

Juliana Peixoto

# **O νοῦς no tratado da alma de Aristóteles**

**Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG**

**Mestrado em Filosofia**

**Belo Horizonte**

**2005**

Juliana Peixoto

## **O voûς no tratado da alma de Aristóteles**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre 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**

**2005**

100 Peixoto, Juliana  
P379n O “nous” no Tratado da alma de Aristóteles / Juliana Peixoto.  
2005 – 2005.

189 f.

Orientador: Fernando Rey Puente

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Aristóteles 2 . Filosofia antiga - Teses 3. Alma – Teses 4. Hilemorfismo – Teses I.Rey Puente, Fernando. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título

## **Folha de aprovação**



*À minha mãe, Consolação, pelo apoio incondicional.*

*Aos meus irmãos, Fabiana e Ricardo, pela amizade.*

*Aos meus sobrinhos – Larissa, Laura e Pedro – pelo carinho.*

*Ao querido Claudio Luiz, pelo incentivo e compreensão.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao **Prof. Dr. Fernando Rey Puente** pela confiança demonstrada neste Mestrado e por me acompanhar no meu percurso intelectual desde os primeiros esforços na Iniciação Científica.

Ao **CNPq** pelo apoio financeiro na forma de bolsa de estudos na Iniciação Científica e no Mestrado.

Aos **professores do Departamento de Filosofia da Fafich / UFMG** pelos conhecimentos transmitidos, incentivo e solicitude.

Ao **Cláudio Veloso, Fernando Rey Puente, Lucas Angioni e Marco Zingano**, pesquisadores brasileiros de Filosofia Antiga, com os quais eu pude contar com excelentes trabalhos em língua portuguesa, o que é um incentivo à pesquisa em Filosofia em nosso país.

Aos **funcionários de Departamento de Filosofia da UFMG**.

À **Andréa**, da Secretaria de Pós-graduação em Filosofia da UFMG, pelo incentivo, paciência e solicitude.

Aos **funcionários da Biblioteca da Fafich / UFMG** pela ajuda constante em nossas pesquisas.

À **minha família**, em especial à **minha mãe**, que sempre me deu o exemplo da dedicação ao trabalho.

Ao **Claudio**, pelo amor, carinho e atenção.

**Χαλεπὰ τὰ καλά·**

**(*As coisas belas são difíceis!*)**

Provérbio transmitido por Platão



**Resumo:** Este presente trabalho trata do estatuto do νοῦς no *De anima* de Aristóteles. A dificuldade em questão concerne à doutrina do intelecto explicitada no terceiro livro dessa obra, a saber, esse é comparado à sensação no quarto capítulo desse mesmo livro, mas no que se segue a essa comparação, bem como no quinto capítulo, é dito ser impassível, sem mistura, separado, essencialmente uma atividade, eterno e imortal. Ora, não só essas propriedades não são comuns à sensação, como essa doutrina parece se opor expressamente à teoria mais geral que perpassa todo o *Corpus aristotelicum*, a saber, o hilemorfismo. Assim, o intelecto afigura assumir uma posição bastante anômala no interior da psicologia do Estagirita, que parece comprometida antes com esse modelo segundo o qual a forma nunca ocorre separadamente da matéria. Nosso objetivo foi primeiro, o de demonstrar que a teoria do intelecto separado não se circunscreve ao terceiro livro desse tratado de psicologia, mas vem sendo apontada, aludida, e mesmo suposta em vários passos pertencentes ao primeiro e segundo livro dessa obra, livros correntemente colocados em oposição àquele. E nessa medida, nos opomos à tradição exegética que considerou ser a noética aristotélica uma estranha teoria justaposta ao restante da psicologia de Aristóteles. Assim, por meio de um exame do desenvolvimento dos argumentos acerca do intelecto anteriores à exposição mesma de sua teoria pudemos observar uma tensão ressaltada pelo próprio filósofo entre suas formulações estritamente hilemórficas e a separabilidade do intelecto. Constatamos então, que o Estagirita não apenas vacila em suas posições, mas parece delimitar o que será afirmado no quinto capítulo do terceiro livro, a saber, a natureza complexa do intelecto humano. Ademais, nosso segundo objetivo foi então o de buscar sustentar conceitualmente a coerência entre aquelas doutrinas aparentemente díspares. E para tal analisamos as passagens nas quais o Estagirita estabelece uma analogia entre as faculdades cognitivas da alma. E o que pudemos constatar é que no que o intelecto se assemelha à sensação, a saber, também ser, em certa medida, uma capacidade da alma dependente de algo externo a ela, podemos verificar sua conexão com o corpo, e nesse sentido, sua integração ao hilemorfismo. Contudo, naquilo em que essas faculdades se distinguem, a saber, ser o intelecto uma capacidade voluntária de efetivar a si mesmo, o intelecto é então separado de toda matéria. E julgamos que o intelecto pode ser dito nesses dois modos, afinal, diferentes coisas são anteriores ou posteriores conforme nos reportemos à efetividade ou à potência. Assim, podendo o intelecto humano estar em potência, quando ainda não inteligiu, assemelha-se mais à sensação, sendo mais propriamente uma faculdade passiva. Mas esse efetivamente não é nada, tabuleta vazia, portanto, nesse sentido nem propriamente podemos dizer que há um intelecto. Contudo, tendo inteligido e, portanto, passado à atividade, nesse caso efetiva os inteligíveis em potência na alma apreendidos nas formas sensíveis da sensação, e esse propriamente é o caráter essencial do intelecto, a saber, princípio efetivador, essencialmente ativo, tal como a luz, e então separado.

**Résumé :** Le présent travail traite du statut du *nous* dans le *De anime* d'Aristote. La difficulté concerne la doctrine de l'intellect explicitée dans le troisième livre de cette oeuvre: celui-ci est comparé à la sensation au quatrième chapitre du troisième livre, mais après cette comparaison – ainsi qu'au cinquième chapitre d'ailleurs –, il est dit être impassible, sans mélange, séparé, essentiellement activité, éternel et immortel. Or, ces propriétés ne sont celles de la sensation, et, de plus, cette doctrine semble s'opposer radicalement à la théorie plus générale qui traverse tout le *Corpus aristotelicum*, à savoir, l'hylémorphisme. Ainsi, l'intellect semble assumer une position bien anormale au sein de la psychologie du Stagirite, alors que celle-ci paraît liée à ce modèle selon lequel la forme jamais ne se produit pas séparément de la matière. Notre objectif a été premièrement de démontrer que la théorie de l'intellect séparé ne se limite au troisième livre de ce traité de psychologie, mais qu'il y est fait allusion, qu'il y est fait référence, et qu'elle est même sous-jacente dans plusieurs passages des premier et second livres de cette oeuvre, livres couramment mis en opposition avec le troisième. Ce faisant, nous nous opposons à la tradition d'interprètes qui a considéré la théorie d'intellect comme une théorie étrange juxtaposée au reste de la psychologie d'Aristote. Ainsi, en examinant le développement des arguments concernant l'intellect qui précèdent l'exposition même de sa théorie, nous avons pu observer une tension marquée par le propre philosophe entre ses formulations strictement hylémorphique et la séparabilité de l'intellect. Nous avons donc pu constater qu'Aristote non seulement oscille entre ses positions, mais qu'il semble délimiter ce qui sera affirmé au cinquième chapitre du troisième livre, à savoir, la nature complexe de l'intellect humaine. Notre second objectif a alors été de montrer conceptuellement la cohérence entre ces doctrines apparemment dissemblables. Pour ce faire, nous avons analysé les passages dans lesquels Aristote établit une analogie entre les facultés cognitives de l'âme. Et nous avons pu constater que, si l'intellect ressemble à la sensation, c'est, dans une certaine mesure, par dépendre de quelque chose qui lui est extérieur. Nous voyons ainsi son lien avec le corps, et, en ce sens, son intégration à l'hylémorphisme. Néanmoins, ce qui distingue ces facultés, c'est le fait que l'intellect soit une capacité volontaire de passer à l'acte de par lui-même. C'est ainsi que l'intellect est séparé de toute matière. Et nous pensons que l'intellect peut être considéré de ces deux manières. En effet, bien des choses sont antérieures ou postérieures selon que nous nous référons à la potentialité ou à l'acte. Ainsi, l'intellect humaine pouvant être en puissance, alors qu'il n'a pas encore appréhendé l'intelligible, ressemble plus à la sensation, qui est de fait une faculté passive. Mais n'est, de manière effective, absolument rien, un tableau vide. Et c'est donc en ce sens que nous ne pouvons pas, proprement affirmer qu'il y a un intellect. Néanmoins, ayant appréhendé l'intelligible et, donc, passé à l'activité, il rend effectifs les intelligibles en puissance appréhendés dans les formes sensibles de la sensation, et ceci constitue le caractère propre et essentiel de l'intellect, à savoir, le principe actualisant et essentiellement actif – telle que la lumière –, et donc séparé.

## Sumário

<b>Introdução</b> .....	11
<b>I – Exame da Estrutura Argumentativa do <i>DA</i> I e II</b> .....	23
<b>1.1 Considerações preliminares</b> .....	25
<b>1.2 Afecções da Alma</b> .....	26
<b>1.3 História das doutrinas da alma</b> .....	50
<b>1.3.1 Classificação das doutrinas recebidas</b> .....	52
<b>1.3.2 Crítica às opiniões tradicionais sobre a alma</b> .....	57
<b>1.4 Definição Geral da Alma</b> .....	72
<b>1.5 Volta à ordem da investigação</b> .....	83
<b>II. Análise da intelecção comparativamente à sensação</b> .....	85
<b>2.1 A faculdade sensitiva e o modelo intelectual – <i>DA</i> II 5</b> .....	89
<b>2.2 A faculdade intelectual em analogia com a sensação – <i>DA</i> III 4</b> .....	118
<b>III – Análise do Intelecto Separado</b> .....	144
<b>3.1 Iminentes aporias</b> .....	144
<b>3.2 O intelecto separado – o todo anterior às partes</b> .....	152
<b>3.2.1 Dificuldades acerca da intelecção – <i>DA</i> III 4</b> .....	152
<b>3.2.2 O intelecto produtivo – <i>DA</i> III 5</b> .....	166
<b>Conclusão</b> .....	180
<b>Referências</b> .....	187

## Introdução

Pretendemos, por meio deste trabalho, expor nossa investigação sobre o νοῦς, ou seja, sobre o intelecto em Aristóteles. Partimos, assim, de uma análise do *De anima*, tratado de psicologia no qual o Estagirita explicita esta teoria. Embora essa seja a obra central no que diz respeito à doutrina aristotélica do intelecto, sendo que a discussão sobre o intelecto concentra-se propriamente no Livro III 4-8 da mesma, os argumentos do Estagirita não parecem ser bastante elucidativos quanto à sua doutrina, sendo antes, muitas vezes, lacunares e obscuros.

O *Corpus aristotelicum* conta com inúmeras outras passagens que poderiam nos ajudar a melhor elucidar o tema em questão. Por outro lado, uma investigação de outros textos do *Corpus* poderia gerar outros problemas interpretativos ao buscar tornar coerentes argumentos pertencentes a esferas distintas do pensamento aristotélico. Decidimos, assim, nos concentrarmos, neste trabalho, em um exame minucioso do *De anima*, de cada passo em que, porventura, o filósofo tenha deixado algum traço que possa vir a esclarecer o seu pensamento, a fim de que, em uma posterior investigação, possamos avançar em direção à análise de outras obras do Estagirita.

Como bem o sabem os estudiosos dos textos aristotélicos, esses apresentam uma concisa e lacunar argumentação, por vezes de difícil compreensão, não sendo tal um privilégio de sua psicologia. Resta, assim, ao estudioso um exímio esforço interpretativo que, por vezes, conduz a formulações bastante díspares.

Como se não bastasse a dificuldade encontrada na própria estrutura do texto, particularmente no que diz respeito à interpretação da teoria do intelecto em Aristóteles, esta é marcada por profundas dissensões que datam dos exegetas antigos. Ademais, esta doutrina

recebeu uma conturbada recepção pela cristandade medieval ocidental através das traduções árabes de Avicena e Averróis. E mesmo em nossas discussões contemporâneas, não há ainda um consenso no que diz respeito às interpretações dessa teoria, sendo, por vezes, considerada como uma opção ao dualismo cartesiano<sup>1</sup>, ou como uma contribuição, consideradas as devidas diferenças, à filosofia da mente<sup>2</sup>, ou ainda, como uma teoria não mais aceitável em nossos tempos<sup>3</sup>.

Assim, se antigos e medievais, de Teofrasto a Tomás de Aquino<sup>4</sup>, se lançaram em uma defesa, ou recusa, de uma possível transcendência do intelecto, o interesse contemporâneo volta-se antes para uma discussão sobre a alma e sua vinculação maior ou menor aos processos fisiológicos, dando o termo “alma” lugar ao termo moderno “mente”.

Não pretendemos, aqui, retomar todo o desdobramento histórico das controvertidas interpretações da teoria do intelecto de Aristóteles, dada a impossibilidade, no âmbito desta dissertação, de fazê-lo, mas apenas ilustrar o cipoal de dificuldades em que nos encontramos ante tal empreendimento e oferecer uma primeira leitura de algumas embaraçosas passagens do *De anima*.

Mas, afinal, essas profundas divergências na interpretação da teoria do intelecto se devem antes ao seu contraste com uma outra doutrina de Aristóteles, ainda mais conhecida, a do hilemorfismo. Ora, o projeto hilemórfico que perpassa várias obras do *Corpus aristotelicum* é exatamente o que o distingue de seus predecessores, seja dos assim chamados defensores das Idéias, tal como Platão, ou dos materialistas, tal como Empédocles. Pelo menos é o que se depreende da interpretação que o próprio Estagirita nos oferece das

---

<sup>1</sup> Como considera Kahn em: cf. C. H. Kahn “Aristotle on Thinking” In: RORTY, A. O. & NUSSBAUM, M. C. *Essays on Aristotle's De Anima*. Clarendon Press: Oxford, 1992, p. 359.

<sup>2</sup> Como observa Irwin em: cf. T. H. Irwin “Aristotle's philosophy of mind” In: *Companions to ancient thought 2 – Psychology*. Ed. Stephen Everson, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 56.

<sup>3</sup> Como afere Burnyeat em um polêmico artigo: cf. M. F. Burnyeat “Is an Aristotelian Philosophy of Mind still credible?” In: RORTY, A. O. & NUSSBAUM, C. *Essays on Aristotle's De Anima*. Clarendon Press: Oxford, 1992.

<sup>4</sup> Cf. HAMELIN, O. *La Théorie de l'Intellect d'après Aristote et ses Commentateurs*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1953.

doutrinas desses filósofos. Deste modo, opor a sua noética ao hilemorfismo, na medida em que a primeira coloca o limite às suas pretensões hilemórficas, parece ter por consequência a própria derrocada das intenções mais gerais do Estagirita de se contrapor àquelas doutrinas.

Entendamos, então, apenas sumariamente, a aparente oposição entre o projeto hilemórfico de Aristóteles e sua noética. Começemos pelo hilemorfismo, teoria segundo a qual há um finalismo na natureza (φύσις), que é a expressão da relação entre matéria (ύλη) e forma (εἶδος), em que esta última se sobrepõe àquela primeira, determinando a função (ἔργον) de cada coisa, isto é, o seu fim (τέλος). De acordo com esta doutrina, a forma não ocorre separadamente da matéria, mas ambas constituem antes uma unidade substancial a qual denominamos *um isto* (τόδε τι), ou melhor, terra, fogo, ar, água<sup>5</sup>, planta, animal, homem, bem como as partes destes que possuem vida. Portanto, esta doutrina não se restringe aos corpos inanimados, mas se aplica também aos organismos vivos, sendo que nestes mais propriamente devemos nomear como seus princípios constitutivos corpo (σῶμα) e alma (ψυχή). Deste modo, se o corpo é a matéria do organismo vivo, e a alma é a forma, também neste caso nos encontramos diante de uma união substancial.

Assim, dentre os entes naturais, assinalamos que um “isto” é, por exemplo, um homem devido a certa união substancial, ou seja, ele é um composto formado por certo corpo, bem como por certa alma, ou melhor, um composto dirigido a um τέλος determinado por um ἔργον. Neste sentido, não se trata de um composto qualquer, formado por elementos independentes uns dos outros – conclusão enganosa a que pode levar a palavra “composto”. Mas trata-se do composto hilemórfico, constituído por um elemento, a matéria (terra, fogo, ar e água, ou carne e ossos, matéria específica dos animais), e por uma definição (determinação da matéria), não sendo a definição ela própria um elemento, mas uma substância enquanto

---

<sup>5</sup> Considerando os elementos – terra, fogo, ar e água – como um τόδε τι, ainda que em certos momentos Aristóteles os tome como matéria de muitos entes, mas sem ser propriamente matéria, no sentido estrito de princípio de indeterminação (Cf. *Met. Z*, 3, 1029a<sub>20-21</sub>; 8, 1033a<sub>31</sub>).

forma (Cf. *Met. Z*, 17, 1041b<sub>11-33</sub>; *H*, 3, 1043b<sub>4-6</sub>)<sup>6</sup>. Ambos os aspectos constituem, portanto, o que Aristóteles denomina um τóδε τι.

No entanto, Aristóteles, em seu *De Anima*, divide as faculdades da alma humana essencialmente em três<sup>7</sup>, a saber, faculdade nutritiva, sensitiva e intelectiva, sendo que a atividade do intelecto é considerada, em *DA* III 5, como imortal (ἀθάνατος), eterna (αἰδῖος) e separada (χωριστός). Ora, se há uma atividade da alma humana que é imortal, eterna e separada, Aristóteles parece aqui comprometer diretamente sua doutrina do composto hilemórfico e propor uma doutrina dualista, tal que ao menos uma parte da alma, a saber, o intelecto (νοῦς), possui uma natureza substancial, independente do corpo. Precisamos, então,

---

<sup>6</sup> Cf. R. Sorabji em seu artigo ("Body and Soul in Aristotle", in: *Psychology and Aesthetics* 4, ed. J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, London, 1979, p. 48) comenta rapidamente esta confusão em se entender a forma como um componente, um elemento, tal como a matéria, o que, segundo discute, levaria a uma interpretação muito cartesiana das afecções da alma, e remete às passagens supracitadas da *Metafísica*. Explica, então, que essa interpretação do tipo cartesiana é impossível por duas razões: 1º) a forma de uma coisa não é um componente nela. O poder abrigar não é um componente da casa, como Aristóteles explica essa confusão na *Metafísica*. Seus exemplos são sílaba, casa e carne, compostos respectivamente por letras, tijolos e pelos quatro elementos. Mas a forma não é mais um componente, ao contrário, é a matéria que constitui um componente. 2º) quanto às afecções da alma, tal como raiva, temor, alegria, piedade, mesmo que haja um outro componente nelas para além do processo fisiológico, esse não poderia ser puramente um ato mental, já que em Aristóteles todo *pathos* da alma é, entre outras coisas, um processo fisiológico.

<sup>7</sup> Aristóteles parece traçar para a alma dos viventes diferentes divisões em seu *De anima*. Em 413b<sub>12-15</sub> considera acerca dos princípios pelos quais se definiria a alma, a saber, pelo nutritivo, pelo sensitivo, pelo dianoético, pelo movimento (cf. *DA* II 2 413b<sub>12-13</sub>: θρεπτικῶ, αἰσθητικῶ, διανοητικῶ, κινήσει), sendo estes alma, ou parte da alma. Já em *DA* II 3 414a<sub>31-32</sub> parece propor mais uma divisão ao afirmar que as capacidades da alma são a nutritiva, a sensitiva, a desiderativa, a locomotiva e a dianoética (cf. 414a<sub>31-32</sub>: δυνάμεις δ' εἴπομεν θρεπτικόν, αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, κινητικόν κατὰ τόπον, διανοητικόν). E, ademais, ainda parece haver uma nova divisão em *DA* III 9, a saber, a alma se dividiria em uma parte nutritiva, uma sensitiva, uma imaginativa, uma desiderativa. A primeira não pertenceria à parte racional, enquanto a segunda seria difícil classificá-la como irracional ou racional. Já a imaginativa seria diferente de todas as outras, sendo difícil distingui-la a quais partes seria idêntica, e a quais distinta. E, por fim, considera o Estagirita, a desiderativa não pode ser separada das demais, pois o querer vem a ser na parte racional, enquanto o apetite e o ânimo na irracional. Mas, como nos explica Hamelyn, a discussão acerca das partes da alma de *DA* III 9 é meramente um estágio inicial para um estudo do tema em questão no capítulo, a saber, a locomoção. Assim, elucida, Aristóteles objeta o tipo de teoria tripartite da alma elaborada por Platão na *República* 434d, e também a divisão em racional e irracional, que a *Magna Moralia* 1182a<sub>23</sub> atribui a Platão, mas que é dito em *Ética Nicomaquéia* 1102a<sub>26sg</sub>, ser uma distinção comum – ARISTOTLE. *Aristotle's De Anima*. Books II and III (with certain passages from Book I). D. W. Hamlyn (translation, introduction and notes). CAS, Clarendon Press, Oxford, 1968, p. 150. Contudo, creio que, apesar dessa aparente indecisão quanto às partes da alma, Aristóteles adotaria uma tripartição geral da alma (faculdades nutritiva, sensitiva e intelectiva) a partir da qual se derivaria as demais capacidades da mesma, sendo sua crítica dirigida àqueles que teriam reduzido as diversas capacidades da alma a um divisão apenas em partes irracional e racional, ou mesmo em apetitiva, e que teriam simplificado a relação entre as diversas capacidades. Assim, o desejo (ὄρεξις) e, portanto, as suas espécies (ἐπιθυμία, θυμός, βούλησις), e o movimento segundo o lugar são capacidades da alma advindas daquelas faculdades, o primeiro da sensação (como Aristóteles explica em *DA* II 3 414a<sub>31-b5</sub>), o segundo da relação do intelecto em seu uso prático com o desejo (cf. *DA* III 10). Logo, não parece ser necessário enumerar diferentes partições da alma, mas, parece antes que se privilegia uma ou outra capacidade conforme o assunto em exame, sendo aquelas três faculdades as principais a partir das quais advêm as demais capacidades da alma.

compreender qual o estatuto ontológico do νοῦς, ou seja, saber em que medida o νοῦς é uma parte da alma, ou, como sugere o Estagirita, talvez um outro gênero de alma (cf. *DA* II, 2, 413b<sub>25-26</sub>: ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι), sobre o qual acrescenta ainda dizendo ser imortal e eterno (cf. *DA* III, 5, 430a<sub>23</sub>: ἀθάνατον καὶ αἰδίων).

Tais considerações geraram a discussão na plêiade de comentadores dessa teoria sobre a possibilidade de uma natureza substancial do intelecto, o que ficou conhecido na tradição como o problema da noética aristotélica. Várias passagens do *De anima* parecem reforçar esta tese, e a questão que se coloca, na verdade, o objeto mesmo de nossa investigação, é a de saber se há, ou não, uma separação efetiva do intelecto ativo do composto hilemórfico, e, caso esta não ocorra, isto é, caso não se trate de uma substancialização do intelecto, a de saber em que sentido então devemos entender os termos χωριστός, ἀθάνατος e αἰδίων, com os quais o Estagirita qualifica o intelecto em atividade.

Deste modo, a teoria do intelecto é uma doutrina que parece dificilmente conciliável com a doutrina mais geral de Aristóteles, o seu hilemorfismo, e não dispomos de uma obra, ou ao menos alguma passagem, em que o filósofo elucide mais diretamente esta questão.

Portanto, quer pela dificuldade em conciliar tais doutrinas, quer pela obscuridade dos próprios argumentos, quer ainda pelo possível impacto que esta teoria pode ter sobre as pretensões de transcendência ou imanência acalentadas pelos seus leitores, em suma, esse que é um tema debatido por uma longa tradição e que continua vivo até hoje, devido a tudo isso pensamos ser justificável uma consideração acerca destas disputas tendo em vista discernir qual é, afinal, a posição do Estagirita. Apesar das enormes dificuldades encontradas em tal empreitada, pelos motivos já observados, entendemos ser preciso enfrentar o problema se pretendemos encontrar uma possível solução, ou ainda simplesmente abandoná-lo como uma questão irresolúvel, ou um falso problema.



Dada a complexidade do tema em questão, consideramos ser este trabalho apenas um esforço inicial, através do qual buscamos uma compreensão mais geral da teoria do intelecto em Aristóteles. Acompanhamos, assim, a própria argumentação do *De anima*, em uma análise imanente ao texto, na busca de elementos que melhor elucidem *DA* III 5, ou seja, a teoria do intelecto separado. Um exame mais rigoroso demandaria um profundo conhecimento da língua grega, uma atenção ao estilo, às nuances e ao ritmo da argumentação aristotélica, instrumento fundamental na investigação de um texto antigo, do que ainda não pudemos lançar mão neste momento. Assim, na busca de suprir minimamente esta insuficiência filológica, nos apoiamos em traduções comentadas, tal como o extenso e rigoroso trabalho do comentador R. D. Hicks [1965 (1907<sup>1</sup>)], bem como das traduções de D.W. Hamlyn [1968], J. Tricot [1959] e R. Bodéüs [1993]. Quanto às passagens citadas do *De anima*, ou citamos em grego, adotando aqui a edição de W. D. Ross, ou em nossa língua, adotando a tradução parcial deste texto de autoria de Lucas Angioni [2002].

Seguimos, então, o desenvolvimento dos argumentos de Aristóteles sobre o  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , até seu ápice, em *DA* III 4-5. Assim, examinamos também outras passagens ao longo do *De anima* que remetem à teoria do intelecto expressamente formulada no terceiro livro do mesmo, bem como investigamos as considerações de Aristóteles sobre a parte sensitiva da alma em analogia com a intelectiva, a título de esclarecer qual é o estatuto da relação do  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  com a alma inteira, e mesmo, com o composto que denominamos homem.

Esta já é uma escolha interpretativa, afinal, entendemos que há uma coerência entre os três livros do *De anima*. Portanto, as considerações do capítulo 5 do livro III não nos parecem ser discrepantes, ou mesmo um resquício platônico, ou um texto de juventude de Aristóteles associado equivocadamente às discussões mais maduras dos livros I e II acerca da alma, ou ainda, talvez um texto apócrifo erroneamente recebido pela tradição, mas antes creio

ser esse capítulo o cume e a conclusão de uma formulação que vem sendo elaborada, ou ao menos sugerida, desde as primeiras linhas do tratado da alma de Aristóteles.

No entanto, o desenvolvimento dos argumentos do Estagirita acerca do voûs não são exatamente lineares, ao modo de uma demonstração científica, ao contrário, esbarramos em aporias e lacunas que parecem mesmo levar ao naufrágio qualquer esforço interpretativo a favor de postular alguma coerência desses textos. Ainda assim, todo o nosso esforço é nesse sentido, e para tal, entendemos que precisamos tratar de todas as passagens que corroborem com a interpretação, aqui sugerida, a favor de uma certa congruência da obra no que diz respeito à teoria do intelecto, bem como daquelas que soem discrepantes com esse intento.

Além desse esforço de buscar uma coerência interna à obra aqui analisada, devemos nos esforçar também para compreender qual a relação possível entre a noética aristotélica e sua doutrina hilemórfica. Afinal, todo o truncamento da discussão sobre o voûs no *De Anima* se deve exatamente à dificuldade em relacionar essas duas doutrinas, dificuldade esta que não é mesmo estranha ao Estagirita.

É importante ressaltar isto: Aristóteles não parece desconhecer os problemas de sua noética em relação ao hilemorfismo. Dificuldades tais como a da dependência da φαντασία para que o homem pense (cf. *DA* I, 1, 403a<sub>8-10</sub>) e ao mesmo tempo uma defesa em favor da separabilidade do intelecto é logo textualmente destacada pelo Estagirita. Portanto, não se tratam de incoerências internas ao pensamento, que escaparam ao filósofo, descobertas astutamente apenas e tão-somente pelos comentadores, mas são antes dificuldades assumidas e enfrentadas pelo próprio filósofo, ainda que não nos pareçam elucidadas suficientemente. Ademais, Aristóteles nas primeiras linhas do *De Anima* já considera que obter alguma convicção definitiva sobre a alma é difícilimo (cf. *DA* I, 1, 402a<sub>10-11</sub>: ἐστὶ τῶν χαλεπωτάτων).

Assim, ao considerar que o próprio Estagirita é consciente das dificuldades levantadas por sua noética, penso que corroboramos, ao menos em parte, com uma interpretação que busca encontrar uma coerência interna ao próprio texto, e refutamos qualquer tentativa de separar a noética como uma doutrina suspeita em relação ao restante do pensamento aristotélico.

No entanto, encontramos de fato grandes dificuldades em compreendermos a possível relação entre as formulações claramente hilemórficas sobre a alma (que são muitas no *De Anima*), nas quais a alma é definida como efetividade de um corpo capaz de exercer as funções necessárias à vida (cf. *DA* II, 1, 412a<sub>27-28</sub>), e aquelas sobre o voûς como separado, sem modificação, imortal e eterno (cf. *DA* III, 5, 430a<sub>17-18</sub>; 22-23).

Diante desta tensão inerente aos argumentos do *De anima*, ocupamo-nos, então, primeiro em inquirirmos pela própria estrutura desses para depois avançarmos em direção a uma análise conceitual que busque sustentar a noética aristotélica junto à teoria mais geral do Estagirita, o hilemorfismo, pois pensamos ser esta, na verdade, sua pretensão.

Sendo assim, nossa dissertação divide-se em três partes. Na primeira parte, buscamos apenas demonstrar os passos do *De anima* que apontam para a posterior formulação sobre o intelecto separado, bem como aqueles que parecem refutar essa teoria. Não se trata, portanto, de um exame propriamente conceitual, mas pretendemos apenas, inicialmente, demonstrar textualmente como se constroem os argumentos do Estagirita em sua psicologia no que diz respeito ao intelecto. Assim, examinamos a estrutura argumentativa do Livro I, no qual embora Aristóteles, em parte, faça apenas algumas considerações preliminares quanto ao estudo da alma, bem como um levantamento das opiniões correntes em seu tempo, ele já estabelece algumas distinções no que diz respeito às afecções da alma, bem como seus estados passivos e ativos, delimitando melhor, segundo entendemos, o que será seu objeto de estudo do Livro II e III. Ademais, em suas críticas às doutrinas da alma de seus predecessores

podemos, por uma via negativa, discriminarmos previamente as posições do Estagirita, que são expostas positivamente somente a partir do livro II. Mas, mesmo ainda em sua crítica já podemos encontrar alguns poucos passos por meio dos quais ele explicita diretamente seu pensamento.

Além disso, nessa primeira parte, examinamos também os capítulos 1 e 2 do Livro II, no qual Aristóteles fornece uma definição geral da alma, tratando-se, entretanto, aqui ainda de um exame da estrutura argumentativa do texto, antes que de uma análise propriamente conceitual.

Deste modo, a primeira parte de nossa dissertação consta de uma investigação do desenvolvimento dos argumentos de Aristóteles acerca do intelecto antes mesmo de sua explicitação em *DA* III 4-5. Acompanhando o desdobramento desses argumentos podemos observar uma tensão ressaltada pelo próprio filósofo entre suas formulações hilemórficas e a possibilidade de que o intelecto seja separado do corpo. Buscamos inquirir nessa parte então se Aristóteles simplesmente vacila em suas posições, ou se através desta aparente tensão ele já delimita o que virá a afirmar em *DA* III 5.

Na segunda parte, avançamos em direção a uma análise da faculdade intelectual em relação à faculdade sensitiva, dado que Aristóteles inicia seu exame da parte intelectual da alma por meio de uma analogia entre esta e a sensação. Buscamos, a partir daqui, estabelecer algumas semelhanças e diferenças entre a sensação e a intelecção. Primeiro examinamos *DA* II 5, no qual sensação e intelecção são consideradas como um certo tipo de alteração (cf. *DA* II 5, 416b<sub>34-35</sub>), e não alteração sem qualquer qualificação, e nisto estas duas faculdades são semelhantes. Mas ainda assim, segundo entendemos, este outro gênero de alteração (cf. *DA* II, 5, 417b<sub>7</sub>: ἢ ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως) deve ser devidamente qualificado para cada um dos casos, ou seja, o que é a alteração para a sensação, não é o mesmo para a intelecção.

Analisamos, nessa parte, também a analogia que Aristóteles estabelece entre a sensação e a intelecção em *DA III 4*, tal que se sensação e intelecção são ambas capacidades, devemos saber em que medida cada uma destas faculdades são capacidades, pois pensamos que elas não o são em um único sentido.

Portanto, nessa segunda parte, realizamos um estudo comparativo entre a sensação e a intelecção. Assim, ainda que Aristóteles aproxime essas duas faculdades ao estabelecer analogias entre elas em suas explicações, afinal ambas são faculdades da alma de discriminação e conhecimento, julgamos que não constituem uma identidade. Deste modo, naquilo em que elas se assemelham, podemos verificar a dependência do intelecto em relação à sensação e, portanto, sua conexão com o corpo; e naquilo em que elas se distinguem, isso nos conduz às formulações acerca do intelecto separado contidas em *DA III 4-5*.

Na terceira parte, por fim, continuamos a examinar *DA III 4*, não mais sobre o prisma desta comparação com a sensação, mas antes a partir do abandono de Aristóteles desse procedimento inicial com o intuito, julgamos, de resolver algumas dificuldades próprias à intelecção. Deste modo, os limites dessa comparação nos levam às formulações de *DA III 5* acerca do intelecto produtivo, isto é, propriamente acerca da atividade do intelecto.

Portanto, nosso interesse nessa terceira parte da dissertação diz respeito à análise do intelecto separado e à relação deste com a sensação no caso da intelecção humana. Relação esta que deve ser antes, segundo entendemos, uma interação mediada pela *φαντασία*. Logo, uma relação entre um princípio ativo cuja essência é a atividade (e, portanto, é essencialmente incorporeal), e a sensação mediada pela *φαντασία*, isto é, uma afecção do sentido comum, e nessa medida essencialmente corporal, receptora das formas sensíveis apreendidas na sensação, mas que fornece acidentalmente<sup>8</sup> os inteligíveis ao intelecto humano.

---

<sup>8</sup> Cf. *De memoria et reminiscencia* I 449b<sub>11-14</sub>, passo no qual Aristóteles afirma acerca da corporeidade da *φαντασία*, na medida em que é uma afecção do sensorio comum, bem como seu vínculo acidental com o intelecto. Assevera, então, o Estagirita: “*A lembrança, mesmo a dos inteligíveis, não é sem uma aparição. E a aparição é uma afecção da percepção comum, de modo que seria só concomitantemente do intelecto, enquanto*

É através desta relação que buscamos explicar como o intelecto separado de todo corpo não é propriamente uma substância independente para o caso da inteligência humana. E nesse sentido, pretendemos conciliar a noética e o hilemorfismo de Aristóteles.

---

*por si é da capacidade perceptiva primária.” (ή δὲ μνήμη, καὶ ἡ τῶν νοητῶν, οὐκ ἄνευ φαντάσματός ἐστιν, καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν· ὥστε τοῦ νοῦ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς ἂν εἴη, καθ’ αὐτὸ δὲ τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ) – ARISTÓTELES. *Da Lembrança e da Rememoração*. Cláudio Veloso (tradução, notas e comentário). In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*: Unicamp, s. 3, v. 12, n. especial, jan.-dez. 2002, p. 29. Contudo, neste exame inicial do estatuto do νοῦς no *De anima* não nos ocupamos com uma investigação particular da φαντασία, apenas circunscrevemos o problema da doutrina do intelecto nesse tratado, entendendo que para um exame da operação do intelecto, e nessa medida, da relação do intelecto com a sensação, devemos necessariamente compreendermos a função da φαντασία na inteligência humana. Assim, ainda que apontemos aqui em direção a essa investigação, essa é objeto de nosso próximo estudo.*

**- Primeira Parte -**

**Exame da Estrutura Argumentativa do**

***DA I e II***

## I – Exame da Estrutura Argumentativa do *DA I e II*

Pretendemos, a partir de um exame do desenvolvimento dos argumentos de Aristóteles em seu livro I e II do *De anima*, acompanharmos textualmente as considerações sobre o  $\nu\acute{o}\delta\varsigma$  que antecede a teoria do intelecto propriamente expressa em *DA III 4-5*. Esta inquirição inicial visa tão-somente deixar previamente claro que, embora as formulações de *DA III 5* sobre o intelecto separado sejam dificilmente conciliáveis com as declarações estritamente hilemórficas de *DA I e II*, encontramos indícios daquela teoria em passos anteriores à sua formulação mais completa, que pretendemos mostrar a seguir. Afinal, se pudermos constatar que mesmo nesses primeiros livros do *De anima* Aristóteles já alude àquela doutrina do intelecto separado de *III 5*, então não poderemos considerar esse último livro, ou mesmo a teoria do intelecto nele expressa, como uma doutrina suspeita ou pertencente a outra fase do pensamento do Estagirita.

Não se trata aqui, portanto, de um exame das dificuldades propriamente conceituais em tornar coerentes aquelas diferentes doutrinas, o que faremos na segunda e terceira parte de nosso trabalho, mas apenas de uma explicitação das passagens precedentes em que o Estagirita já aponta, ou mesmo delimita, sua teoria do intelecto. Nossa intenção, assim, nesta primeira parte, é a de questionarmos interpretações filiadas ao método genético de W.Jaeger<sup>9</sup> [1934] que julgamos forçar uma oposição entre os dois primeiros livros do *De anima* e a doutrina do intelecto presente no terceiro livro, considerando esta um resíduo de

---

<sup>9</sup> F. Nuyens [1948 – ver referência completa na bibliografia], seguindo o método genético de W. Jaeger [1934], propõe distinguir três fases do pensamento de Aristóteles conforme a evolução de sua psicologia, a saber, fase dualista, sendo alma e corpo duas substâncias distintas; fase instrumentista mecanicista, ou de transição, em que o corpo é um instrumento da alma; e finalmente, a fase propriamente hilemórfica, em que a alma é forma do corpo, não existindo separadamente dele. C. Lefèvre [1972] critica esta interpretação de Nuyens considerando que o hilemorfismo possui implicações instrumentistas, recusando, assim, a fase intermediária, todavia, aceita que Aristóteles é dualista ao substituir o dualismo corpo e alma pelo dualismo expresso em sua psicologia na relação da alma com o intelecto. Assim, seguindo estas interpretações, o *De anima*, que seria a maior expressão da doutrina hilemórfica aplicada aos seres vivos preservaria, no entanto, alguns resquícios da fase dualista ao postular que o intelecto em atividade é separado.



uma suposta fase dualista do pensamento de Aristóteles. Em outras palavras, segundo essa interpretação, o intelecto que é discutido no livro III seria o limite posto à união substancial entre corpo e alma pretendida pelo Estagirita nos dois primeiros livros. Enfim, buscamos refutar, a partir deste exame do próprio desenvolvimento dos argumentos do *De anima*, possíveis interpretações<sup>10</sup> que considerem a noética aristotélica como uma estranha teoria justaposta ao restante da psicologia de Aristóteles.

Afinal, nesta primeira parte, demonstramos que há uma tensão interna à psicologia aristotélica que acompanha o desenvolvimento da argumentação do *De anima*, atingindo seu ápice em *DA III 5*. Contudo, apesar da dificuldade em conciliar as faculdades da alma que são em um corpo, tratadas nos dois primeiros livros da psicologia, e a atividade do intelecto, essencialmente incorporeal, examinada no terceiro livro, consideramos que Aristóteles não pretende estabelecer entre elas uma oposição excludente ou uma contrariedade entre os argumentos dos primeiros livros e do último. Além disso, Aristóteles não é alheio às possíveis incongruências advindas do esforço em articular estas diferentes faculdades. Todavia, observamos haver uma tentativa por parte do Estagirita, ainda que complexa, ou até mesmo embaraçosa, em estabelecer uma relação entre as mesmas e, neste sentido, entre os três livros do *De anima*. Deste modo, considerar que eles pertençam a fases diferentes do pensamento do Estagirita parece-nos ser um equívoco facilmente contestável.

Assim, por meio desta análise da estrutura argumentativa de *DA I e II* observamos que Aristóteles em várias passagens posterga seu exame da faculdade intelectual, e mesmo, em outros passos, expõe algumas de suas posições em concordância com sua posterior explanação da teoria do intelecto separado, e nesse sentido estabelecemos um vínculo, ao menos no que diz respeito à exposição dos argumentos, entre os três livros do *De anima*. No entanto, esta primeira parte não é ainda suficiente para compreendermos, afinal, em que

---

<sup>10</sup> Vários intérpretes contemporâneos comentam a estranheza de *DA III 5* em relação ao restante da psicologia de Aristóteles. Ver cf. K. V. Wilkes [1992], p. 125, cf. M. Frede [1992], pp. 104-105, cf. J. E. Sisko [1999], pp. 253-254.

medida é possível conciliar conceitualmente hilemorfismo e noética, o que pretendemos fazer na segunda e terceira partes.

### **1.1 Considerações preliminares**

Em linhas gerais, o primeiro capítulo do livro I do tratado psicológico de Aristóteles apresenta uma discussão preliminar sobre a importância e a dificuldade de um estudo da alma, bem como a exposição de qual deve ser o procedimento mais adequado a uma tal investigação. Do segundo até o último capítulo desse livro, Aristóteles segue o seu habitual procedimento dialético segundo o qual ele examina as posições de diferentes filósofos que o antecederam a partir, entretanto, de sua própria filosofia. Assim, embora geralmente se considere que o Estagirita, em suas discussões iniciais, não faça particularmente uma exposição direta de seu próprio pensamento, já nelas podemos começar a entrever por via negativa o que ele mais tarde explicitará positivamente. Ademais, em um exame mais cuidadoso dessa discussão preambular do *De anima*, podemos constatar que, em algumas passagens esparsas, Aristóteles não se restringe a refutar as opiniões de seus predecessores, mas já expõe diretamente, ainda que de forma sucinta, o seu próprio pensamento.

É preciso, portanto, ter um certo cuidado na análise desse primeiro livro, pois nele Aristóteles introduz o estudo da alma por meio de uma série de questões que ele não responde no âmbito do mesmo, mas somente no livro seguinte. Ele prossegue com um exame acerca das doutrinas sobre a alma defendidas por seus predecessores, destacando também, nessa ocasião, uma série de dificuldades e problemas. No entanto, julgamos que não é lícito considerar o livro I do *De anima* apenas como uma discussão aporética. De fato, predomina nesse um levantamento tanto das aporias próprias a um tal estudo, bem como uma história das

aporias das teorias da alma, todavia, é possível discriminar, ainda em meio a essas opiniões conflitantes, passos em que o filósofo já delinea sua posição.

Afinal, Aristóteles não escreve *more geometrico*, de modo que possamos contar com uma linearidade no desenvolvimento de seus argumentos que nos permita simplesmente considerar este livro I como uma discussão geral, não concludente em nenhum aspecto, e como um mero levantamento das opiniões correntes sobre o tema em questão. Assim, nosso esforço aqui é o de tentar delimitar, já nesse livro, o que seria uma exposição direta do filósofo, particularmente no que diz respeito ao intelecto, e não apenas o de identificar nesse texto uma mera discussão aporética. Em outras palavras, procuramos estabelecer um nexu argumentativo entre o livro I e o livro III do *De anima*.

## 1.2 Afecções da Alma

O assunto que inicialmente nos interessa discutir refere-se às afecções da alma (*πάθη τῆς ψυχῆς*). Conquanto Aristóteles empregue essa expressão, por vezes, de forma ambígua, o que dificulta a sua interpretação, pensamos que no primeiro capítulo do livro I, ele começa por um tratamento bem geral das afecções da alma, para depois melhor delimitá-las. Assim, segundo entendemos, Aristóteles considera inicialmente as afecções da alma de uma forma imprecisa, como propriedades em geral da alma (cf. *DA* 402a<sub>7-10</sub>; 403a<sub>3-10</sub>), para depois avançar em direção a uma discussão específica sobre as emoções (cf. *DA* 403a<sub>16-28</sub>; 403b<sub>16-19</sub>) ou estados passivos da alma, discussão esta que ele não retoma mais nos livros II e III<sup>11</sup>.

Consideramos importante iniciar o estudo através deste exame das afecções da alma, pois julgamos ser necessário distinguir estas das operações da alma, que são

---

<sup>11</sup> Sobre *πάθη* no sentido específico de emoções Aristóteles define e as enumera em *Ética Nicomaquéia* 1105b<sub>20sg.</sub>, e em *Retórica* II 2-11 as descreve largamente, conforme observa R. D. Hicks em: ARISTOTLE. *De anima*. R. D. Hicks (translation, introduction and notes). Amsterdam: Adolf M. Hakkert - Publisher, 1965, p. 198, nota ao passo 403a<sub>16</sub>.

examinadas nos livros subsequentes, distinção que não sendo feita compromete a inteligibilidade da argumentação do livro I em consonância com as afirmações de *DA* III 5.

Buscamos, assim, demonstrar a importância desta análise para a compreensão do capítulo e assinalar como a temática aqui discutida já nos remete para posteriores discussões sobre o intelecto separado. Passemos, então, a um exame da argumentação de Aristóteles acerca das afecções da alma. Nas linhas iniciais de seu tratado de psicologia, diz assim o Estagirita:

*“E buscamos contemplar e conhecer tanto sua natureza como sua essência, e além disso, todos os atributos que lhe respeitam, dentre os quais, uns parecem ser afecções próprias da alma, ao passo que outros parecem, devido a ela, pertencer também aos animais.”* (cf. *DA* I, 1, 402a7-10)<sup>12</sup>

Ora, já neste preâmbulo Aristóteles levanta uma questão central, a saber, começa sua discussão sobre as afecções da alma perguntando se há, ou não, algum atributo da alma que lhe seja próprio, ou ainda, como diz posteriormente, se alguma parte da alma não poderia ser separada, na medida em que não é efetividade de algum corpo (cf. *DA* II, 1, 413a6-7: οὐ μὴν ἀλλ’ ἐνιά γε οὐθὲν κωλύει, διὰ τὸ μηθενὸς εἶναι σώματος ἐντελεχείας), fazendo, segundo entendemos na esteira de vários intérpretes, uma clara alusão ao problema do intelecto separado. Embora não se trate aqui de uma formulação assertiva, mas antes de uma questão a ser ainda verificada, e que o uso do verbo grego εἶκω (parecer) também elucide este caráter hesitante do argumento, saber se há ou não alguma afecção própria à alma é certamente algo a ser investigado nas análises psicológicas de Aristóteles.

Em outras palavras, o que está em questão é saber se raiva, medo, ódio ou amor, isto é, as emoções em geral, bem como a sensação e a inteligência são atributos pertencentes somente à alma, ou se são comuns também ao composto de que se constituem os animais.

---

<sup>12</sup> ARISTÓTELES. *De anima* - livros I-III (trechos). Lucas Angioni (trad.). Textos Didáticos, IFCH/UNICAMP, nº38, 01/2002, p. 21. Como já o dissemos na introdução, citamos a tradução de Lucas Angioni e, quando citamos em grego, bem como a marcação das linhas, seguimos W. D. Ross. Sendo que a título de comparação e possíveis problemas de tradução nos utilizamos também das traduções comentadas de cf. R. D. Hicks [1965], cf. D.W. Hamlyn [1968], cf. J. Tricot [1959] e cf. R. Bodéüs [1993].

Afinal, a questão de fundo é a de compreender se há ou não algum atributo da alma que seja separado do corpo, como Aristóteles explicita melhor em 403a<sub>5-10</sub>, passo que analisaremos posteriormente. E não se trata aqui, pensamos, de algo separado segundo a definição, mas algo separado segundo o lugar, como veremos mais à frente no exame dos passos 403a<sub>10-16</sub>. Ora, se há algum atributo da alma separado desta maneira, consideramos que a passagem supracitada refere-se ao que é posteriormente discutido em III 5, a saber, a teoria do intelecto separado. Mas se não há nada separado desta maneira, se esta fosse a conclusão do livro I 1 do *De anima*, então claramente esse se oporia à doutrina do intelecto separado de III 5.

Aristóteles, nas linhas que se seguem à passagem acima citada, diz ser de qualquer modo difícil obter alguma convicção a respeito da alma (cf. *DA* 402a<sub>10-11</sub>: πάντη δὲ πάντως ἐστὶ τῶν χαλεπωτάτων λαβεῖν τινα πίστιν περὶ αὐτῆς.). A partir deste período, conforme as traduções que utilizamos, os tradutores começam um novo parágrafo, em que Aristóteles discute as dificuldades em se distinguir qual o procedimento mais adequado à pesquisa, e também se há somente um único procedimento que possa ser adotado, dado que é preciso investigar não apenas a essência, mas tanto a essência quanto as propriedades de cada coisa. Não pretendemos entrar nesta discussão sobre o procedimento mais adequado, antes, nosso objetivo ao destacar esta passagem é apenas observar se ao separar este período, 402a<sub>10-11</sub>, do antecedente, 402a<sub>7-10</sub>, formando-se, assim, um novo parágrafo, não se produz uma ruptura maior que a expressa no próprio texto de Aristóteles. Deste modo, penso se a dificuldade em obter alguma convicção sobre a alma, observada pelo Estagirita, diz respeito ao procedimento, como sugere as traduções, ou antes, se se refere à questão levantada no período precedente, a saber, se há alguma afecção própria à alma.

Hicks<sup>13</sup> comenta que o termo grego γάρ, no período subsequente (cf. *DA* 402a<sub>11</sub>), introduz a razão pela qual Aristóteles observa ser difícil o estudo da alma, a saber, devido à

---

<sup>13</sup> Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 178, nota ao passo 402a<sub>11</sub>.

ausência de um método lógico uniforme que obtenha uma definição real. É claro que a conjunção introduz uma resposta ao período anterior, no entanto, nos perguntamos se estes períodos (cf. *DA* 402a<sub>7-10</sub>, 402a<sub>10-11</sub> e 402a<sub>11</sub>) não estão antes coordenados de tal modo que a dificuldade referida por Aristóteles seja devida tanto ao procedimento quanto à inquirição acerca da existência ou não de alguma afecção própria à alma. Mas, afinal, a dificuldade em se determinar um certo procedimento deve-se antes à natureza daquilo que se pretende estudar, portanto, à natureza da alma. Em suma, não é porque não é fácil determinar o procedimento adequado ao estudo da alma que tal investigação é difícil, mas antes é porque um estudo sobre a alma, e particularmente no que diz respeito à separabilidade desta do corpo não é fácil, que é difícil determinar um procedimento adequado, tal como manda o velho realismo grego. Afinal, de todo e qualquer modo, um estudo sobre a alma não é fácil, penso ser isso o que Aristóteles quer dizer.

Em 403a<sub>3</sub> Aristóteles retoma a discussão sobre a existência, ou não, de alguma afecção própria à alma, e prossegue neste exame até o final do capítulo. Diz, então, o Estagirita:

*“E também comporta dificuldade saber se as afecções da alma são todas elas comuns àquilo que a possui, ou se há também da alma ela mesma alguma afecção própria: pois apreender isso é necessário, mas não é fácil.”* (cf. *DA* I, 1, 403a<sub>3-5</sub>)<sup>14</sup>

Ora, esta passagem é quase uma reprodução do argumento de 402a<sub>7-10</sub>, com a diferença, como observa Hicks<sup>15</sup>, que a ordem das alternativas é contrária. No entanto, Hicks não comenta que, nos passos acima, levantada a questão se há alguma afecção própria à alma, segue-se novamente a observação de Aristóteles acerca da dificuldade de um tal empreendimento (cf. *DA* 403a<sub>5</sub>: τοῦτο γὰρ λαβεῖν μὲν ἀναγκαῖον, οὐ ῥάδιον δέ). O termo empregado pelo Estagirita não é o superlativo χαλεπωτάτων (difícilimo) de 402a<sub>11</sub>, mas a

---

<sup>14</sup> Cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, p. 25.

<sup>15</sup> Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 194, nota ao passo 403a<sub>4</sub>.

expressão οὐ ῥάδιον (não é fácil), o que parece reforçar nossas suspeitas de que a dificuldade mencionada anteriormente, em 402a<sub>11</sub>, refere-se antes à questão da possível separabilidade física de alguma faculdade da alma do composto natural de que se constituem os animais.

Além disso, Aristóteles desde 403a<sub>3</sub>, já observa a dificuldade de tal estudo, no entanto, usa o termo grego ἀπορία (cf. DA 403a<sub>3</sub>: ἀπορίαν δ' ἔχει), o que poderia nos levar a pensar que a dificuldade em saber se há alguma afecção própria à alma é um problema tão-somente aporético. Todavia, ainda nesta mesma passagem diz Aristóteles ser necessário (cf. DA 403a<sub>5</sub>: ἀναγκάιος) apreender isto, embora não seja fácil. Deste modo, a psicologia aristotélica está comprometida com uma investigação sobre a separabilidade, ou não, de alguma faculdade anímica do corpo.

No entanto, embora na passagem supracitada Aristóteles seja assertivo quanto à necessidade da pesquisa acerca da questão de saber se há alguma afecção própria à alma, no que diz respeito propriamente ao problema levantado ele ainda mantém-se hesitante. Nos passos que se seguem, 403a<sub>5-16</sub>, Aristóteles explicita melhor o tema em discussão, para então, em 403a<sub>25</sub>, chegar a uma formulação decisiva. Prossegue, assim, o argumento:

*"É manifesto que, na maior parte dos casos, a alma não padece nem perfaz nenhuma delas sem o corpo, como enraivecê-se, encorajar-se, ansiar, em geral sentir. Por outro lado, parece ser-lhe próprio o inteligir, mas se também este for uma certa imaginação ou não for sem imaginação, também não será cabível que ele seja sem o corpo."*  
(cf. DA I, 1, 403a<sub>5-10</sub>)<sup>16</sup>

Considera, então, Aristóteles, que na maior parte dos casos (cf. DA 403a<sub>6</sub>: τῶν μὲν πλείστων) os estados passivos e os ativos da alma (cf. DA 403a<sub>6-7</sub>: πόσχειν οὐδὲ ποιῆν) não são sem um corpo (cf. DA 403a<sub>6</sub>: ἄνευ τοῦ σώματος), e enumera, para estes casos, as emoções, bem como a sensação, fazendo uma ressalva para o caso da intelecção (cf. DA 403a<sub>8</sub>: μάλιστα δ' ἔοικεν ἰδίῳ τὸ νοεῖν), sendo o inteligir talvez próprio à alma. Entretanto, para o caso da operação do intelecto Aristóteles traz à discussão a questão da φαντασία ao

---

<sup>16</sup> *Idem* n. 12.

considerar que se o inteligir não for sem φαντασία (cf. *DA* 403a<sub>9</sub>: μὴ ἄνευ φαντασίας) também não poderá ocorrer sem o corpo (cf. *DA* 403a<sub>9-10</sub>: οὐκ ἐνδέχεται ἄν οὐδὲ τοῦτ' ἄνευ σώματος εἶναι).

Deste modo, nos passos supracitados, Aristóteles, ao retomar a questão de saber se há alguma afecção própria à alma, não se refere apenas às emoções, mas conjuntamente enumera também a sensação e a intelecção. Segundo a pontuação de W. D. Ross, nem ao menos deveria haver um ponto final separando o argumento em dois períodos, um que se refira às emoções e à sensação, e outro à intelecção, mas eles formariam antes um único período. Logo, parece que nessa passagem, 403a<sub>3-10</sub>, bem como em 402a<sub>7-10</sub>, Aristóteles concebe πάθη τῆς ψυχῆς como as propriedades em geral da alma, e não apenas como as emoções, ou como os estados passivos da mesma, mas também como suas operações, a saber, a sensação e a intelecção.

Os comentadores divergem quanto a essas questões. Dentre aqueles a que tivemos acesso, encontramos as posições que se seguem. Em relação aos passos, 402a<sub>7-10</sub>, R. D. Hicks<sup>17</sup> e J. Tricot<sup>18</sup> consideram que πάθη τῆς ψυχῆς são os atributos da alma (cf. *DA* 402a<sub>8</sub>: ὅσα συμβέβηκε), não no sentido de um mero acidente, συμβεβηκός, mas συμβέβηκος καθ'αὐτά, englobando aqui, então, tanto as afecções passivas da alma, como suas operações ativas. Assim, Aristóteles estaria se referindo tanto às emoções, como à sensação e à intelecção, por isso diz ἴδια πάθη. Sugere, assim, que possa haver alguma afecção própria da alma, fazendo uma alusão à operação do intelecto.

Já R. Bodéüs<sup>19</sup> considera que πάθη τῆς ψυχῆς refere-se apenas às paixões ou estados passivos da alma, e se parece estranho que Aristóteles sugira, em 402a<sub>7-10</sub>, que as

---

<sup>17</sup> Cf. R. D. Hicks *op. cit.*, pp. 177-178.

<sup>18</sup> Cf. J. Tricot em: ARISTOTE. *De L'Ame.* J. Tricot (traduction et notes). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1959, p. 2, n. 4.

<sup>19</sup> ARISTOTE. *De L'Ame.* R. Bodéüs (traduction, présentation e notes). Paris: Flammarion, 1993, p. 76, n. 3-4.



paixões poderiam ser próprias à alma, ele, segundo Bodéüs, reconsideraria tal opinião em 403a<sub>3sg</sub>.

Ficamos, assim, diante de dois problemas. Ou consideramos *πάθη τῆς ψυχῆς* como significando afecções em geral, tal como Hicks e Tricot, e então teremos de considerar *ὅσα συμβέβηκε* não como acidentes propriamente ditos, mas como atributos essenciais, pois, caso contrário, seria um absurdo que Aristóteles falasse de acidentes ao se referir às afecções em geral que incluiriam também o sentir e o inteligir. Ou, por outro lado, consideramos *πάθη τῆς ψυχῆς* como indicando as paixões da alma, tal como Bodéüs, e então teremos de considerar ἴδια *πάθη* como uma hipótese que Aristóteles logo rejeitará.

A primeira interpretação, ao menos para os passos 402a<sub>7-11</sub>, parece-nos melhor, afinal, Aristóteles fala, de fato, de um outro sentido de *συμβεβηκός* (cf. *Met.Δ*, 1025a<sub>30-35</sub>), como atributo essencial, mas ainda assim fica a dúvida de saber se a inteligência, diferença específica para o caso da alma humana, pode ser considerada como um atributo, mesmo com essa ressalva feita ao sentido de *συμβεβηκός*. Já a interpretação de R. Bodéüs parece-nos menos satisfatória, pois se o Estagirita refere-se apenas às paixões, que depois ele sugira que estas possam ser próprias à alma, ἴδια *πάθη*, portanto, separadas do corpo animal, parece ser uma suposição absurda. Além disso, em 403a<sub>5-10</sub>, Aristóteles enumera tanto as emoções, como a sensação e a inteligência como afecções da alma, ficando mais evidente o uso ainda bastante ambíguo da expressão *πάθη τῆς ψυχῆς*. Pensamos então que Aristóteles, ao levantar essa hipótese acerca da possibilidade de que uma afecção da alma lhe seja própria, refira-se às afecções como propriedades em geral da alma, começando assim suas indagações por formulações bem gerais, para posteriormente especificar o sentido dos termos por ele empregado. Seguindo essa linha de interpretação, penso que a partir de 403a<sub>16</sub> o Estagirita começaria, de fato, a precisar melhor o que ele está considerando como *πάθη τῆς ψυχῆς*.

No entanto, voltando ao exame do problema em discussão, se há alguma afecção própria à alma, Aristóteles é ainda hesitante nas passagens supracitadas (cf. *DA* 402a<sub>7-11</sub>, 403a<sub>3-5</sub> e 403a<sub>5-10</sub>). Afinal, não é em todo caso que os estados passivos e ativos da alma não são sem um corpo, mas na maior parte dos casos (cf. *DA* 403a<sub>6</sub>: τῶν μὲν πλείστων). Penso que esta restrição, em 403a<sub>5-10</sub>, deve-se à ressalva feita para o caso da intelectão, sendo que esta parece (cf. *DA* 403a<sub>8</sub>: ἔοικεν) ser própria à alma. Mas Aristóteles acrescenta ainda outra emenda ao seu argumento nuançando-o mais. Ele introduz a questão da φαντασία, sendo esta considerada em seu sentido técnico como o movimento originado pela sensação em efetividade (cf. *DA* III, 3, 429a<sub>1-2</sub>).

Não pretendemos tecer maiores considerações sobre a φαντασία<sup>20</sup> neste trabalho, embora essa seja uma omissão importante. Contudo, cabe observar que a relação da φαντασία com a intelectão é um dos problemas mais recalcitrantes que se coloca para a teoria do intelecto, sendo que o próprio filósofo já o indica no primeiro livro do *De anima*, não se tratando, assim, de uma incoerência do pensamento aristotélico astutamente descoberta por seus intérpretes. Ora, se a embaraçosa relação entre a φαντασία e a intelectão já é nesses primeiros passos do tratado da alma evidenciada por Aristóteles, bem como retomada em seu

---

<sup>20</sup> Ao longo deste trabalho, sempre me refiro ao esquema segundo o qual o intelecto apreende seus inteligíveis na φαντασία. No entanto, há muitas divergências de interpretação acerca do papel da φαντασία na operação do intelecto. Omitimos essas importantes discussões, dado que estamos ocupados, neste primeiro momento, com um estudo geral concernente ao estatuto do νοῦς no *De anima*, e não propriamente de um estudo mais aprofundado da operação mesma do intelecto. Contudo, obviamente, para melhor compreendermos a relação do νοῦς com o restante da alma e, nessa medida, com o corpo, devemos partir em direção a uma tal investigação, o que postergamos para posterior pesquisa, quando partiremos para um estudo dos *De memoria et Reminiscentia* (conforme enunciamos também na Introdução, p. 11, nota 8, desta dissertação), bem como dos capítulos 6-8 do *De anima*, com o intuito de compreendermos melhor a operação do intelecto, aprofundando assim essas discussões mais gerais. De toda e qualquer forma, cabe observar que concordamos com a interpretação de C. W. Veloso (cf. C. W. Veloso. *Aristóteles Mimético*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, p. 644) acerca da relação da φαντασία com o intelecto expressa nas linhas que citamos: “*Dessas passagens [DA III, 7, 431a<sub>14-17</sub>; 8, 432a<sub>3-14</sub>; De mem. 1, 449b<sub>30</sub>-450a<sub>14</sub>] resulta, com muita clareza, que a impossibilidade de pensar sem aparições é total, não conhecendo restrição alguma. Seja qual for o tipo de pensamento, prático ou contemplativo, proposicional ou incompósito, abstrato ou não, não é possível pensar sem uma aparição. Isso naturalmente não significa que pensamento e aparição se identifiquem.*” e, em nota, remete a cf. M. V. Wedin, *Mind and Imagination*, Yale University Press, New Haven-London, 1988, p. 176; cf. J. E. Sisko, *Material Alteration and Cognitive Activity in Aristotle's De anima*, *Phronesis* 41/2, pp. 138-157 – para uma posição similar à sua. E para o mesmo parecer, mas não do mesmo modo, cf. Jean-Louis Labarrière, “*Jamais l'âme ne pense sans phantasme*”, em Pierre-Marie Morel, *Aristote et la notion de nature*, Presses Universitaires de Bordeaux, 1997, p. 152.

terceiro livro, não penso que em III 5 o filósofo ignore a dificuldade anteriormente identificada. Creio antes que a distinção do intelecto humano em dois estados, um passivo e outro ativo, é uma tentativa de solucionar a complexa relação entre o intelecto essencialmente imaterial e o corpo, sendo a dependência do intelecto em relação à φαντασία a expressão mesma dessa intrincada relação.

Explicitemos, então, rapidamente, o que consideramos ser esta aparente contradição entre a φαντασία e a teoria do intelecto, já anunciada nessas discussões iniciais do *De anima*. Se o Estagirita, em 403a<sub>5-10</sub>, titubeia em afirmar se há alguma afecção própria à alma, no entanto, ele é assertivo ao considerar que se o inteligir não for sem φαντασία não é possível (cf. *DA* 403a<sub>9</sub>: οὐκ ἐνδέχεται) que seja sem o corpo. Ora, mas no terceiro livro Aristóteles assevera que não há inteleccção sem φαντάσματος (cf. *DA* III, 7, 431a<sub>16-17</sub>: διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ)<sup>21</sup>, e sendo a φαντασία um movimento decorrente da sensação, neste sentido, a inteleccção depende do corpo, parecendo não haver, assim, qualquer propriedade da alma que seja sem o corpo. No entanto, nesse mesmo livro Aristóteles assegura também que não há um órgão específico em relação ao qual o intelecto seja efetividade (cf. *DA* III, 4, 429a<sub>26-27</sub>: ἢ καὶ ὄργανόν τι εἴη... νῦν δ' οὐθὲν ἔστιν) e que a atividade do intelecto é separada (cf. *DA* III, 5, 430a<sub>17</sub>: καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς).

Sendo assim, parece haver uma contradição entre a condição estabelecida no livro I, mais especificamente em 403a<sub>8-10</sub>, a afirmação feita no livro III acerca da impossibilidade de inteligir sem φαντασία e a teoria do intelecto separado, o que poderia nos levar a pensar que há uma clara oposição entre estes dois livros. No entanto, pensamos que talvez ocorra apenas uma aparente oposição, afinal, a operação do intelecto não pode ser sem um corpo, já que depende das formas inteligíveis em potência na φαντασία (cf. *DA* III, 7, 431b<sub>2</sub>: τὰ μὲν οὖν εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ). Donde não é preciso concluir que esta

---

<sup>21</sup> Ver, também, sobre φαντασία os passos: 431b<sub>2-5</sub>, 432a<sub>8-14</sub>, 433a<sub>9-10</sub>, b<sub>12</sub>.

operação é em um corpo, afinal, ela não é efetividade de órgão algum. Neste sentido, talvez Aristóteles não considere contraditório afirmar que a intelecção não é sem o corpo, pois depende da φαντασία, mas não é em um corpo, pois não é efetividade de corpo algum, sendo assim separada, isto é, uma operação própria da alma.

Penso, então, se não podemos entender esse passo do livro I, (cf. *DA* 403a<sub>5-10</sub>), como um argumento que procura sustentar a tese de que toda e qualquer faculdade da alma depende do corpo, mas que tampouco se oponha diretamente a uma possível diferença de graus em que as propriedades da alma são separadas do corpo. Ou seja: enquanto na maior parte dos casos as propriedades da alma não são separadas do corpo, no caso da intelecção esta é separada, contudo, não separada sem qualquer qualificação, pois há um vínculo accidental desta com o corpo, na medida em que o intelecto apreende seus inteligíveis na φαντασία, que os fornece por acidente<sup>22</sup>. E digo por acidente porque a φαντασία não tem por função discriminar as formas inteligíveis e, no entanto, é ela que as fornece para o intelecto. Mas, seria preciso examinar melhor estas considerações, o que faremos em posterior pesquisa acerca da operação mesma do intelecto.

De toda e qualquer forma, nesses passos iniciais do *De anima*, as considerações que dizem respeito diretamente ao intelecto são ainda bastante irresolutas, o que, em última instância, não nos permite considerá-las de forma decisiva. Todavia, na medida em que elas sugerem as formulações de III 5, ainda que estas menções sejam bastante hesitantes, ou apenas alusivas, consideramos que a partir delas podemos estabelecer um nexo entre o livro I e III, pois julgamos que elas não se opõem à teoria do intelecto separado, mas antes que se coadunam a esta, sendo tal teoria, porém, expressamente formulada somente no terceiro livro do tratado de psicologia de Aristóteles.

---

<sup>22</sup> Cf. *De memoria et reminiscencia* I 449b<sub>11-14</sub>; ver nossa Introdução a este trabalho, p. 11, n. 8.

Nas linhas subseqüentes, a saber, em 403a<sub>10-16</sub>, Aristóteles explicita melhor o que ele quer dizer com a suposição que alguma afecção da alma possa lhe ser própria. Considera, assim, o Estagirita:

*“Enfim, se, por um lado, alguma das funções ou afecções da alma lhe for própria, será cabível ser ela mesma separada, mas se, por outro lado, nada lhe for próprio, ela não será separável, mas assim como muitos atributos ocorrem ao reto enquanto reto, como, por exemplo, tocar a esfera aênea<sup>23</sup> num ponto – entretanto, o reto não toca a esfera separado desta maneira: pois ele é inseparável, se é precisamente sempre com um corpo.”* (cf. DA I, 1, 403a<sub>10-16</sub>)<sup>24</sup>

Aristóteles, nestes passos, dá ao argumento toda a amplitude que não havia evidenciado antes, a saber, se alguma afecção é própria à alma é possível que ela seja separada (cf. DA 403a<sub>11</sub>: ἐνδέχεται ἂν αὐτὴν χωρίζεσθαι) do corpo, não do modo como o reto é separável da coisa reta, ou seja, por definição – fazendo aqui uma comparação com o trabalho de abstração próprio do matemático –, mas antes como algo separado segundo o lugar, ou seja, fisicamente separado.

Em outras passagens do *De anima* (cf. DA 413b<sub>29</sub>; 429a<sub>11-12</sub>), podemos verificar esta distinção entre algo separado por definição e algo separado segundo o lugar, de modo que toda a dificuldade relacionada à investigação sobre a faculdade intelectual diz respeito antes a essa possível separação segundo o lugar, pois Aristóteles, obviamente, não encontra qualquer dificuldade em considerar as faculdades separadas por definição. Assim, em 413b<sub>29</sub>, considera que é evidente que as faculdades da alma são distintas por definição (cf. DA II, 2, 413b<sub>29</sub>: τῶ δὲ λόγῳ ὅτι ἕτερα, φανερόν), e em 429a<sub>10-13</sub> faz uma clara menção a esses diferentes sentidos de ser separado, a saber, separado por definição ou segundo a grandeza (cf. DA II, 2, 429a<sub>11-12</sub>: εἴτε καὶ μὴ χωριστοῦ κατὰ μέγεθος ἀλλὰ κατὰ λόγον).

Portanto, se alguma faculdade da alma é separada segundo a definição, tal não se coloca como um problema no *De anima*, antes, a psicologia de Aristóteles, na medida em que

---

<sup>23</sup> Cf. DA I, 1, 403a<sub>13-14</sub>: τῆς χαλκῆς σφαιρίας (esfera de bronze).

<sup>24</sup> *Idem* n. 12.

se ocupa principalmente de um exame das faculdades da alma consideradas distintamente, mais do que em fornecer uma definição geral da alma, é a expressão mesma desta possível separabilidade estritamente lógica das faculdades anímicas. Deste modo, o difícil problema a ser investigado na psicologia de Aristóteles quanto à separabilidade, ou não, de alguma faculdade da alma diz respeito a uma possível separabilidade segundo o lugar, ou seja, uma separação do corpo.

Ao introduzir essa discussão da separabilidade ou não de algo do corpo, Aristóteles já não usa apenas o termo afecções, mas também funções da alma (cf. *DA* 403a<sub>10-11</sub>: τῆς ψυχῆς ἔργων ἢ παθημάτων ἴδιον), parece-nos então que a partir dessa passagem o Estagirita pretende delimitar melhor o que ele denomina afecções da alma, sendo que a partir do passo seguinte, 403a<sub>16</sub>, pensamos tratar-se tão-somente das emoções. Diz, assim, o Estagirita:

*“E também as afecções da alma parecem ser todas com corpo: ânimo, docilidade, pavor, piedade, ousadia, e ainda, a alegria, e o estimar e odiar: pois o corpo padece algo simultaneamente a elas.”* (cf. *DA* I, 1, 403a<sub>16-19</sub>)<sup>25</sup>

Ora, Aristóteles enumera nesses passos apenas as emoções, e considera, ainda hesitante, que elas parecem (cf. *DA* 403a<sub>16</sub>: ἔοικε) estar todas em um corpo, justificando tal hipótese pelo fato do corpo padecer (cf. *DA* 403a<sub>18</sub>: πάσχει) algo concomitantemente a estas afecções. No livro III, em 429a<sub>29-b5</sub>, Aristóteles discute a diferença entre a impassibilidade (cf. *DA* 429a<sub>29</sub>: ἀπάθεια) da faculdade sensitiva e da intelectiva, a saber, enquanto aquela pode ser destruída ao ser afetada por um sensível muito forte, a intelectiva, ao contrário, torna-se melhor ao apreender formas intensamente inteligíveis, justificando esta dessemelhança em função da primeira não ser sem um corpo (cf. *DA* 429b<sub>5</sub>: οὐκ ἄνευ σώματος), enquanto a segunda é separada (cf. *DA* 429b<sub>5</sub>: χωριστός). Se estes dois livros não se contradizem, isto é, se no livro I a justificativa para a hipótese que as afecções sejam em

---

<sup>25</sup> *Idem* n. 12.

um corpo é que este sofre algo simultaneamente a elas, entretanto, fica claro, no livro III, que no caso da intelectção o corpo não é afetado deste modo, pois o intelecto não é em um corpo, assim, a intelectção não pode fazer parte das afecções acima enumeradas. Em suma: a própria justificativa de *DA* I 1 para o caso em que as afecções sejam em um corpo (cf. *DA* 403a<sub>18-19</sub>: ἄμα γὰρ τούτοις πάσχει τι τὸ σῶμα) exclui o intelecto desta hipótese, já que a intelectção, segundo o livro III, não produz uma alteração no corpo. Assim, ou, na passagem supracitada, o Estagirita não pretende incluir a intelectção dentre o que ele denomina de afecções da alma, ou o livro I se opõe expressamente aos passos referidos do livro III.

No entanto, Aristóteles ainda não é assertivo em 403a<sub>16-19</sub>, mas somente em 403a<sub>25</sub>, passagem na qual assegura que as afecções são organizações<sup>26</sup> na matéria (cf. *DA* 403a<sub>25</sub>: δῆλον ὅτι τὰ πάθη λόγοι ἔνυλοι εἰσιν), e justifica esta afirmação pelo fato que as emoções, ainda que sejam as mesmas, variam conforme aqueles que são afetados, sendo tal diversidade decorrente das diferenças de constituição dos corpos<sup>27</sup>. Ora, a intelectção nela mesma não varia segundo as diferentes constituições dos corpos de diferentes pessoas, nem mesmo a sensação<sup>28</sup>. Julgo, então, que Aristóteles considere aqui tão-somente as emoções como afecções da alma.

---

<sup>26</sup> Cf. L. Angioni, *op. cit.*, p. 27, n. 4, considera que a tradução de *λόγοι*, em 403a<sub>25</sub>, é muito difícil, sendo que se trata de determinação no sentido de organização, estrutura intrínseca, e cogitou em traduzir por “razão”, conforme o uso medieval do termo *ratio*, que designaria exatamente organização intrínseca e essencial da coisa. Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 199, em nota ao mesmo passo, comenta que *λόγος* significa noção, conteúdo da definição, e que é oposto à matéria, tal como o é a forma ou quiddidade, e remete ao passo 403b<sub>2</sub>, (Cf. *DA* 403b<sub>2</sub>: τὸ εἶδος καὶ τὸν λόγον), cf. *op. cit.* p. 201, cujo καὶ é explicativo, assim como seria em *Phys.* I, 7, 190a<sub>16</sub>; IV, 1, 209a<sub>29</sub>; *Met.* 1044b<sub>12</sub>. Cf. J. Tricot, *op. cit.*, p. 10, traduz *λόγοι* por forma, e não faz qualquer comentário à sua tradução. Cf. D. W. Hamelyn, *op. cit.*, p. 79, diz que sua tradução de *λόγος* por “princípio” não é suficientemente satisfatória, mas que Aristóteles sugere aqui forma, e remete ao começo do livro II, no qual a alma é dita ser forma no sentido especificado neste passo. Cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, pp. 84-85, n.3, considera também que Aristóteles antecipa, em 403a<sub>25</sub>, a definição de alma do livro II (cf. *DA* 412a<sub>20</sub>). Assim, considero que traduzir *λόγοι* por “organização”, conforme Angioni, talvez seja o mais adequado, já que traduzir por “razão” nos obrigaria a qualificar melhor este termo, remetendo ao seu significado medieval, bem diferente do moderno. Quanto a traduzir por “forma” julgo que tal tradução deve ser reservada, antes, para o substantivo εἶδος, o que, caso contrário, dificultaria a tradução de 403b<sub>2</sub>: τὸ εἶδος καὶ τὸν λόγον. Contudo, penso que para a compreensão da passagem em questão, ainda que sigamos a tradução de *λόγοι*, em 403a<sub>25</sub>, por “organização”, pode-se ler *λόγος* como forma, sem comprometer a inteligibilidade desse passo.

<sup>27</sup> Cf. J. Tricot, *op. cit.*, p. 10, n. 2.

<sup>28</sup> Cf. *De anima* I 4 408b<sub>19-22</sub>, passo no qual Aristóteles considera acerca da incorruptibilidade das faculdades da alma usando o exemplo da velhice, tal que se fosse possível ao velho recobrar um olho novo, este então veria do mesmo modo que um jovem, pois a faculdade, mesmo a sensação, não se corrompeu, e sim o corpo, e

Assim, se inicialmente concordamos com Hicks e Tricot segundo os quais, em 402a<sub>7-10</sub> e 403a<sub>3-10</sub>, πάθη τῆς ψυχῆς designa as propriedades em geral da alma, no entanto, não os seguimos mais em suas considerações às passagens 403a<sub>16</sub> e 403a<sub>25</sub>, pois ambos continuam a interpretar<sup>29</sup> πάθη τῆς ψυχῆς, nestes passos, como afecções em geral da alma, e não apenas como as emoções. Não seguimos a exegese por eles proposta desse ponto, pois se Aristóteles, mais uma vez utilizando o verbo εἴκω, nesse mesmo passo, em 403a<sub>16</sub>, mitiga sua afirmação que as afecções da alma sejam todas com corpo (cf. DA 403a<sub>16-17</sub>: ἔοικε δὲ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι μετὰ σώματος), mais à frente, a conclusão do argumento é assertiva (cf. DA 403a<sub>25</sub>: δῆλον ὅτι τὰ πάθη λόγοι ἔνυλοί εἰσιν), isto é, o Estagirita de fato afirma que não há afecções sem um corpo, afecções estas que seriam próprias à alma e separadas da matéria. Ora, se nessa passagem, 403a<sub>16</sub>, bem como em 403a<sub>25</sub>, Aristóteles refere-se às afecções em geral, e não somente às emoções, mas também à sensação e à inteligência, tendo feito a afirmação que estas são todas em um corpo, várias outras passagens do *De anima* (cf. DA 413a<sub>6-7</sub>, b<sub>15-16</sub>, b<sub>24-27</sub>, etc.), bem como os capítulos quarto e quinto do livro III, que levantam a questão da separabilidade, ou não, do intelecto, parecem ser irrelevantes após a asserção de 403a<sub>25</sub> que as afecções são organizações na matéria.

D. W. Hamlyn<sup>30</sup>, em seu comentário a 403a<sub>16</sub>, ressalta o caráter ambíguo de πάθη nessa passagem, bem como em 402a<sub>9</sub>, 403a<sub>3</sub> e 403b<sub>10,15</sub>, traduzindo por 'propriedade' estes últimos passos, mas quanto a 403a<sub>16</sub> ele considera provável que Aristóteles tenha em mente afecções, isto é, formas de passividade ou de ser afetado, antes que propriedades. Mas faz

---

semelhantemente se daria com a inteligência. Contudo, julgamos ser necessário considerar que embora ambas as faculdades da alma, sensação e inteligência, não sejam corruptíveis em si mesmas, é preciso distinguir que no caso da sensação essa é efetividade de um corpo, logo, essa é incorruptível somente segundo uma mera hipótese, caso fosse possível substituir um órgão velho por um novo. Mas, quanto ao intelecto, a incorruptibilidade mencionada, ainda que não categoricamente, não é uma mera hipótese, pois de fato o intelecto não é efetividade de órgão algum, logo, não parece poder se corromper com o fenecimento do corpo.

<sup>29</sup> Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 198, n. 5 e cf. J. Tricot, *op. cit.*, p. 9, n. 4.

<sup>30</sup> ARISTOTLE. *Aristotle's De Anima - books II and III* (with certain passages from book I). D. W. Hamlyn (translation, introduction and notes). Oxford University Press: London, 1968, p.79.



alusão à 403b<sub>12</sub>, passo no qual Aristóteles introduz o termo ἔργα (funções), observando o comentador que tal torna a discussão ainda mais obscura.

Já R. Bodéüs, quando em 403a<sub>25</sub> Aristóteles afirma serem as afecções organizações na matéria, traduz πάθη por paixões, fazendo assim uma evidente escolha interpretativa em sua tradução, ou seja, ele já exclui nela as operações da alma, tomando πάθη em seu uso preciso de apenas estados passivos da mesma. Embora pensemos ser melhor traduzir πάθη nesse passo, ou em qualquer outro lugar que o termo apareça, por afecções mesmo, mantendo assim a ambigüidade do próprio texto aristotélico, concordamos, no entanto, com a interpretação de R. Bodéüs, que πάθη nessa passagem se refere tão-somente às emoções.

Ademais, segue-se a essas considerações sobre as afecções de 403a<sub>16-19</sub> uma conclusão no que diz respeito à investigação concernente à alma que nos parece ou mitigar os passos supracitados, de modo que nem toda a afecção seria uma forma na matéria, ou mesmo excluir alguma propriedade da alma, não sendo esta uma afecção como as enumeradas nos passos precedentes. Assim, dado que as afecções são organizações na matéria, cabe ao estudioso da natureza, segundo o Estagirita, contemplar ou toda e qualquer alma, ou a que é desta maneira (cf. *DA* 403a<sub>27-28</sub>: καὶ διὰ ταῦτα ἤδη φυσικοῦ τὸ θεωρῆσαι περὶ ψυχῆς, ἢ πάσης ἢ τῆς τοιαύτης). Julgamos, então, que embora Aristóteles hesite quanto ao que é próprio ao estudioso da natureza investigar, isto é, se toda e qualquer alma, ou se apenas os atributos da alma que estão em um corpo, no entanto, ele não parece titubear ao considerar que nem toda a alma obedece à exposição sobre as afecções da alma dos passos antecedentes, 403a<sub>16-27</sub>, ou seja, a alma como a forma de um corpo. Ora, sendo assim, parece-nos razoável especular que a dubiedade do argumento se deve a uma possível restrição feita para o caso da inteligência, ou ao menos, para o caso da atividade intelectual. Se assim for, não podemos,

então, incluir a intelecção, ou o intelecto ativo, dentre as afecções da alma examinadas em 403a<sub>16-25</sub>.

Tricot<sup>31</sup>, em nota aos passos supracitados, comenta também que tal observação traduz uma reserva feita para o caso do intelecto agente. Hicks<sup>32</sup>, entretanto, considera que nessa passagem fica indecisa a questão de saber se há alguma faculdade independente do corpo, e remete a um dos estudos de biologia de Aristóteles, o *De Partibus animalium*, especificamente ao passo 641b<sub>8</sub>, no qual o Estagirita assevera que não é a respeito de toda alma que a ciência da natureza deve se pronunciar, pois não é toda a alma que é natureza (cf. *Part. an.* I, 1, 641b<sub>8</sub>: δῆλον οὖν ὡς οὐ περὶ πάσης ψυχῆς λεκτέον· οὐδὲ γὰρ πᾶσα ψυχὴ φύσις, ἀλλὰ τι μῶριον αὐτῆς ἐν ἧ καὶ πλείω). Assim, considera Hicks que, caso aceitemos tal asserção, o estudo sobre o intelecto, ou *DA* III 4-8 pertence antes à filosofia primeira do que à ciência da natureza. Bodéüs<sup>33</sup> também observa tratar-se aqui de uma reserva feita para o caso do intelecto e igualmente compara o passo 403a<sub>27-28</sub> do *De anima* à passagem do *Partibus Animalium*.

Ora, a dubiedade de 403a<sub>27-28</sub> leva-nos a uma nuance interpretativa, a saber, ou a dúvida quanto ao que é próprio ao estudioso da natureza sugere que alguma faculdade da alma

---

<sup>31</sup> Cf. J. Tricot, *op. cit.*, p. 10, n. 7.

<sup>32</sup> Cf. R. D. Hicks *op. cit.*, p. 200, n. à *DA* 403a<sub>28</sub>.

<sup>33</sup> Cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 85, n. 2. O argumento mais integralmente do *Partibus Animalium* é o que se segue: “(...) compete à ciência da natureza afirmar a respeito de toda alma, ou a respeito de alguma? Pois, se for a respeito de toda alma, não restará nenhuma filosofia além da ciência da natureza. (...) Por conseguinte, a ciência da natureza seria conhecimento de tudo (...). Ou não é toda alma que é princípio de movimento, nem todas as suas partes, mas, antes, é princípio de crescimento aquilo que está presente também nas plantas, e princípio de alteração é a capacidade sensitiva, e princípio de locomoção algum outro item, mas não a capacidade intelectual. (...) É evidente, então, que não se deve afirmar a respeito de toda alma: pois não é toda alma que é natureza, mas sim alguma ou até mesmo várias partes dela.” (ARISTÓTELES. *As Partes dos Animais – Livro I*. Lucas Angioni (tradução e comentários) In: Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, s. 3, v. 9, n. especial, 1999, pp. 22-23) Bodéüs comenta na nota supracitada que a interpretação desta passagem não é fácil, mas que aponta ao menos duas coisas. Primeiro, que a ciência da natureza não estuda os inteligíveis e nem a inteligência na medida em que esta se identifica àqueles, mas poderia estudar a inteligência enquanto uma faculdade. Segundo, que a ciência da natureza não estuda a inteligência na medida em que não é princípio de movimento, mas somente aquela que raciocina em vista de um fim, tendo por base um desejo, produzindo, assim, um movimento. Angioni (*op. cit.*, pp. 82-84) comenta que esta passagem é confusa, parecendo ser meramente aporética, mas considera que talvez Aristóteles esteja fazendo uma distinção entre os casos em que o intelecto pode ser tomado segundo as regras do hilemorfismo, tal que ele seja a causa de uma ação no âmbito da ética, ou o caso em que ele pode ser tomado segundo as regras estritamente lógicas das relações da inteligência com os inteligíveis. Neste último caso ele não seria um princípio de movimento, e nem natureza, não estando sujeito ao hilemorfismo, logo, não seria objeto de um estudo da natureza, mas antes, da filosofia primeira.

não é uma forma em uma matéria, isto é, efetividade de um corpo, e neste sentido não é natureza, parecendo ser uma ressalva feita para o caso do intelecto ativo; ou antes, o hesitante argumento se deve à incerteza mesma observada pelo filósofo de saber se há alguma faculdade da alma que exista separada do corpo, como explica Hicks. Afinal, por meio desta hesitação, ou Aristóteles parece mitigar o fato que todas as propriedades anímicas existam em um corpo, ou, ao contrário, que alguma propriedade da alma exista separada do corpo. Creio que uma escolha interpretativa neste sentido depende do quanto se está disposto a ler o *De anima* como um todo coerente, ou como partes que devam ser isoladamente examinadas e interpretadas. Como nossa escolha é a favor da coerência, ou ao menos do esforço de coerência do filósofo, pensamos que em 403a<sub>27-28</sub> Aristóteles remete às posteriores discussões do livro III sobre o intelecto separado, e nesse sentido isso mitiga a afirmação de 403a<sub>25</sub>.

Ademais, em várias passagens dos livros I e II (cf. *DA* 403a<sub>25-28</sub>, 413a<sub>3-9</sub>, 413b<sub>24-29</sub>, 415a<sub>11-12</sub>) após considerar a alma como uma forma em um corpo, segue-se a tais formulações uma evasiva consideração que parece ser antes uma alusão ao intelecto separado de III 5 do que uma incerteza do filósofo. Pensamos, assim, que a postergação insistente por parte de Aristóteles de examinar a faculdade intelectual, bem como a dubiedade dos argumentos referentes à mesma anteriores a III 4-8, assinalam não sua incerteza sobre o assunto, mas antes um cômico exame do Estagirita da dessemelhança da faculdade intelectual em relação às outras propriedades anímicas, bem como sua embaraçosa relação com o restante da alma.

Segue-se a esse impasse de 403a<sub>27-28</sub> uma discussão sobre os diferentes modos em que o estudioso da natureza e o dialético definem as afecções (*DA* 403a<sub>29</sub>: διαφερόντως δ' ἂν ὀρίσαιντο ὁ φυσικὸς τε καὶ ὁ διαλεκτικὸς ἕκαστον αὐτῶν) sendo que, segundo Aristóteles, o primeiro fornece a matéria para sua definição e o último fornece a forma, mas cabe ao estudioso da natureza expressar-se a respeito das afecções e operações da alma em um

corpo (*DA* 403b<sub>10-13</sub>: ἀλλ' ὁ φυσικὸς περὶ ἅπανθ' ὅσα τοῦ τοιοῦδὶ σώματος καὶ τῆς τοιαύτης ὕλης ἔργα καὶ πάθη). E Aristóteles conclui esta argumentação sobre o que é próprio ao estudioso da natureza com uma digressão que diz respeito à classificação das ciências segundo os graus em que a forma está associada à matéria<sup>34</sup>. Assim, ao estudioso da natureza cabe enunciar os estados passivos e ativos da alma que são em um corpo, ou seja, neste caso forma e matéria não são separáveis nem para os propósitos da investigação. Quanto ao técnico (*DA* 403b<sub>13</sub>: τεχνίτης) este comanda a matéria em vista de um fim, portanto, forma e matéria igualmente não se dissociam aqui, embora não estejam associados por natureza, como no caso anterior. Ao matemático cabe enunciar a forma separável somente por abstração (cf. *DA* 403b<sub>15</sub>: καὶ ἐξ ἀφαιρέσεως, ὁ μαθηματικός), ainda que ela exista em um corpo, tal como o reto existe na coisa reta. E o filósofo primeiro deve falar sobre a forma separada topicamente da matéria (cf. *DA* 403b<sub>15-16</sub>: ἢ δὲ κεχωρισμένα, ὁ πρῶτος φιλόσοφος)<sup>35</sup>.

Ora, penso que mais uma vez Aristóteles, através desta digressão, vem sugerir que talvez nem toda a alma seja uma forma na matéria, e neste sentido, talvez nem todo o seu estudo pertença à ciência da natureza. O que nos remete, novamente, para o passo 403a<sub>27-28</sub>, bem como para aquele do *De Partibus animalium*, 641b<sub>8</sub>, sendo que se aceitarmos as considerações deste último, o estudo do intelecto, ou ao menos do intelecto em atividade, é, na verdade, um estudo do âmbito da filosofia primeira<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> Ver cf. *Met.E* 1, em que Aristóteles estabelece também uma classificação semelhante das ciências.

<sup>35</sup> Ver cf. *Met.E*, 1, 1026a<sub>16-32</sub>, e Λ 6-10, passagens que consideram sobre a filosofia primeira e se há uma substância imóvel e separada de toda e qualquer matéria sobre a qual esta deve investigar.

<sup>36</sup> Ver cf. *Met.E*, 1, 1026a<sub>5-6</sub>, passagem na qual Aristóteles assegura que o estudioso da natureza deve teorizar sobre um certo tipo de alma, a saber, aquela que não é sem a matéria (cf. *Met.E*, 1, 1026a<sub>5-6</sub>: καὶ διότι καὶ περὶ ψυχῆς ἐνίας θεωρῆσαι τοῦ φυσικοῦ, ὅση μὴ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν) sugerindo, assim, que alguma parte ou faculdade anímica é separada da matéria, sendo que esta deve ser investigada por outra ciência teórica, por não pertencer ao domínio da física. Esta passagem da *Metafísica* não parece ser aporética, ao contrário de *Partibus Animalium*, 641b<sub>8</sub>, passo em que Aristóteles diz que não é a respeito de toda alma que a ciência da natureza deve afirmar, pois não é toda a alma que é natureza; no entanto, Angioni comenta parecer ser esta passagem do tratado de biologia meramente aporética – ver nota 33.

No entanto, nas linhas iniciais do *De anima* Aristóteles assinala a importância de um estudo da alma, sobretudo para a ciência da natureza (cf. *DA* 402a<sub>5-6</sub>: δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἅπασαν ἢ γνῶσις αὐτῆς μεγάλα συμβάλλεσθαι, μάλιστα δὲ πρὸς τὴν φύσιν) parecendo conectar a sua psicologia estritamente à física. Hamlyn<sup>37</sup>, em nota a estes primeiros passos da psicologia, comenta que a inquirição sobre a alma é um braço da biologia. Hicks<sup>38</sup> observa que esta introdução diz respeito à importância e utilidade do estudo da alma especialmente para a física. Mas, ainda neste mesmo passo, Aristóteles justifica a importância deste estudo para a ciência da natureza por ser a alma como que um princípio dos animais (cf. *DA* 402a<sub>6-7</sub>: ἔστι γὰρ οἷον ἀρχὴ τῶν ζώων). Ora, como é bem sabido, a alma para Aristóteles não é apenas princípio dos animais, mas princípio vital, sendo que vivo é o que possui ao menos uma das capacidades do que é animado, a saber, capacidade para nutrir-se, crescer, gerar, definir, sentir, pensar ou mover-se (cf. *DA* 413a<sub>23-25</sub>: ζῆν αὐτό φαμεν, οἷον νοῦς, αἴσθησις, κίνησις καὶ στάσις ἢ κατὰ τόπον, ἔτι κίνησις ἢ κατὰ τροφήν καὶ φθίσις τε καὶ αὔξεισις). Deste modo, como observa Bodéüs<sup>39</sup>, Aristóteles exprime nessas linhas iniciais do *De anima*, 402a<sub>5-7</sub>, apenas uma opinião corrente, e não propriamente o seu pensamento. Sendo assim, penso se a conexão da psicologia apenas à física, sugerida em 402a<sub>5-6</sub>, talvez ainda não seja a exata expressão do pensamento de Aristóteles, afinal, também faz parte de seu tratado de psicologia um estudo sobre o intelecto separado.

Ademais, como já vimos, Aristóteles mais à frente, em 403a<sub>27-28</sub>, é hesitante em afirmar se ao estudioso da natureza cabe examinar toda a alma, ou se somente a que é efetividade de um corpo. Portanto, não parece ser suficientemente claro no *De anima* se a psicologia é um estudo pertencente apenas ao âmbito da natureza, ou se o exame de alguma faculdade da alma, a saber, a operação do intelecto, pertence à esfera da filosofia primeira.

---

<sup>37</sup> Cf. D. W. Hamlyn, *op. cit.*, p. 77, nota ao passo 402a<sub>1</sub>.

<sup>38</sup> Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 173, nota ao passo 402a<sub>1-22</sub>.

<sup>39</sup> Cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 76, n. 1 e 2.

Ora, o *De anima* é uma obra que investiga a alma em geral, apresentando suas diferentes faculdades, e embora se concentre mais em um exame da faculdade sensitiva, livros II 5-12 e III 1-2, analisa também a faculdade nutritiva em II 4, e igualmente ocupa-se, embora de forma bastante lacunar, com a inquirição sobre a alma intelectual em III 4-8. Nesse sentido, se assumirmos que a alma possui propriedades comuns ao corpo e propriedades que lhe são próprias, sendo considerada a atividade do intelecto como uma operação própria à alma, a psicologia de Aristóteles parece, então, dever abranger tanto discussões pertencentes ao âmbito da natureza, como ao da filosofia primeira.

Assim, segundo Morel<sup>40</sup>, o *De Anima* elucidaria os princípios gerais da psicologia, enquanto os *Parva Naturalia*, conjunto de pequenos tratados de história natural nos quais Aristóteles examina as propriedades da alma comuns ao corpo, analisariam os aspectos fisiológicos das faculdades anímicas. Kahn<sup>41</sup> comenta que muitas das incompletudes da discussão de Aristóteles em *DA* III são mais bem explicitadas nos *PN*, e que particularmente a questão do sentido comum, em *DA* III 1-2, forma uma teoria única e mais completa com as explicitações do *De Sensu*, do *De Memoria*, e do *De Somno et Vigilia*. Portanto, segundo Kahn, o *De Anima* e os *Parva Naturalia* formariam uma contínua e progressiva exposição. No entanto, se isto é certo no que diz respeito à discussão da sensação e do sentido comum, já a discussão do intelecto permanece inconclusa, não havendo uma obra que venha melhor elucidá-la.

---

<sup>40</sup> Cf. ARISTOTE. “*Petits traités d’histoire naturelle – (Parva Naturalia)*”. Pierre-Marie Morel (traduction, introduction, notes et bibliographie), Flammarion: Paris, 2000, pp. 16-17.

<sup>41</sup> Cf. 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, pp. 6-7, 16-19. Segundo Kahn, Irving Block considera que muitas incompletudes da discussão sobre o sentido comum do *De anima* são tratadas nos *Parva Naturalia*, refutando, assim, definitivamente a interpretação de D. Ross e Nuyens, que consideram estes tratados de história natural como um estágio anterior no desenvolvimento da psicologia de Aristóteles. Kahn, neste ponto, concorda com Block, e mesmo o segue, mas discorda de sua visão cronológica que concebe as doutrinas do *De anima* e dos *Parva Naturalia* como divergentes, ou mesmo incompatíveis, pois, segundo Block, Aristóteles saberia nestes últimos muito mais de fisiologia e psicologia do que sabia quando compôs o *De anima*. Kahn, ao contrário, defende uma tese a favor da coerência existente entre estas duas obras de Aristóteles.

Estamos então diante de um impasse, limite de nossa interpretação. Afinal, se supomos que a psicologia não deve se restringir a um estudo da natureza, pois ao menos uma atividade da alma não é efetividade de um corpo, no entanto, não podemos contar com uma obra de filosofia primeira que melhor elucide os truncados argumentos sobre o intelecto separado de III 4-8. Contrariamente à obscura doutrina do sentido comum de III 1-2, que é elucidada nos *Parva Naturalia*. Além disso, se em *Metafísica*  $\Lambda$  6-9 Aristóteles examina a existência e natureza do primeiro motor imóvel, cuja vida é aquela de uma pura inteligência, e nesse sentido trata do intelecto separado, todavia esta é antes uma investigação sobre o intelecto divino do que sobre a atividade separada do intelecto humano. Ademais, conforme a tese genealógica de Zingano<sup>42</sup> que propõe uma possível evolução da teoria do intelecto de Aristóteles, as poucas passagens da *Metafísica*  $\Lambda$  referentes ao funcionamento do intelecto humano pertencem antes a uma fase inicial já superada no *De anima*. Mas, afinal, independentemente de saber se *Metafísica*  $\Lambda$  é, ou não, uma fase inicial da teoria do intelecto do Estagirita, importa apenas assinalar aqui que de fato esta obra não parece melhor elucidar os lacunares argumentos de *DA* III 4-8.

Sendo assim, ainda que não possamos contar com uma obra que esclareça a obscura doutrina do intelecto separado de Aristóteles, o que nos obriga a uma investigação circunscrita ao próprio *De anima*, entretanto, consideramos que a psicologia do Estagirita não se restringe apenas a uma investigação no âmbito da natureza. Parece-nos, então, que devemos compreender a psicologia de Aristóteles não como simplesmente um tratado de biologia, mas como uma discussão geral sobre a alma que incluiria uma inquirição sobre o intelecto separado, ou uma operação da alma que não é comum aos animais. O que, aliás, corroboraria as conjecturas já levantadas pelo Estagirita em suas linhas iniciais do *De anima*,

---

<sup>42</sup> Cf. ZINGANO, Marco. *Razão e Sensação em Aristóteles: Um Ensaio sobre De Anima III 4-5*. Porto Alegre: L&PM, 1998, p. 28. Em *Metafísica*  $\Lambda$ , segundo o autor, o intelecto é considerado como um simples receptáculo das formas, havendo uma primazia dos inteligíveis sobre o intelecto, o que não seria mais admitido no *De anima*.

a saber, em 402a<sub>7-10</sub> e 403a<sub>3-b16</sub>, que versam sobre a possível separabilidade de alguma faculdade anímica, e, portanto, acerca da singularidade da mesma em relação ao restante da alma, como já examinamos anteriormente.

Demais, nas linhas iniciais de seu primeiro tratado dos *Parva Naturalia*, o *De Sensu*, Aristóteles ao traçar o que irá investigar nesse e nos demais tratados, considera ser esse um estudo sobre as propriedades que são comuns tanto à alma como ao corpo, tal como a sensação, memória, impulso, apetite e o desejo em geral, e além desses, o prazer e a dor (cf. *De Sensu* I, 436a<sub>6-10</sub>). Ora, mais uma vez Aristóteles ao se referir a um estudo sobre as propriedades da alma, observa que há as que são comuns ao composto de que se constituem os animais, sugerindo que alguma seja própria à alma. Deste modo, os *Parva Naturalia* excluem de sua inquirição exatamente a atividade puramente intelectual da alma, o que parece reforçar nossa suspeita que esse exame diz respeito não propriamente à biologia, mas à filosofia primeira.

E, por fim, depois desta digressão sobre a classificação das ciências segundo os graus em que a forma está associada à matéria, o que nos levou ao extenso comentário anterior, Aristóteles retoma o seu exame das afecções da alma, concluindo este conforme ao que já havia afirmado antes, em 403a<sub>25</sub>. Diz, assim, o Estagirita:

*“Mas é a se retornar para o ponto do qual surgiu a presente discussão. Dizíamos, pois, que as afecções da alma não são separáveis da matéria natural dos animais – à qual de fato ocorrem tais coisas (como ânimo e pavor) –, e não são como a linha e a superfície.”* (cf. *DA* I, 1, 403b<sub>16-19</sub>)<sup>43</sup>

Aristóteles, nesta passagem, explicita melhor sua discussão sobre as afecções da alma ao distingui-las das propriedades matemáticas. Estas pertencem a todos os corpos, e são separáveis logicamente, por um trabalho de abstração do matemático<sup>44</sup>. Diferentemente das

---

<sup>43</sup> *Idem* n. 12, *op. cit.*, p. 29.

<sup>44</sup> Cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 87, n. 5, comenta que a insistência nessa comparação das afecções da alma com as propriedades matemáticas deve-se ao fato de Aristóteles querer se diferenciar dos platônicos. E explica que a linha e a superfície não são apenas os objetos que os matemáticos consideram fazendo abstração das



afecções que são atributos pertencentes apenas aos corpos animados e não devem ser separadas nem por abstração, na medida em que o estudioso da natureza melhor as define exatamente em sua relação com o corpo. Esta comparação entre as afecções da alma e as propriedades matemáticas já havia sido assinalada pelo Estagirita em 403a<sub>10-16</sub>, no entanto, naquele passo suas considerações eram ainda hesitantes, e pretendia-se por meio da comparação estabelecer uma diferença entre a separabilidade física de alguma propriedade anímica e a separabilidade definitiva das propriedades matemáticas. Por outro lado, nas linhas supracitadas pretende-se antes estabelecer uma distinção entre a inseparabilidade das propriedades matemáticas dos corpos, animados ou não, e a inseparabilidade das afecções da alma. Isto é: enquanto as primeiras são inseparáveis dos corpos (mas para os propósitos do estudo do matemático este deve necessariamente abstrai-las), as afecções da alma são inseparáveis dos corpos animados mesmo para os propósitos do estudioso da natureza, cabendo a este investigá-las sem subtraí-las mentalmente de seus compostos naturais.

Além disso, se nossos pressupostos estiverem certos, tendo o Estagirita afirmado nos passos supracitados que as afecções da alma não são separáveis do composto de que se constituem os animais, está considerando apenas as emoções, tal como o medo ou a raiva. Aristóteles não teria, então, escolhido as emoções somente para ilustrar qualquer outra função mental, tal como afirma R. D. Hicks<sup>45</sup>, mas ao contrário, nas passagens iniciais do *De anima* (cf. *DA* 402a<sub>7-10</sub>; 403a<sub>3-10</sub>) estaria partindo de noções muito gerais, para posteriormente estabelecer distinções (cf. *DA* 403a<sub>16-28</sub>; 403b<sub>16-19</sub>). E uma destas distinções parece-me já está

---

determinações corporais, mas propriedades encontradas em todos os corpos naturais, enquanto que o medo, por exemplo, é uma propriedade apenas dos corpos vivos. Logo, os princípios matemáticos são então muito gerais para dar conta dos atributos mais específicos dos corpos vivos.

<sup>45</sup> Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 198, nota ao passo 403a<sub>16</sub>, considera que o que é dito da raiva e do medo deve ser entendido como aplicável a toda função mental. Sendo que Aristóteles teria escolhido as emoções para ilustrar o largo sentido de operações ou atribuições simplesmente porque a dependência do corpo, embora em parte alguma perfeitamente clara, é mais óbvia no caso das emoções. Não concordamos com esta interpretação, pois julgamos que Aristóteles pretende no primeiro capítulo de sua psicologia, ao contrário, diferenciar as emoções, estados propriamente passivos da alma, das operações anímicas. Além disso, não me parece que as emoções sejam mais elucidativas no que diz respeito à dependência da alma do corpo do que seja a sensação, o que não justifica uma escolha de Aristóteles daquelas devido à dita pretensão de melhor ilustrar a intrincada relação entre o corpo e a alma.

sendo estabelecida nesse capítulo do livro I, qual seja, a de que as afecções propriamente ditas são as emoções, ou paixões, pois estes são os estados propriamente passivos da alma. Quanto às sensações, bem como, e principalmente, à intelecção, não devem simplesmente ser consideradas como estados passivos, mas são antes operações da alma. Por fim, cabe mencionar, que nos livros II e III Aristóteles não se referirá mais à sensação e à intelecção como afecções.

Deste modo, nesse primeiro capítulo do *De anima*, julgamos que Aristóteles é assertivo ao considerar que toda afecção é uma forma imanente na matéria, entretanto, esta afirmação diz respeito apenas às emoções, sentido atribuído à *πάθη τῆς ψυχῆς* nos passos 403a<sub>16-28</sub> e 403b<sub>16-19</sub>. Assim, à questão inicialmente formulada, a saber, se há ou não alguma afecção própria à alma, caso se aceite que *πάθη* refere-se apenas às emoções, a resposta é negativa, mas se o termo concerne a todas as propriedades da alma, Aristóteles estaria ainda vacilando em suas considerações. Portanto, pensamos que uma investigação quanto à separabilidade, ou não, de alguma propriedade anímica não se esgota nesse capítulo, mas é ainda uma questão a ser verificada no restante do *De anima*. E a dubiedade quanto a saber se cabe ao estudioso da natureza investigar a alma inteira, ou apenas as partes que são efetividade de um corpo (cf. *DA* 403a<sub>27-28</sub>), parece antes sugerir que alguma propriedade anímica possa ser separada do corpo – o que será examinado no terceiro livro do *De anima*, – do que refletir uma incerteza do filósofo. Sendo assim, as formulações do primeiro capítulo do livro I não parecem contradizer as do livro III, mas antes estar em consonância com as mesmas, pois julgamos que as evasivas considerações dos passos examinados em *DA* I são, na verdade, alusões feitas ao que somente em *DA* III será decisivamente discutido.

### 1.3 História das doutrinas da alma

Nas linhas iniciais do *De anima* Aristóteles considera que uma investigação sobre a alma (cf. *DA* 402a<sub>3-4</sub>: περὶ τῆς ψυχῆς ἱστορίων) está entre os primeiros e mais importantes conhecimentos. Hicks<sup>46</sup> comenta que Aristóteles modestamente chama a ciência que ele está inaugurando de um estudo (ἱστορία), ou uma inquirição concernente à alma. Observa ainda que outra obra do Estagirita, *História Natural*, é também denominada como uma ἱστορία περὶ ζώων e, neste último caso, ἱστορία denotaria uma pesquisa preliminar e uma coleta de materiais que serviriam como base para uma futura ciência.

Ora, sendo essas (cf. *DA* 402a<sub>1-4</sub>) as linhas introdutórias da psicologia de Aristóteles, poderíamos ser levados a pensar que a mesma consiste em uma investigação preliminar, ou uma coletânea de dados particulares que venham a constituir os materiais necessários para a posterior elaboração de uma ciência. Entretanto, como podemos verificar, o *De anima* não se constitui propriamente de uma coleta de dados da experiência (ἐμπειρία), como, ao contrário, parecem compor-se desta maneira os tratados de biologia, tais como *De Partibus animalium* e *Generatione Animalium*<sup>47</sup>. Tampouco parece se restringir a uma investigação apenas preliminar sobre a alma, afinal, esse é propriamente o tratado de psicologia de Aristóteles, não havendo outra obra que desenvolva melhor cada um dos princípios gerais nele examinados. Exceção feita aos *Parva Naturalia*, que, como já o observamos anteriormente, desenvolve melhor as discussões sobre os princípios comuns ao corpo e à alma. Logo, consideramos que o termo ἱστορία, no passo supracitado, talvez esteja circunscrito apenas aos objetivos do primeiro livro do *De anima*, sendo este, em sua maior

---

<sup>46</sup> Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 175, nota ao passo 402a<sub>4</sub>.

<sup>47</sup> Como o *De anima* não se constitui principalmente de um relato estritamente fisiológico das relações entre as faculdades anímicas e o corpo, o que é verdade para o caso dos *Parva Naturalia*, e nem de uma coleta de dados da experiência (ἐμπειρία), o que é o caso dos *Partibus Animalium* e *Generatione Animalium*, sendo antes um estudo que fornece os princípios gerais da psicologia aristotélica, creio que tal obra não deve ser classificada dentre as obras de biologia do Estagirita. O que parece reforçar nossas formulações (pp. 31-33) sobre o passo 403a<sub>27-28</sub>, bem como nosso comentário (pp. 34-38) à classificação das ciências feita por Aristóteles em 403b<sub>10-16</sub>, a saber, que talvez um estudo da alma não deva se restringir ao âmbito da natureza.

parte, uma coletânea e crítica das opiniões a respeito da alma transmitidas pelos predecessores de Aristóteles.

Portanto, o termo ἱστορία empregado naquela passagem parece referir-se à história das doutrinas da alma, bem como às críticas endereçadas a cada uma delas. Por conseguinte, os capítulos 2-5 do livro I do *De anima*, que são uma espécie de doxografia, ou mais precisamente uma discussão dos ἔνδοξα, ou seja, das opiniões mais qualificadas acerca de um assunto, tratam-se então de uma investigação preliminar<sup>48</sup>. Ademais, o Estagirita expõe as opiniões dos filósofos não em uma ordem cronológica, ou, ao contrário, aleatoriamente, descrevendo-as imparcialmente, mas o faz pontuando-as segundo sua própria filosofia, procedimento dialético<sup>49</sup> que, nesse sentido, talvez já deva ser assumido como uma prévia demonstração<sup>50</sup>.

Pretendemos, assim, examinar essa investigação preliminar (ἱστορία), pois podemos, inicialmente, delinear o próprio pensamento do Estagirita tanto a partir do que ele pontua ser importante examinar nas doutrinas de seus predecessores, quanto por meio de uma análise das críticas que endereça às mesmas, pois junto a elas já podemos encontrar elementos de uma exposição direta de sua própria teoria.

Contudo, não pretendemos aqui inquirir sobre cada uma das doutrinas mencionadas por Aristóteles, o que escapa ao escopo imediato de nossa investigação, mas apenas destacar, em primeiro lugar, as questões centrais que conduzem essa inquirição inicial do Estagirita, e, em segundo lugar, as passagens que remetem à teoria do intelecto separado de *DA* III 4-8. Afinal, nosso objetivo aqui é continuarmos nossa análise da estrutura

---

<sup>48</sup> Cf. Puente, F. R. *Os sentidos do tempo em Aristóteles*. Edições Loyola: São Paulo, 2001, pp. 333-338, comenta sobre o sentido de ἱστορία como relato histórico e investigação preliminar. E mais sucintamente, cf. Veloso, C. W. *Aristóteles Mimético*. Discurso Editorial: São Paulo, 2004, pp. 154-158.

<sup>49</sup> Como é bem sabido tal procedimento se repete em várias outras obras de Aristóteles, tais como *Metafísica A*, *Física I*, *Política II*, etc.

<sup>50</sup> Cf. Veloso, C. W. *op. cit.*, p. 156, comenta que Pellegrin, P. *La classification des animaux chez Aristote: statut de la biologie et unité de l'aristotélisme*. Les Belles Lettres: Paris, 1986, pp. 169-175, insiste que ἱστορία não deve ser considerada apenas como uma fase preliminar, e sim um primeiro estudo da investigação causal.

argumentativa do *De anima*, para, por meio dela, estabelecermos umnexo entre o livro I e o III do mesmo.

Deste modo, o primeiro capítulo do livro I do *De anima*, conforme já examinamos, serve como uma exposição introdutória sobre a importância e as dificuldades próprias a um estudo da alma. Quanto à discussão concernente às afecções da alma realizada naquele capítulo, entendemos que por meio dela Aristóteles já pretenda distinguir o que sejam os estados passivos e as operações da alma, adiando o exame destas para os livros II e III. Mas, ainda antes dessa exposição direta de seu próprio pensamento, nos capítulos seguintes do livro I, *DA* I 2-5, Aristóteles expõe sua história das doutrinas da alma, bem como suas críticas endereçadas a elas. Passemos, então, a um exame das questões centrais que conduzem esta doxografia, e a uma análise das passagens em que o Estagirita, já expondo sua doutrina, remete-nos para sua teoria do intelecto separado.

### **1.3.1 Classificação das doutrinas recebidas**

No segundo capítulo do livro I do *De anima*, Aristóteles considera que três características atribuídas à alma por seus predecessores determinam suas definições, a saber: o movimento, a sensação e a incorporiedade (cf. *DA* I, 2, 405b<sub>11-12</sub>: ὀρίζονται δὴ πάντες τὴν ψυχὴν τρισὶν ὡς εἰπεῖν, κινήσει, αἰσθήσει, τῷ ἀσωμάτῳ). É a partir desta qualificação da alma que o Estagirita classifica as doutrinas daqueles que o antecederam. Assim, segundo Aristóteles, eles distinguem o animado do inanimado por ser o primeiro dotado de movimento e percepção (cf. *DA* 403b<sub>25-27</sub>: τὸ ἔμψυχον δὴ τοῦ ἀψυχου δυοῖν μάλιστα διαφέρειν δοκεῖ, κινήσει τε καὶ τῷ αἰσθάνεσθαι). No que diz respeito à incorporiedade da alma, as opiniões são mais divergentes, dividindo-se entre aqueles que fazem dela um princípio corporal, outros um princípio incorporeal, e ainda aqueles que a definem segundo estes dois

princípios tomados conjuntamente (cf. *DA* 404b<sub>30</sub>-405a<sub>2</sub>). Mas, de todo e qualquer modo, todos designam a alma como algo muito tênue e sutil, dado que ela se encontra em constante movimento, segundo as teorias precedentes.

Aristóteles, portanto, classifica o primeiro grupo de doutrinas (cf. *DA* 403b<sub>28</sub>-404b<sub>8</sub>) segundo aqueles que definem a alma como um princípio de movimento automotriz, pois, conforme explica, presumiram que o que não estivesse em movimento não poderia mover outra coisa (cf. *DA* 403b<sub>29-30</sub>). Tais são as doutrinas da alma de Demócrito, Leucipo, certos Pitagóricos (os que consideraram ser a alma os resíduos que o ar contém), Platão, Xenócrates, Alcmeón e Anaxágoras.

O segundo grupo (cf. *DA* 404b<sub>8</sub>-405b<sub>10</sub>) é formado por aqueles que consideram a alma como automotriz e princípio de percepção e professam que o semelhante é conhecido pelo semelhante (cf. *DA* 404b<sub>17</sub>: γινώσκεσθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον)<sup>51</sup>. Dentre estes, encontram-se Empédocles, Platão, Xenócrates e Anaxágoras.

Mas se a classificação for segundo os que definem a alma como corpórea, ou incorpórea, para o primeiro caso designa as doutrinas de Demócrito, Leucipo, certos Pitagóricos, Tales, Diógenes, Heráclito, Hípon e Crítias (à exceção de Demócrito, Aristóteles dedica pouca atenção a este grupo). Para o segundo caso, inclui as doutrinas dos Pitagóricos, de Platão e de Xenócrates. Quanto aos que consideram os princípios que constituem a alma como sendo às vezes corporais, às vezes incorpóreas, enumeram as doutrinas de Empédocles e de Anaxágoras.

Embora não pretendamos aqui examinar cada uma dessas doutrinas, nem se a doxografia do *De anima* é fiel às teorias enunciadas, cabe-nos ao menos observar o relevo

---

<sup>51</sup> Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 222, em nota ao passo 404b<sub>17</sub>, comenta que Platão com seu princípio imaterial dá uma aplicação totalmente original para a máxima “o semelhante é conhecido pelo semelhante”, seguindo Empédocles apenas em sua teoria da visão. Assim, embora sejam classificados em um mesmo grupo, pois ambos consideram a alma como motriz e também como um princípio cognitivo, enquanto para Empédocles o princípio anímico deverá ser constituído de todos os elementos, para que possa conhecer, já para Platão, seu princípio é imaterial. Cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 94, n. 4, comenta que a aproximação, “de maneira idêntica” (cf. *DA* 404b<sub>17</sub>: τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ Πλάτων ἐν τῷ Τιμωίῳ) parece forçada nesse passo.

dado, pelo Estagirita, ao pensamento de Anaxágoras. Segundo Aristóteles, Anaxágoras encontra-se entre aqueles que caracterizam a alma como automotriz, mas acrescenta que este não deixa claro se há uma identidade, ou não, entre a alma e o intelecto (cf. *DA* 404a<sub>25</sub>-b<sub>1</sub>)<sup>52</sup>. Pois, se por um lado Anaxágoras considera que o intelecto é responsável por tudo o que é ordenado e perfeito, por outro ele o tem por idêntico à alma, já que o atribui a todos os animais, grandes e pequenos (cf. *DA* 404b<sub>1-5</sub>: Ἀναξαγόρας δ' ἦττον διασαφεῖ περὶ αὐτῶν πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει, ἐτέρωθι δὲ τοῦτον εἶναι τὴν ψυχὴν· ἐν ἅπασιν γὰρ ὑπάρχειν αὐτὸν τοῖς ζῴοις, καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς)<sup>53</sup>. Aristóteles retoma, ainda, em outras passagens (cf. *DA* 405a<sub>13-19</sub>, 405b<sub>19-23</sub>, 429a<sub>18-19</sub>, 429b<sub>22-25</sub>), considerações sobre o intelecto que ele atribui a Anaxágoras, que se não são suficientes, parecem, no entanto, não estar inteiramente em desacordo com o Estagirita.

Mais à frente, em 405a<sub>13-19</sub>, Aristóteles atenta para o fato que Anaxágoras afirma que apenas o intelecto é simples, sem mistura e puro, sendo capaz de conhecer e por em movimento o universo (cf. *DA* 405a<sub>16-19</sub>: ἀπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν. ἀποδίδωσι δ' ἄμφω τῇ αὐτῇ ἀρχῇ, τό τε γινώσκειν καὶ τὸ κινεῖν, λέγων νοῦν κινῆσαι

---

<sup>52</sup> Nos passos supracitados Aristóteles classifica conjuntamente as doutrinas de Anaxágoras e Demócrito, pois ambos consideram a alma como automotriz, todavia, enquanto Demócrito identifica o intelecto com a sensação, não distinguindo, assim, segundo o Estagirita, a alma do intelecto, já Anaxágoras não deixaria suficientemente claro se alma e intelecto se distinguem ou não. Mas, no passo 405a<sub>13-19</sub>, Aristóteles parece decidir que o νοῦς de Anaxágoras é diferente da ψυχὴ.

<sup>53</sup> Cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 93, n. 1, comenta que esse texto corresponde ao Fr. A 100 D-K de Anaxágoras, mas que não se conhece os numerosos (πολλαχοῦ) lugares em que Anaxágoras declara ser a inteligência organizadora, conforme assevera Aristóteles. Mas a mesma pressuposição é ainda assumida em *Met.* A, 3, 984b<sub>15-20</sub>; 985a<sub>18-19</sub>. Já a idéia que a inteligência seria distribuída nos viventes desde os mais nobres aos mais vis, observa Bodéüs, parece corresponder àquela de um texto reconstituído por Simplício (Fr. B 12 D-K). Convém citar aqui uma passagem da *Metafísica*, dado que se assemelha muito ao passo do *De anima* supracitado: νοῦν δὴ τις εἰπὼν ἐνεῖναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζῴοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης οἷον νηφῶν ἐφάνη παρ' εἰκῆ λέγοντας τοὺς πρότερον. φανερώς μὲν οὖν Ἀναξαγόραν ἴσμεν ἀψάμενον τούτων τῶν λόγων... οἱ μὲν οὖν οὕτως ὑπολαμβάνοντες ἅμα τοῦ καλῶς τῆς αἰτίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἔθεσαν, καὶ τὴν τοιαύτην ὅθεν ἡ κίνησις ὑπάρχει τοῖς οὐσίς (cf. *Met.* A, 3, 984b<sub>15-23</sub>) Ou como traduz Tricot: “Aussi quand un homme vint dire qu’il y a dans la Nature, comme chez les animaux, une Intelligence, cause de l’ordre et de l’arrangement universel, il apparut comme seul en son bon sens en face des divagations de ses prédécesseurs. Nous savons, à n’en pouvoir douter, qu’Anaxagore adopta ces vues, (...). Quoi qu’il en soit, ceux qui professaient cette doctrine, en même temps qu’ils posèrent la cause du bien comme principe des êtres, en firent aussi cette sorte de principe que donne le mouvement aux êtres.” (Aristote. *La Métaphysique*. J. Tricot (traduction). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1964, pp.35-36)

τὸ πᾶν). Ora, nesse passo o Estagirita parece já estar certo de que o intelecto de Anaxágoras é algo distinto da alma<sup>54</sup>.

Além disso, afirma que Anaxágoras é o único a sustentar que o intelecto é impassível e que não tem nada em comum com nenhuma outra coisa (cf. *DA* 405b<sub>19-21</sub>: Ἄναξαγόρας δὲ μόνος ἀπαθῆ φησιν εἶναι τὸν νοῦν, καί κοινὸν οὐθὲν οὐθενὶ τῶν ἄλλων ἔχειν)<sup>55</sup>. Mas salienta que se este afirma ser tal a natureza do intelecto, ele não explica como então é possível conhecer (cf. *DA* 405b<sub>21-23</sub>). Em um passo do terceiro livro, Aristóteles retoma Anaxágoras, e nos mesmos termos observa que este, como ele mesmo, considera que o intelecto é sem mistura (cf. *DA* 429a<sub>18-19</sub>: ἀνάγκη ἄρα, ..., ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἄναξαγόρας)<sup>56</sup>. Entretanto, mais uma vez assinala que tendo o naturalista antigo enunciado ser o intelecto simples, impassível, e que não possui nada de comum com outra coisa, restaria ainda a dificuldade em responder como é possível, então, entender, se o entender é ser afetado de algum modo (cf. *DA* 429b<sub>22-25</sub>: ἀπορήσειε δ' ἄν τις, εἰ ὁ νοῦς ἀπλοῦν ἐστὶ καὶ ἀπαθὲς καὶ μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινόν, ὥσπερ φησὶν Ἄναξαγόρας, πῶς νοήσει, εἰ τὸ νοεῖν πάσχειν τί ἐστίν)<sup>57</sup>.

---

<sup>54</sup> Cf. J. Tricot, *op. cit.*, p. 22, n. 5, considera que Aristóteles, em 405a<sub>13-19</sub>, nomeia o νοῦς que reside no ζῶον que se move ele mesmo por ψυχή, mas se se visa o conjunto das coisas, o movimento do universo, é o νοῦς mais que a ψυχή que é o princípio.

<sup>55</sup> Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 236, em nota ao passo 405b<sub>19</sub>, comenta que o fragmento de Anaxágoras (frag. 12 Diels, citado integralmente por cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 229, nota ao passo 405a<sub>16</sub>) explica suficientemente porque o νοῦς é dito ser ἀπλοῦς (simples), ἀμιγῆς (sem mistura), καθαρὸς (puro) e κοινὸν οὐθεν οὐθενὶ τῶν ἄλλων ἔχειν (não ter nada em comum com outra coisa). No entanto, quanto a ἀπαθῆς (impassível), observa Hicks que parece melhor considerar tal como uma inferência do próprio Aristóteles, pois o sentido de ἀπαθῆς raramente vai além do significado de ἀμιγῆς em Anaxágoras. Mas considera ainda que Aristóteles parece estar realmente convencido que Anaxágoras assume o νοῦς como ἀπαθῆς, pois podemos verificar em outra obra do *Corpus* uma afirmação no mesmo sentido. Assim, na *Física*, em uma passagem na qual Aristóteles argumenta que há uma causa do movimento que é imóvel, considera que Anaxágoras estaria correto ao afirmar que o intelecto é impassível e sem mistura (*Phys.* VIII, 5, 256b<sub>25-26</sub>: διὸ καὶ Ἄναξαγόρας ὀρθῶς λέγει, τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι).

<sup>56</sup> Não discutiremos aqui sobre o que Aristóteles entende exatamente por ἀμιγῆ, mas somente na segunda e terceira parte de nosso trabalho. Pretendemos, nesta primeira parte tão-somente assinalar o destaque que Aristóteles dá à doutrina de Anaxágoras, que será retomada no terceiro livro do *De anima* (cf. *DA* 429a<sub>18-19</sub>, 429b<sub>22-25</sub>) sendo que o Estagirita parece pretender colocar em acordo, ao menos em algum aspecto e a seu modo, esta teoria com suas formulações sobre o intelecto separado. Embora considere que o naturalista antigo não é suficientemente claro, e não responde como é possível – sendo o intelecto sem mistura, e tendo assumido a máxima que o semelhante é conhecido pelo semelhante – conhecer.

<sup>57</sup> O que Aristóteles entende por ἀπλοῦς (simples), ἀμιγῆς (sem mistura), καθαρὸς (puro), κοινὸν οὐθεν οὐθενὶ τῶν ἄλλων ἔχειν (não ter nada em comum com outra coisa) e ἀπαθῆς (impassível), é objeto de estudo



Deste modo, nas cinco passagens supracitadas (cf. *DA* 404a<sub>25</sub>-b<sub>1</sub>, 405a<sub>13-19</sub>, 405b<sub>19-23</sub>, 429a<sub>18-19</sub>, 429b<sub>22-25</sub>) acerca da doutrina de Anaxágoras, Aristóteles imputa à mesma a assunção de que o intelecto é o princípio do movimento e da ordenação do mundo, sendo, por conseguinte, distinto da alma, simples, sem mistura e puro, não tendo nada em comum com outras coisas, o que demonstra a sua impassibilidade. Ora, se o naturalista antigo, de fato, atribui ou não ao intelecto todas estas propriedades, e tendo feito isto, se ele as relaciona do mesmo modo, e se chega às mesmas conclusões a que é levado o Estagirita, não o responderemos aqui, dado não ser este o objeto imediato de nossa investigação. Cabe observar, contudo, que Aristóteles reivindica para sua própria teoria do intelecto (cf. *DA* III, 4, 429a<sub>15</sub>, 429a<sub>18-19</sub>; 5, 430a<sub>17-18</sub>, etc.) aquelas atribuições feitas à doutrina de Anaxágoras, com uma diferença fundamental, a saber, que se o intelecto anaxagórico é princípio de movimento e ordenação do mundo, para o Estagirita, no *De anima*, o intelecto é especificamente humano, ao menos segundo interpretamos *DA* III 5<sup>58</sup>. Deste modo, é princípio de movimento no homem, e não do mundo, sendo, mais precisamente, aquilo que o distingue dos outros viventes<sup>59</sup>. Portanto, se Anaxágoras não responde claramente à questão quanto à possibilidade, ou impossibilidade, de se conhecer, dado esta natureza anômala do intelecto, já para Aristóteles, responder a esta dificuldade torna-se premente na medida em que o intelecto,

---

da segunda e terceira parte de nosso trabalho. Conforme observamos na nota anterior (n. 56), nosso objetivo aqui é de tão-somente destacar as passagens em que o Estagirita menciona o pensamento de Anaxágoras, menção esta que nos remete à própria teoria do intelecto separado de Aristóteles, mas, nesta primeira parte, visamos apenas um exame do desenvolvimento dos argumentos do livro I e a possível ligação destes com o terceiro livro do *De anima*.

<sup>58</sup> Em cf. *Metafísica* Λ 6-9, Aristóteles investiga sobre o intelecto divino, ou a natureza do primeiro motor imóvel. Contudo, exegeses que parecem seguir a vertente de Alexandre de Afrodísia interpretam *De anima* III 5, ou a discussão sobre o intelecto produtivo, como sendo também uma reflexão acerca do intelecto divino, de modo que somente por meio dele o intelecto humano poderia de fato se efetivar. Cito, então, Hamelin [1953] (*Idem* n. 4, *op. cit.*, p. 35), elucidando acerca da interpretação de Alexandre da teoria do intelecto do Estagirita: “*L’intellect matériel placé en face des formes sensibles ne peut donc par lui-même passer à l’acte. Il reçoit ou devient la pensée, mais il ne la fait pas. Il n’est rien sans le concours de l’intellect agent. Or l’intellect agent n’est autre chose qu’un intellect actuel par essence : c’est dire qu’il est précisément ce qu’Aristote appelle la cause première ou Dieu. Quand l’intellect divin rencontre un instrument propre à lui permettre d’agir à travers la matière, c’est-à-dire un corps animé où réside un intellect en puissance, alors l’intellect divin s’empare de cet instrument, pense en nous, devient nôtre.* » Interpretação segundo a qual nos opomos expressamente.

<sup>59</sup> Em *DA* III 10-11, Aristóteles examina mais rigorosamente qual é a causa do movimento nos viventes, ver nota 62 e 63 desta primeira parte.

ao menos no *De anima*, é antes princípio cognitivo no homem, do que princípio de movimento do universo.

Após enumerar essas doutrinas segundo aquelas três noções gerais atribuídas à alma, a saber, movimento, percepção e incorporiedade, Aristóteles dá início ao seu exame crítico, que se estende do terceiro capítulo ao quinto do primeiro livro do *De anima*. Ao classificar as doutrinas da alma de seus predecessores a partir das características acima enumeradas, observamos que Aristóteles pretende assinalar a sua própria compreensão da alma enquanto princípio de movimento, de percepção, sendo ela própria incorporea, antes do que se restringir a um mero relato das teorias que o precederam. Aristóteles, então, dirige-se ao pensamento daqueles que o antecederam e os classifica segundo estas noções gerais que ele mesmo assume, embora não da mesma forma que seus predecessores. Na verdade, ele busca nestes os elementos que ou se coadunem com suas próprias formulações, legitimando-as, ou que lhe permitam refutar estas doutrinas a partir de sua própria teoria da alma.

### 1.3.2 Crítica às opiniões tradicionais sobre a alma

A primeira crítica é endereçada às teorias da alma automotriz, e todo o terceiro capítulo é dedicado ao exame destas doutrinas. Aristóteles, desde as primeiras linhas do capítulo, assevera ser impossível que o movimento pertença à alma, pois não é necessário que o motor seja movido ele mesmo (cf. *DA* I, 3, 406a<sub>2-3</sub>: ἀλλ' ἔν τι τῶν ἀδύνατων τὸ ὑπάρχειν αὐτῇ κίνησιν. ὅτι μὲν οὖν ἀναγκαῖον τὸ κινουῦν καὶ αὐτὸ κινεῖσθαι)<sup>60</sup>. E

---

<sup>60</sup> Cf. J. Tricot, *op. cit.*, p. 26, n. 2, remete-nos para a *Metafísica*, passagem em que Aristóteles diferencia o falso do impossível, tal que se é falso que estejamos de pé agora, no entanto, não é impossível (cf. *Met.* Θ, 4, 1047b<sub>12-13</sub>: οὐ γὰρ δὴ ἔστι ταῦτὸ τὸ ψεῦδος μὲν, οὐκ ἀδύνατον τὸ γὰρ σε ἑστάναι νῦν ψεῦδος μὲν, οὐκ ἀδύνατον δέ). Deste modo, não há qualquer possibilidade que a alma se mova por si mesma, e ao afirmar esta total impossibilidade parece estar considerando, por conseguinte, algo sobre a natureza da alma, a saber, que esta é essencialmente imóvel. No entanto, a alma pode mover sem ser ela mesma móvel. A possibilidade de um motor imóvel foi defendida já em *Phys.* VIII, 5, entretanto, cabe observar que nesse capítulo da *Física* Aristóteles pretende antes demonstrar que o primeiro motor é imóvel, do que discutir sobre a alma como um princípio motor imóvel, e é necessário distinguir que se o primeiro motor, de todo e qualquer forma, é imóvel,

para justificar sua formulação, observa que as coisas podem se mover de dois modos, a saber, ou por outra coisa, ou por ela mesma (cf. *DA* 406a<sub>4-5</sub>: διχῶς δὲ κινουμένου παντός – ἢ γὰρ καθ’ ἕτερον ἢ καθ’ αὐτό)<sup>61</sup>, sendo que se move por outra coisa tudo o que é movido pelo fato de estar contido em uma coisa móvel, explicando seu argumento por meio do exemplo do movimento dos navegantes em um navio (cf. *DA* 406a<sub>5-7</sub>: καθ’ ἕτερον δὲ λέγομεν ὅσα κινεῖται τῷ ἐν κινουμένῳ εἶναι, οἷον πλωτῆρες· οὐ γὰρ ὁμοίως κινουῦνται τῷ πλοίῳ). Ou seja: embora os navegantes se movam quando o navio se move, eles não se movem propriamente, isto é, por meio de seus membros, executando uma marcha, o que é próprio do movimento do homem, mas se movem porque move aquilo em que eles se encontram, o navio, logo, movem-se por acidente (cf. *DA* 406a<sub>5-10</sub>).

Em suma, esta é a posição de Aristóteles acerca do movimento de translação da alma, a saber, a alma se move segundo o lugar porque é em um corpo móvel, mas ela mesma é imóvel, ainda que ela seja o princípio do movimento nos viventes. Logo, é um motor imóvel (cf. *DA* 408a<sub>30-34</sub>). Contudo, a analogia entre o movimento da alma em um corpo e o movimento dos navegantes em um navio possui seus limites. Afinal, a comparação é exata para compreendermos o movimento da alma segundo o lugar (que é por acidente), a saber, não é a alma ela mesma que translada, mas o corpo no qual ela se encontra. Todavia, o movimento anímico não se produz por uma causa física – o que poderíamos ser levados a pensar por meio do exemplo do movimento por acidente dos navegantes em um navio –, mas por certa escolha e pensamento (cf. *DA* 406b<sub>24-25</sub>).

---

pois não depende de corpo algum, já a alma é também essencialmente imóvel, mas é em um corpo, logo, ao menos por acidente ela se move.

<sup>61</sup> Cf. J. Tricot, *op. cit.*, p. 27, n. 2, explica que καθ’ ἕτερον quer dizer por acidente (κατὰ συμβεβηκός) oposto a καθ’ αὐτό, κατὰ τὴν οὐσίαν, φύσει, por si. Distinção do movimento que Aristóteles também estabelece em sua *Física* (Cf. *Phys.* VIII, 5, 256a<sub>4-5</sub>: τοῦτο δὲ διχῶς· ἢ γὰρ οὐ δι’ αὐτὸ τὸ κινεῖν, ἀλλὰ δι’ ἕτερον ὃ κινεῖ τὸ κινεῖν, ἢ δι’ αὐτό).

Entendamos melhor, para o caso do movimento de translação (φορά)<sup>62</sup> Aristóteles enumera uma série de paradoxos decorrentes da tentativa de atribuí-lo à alma, não os explicitaremos aqui, mas cabe observar que um único argumento geral é, para ele, suficiente para refutar todas as doutrinas da alma automotriz. O argumento refutatório decisivo diz respeito à impossibilidade de oferecer uma explicação física para o caso da ação motriz da alma sobre o corpo, pois a alma não é uma grandeza, não sendo pelo contato que ela produz o movimento, afinal, ela é antes forma inseparável da matéria. Considera, então, Aristóteles, que é evidente ser por certa escolha e certo pensamento que a alma move o animal (cf. *DA* 406b<sub>24-25</sub>: ὅλως δ' οὐχ οὕτω φαίνεται κινεῖν ἡ ψυχὴ τὸ ζῶον, ἀλλὰ διὰ προαιρέσεώς τινος καὶ νοήσεως)<sup>63</sup> sendo que todos os paradoxos advêm do fato de não se compreender a relação da alma com o corpo desta maneira.

A partir desse ponto, Aristóteles prossegue sua crítica estendendo-a ao *Timeu* (cf. *DA* 406b<sub>26</sub>-407b<sub>11</sub>)<sup>64</sup>, não pretendemos explicitar esta argumentação, mas cumpre ao menos observar que tal obra é classificada juntamente à doutrina de Demócrito, mesmo que a alma

---

<sup>62</sup> Cf. *DA* I, 3, 406a<sub>12-14</sub>, passo no qual Aristóteles enumera quatro tipos de movimentos possíveis, a saber, movimento de translação (φορά), alteração (ἀλλοίωσις), diminuição (φθίσις) e crescimento (αὔξησις), ou em suas próprias palavras: τεσσάρων δὲ κινήσεων οὐσῶν, φορᾶς ἀλλοιώσεως φθίσεως αὔξησεως. Ver também em *Phys.* VIII, 7, 260a<sub>26</sub>-b<sub>7</sub>.

<sup>63</sup> Cf. *DA* III 10-11, nesses capítulos do terceiro livro do *De anima* Aristóteles examina mais precisamente qual é a causa do movimento nos viventes, e nesse sentido, como a alma produz o movimento, considerando que tal parece dever-se ao desejo e ao pensamento, desde que se considere a φαντασία como um tipo de intelecto (cf. *DA* III 10, 433a<sub>9-10</sub>: φαίνεται δὲ γε δύο ταῦτα κινεῖν, ἡ ὄρεξις ἢ νοῦς, εἴ τις τὴν φαντασίαν τιθεῖ ὡς νόησιν τινά). Aristóteles observa que é preciso ter em conta também a φαντασία como um tipo de intelecto, pois para o caso dos animais irracionais, nestes o movimento é produzido por um desejo e pela φαντασία αἰσθητικὴ (fantasia sensitiva), pois a estes não é dado pensar. Deste modo, em 406b<sub>24-25</sub>, Aristóteles diz que a alma move o animal por uma certa escolha (διὰ προαιρέσεώς τινος), creio que esta restrição (τινος) posta ao termo προαίρεσις, bem como ao pensamento (νόησις) deve-se ao fato que estes termos estão sendo empregados de uma forma muito geral e que será depois necessário distinguir que tipo de “escolha” e “pensamento” são causa do movimento dos animais. Afinal, propriamente falando προαίρεσις diz respeito somente aos animais racionais, pois conforme Aristóteles explicita em *Ética Nicomaquéia* (cf. *Et. Nic.* III, 1112a<sub>15</sub>: ἡ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας) a escolha requer o uso da razão e do pensamento discursivo. Sendo assim, quando o argumento é mais bem desenvolvido, em *DA* III 10-11, Aristóteles não usa mais o termo προαίρεσις, mas ὄρεξις (desejo), pois todos os viventes dispõem de algum tipo de faculdade desiderativa. Quanto a νόησις, não é especificado se se trata do νοῦς θεωρητικός ou do νοῦς πρακτικός, não sendo considerada também a φαντασία que deverá desempenhar o papel do νοῦς πρακτικός, para o caso dos animais irracionais, na produção do movimento. Assim, como já o dissemos, Aristóteles, em 406b<sub>24-25</sub>, apenas menciona de forma bem geral o que ele desenvolve mais à frente, nos capítulos 10-11 do livro III.

<sup>64</sup> Como é bem sabido, Aristóteles interpreta o *Timeu* de Platão muito literalmente, mas isto não dificulta nossa análise, pois nosso objetivo aqui não é examinar propriamente sua interpretação, e sim o que a partir dela podemos sublinhar como sendo a expressão do próprio pensamento do Estagirita.

seja corporal para este e incorporeal para Platão. Considera ainda que, assim como Demócrito, o *Timeu* oferece uma explicação física da ação motriz da alma sobre o corpo (cf. *DA* 406b<sub>26-27</sub>: τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ὁ Τίμαιος φυσιολογῆι τὴν ψυχὴν κινεῖν τὸ σῶμα), logo, a alma seria considerada como uma grandeza em ambas as doutrinas. Portanto, observa Aristóteles, que mesmo fazendo coincidir, no *Timeu*, a alma do mundo com o νοῦς, a explicação do movimento é ainda aquela mecanicista segundo a qual a alma em movimento transfere este aos corpos.

Aristóteles parece, em sua crítica, não distinguir que, se para Demócrito a alma é uma esfera tão tênue como a poeira disseminada no ar – não deixando de ser esta, apesar de sua tenuidade, uma grandeza física –, já para Platão, no *Timeu*, a alma é uma grandeza matemática. Ora, como é bem sabido, para Aristóteles uma grandeza matemática é muito distinta de como esta é concebida por Platão<sup>65</sup>. Enquanto para Platão as grandezas matemáticas são um terceiro gênero de substância, são as realidades intermediárias entre o mundo sensível e o inteligível, já para Aristóteles elas não são mais do que propriedades pertencentes a todas as coisas, inanimadas ou animadas, sendo separadas somente por meio do pensamento que abstrai as propriedades dos compostos de forma e matéria de que se constituem os entes<sup>66</sup>. Assim, talvez porque para Aristóteles as grandezas matemáticas não possuem uma existência separada das grandezas físicas, ele classifique, então, a doutrina do *Timeu* e de Demócrito em um mesmo grupo.

Deste modo, a primeira, e creio a principal crítica endereçada à doutrina do *Timeu*, diz respeito à explicação física do movimento que Aristóteles atribui a esta obra, de modo que, segundo ele, Platão sustentaria, assim como Demócrito, que a alma é uma grandeza, o que é um erro, de acordo com o Estagirita (cf. *DA* 407a<sub>2-3</sub>: πρῶτον μὲν οὖν οὐ

---

<sup>65</sup> Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 254, em nota ao passo 407a<sub>3</sub>; cf. J. Tricot, *op. cit.*, pp. 33-34, n. 2; cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 107, n. 5, explicam o que é uma grandeza matemática para Platão e Aristóteles.

<sup>66</sup> Cf. *DA* I, 1, 403b<sub>14-15</sub>; III 7, 431b<sub>12-17</sub>; *Phys.* II 2, 193b<sub>31-35</sub>, passos nos quais Aristóteles explicita ser as grandezas matemáticas apenas uma abstração que fazemos por meio do pensamento de algumas propriedades das coisas, mas que não existem separadamente destas.

καλῶς τὸ λέγειν τὴν ψυχὴν μέγεθος εἶναι). Portanto, a questão a se elucidar é a de saber se μέγεθος, no passo supracitado, refere-se a uma grandeza física, ou a uma grandeza matemática. Penso que o Estagirita pretende dizer que a alma não é uma grandeza física, e neste sentido critica as doutrinas de todos os materialistas tais como Demócrito, Leucipo, Empédocles, etc. Mas ele não encerra sua discussão nesse ponto, afinal, a alma também não é uma grandeza matemática, já que estas são propriedades de todas as coisas, e não princípio de movimento, percepção, ou princípio vital de certos corpos. Contudo, se ao criticar a doutrina do *Timeu*, Aristóteles parece querer também afirmar que a alma não é uma grandeza matemática, seja como a entende Platão, seja como a compreende ele mesmo, por meio destas críticas não se deve concluir então que a alma seja uma substância separada dos corpos, mas sim que esta possui uma relação com o corpo distinta da pretendida por aquelas doutrinas. Ademais, na última crítica endereçada às doutrinas da alma automotriz (cf. *DA* 407b<sub>13-26</sub>), como o veremos mais à frente, Aristóteles explicita que estes filósofos não precisam qual seja a relação da alma com o corpo, e ensaia uma explicação neste sentido, parecendo ser esta a crítica mais geral e mais expressiva do próprio pensamento do Estagirita dirigida aos seus predecessores.

Mas, ainda em sua crítica ao *Timeu*, esta se torna mais incisiva ao considerar que, tendo identificado a alma do mundo com o intelecto, seria um absurdo ainda maior afirmar ser esta uma grandeza. Afinal, como observa Aristóteles, o intelecto (νοῦς) é um contínuo ao modo da inteligência (νόησις), e a inteligência é idêntica aos seus inteligíveis (νοήματα), sendo estes uma unidade de consecução como o número, mas não um contínuo como a grandeza (cf. *DA* 407a<sub>6-9</sub>: ὁ δὲ νοῦς εἷς καὶ συνεχὴς ὡσπερ καὶ ἡ νόησις· ἡ δὲ νόησις τὰ νοήματα· ταῦτα δὲ τῷ ἐφεξῆς ἔν, ὡς ὁ ἀριθμὸς, ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ μέγεθος)<sup>67</sup>. Ora, este argumento antecipa claramente a teoria do intelecto separado de *DA* III 4-8.

---

<sup>67</sup> Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 255, em nota ao passo 407a<sub>6</sub>, comenta que de acordo com a teoria física de Aristóteles, toda grandeza é contínua (*Phys.* IV, 11, 219a<sub>11</sub>: πᾶν μέγεθος συνεχές; VI, 2, 233a<sub>11</sub>: μέγεθος ἅπαν

Assim, segundo o procedimento evocado em 402b<sub>11-16</sub> e asseverado em 415a<sub>18-20</sub> (cf. *DA* 402b<sub>14-16</sub>: εἰ δὲ τὰ ἔργα πρότερον, πάλιν ἂν τις ἀπορήσειεν εἰ τὰ ἀντικείμενα πρότερον τούτων ζητητέον, οἷον τὸ αἰσθητὸν τοῦ αἰσθητικοῦ, καὶ τὸ νοητὸν τοῦ νοῦ) as capacidades são precedidas das atividades, e estas o são pelos inteligíveis. Deste modo, anterior à capacidade intelectual é a inteligência, e anterior a esta são os inteligíveis, sendo a inteligência idêntica aos seus inteligíveis. Portanto, o que Aristóteles parece querer assinalar, em 407a<sub>6-9</sub>, é esta identidade da νόσις com os seus νοήματα, sendo que estes não são grandezas físicas, afinal, como o diz posteriormente, não é a pedra que está na alma, mas sua forma (cf. *DA* III, 8, 431b<sub>29</sub>-432a<sub>1</sub>: οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος). No entanto, se as formas inteligíveis não são grandezas, mas elementos discretos, como os números, e se não são contínuas ao modo daquelas, devem ser contínuas em alguma medida, pois somos capazes de as inteligir agrupando estes elementos na unidade de um conceito, logo, são contínuas, mas consoante o modo de sucessão dos números<sup>68</sup>.

Sendo assim, Aristóteles, ao estabelecer a identidade da inteligência (νόσις) com os seus inteligíveis (νοήματα), e observar que estes são anteriores à mera capacidade, já parece assumir que o intelecto é essencialmente uma atividade (ἐνέργεια). Afinal, como posteriormente afirma, ainda que no tempo a capacidade seja anterior à atividade, propriamente falando nem no tempo ela é anterior, pois não ocorre que às vezes inteligimos, e às vezes não inteligimos (cf. *DA* III, 5, 430a<sub>20-22</sub>: ἢ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνω προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνω, ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ). Penso que podemos entender tal afirmação de dois modos que não são excludentes, mas que antes se

---

ἔστι συνεχές) e potencialmente capaz de subdividir-se em outras grandezas também contínuas, como explicitado em *Met.* Δ, 13, 1020a<sub>10</sub>. Diferindo, assim, das quantidades discretas, ou números, que derivam sua continuidade da sucessão.

<sup>68</sup> A discussão sobre a operação do intelecto, que se concentra principalmente em *DA* III 6, é de fundamental importância para a compreensão da teoria do intelecto de Aristóteles, mas somente em posterior pesquisa partiremos em direção a esse estudo. Mas, aqui, pretendemos apenas observar que a teoria do intelecto separado não é introduzida somente no terceiro livro do tratado de psicologia, mas já *pressuposta* desde suas discussões iniciais.

complementam. Primeiro: Aristóteles reafirma nesse passo a sua regra segundo a qual o ato antecede a potência, pois antes da capacidade intelectual há as coisas nas quais se apreende os inteligíveis, e estas são em efetividade. Assim, em 431a<sub>2-4</sub>, Aristóteles retoma o passo anterior explicitando melhor o seu argumento, a saber, que o conhecimento em potência é temporalmente anterior em cada um, mas nem ao menos temporalmente o é, pois todas as coisas que se originam são a partir de algo em efetividade (cf. *DA* III, 7, 431a<sub>2-4</sub>: ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ· ἔστι γὰρ ἐξ ἐντελεχείᾳ ὄντος πάντα τὰ γιγνόμενα). Segundo: Aristóteles parece querer dizer que o intelecto propriamente é em atividade, pois em potência não é nada, e ele seria como uma tábula vazia (cf. *DA* III, 4, 430a<sub>1-2</sub>), carente de seu conteúdo. Mas não nos delonguemos mais com estas considerações, que discutiremos mais à frente, na terceira parte, sendo nosso objetivo aqui apenas assinalar que estas poucas linhas, 407a<sub>6-9</sub>, refutatórias em relação ao *Timeu*, remete-nos antecipadamente a noções fundamentais para a compreensão da teoria do intelecto separado de *DA* III 4-8 e isso ainda no primeiro livro do *De anima*, isto é, em sua parte doxográfica.

Depois desses argumentos refutatórios endereçados ao *Timeu*, dos quais recortamos apenas as passagens que desde já fazem uma alusão à teoria do intelecto do terceiro livro do *De anima*, Aristóteles conclui sua crítica às teorias da alma automotriz com um argumento de ordem geral, que se dirige a todas aquelas doutrinas, e que é a expressão de seu próprio pensamento a respeito da alma. A saber, por fim o Estagirita considera que estas doutrinas unem e colocam a alma em um corpo sem precisar em nada a causa desta união (cf. *DA* 407b<sub>15-16</sub>: συνάπτουσι γὰρ καὶ τιθέασιν εἰς σῶμα τὴν ψυχὴν, οὐθὲν προσδιορίζαντες διὰ τίν' αἰτίαν), prosseguindo, então, em uma explicação sucinta do seu argumento (cf. *DA* 407b<sub>17-26</sub>). Esta rápida explanação antecipa a teoria da alma como forma de um corpo, desenvolvida no segundo livro do *De anima* (cf. *DA* II, 1-2), oferecendo,



Aristóteles, nessa passagem, uma solução para a razão da união da alma com o corpo em consonância com seu hilemorfismo teleológico.

Assim, adverte o Estagirita para a necessidade de se precisar a relação da alma com o corpo, pois é em virtude desta comunidade que um age e o outro padece, que um é movido e o outro move, sendo que nenhuma destas relações recíprocas pertence às coisas tomadas ao acaso (cf. *DA* 407b<sub>17-19</sub>: καίτοι δόξειεν ἂν τοῦτ' ἀναγκάσιον εἶναι· διὰ γὰρ τὴν κοινωνίαν τὸ μὲν ποιεῖ τὸ δὲ πάσχει καὶ τὸ μὲν κινεῖται τὸ δὲ κινεῖ, τούτων δ' οὐθὲν ὑπάρχει πρὸς ἄλληλα τοῖς τυχοῦσιν). Aristóteles menciona, então, rapidamente alguns preceitos fundamentais de sua teoria da alma, a saber, que a alma move e age sobre o corpo, é o princípio agente, enquanto este executa as funções determinadas por aquela, sendo que há uma reciprocidade nesta relação tal que a união não se dá ao acaso entre um corpo qualquer e um princípio anímico qualquer. Antes, é preciso que o corpo seja capaz de realizar as funções determinadas por um certo tipo de alma<sup>69</sup>.

Prossegue em sua explicação observando que esta relação da alma com o corpo não é assim ao acaso, pois parece antes que cada corpo possui uma forma e uma figura que lhe é própria (cf. *DA* 407b<sub>23-24</sub>: δοκεῖ γὰρ ἕκαστον ἴδιον ἔχειν εἶδος καὶ μορφήν)<sup>70</sup>. Concluindo que não distinguir isto será como dizer que da arte do carpinteiro pode advir a das flautas, mas, segundo ele, é preciso antes que a arte se sirva de suas ferramentas, e a alma de seu corpo (cf. *DA* 407b<sub>25-26</sub>: δεῖ γὰρ τὴν μὲν τέχνην χρῆσθαι τοῖς ὀργάνοις, τὴν δὲ ψυχὴν τῷ σώματι).

Como podemos observar então, a última crítica dirigida às doutrinas da alma automotriz diz respeito à objeção feita a estas em razão delas ignorarem a íntima relação

---

<sup>69</sup> Considerações que antecipam a definição geral da alma (cf. *DA* II, 1, 412a<sub>5-6</sub>: κοινότητος λόγος αὐτῆς) do segundo livro, a saber, a alma como efetividade primeira de corpo natural que em potência possui vida (cf. 412a<sub>27-28</sub>: διὸ ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἕκοντος).

<sup>70</sup> Cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 112, n. 5, observa que o passo supracitado foi considerado por alguns como uma interpolação, que vem interromper o raciocínio indicando antecipadamente o ponto de vista de Aristóteles, mas considera que tal argumento não lhe parece convincente. Contudo, se é ou não uma interpolação, o fato é que esse passo está em concordância com o argumento geral enunciado, a saber, que a alma é a forma do corpo.

existente entre a alma e o corpo. Aristóteles expõe aqui sucintamente o seu próprio pensamento, oferecendo uma solução em conformidade com seu modelo funcional teleológico largamente expresso em suas obras de biologia. Portanto, em 407b<sub>25-26</sub>, último passo desse capítulo, ou conclusão do argumento iniciado em 407b<sub>15</sub>, Aristóteles recorre ao seu paradigma artístico que tem por objetivo exemplificar a relação da alma com o corpo, a saber, assim como o instrumento do carpinteiro é o serrote, ou o instrumento do flautista é a flauta, por analogia, o instrumento da alma é o corpo. Assim, segundo o modelo funcional teleológico de Aristóteles, o serrote, a flauta, ou o corpo devem possuir certa constituição material capaz de realizar os fins determinados ou pelos artífices correspondentes, ou pela alma, para o caso do corpo. Entretanto, por meio desta analogia Aristóteles em parte clarifica, em parte obscurece seu argumento, afinal, ele evidencia que o corpo é o *medium* através do qual a alma realiza as suas funções, tal que se esta é o agente, aquele é o paciente, mas parece obliterar a intrínseca, ou imanente relação existente entre alma e corpo, não expresso claramente em seu paradigma artístico. Esta relação imanente é explicitada mais claramente em 407b<sub>23-24</sub>, passo no qual o Estagirita propõe que cada corpo parece possuir uma forma e figura que lhe é própria<sup>71</sup>.

Podemos, assim, nesse mesmo capítulo, *DA* I 3, no qual Aristóteles critica as doutrinas da alma automotriz, encontrar tanto formulações que nos remetem à teoria do intelecto do terceiro livro (cf. *DA* 407a<sub>6-9</sub>), quanto considerações em concordância com a teoria da alma do segundo livro (cf. *DA* 407b<sub>17-26</sub>). Ora, sendo a definição da alma como forma de um corpo, *DA* I 1-2, a máxima expressão da doutrina hilemórfica aplicada aos seres vivos, não parece que Aristóteles pretenda opor esta à sua teoria do intelecto, visto que em sua

---

<sup>71</sup> Aristóteles, para explicar a relação da forma com a matéria, ou da alma com o corpo, para o caso dos vivos, recorre com frequência a um paradigma artístico, o que serviria para exemplificar seu hilemorfismo teleológico. Todavia, para o caso dos vivos, esta relação é mais intrínseca que a expressa pelos artefatos, afinal, como o diz Aristóteles em sua *Metafísica* E 11, o homem não é encontrado em outra matéria que não seja carne e ossos, enquanto um círculo pode ser visto em diferentes materiais. Assim, quanto à matéria ser apropriada ou não a certa forma, para o caso dos vivos, Aristóteles parece não admitir qualquer contingência para a especificação da matéria, ou melhor, corpo, capaz de realizar as funções da alma (sobre matéria apropriada cf. *DA* II, 2, 414a<sub>26</sub>; *Phys.* II, 2, 194b<sub>9</sub>; *Met.H.*, 1044a<sub>18</sub>, b<sub>3</sub>, 1045a<sub>33</sub>). Deste modo, a união da alma com o corpo parece ser a máxima expressão da doutrina hilemórfica de Aristóteles.

crítica ao *Timeu* ele procura refutar o mesmo por meio destas duas doutrinas. Se estas devem se opor, é um absurdo que Aristóteles pretenda refutar uma teoria por meio de argumentos que sejam contraditórios entre si. Talvez devêssemos pensar, então, que as menções à teoria do intelecto enunciadas nesse capítulo não sejam uma referência imediata à teoria do intelecto como explicitada em *DA* III 4-8. Entretanto, como já observamos, o passo 407a<sub>6-9</sub>, ao considerar o intelecto como essencialmente em atividade e contínuo – não ao modo das grandezas, mas como um contínuo sucessivo ao modo dos números –, remete-nos claramente à teoria do intelecto do terceiro livro, sendo este passo, na verdade, compreendido somente à luz dos argumentos de III 4-8.

Nos capítulos que se seguem, *DA* I 4-5, Aristóteles critica ainda três doutrinas, a da alma harmonia (cf. *DA* I, 4, 407b<sub>27</sub>-408a<sub>28</sub>), a da alma-número automotor (cf. *DA* I, 4-5, 408b<sub>30</sub>-409b<sub>15</sub>) e a da alma como um composto de elementos (cf. *DA* I, 5, 409b<sub>23</sub>-411a<sub>23</sub>)<sup>72</sup>. Conquanto Aristóteles se concentre no terceiro capítulo em uma crítica do movimento segundo o lugar atribuído à alma por seus predecessores, somente no capítulo subsequente (cf. *DA* I, 4, 408a<sub>29</sub>-b<sub>29</sub>) ele conclui essa discussão. Assim, no quarto capítulo do primeiro livro do *De anima*, interposto entre a crítica àquelas duas doutrinas – da alma harmonia e número automotor –, o Estagirita encerra sua crítica às doutrinas da alma automotriz acrescentando que qualquer movimento é sempre movimento do composto de que são constituídos os animais, ζῶον ἔμψυχον, e não movimento da alma, pois esta, em si mesmo, é imóvel.

Aristóteles interrompe, então, a ordem de sua discussão, e considera que com respeito ao movimento accidental, conforme já havia dito em 406a<sub>4-10</sub>, é possível que a alma mova-se a si mesmo na medida em que move aquilo em que ela se encontra, sendo isto movido por ela, mas de outro modo não é possível que a alma se mova topicamente (cf. *DA* I,

---

<sup>72</sup> Não examinaremos as críticas de Aristóteles às doutrinas supracitadas, dado não ser o escopo imediato de nosso trabalho. Ocupar-nos-emos, assim, ainda em nosso exame da estrutura argumentativa do livro I do *De anima*, com o passo 408a<sub>29</sub>-b<sub>29</sub>, no qual Aristóteles finaliza sua crítica à atribuição de qualquer movimento à alma por meio de uma solução estritamente hilemórfica, bem como ainda argumentando sobre a natureza imóvel da alma, explicita seu pensamento acerca da natureza da faculdade intelectual, antecipando *DA* III 4-8.

4, 408a<sub>30-34</sub>: κατὰ συμβεβηκὸς δὲ κινεῖσται, καθάπερ εἵπομεν, ἔστι καὶ κινεῖν ἑαυτήν, οἷον κινεῖσθαι μὲν ἐν ᾧ ἔστι, τοῦτο δὲ κινεῖσθαι ὑπὸ τῆς ψυχῆς· ἄλλως δ' οὐχ οἷον τε κινεῖσθαι κατὰ τόπον αὐτήν).

Todavia, se as doutrinas da alma automotriz que atribuem à mesma o movimento segundo o lugar já foram suficientemente refutadas, resta ainda verificar se as afecções e operações anímicas são movimentos próprios da alma. Em outras palavras, ao dizer que a alma teme (φοβεῖσθαι), percebe (αἰσθάνεσθαι) e pensa (διανοεῖσθαι), parecendo ser estes movimentos, falta examinar se a alma ela mesma se move segundo estas afecções ou operações. Aristóteles considera que atribuir este tipo de movimento à alma é mais razoável do que lhe imputar o movimento tópico. E o Estagirita oferece, uma vez mais, uma solução estritamente hilemórfica para a dificuldade levantada. A saber, conclui que dizer que a alma se enraivece é seguramente semelhante ao caso em que se dissesse que a alma tece ou constrói uma casa, pois o melhor a dizer não é que a alma apieda-se, aprende, ou pensa, mas dizer que o homem o faz com sua alma (cf. *DA* 408b<sub>11-15</sub>: τὸ δὲ λέγειν ὀργίζεσθαι τὴν ψυχὴν ὅμοιον κἂν εἴ τις λέγοι τὴν ψυχὴν ὑφαίνειν ἢ οἰκοδομεῖν· βέλτιον γὰρ ἴσως μὴ λέγειν τὴν ψυχὴν ἐλεεῖν ἢ μανθάνειν ἢ διανοεῖσθαι, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ)<sup>73</sup>.

Ora, à solução hilemórfica dada por Aristóteles ao problema da união da alma com o corpo levantado em 407b<sub>17-26</sub>, a saber, que o corpo é o instrumento da alma, instrumento esse que deve ser apropriado, constituído de certa matéria que cumpra com as funções determinadas pela alma, acrescenta-se agora esta formulação que expressa mais claramente o pensamento do Estagirita. Nem mesmo as afecções ou operações da alma devem ser ditas como movimentos pertencentes à mesma, mas são antes propriedades do animal, ou seja, não é a alma que é afetada, sente ou pensa, mas o animal com sua alma, o ζῶον ἔμψυχον.

---

<sup>73</sup> Cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 118, n. 3, comenta que a linguagem reputada inadequada por Aristóteles é, apesar disto, utilizada por ele mesmo em várias outras passagens, a saber: *Phys.* VIII, 2, 253a<sub>19</sub>; *De memoria* 2, 452b<sub>12-13</sub>; e no próprio *DA* 417b<sub>2-17</sub>, 431a<sub>10</sub>, b<sub>2</sub>, 433b<sub>17</sub>, etc.

Entretanto, segue-se a esta solução estritamente hilemórfica para o problema quanto ao tipo de movimento que pode ser atribuído à alma, algumas considerações sobre a natureza anômala de sua faculdade intelectual (cf. *DA* 408b<sub>18-31</sub>). Aristóteles afirma que o intelecto parece surgir<sup>74</sup> como um tipo de substância, e não se corromper (cf. *DA* 408b<sub>18-19</sub>: ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὐσα, καὶ οὐ φθείρεσθαι)<sup>75</sup>. E justifica esta observação por meio de uma analogia feita entre a sensação e a intelectção, a saber, assim como, se fosse possível a um velho substituir seus olhos pelos de um jovem, este enxergaria do mesmo modo que um jovem, o mesmo ocorre para o caso da intelectção (cf. *DA* 408b<sub>19-22</sub>)<sup>76</sup>. Por conseguinte, a velhice se dá não porque a alma tenha sido modificada de algum modo, mas porque se modificou aquilo em que ela está presente (cf. *DA* 408b<sub>22-23</sub>: ὥστε τὸ γῆρας οὐ τῷ τὴν ψυχὴν τι πεπονθέναι, ἀλλ' ἐν ᾧ). No entanto, a partir dessas considerações Aristóteles chega a algumas conclusões quanto à natureza do intelecto que não se aplicam à sensação. Observa, então, que o inteligir e o contemplar defínham na medida em que algum órgão interno é destruído, mas ele mesmo não é afetado (cf. *DA* 408b<sub>24-25</sub>: καὶ τὸ νοεῖν δὴ καὶ τὸ θεωρεῖν μαραίνεται ἄλλου τινὸς ἔσω φθειρομένου, αὐτὸ δὲ ἀπαθές ἐστιν).

---

<sup>74</sup> Cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, pp. 118-119, n. 5, remete-nos para *De generatione animalium* II, 3, 736b<sub>27-29</sub>, no qual Aristóteles trata sobre a origem “exterior” do intelecto, precisando que não há nenhuma atividade corporal comum àquela do intelecto. No entanto, considera Bodéüs, que essa passagem, bastante discutida, não esclarece o passo em questão, 408b<sub>18-25</sub>, do *De anima*, pois esta considera apenas que as faculdades do intelecto não são destruídas pela velhice, o que não nos permite dizer que Aristóteles vise uma possível sobrevivência do intelecto após a morte. Todavia, pensamos que, embora seja certo que Aristóteles não discute sobre a vida do intelecto após a destruição do composto de corpo e alma de que se constituem os animais racionais, o que produz uma série de especulações por parte de seus intérpretes, isto não nos permite mitigar sua afirmação quanto à impassibilidade do intelecto, exposta mais claramente na seqüência do argumento, em 408b<sub>27-29</sub>, tal que se as faculdades comuns ao corpo e à alma são destruídas quando o composto perece, o mesmo não se dá com o intelecto.

<sup>75</sup> No segundo livro do *De anima* (cf. *DA* II, 2, 413b<sub>25-26</sub>: ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι) Aristóteles, uma vez mais, aponta para esta posição anômala do intelecto em relação ao restante da alma, parecendo ser mesmo um outro gênero de alma, ou uma outra substância distinta do ζῶον ἔμψυχον.

<sup>76</sup> Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 277, em nota ao passo 408b<sub>19</sub>, comenta que esta comparação da intelectção com a sensação parece ser análogo a 429a<sub>13sg</sub>. (passagem do terceiro livro da psicologia emblemática no que diz respeito à comparação entre a sensação e o intelecto por meio da qual Aristóteles inicia seu exame do mesmo). Na segunda parte de nosso trabalho nos dedicamos a um estudo comparativo entre a sensação e a intelectção e, por conseguinte, examinamos esses passos.

Aristóteles parece então, primeiro sugerir, por meio de sua comparação do intelecto com a sensação, que esta também não se corromperia, dado que o que se corrompe é o corpo, e não propriamente a faculdade. Contudo, como observa Hicks<sup>77</sup>, apesar do tom dogmático da argumentação expresso pelo advérbio ὥστε de 408b<sub>22</sub>, a alma sensitiva parece ser introduzida apenas como uma ilustração, afinal, a especificidade do νοῦς é que, diferentemente da sensação, ele não possui um órgão corporal próprio. Deste modo, talvez a analogia com a sensação encontre os seus limites exatamente nesta diferença entre a sensação e o intelecto, na medida em que aquela é efetividade de certas partes do corpo. Entretanto, o problema não parece suficientemente esgotado, pois mesmo o intelecto, ainda que não exista em um corpo, depende dos inteligíveis fornecidos pela φαντασία, e esta tem sua sede no coração. Ficamos, assim, diante do difícil problema, que devemos discutir na terceira parte de nosso trabalho, de entender o que Aristóteles quer dizer ao afirmar que o intelecto não pode ser destruído.

E Aristóteles, nas linhas que se seguem à comparação entre a sensação e o intelecto, expõe mais claramente sua posição no que diz respeito à faculdade intelectiva da alma. Considera que uma vez isso destruído, o intelecto não recorda, nem ama, pois não são do intelecto, mas do composto que perece, e o intelecto é provavelmente algo mais divino e impassível (cf. *DA* 408b<sub>27-29</sub>: διὸ καὶ τούτου φθειρομένου οὔτε μνημονεύει οὔτε φιλεῖ· οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν, ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ, ὃ ἀπόλωλεν· ὁ δὲ νοῦς ἴσως θεϊότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστίν)<sup>78</sup>.

---

<sup>77</sup> Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 277, nota ao passo 408b<sub>19</sub>; D. W. Hamlyn, *op. cit.*, p. 81, nota ao passo 408b<sub>18</sub>.

<sup>78</sup> Cf. *DA* 408b<sub>29</sub>: ὁ δὲ νοῦς ἴσως θεϊότερόν; traduz-se por “o intelecto é sem dúvida algo de mais divino”, conforme cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 33; cf. D.W. Hamlyn, *op. cit.*, p. 7; cf. J. Tricot, *op. cit.*, p. 46 e cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 119. Entretanto, θεϊότερόν é um comparativo, e não um superlativo, e a tradução do advérbio ἴσως (provavelmente) por sem dúvida parece problemática. Em *Met.Λ* 1074b<sub>16</sub>, Aristóteles de fato usa o superlativo, θεϊότατον, ao considerar que o intelecto parece ser o mais divino dos φαινόμενων. Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 279, em nota a esse passo do *De anima*, comenta que em *Eth. Nic.* X, 7, 1177b<sub>30</sub>: θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, a comparação é, como aqui, entre o indivíduo e o νοῦς nele. Portanto, parece que nesse passo, 408b<sub>29</sub>, o que se traduz por um superlativo – mais divino –, subentende-se antes uma comparação entre o intelecto no homem, incorruptível, e o homem com suas faculdades comuns ao corpo e à alma, corruptíveis, sendo aquele mais divino em comparação a estas.

Segundo Bodéüs<sup>79</sup>, o passo supracitado seria, para muitos intérpretes, uma concessão feita por Aristóteles, na qual ele reconheceria a incorruptibilidade absoluta da inteligência individual e, portanto, ao menos quanto a esta parte, a imortalidade da alma humana. Mas Bodéüs adverte que, depois de tudo o que precede estas formulações, a saber, após ter transferido para o vivente todos os movimentos que se atribui comumente à alma humana, a impassibilidade em questão só pode ser aquela da forma humana. E quanto à inteligência ser considerada como algo de mais divino, tal se deveria não a uma possível sobrevivência da inteligência do indivíduo como uma substância independente, mas porque a forma do indivíduo perpetua-se nos indivíduos igualmente humanos os quais ele é capaz de gerar.

Ora, não é apenas a forma humana que se perpetua por meio da geração, mas a forma de qualquer outro vivente também se perpetua através do movimento de geração das espécies, portanto, não nos parece ser por esta razão que Aristóteles considera a faculdade intelectual como o que há de mais divino. Afinal, não é só a faculdade intelectual que se perpetua por meio da geração, mas também as demais faculdades da alma, e tal se deve antes à capacidade nutritiva pertencente a todos os viventes, do que à capacidade intelectual dos racionais. Logo, se é por meio do movimento de geração das espécies, como Aristóteles assinala no segundo livro do *De anima*, 415a<sub>25</sub>-b<sub>7</sub>, em seu exame da faculdade nutritiva, que os viventes participam do sempre e do divino, graças a esta capacidade de perdurar não como o mesmo numericamente, mas como o mesmo especificamente, não é, contudo, devido a esta capacidade dos viventes que o intelecto é mais divino.

Ademais, nenhuma das formas (εἰδή), como nos ensina a *Metafísica*<sup>80</sup>, podem ser geradas e tampouco destruídas. Assim, para o caso dos artefatos, tendo destruído o composto de forma e matéria de que é constituído, a matéria volta à sua constituição elementar, sendo

---

<sup>79</sup> Cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 119, n. 2.

<sup>80</sup> Cf. *Met. Z*, 8, 1033b<sub>5-26</sub>; 15, 1039b<sub>23-27</sub>; *H*, 3, 1043b<sub>14-21</sub>; *A*, 3, 1070a<sub>13-30</sub>.

que sua forma, não podendo ter uma existência separada desta, é também destruída enquanto tal, permanecendo apenas em potência como uma técnica pertencente ao animal racional, capaz de fabricar com arte. Todavia, quanto aos viventes, Aristóteles diz não ser evidente se para o caso da alma intelectual, esta sobreviveria à destruição do composto<sup>81</sup>. Ora, o Estagirita, nas passagens referidas, não diz que as formas em geral, por serem estruturas lógicas permanentes, eternas, são o que há de mais divino em comparação com o restante do mundo da φύσις, mas considera tão-somente uma forma, a alma intelectual, como o que há de mais divino. Logo, a impassibilidade atribuída ao intelecto, bem como a afirmação que este é o que há de mais divino no homem em comparação com as faculdades comuns ao corpo e à alma, em 408b<sub>27-29</sub>, não parece ser uma discussão sobre o caráter permanente, eterno e, portanto, verdadeiro, das estruturas formais, mas algo que diz respeito à especificidade do intelecto humano. Contudo, o que Aristóteles parece dizer ao afirmar que o intelecto é impassível, discutiremos na terceira parte de nosso trabalho.

Cabe aqui apenas observar que, uma vez mais, seguem-se às formulações estritamente hilemórficas de 408b<sub>11-15</sub>, – a saber, que não é a alma que teme, sente e pensa (διανοεῖσθαι), mas o animal com sua alma, o ζῶον ἔμψυχον – as passagens supracitadas inteiramente em concordância com a teoria do intelecto separado de *DA* III 4-5. E Aristóteles considera que depois destes argumentos refutatórios fica então claro que a alma não pode possuir movimento (cf. *DA* 408b<sub>30</sub>: ὅτι μὲν οὖν οὐχ οἶον τε κινεῖσθαι τὴν ψυχὴν). Deste modo, o Estagirita recorre tanto a argumentos estritamente hilemórficos, como à sua noética, para refutar a atribuição de qualquer movimento à alma. Ora, uma vez mais, como na crítica

---

<sup>81</sup> Cf. *Met.* Λ, 3, 1070a<sub>13-30</sub>: εἰ δὲ καὶ ὕστερόν τι ὑπομένει, σκεπτόν· ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐδὲν κωλύει, οἶον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα ἀλλ' ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως. Ou na tradução de Tricot: “*Quant à savoir s'il subsiste quelque chose après la dissolution du composé, c'est une question à examiner. Pour certains êtres, rien ne s'y oppose: l'âme, par exemple, est dans ce cas; non pas l'âme tout entière, mais l'intellect, car, pour l'âme entière, cela est probablement impossible.*” (Aristote. *La Métaphysique*. J. Tricot – traduction, *op. cit.*, p. 652). Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 277, em nota ao passo 408b<sub>19</sub>, comenta que nesta passagem da *Metafísica*, a hipótese levantada de uma possível sobrevivência da forma como um τόδε τι identifica-se com as afirmações do *DA* I, 4, 408b<sub>18-29</sub>.



ao *Timeu*, que Aristóteles recorra a argumentos que se oponham entre si – à teoria da alma forma de um corpo, e à teoria da faculdade intelectual incorruptível – para refutar as doutrinas da alma automotriz, parece ser um contra-senso, não nos parecendo, assim, que o Estagirita pretenda opor a noética à sua teoria mais geral, o hilemorfismo.

Deste modo, a partir deste exame da estrutura argumentativa do livro I do *De anima*, podemos verificar que apesar de se tratar de uma exposição introdutória das dificuldades suscitadas por um estudo da alma, bem como de uma investigação preliminar sobre as doutrinas da alma, Aristóteles, em alguns passos, enuncia rapidamente o seu próprio pensamento, e nessa exposição encontramos tanto uma defesa de seu projeto hilemórfico, quanto de sua noética.

#### 1.4 Definição geral da alma

Passemos, então, a um exame da estrutura argumentativa do livro II do *De anima*. Circunscrevamo-nos apenas a uma investigação da argumentação concernente ao intelecto contida nos capítulos 1 e 2 do mesmo, pois a partir desse ponto Aristóteles começa a expor diretamente o seu próprio pensamento e fornece sua emblemática definição geral da alma<sup>82</sup>.

---

<sup>82</sup> Cf. *DA* 412a<sub>5-6</sub>: κοινώτατος λόγος (definição geral). Λόγος, traduzido por “definição”, tem um sentido menos preciso do que ὁρισμός. Cf. D. W. Hamlyn, *op. cit.*, p. 85, em nota ao passo 412b<sub>4</sub>, comenta que Aristóteles não oferece uma definição formal da alma, mas apenas a fórmula mais geral capaz de cobrir todas as variedades de alma, afinal, é impossível fornecer propriamente uma definição, dado que as faculdades da alma formam antes uma hierarquia, não havendo assim um gênero com espécies coordenadas. Cf. J. L. Ackrill, “Aristotle’s Definition of *psuchē*”. In: *Articles on Aristotle 4: Psychology & Aesthetics* (ed. J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji), London, 1979, pp. 65 e 73, comenta também que Aristóteles duvida da possibilidade, ou mesmo da utilidade, de fornecer uma definição geral da alma, pois o Estagirita sustentaria que as diferentes almas, ou capacidades dos viventes formam antes uma série de desenvolvimento lógico, tal que no desenvolvimento de um homem, uma capacidade precede a outra. Ackrill cita, então, *GA* II, 3, 736a<sub>32-b8</sub>, que explicita essa série lógica, vejamos: “*One could not class the foetus as soulless, in every way devoid of life; for the seeds and foetus of animals are no less alive than plants, and are fertile up to a point. It is plain enough that they have nutritive soul..., but as they progress they have also the perceptive soul in virtue of which they are animal. ... For they do not become simultaneously animal and man, or animal and horse, and so on; for the is the last to be produced, and the end of each animal’s generation is that which is peculiar to it*”(tr. Balme). Assim, nos passos 402b<sub>3-9</sub> e 414b<sub>20-33</sub>, podemos verificar a posição do Estagirita quanto à atribuição de uma possível definição geral à alma, sendo que no último passo compara a definição geral de alma à das figuras, diz que pode haver uma definição

Definição esta que parece se opor diretamente à teoria do intelecto separado, pois se encontra em estreita relação com seu projeto hilemórfico. Ademais, não avançaremos em direção a uma análise do segundo livro como um todo, pois a partir do capítulo 3 Aristóteles enumera as faculdades da alma, bem como, abandonando esta investigação geral sobre alma, volta à ordem de sua investigação, a saber, a um estudo sobre cada caso particular, ou um estudo sobre as diferentes faculdades da alma. Deste modo, não sendo nosso objetivo estudar cada faculdade da alma separadamente, mas apenas a intelectiva, e as implicações desta em relação ao restante da alma, não nos ocupamos, assim, como o exame da faculdade nutritiva. E quanto à sensação, a examinamos na segunda parte de nosso trabalho apenas na medida em que Aristóteles estabelece uma analogia entre a sensação e a intelecção.

Ora, a definição da alma de Aristóteles não se restringe apenas à capacidade motriz e perceptiva dos animais, como nas doutrinas de seus predecessores, mas está antes acoplada a uma noção mais geral, à noção de vida. Em outras palavras, segundo o Estagirita, as substâncias são compostos de matéria, em potência, e de forma, em efetividade, sendo que sobretudo os corpos naturais são substâncias, e dentre estes, uns possuem vida, e outros não (cf. *DA* II, 1, 412a<sub>6-13</sub>). Denomina-se vida o processo de nutrição, crescimento e definhamento de algo por si mesmo (cf. *DA* 412a<sub>14-15</sub>: ζῶην δὲ λέγομεν τὴν δι' αὐτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν). Assim, não apenas os animais são substâncias vivas, constituídos de matéria e forma e capazes de nutrir-se, crescer e definhar por si mesmos, mas todos os demais viventes (plantas, animais inferiores, homem), sendo a forma destes denominada alma. Por conseguinte, a definição da alma deverá ser o mais abrangente possível, pois deverá ser comum a todos os sentidos em que se diz o viver. Assim, a definição aristotélica da alma é a que se segue:

---

comum que se aplique a todas elas, mas que, não obstante, não é própria a nenhuma (Cf. *DA* 414b<sub>22-24</sub>: γένοιτο δ' ἂν καὶ ἐπὶ τῶν σχημάτων λόγος κοινός, ὃς ἐφαρμόσει μὲν πᾶσιν, ἴδιος δ' οὐδενὸς ἔσται σχήματος).

*"Por isso, a alma é a efetividade primeira de corpo natural que em potência possui vida."(cf. DA II, 1, 412a<sub>27</sub>)<sup>83</sup>*

É preciso entender aqui o que é ἐντελέχεια ἡ πρώτη (efetividade primeira), bem como σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος (corpo natural que em potência possui vida). No que concerne à efetividade primeira, nas linhas anteriores, em 412a<sub>10-11</sub>, Aristóteles considera que a forma é efetividade, e isso, segundo o seu modelo intelectual, em dois modos, a saber, ou como ciência (ἐπιστήμη), ou como o estar contemplando (θεωρεῖν). E conclui, mais à frente, que é evidente que a alma é efetividade tal como ciência (cf. DA 412a<sub>23</sub>: φανερόν οὖν ὅτι ὡς ἐπιστήμη), justificando esta afirmativa devido ao fato que tanto o sono como a vigília ocorrem quando há uma alma, sendo a vigília análoga ao estar contemplando, e o sono análogo ao possuir um certo saber, uma ciência, mas não estar em atividade, ou não exercê-la (cf. DA II, 1, 412a<sub>23-26</sub>). Em outras palavras, dado que os animais não sentem sempre – pois eles dormem e, ademais, é preciso que um sensível externo afete os órgãos do sentido –, e que o homem não entende sempre – não apenas porque dorme, mas porque é preciso que um inteligível esteja em potência na alma, além disso, que a inteligência não seja encoberta por emoções, doença, ou mesmo pelo sono, e que um certo querer ocorra –, cada uma dessas faculdades são antes uma disposição (ἔξις), e não uma atividade (ἐνέργεια). Penso que o que está em questão aqui é mais do que o expresso pela analogia do sono e da vigília, mas antes a distinção entre os viventes do mundo da φύσις, submetidos ao movimento e à

---

<sup>83</sup> Cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, p. 37. Cf. D. W. Hamlyn, *op. cit.*, pp. 82-83, em nota ao passo 412a<sub>6</sub>, e pp. 84-85, em nota ao passo 412a<sub>22</sub>, explica a distinção entre os dois modos em que forma pode ser ἐντελέχεια. Trata-se da distinção entre ἔξις (estado ou capacidade) e ἐνέργεια (atividade ou atualidade) como as duas formas do que é atual. Assim, ἔξις é, ainda que atual, potencial em relação à ἐνέργεια, já que é uma disposição. O paradigma que Aristóteles cita é aquele da ciência enquanto disposicional (ἔξις) em oposição ao exercício desse saber (ἐνέργεια). Deste modo, assinala Hamlyn, Aristóteles diz que as duas atualidades são homônimas, isto é, elas têm o mesmo nome, mas a definição é diferente em cada caso (cf. *Cat. I*). A alma é, assim, efetividade somente como ἔξις, como uma disposição, desde que os viventes podem permanecer vivos enquanto dormem e não estão em atividade. Contudo, julgo que a distinção entre efetividade primeira e segunda não diz respeito apenas à distinção dos estados de vigília e sono dos animais, sendo esta apenas uma analogia para uma questão ontológica mais fundante, a saber, a distinção entre o que seja o ato para caso dos viventes corruptíveis, que é um movimento que tem em si mesmo o seu fim, ato esse que é precedido por uma potência segunda, ou efetividade primeira (ἔξις), e o ato propriamente do que não se corrompe, no qual não há movimento algum, sendo antes uma pura ἐντελέχεια. Examinamos melhor a distinção entre ἔξις e ἐνέργεια na segunda parte de nosso trabalho.

corrupção (cuja atividade é, portanto, imperfeita), e a vida do primeiro motor imóvel, que se caracteriza como a de um puro ato<sup>84</sup>.

No que concerne a ser efetividade primeira de um corpo natural que em potência possui vida, δυνάμει, nesse passo, diz respeito à constituição do corpo natural por órgãos, ou partes, ou ainda em outras palavras, instrumentos, que sejam capazes de executar as funções necessárias à vida<sup>85</sup>.

Por conseguinte, se a alma é a efetividade (ἐντελέχεια) de um corpo, então, segundo a doutrina hilemórfica de Aristóteles, na qual a forma é efetividade da matéria, e se sobrepõe a esta, mas não existe separadamente dela, a alma é inseparável do corpo. Assevera, assim, alguns passos depois, o Estagirita:

*"Por isso, inclusive, não é preciso investigar se é algo uno a alma e o corpo, assim como tampouco a cera e a figura, e nem, em geral, a matéria de cada coisa e aquilo de que a matéria é matéria; pois, uma vez que o uno e o ser se dizem de mais modos, o principal deles é a efetividade."*(cf. DA II, 1, 412b<sub>6-9</sub>)<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> Cf. *Met.Θ* 6, 1048a<sub>36</sub>-b<sub>4</sub>: nesse capítulo de sua *Metafísica* Aristóteles distingue a potência do ato, e nesse passo pondera que não devemos buscar definições de tudo, mas que às vezes é preciso contentar-se com analogias, e passa a considerar acerca do ato por meio de analogias, a saber, que o ato é como o que constrói em relação ao que é capaz de construir, como o desperto relativamente ao que dorme, o que vê com relação ao que tem os olhos fechados sem ser privado da visão, etc. Portanto, julgo que o Estagirita, em 412a<sub>23-26</sub>, ao justificar a razão da alma ser uma efetividade primeira tal como a ciência, e não como o estar contemplando, por meio do argumento do sono e da vigília, esse é apenas um exemplo, uma analogia para distinguir ato de potência. Cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 137, n. 1, pondera que a afirmação que tanto o sono como a vigília ocorre quando há uma alma, em 412a<sub>23-24</sub>, não se aplica às plantas, embora analogicamente as plantas, como os seres vivos, apresente um estado de realização primeira que permite executar as operações que conduzem a uma realização segunda. E continua dizendo que a alma definida como realização primeira não parece poder subsistir sem que alguma efetivação segunda conserve de fato o indivíduo vivente. Penso que justamente porque a fórmula do sono e vigília não se aplica às plantas, tal não passa de uma analogia para elucidar a distinção entre ato e potência, mas que possui os seus limites. Essa discussão se torna bem mais complexa em DA II 5, como veremos na segunda parte de nosso trabalho.

<sup>85</sup> Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 313, em nota ao passo 412a<sub>28</sub>, explica que ὀργανικόν é ser munido de órgãos que são instrumentos subservientes às várias faculdades e adaptados à execução das funções dessas. E que não somente são o que nós chamamos de "órgãos dos sentidos", mas também algumas partes do corpo dos viventes que promovem funções vitais (como a boca, coração, pés) e, como Aristóteles evidencia na seqüência do argumento, as partes das plantas, especialmente as raízes. Não nos delongaremos nessas explicações, pois não é o objetivo imediato de nosso trabalho.

<sup>86</sup> Cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, pp. 37-39.

Bodéüs<sup>87</sup> explica que a definição de alma pela noção de “efetivação” de um corpo esvazia a questão da unidade da alma e do corpo, já que matéria e forma são uma única e mesma coisa, que se tem por potencial por um lado, e por atual por outro, tal que a unidade do corpo animado é dada em razão de uma forma imanente. Ora, aqui temos uma clara defesa da tese de uma união substancial entre corpo e alma em pleno acordo com a definição supracitada, o que não é pouco, pois Aristóteles faz esta asserção justamente no capítulo em que ele está definindo, ainda que em linhas gerais, a alma.

Entretanto, quando pensamos poder continuar a investigação a partir dessa definição exata e precisa da alma, encerra o Estagirita, tal capítulo, com a seguinte aporia:

*"Assim, portanto, não é desprovido de evidência que a alma não é separável do corpo, ou algumas partes dela (se ela é naturalmente divisível em partes): pois, em alguns casos, a efetividade é das próprias partes nelas mesmas. Não obstante, entretanto, nada impede que sejam separáveis algumas partes, por não serem efetividade de nenhum corpo. Mas ainda não é evidente se a alma é efetividade do corpo tal como o piloto o é do navio."* (cf. *DA* II, 1, 413a<sub>3-8</sub>)<sup>88</sup>

Se buscávamos definições, encontramos aporias. Aristóteles primeiro afirma a inseparabilidade da alma do corpo, afinal, aquela é efetividade deste. Mas depois mitiga essa afirmação ao ponderar que, se a alma é naturalmente dividida em partes (cf. *DA* 413a<sub>5</sub>: εἰ μριστὴ πέφυκεν), algumas partes certamente serão a efetividade de um corpo, no entanto, talvez em alguns casos, a efetividade seja das próprias partes nelas mesmas (cf. *DA* 413a<sub>5-6</sub>: ἐνίων γὰρ ἢ ἐντελέχεια τῶν μερῶν ἐστὶν αὐτῶν). Reconsidera, por conseguinte, que ainda não é evidente que alguma parte da alma seja efetividade do corpo, tal como o piloto é

---

<sup>87</sup> Cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 138, n. 2, considera ainda que a observação é dirigida contra aqueles que explicam o ser sensível pela participação do corpo a uma forma separada. Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 314, em nota ao passo 412b<sub>8</sub>, comenta que o termo “um” e “unidade” são suscetíveis de vários significados que estão discriminados em *Met.* Δ 6 e I 1-3; e explica que Aristóteles sustenta que a unidade é um universal, de modo que não há tal coisa real separada como unidade, mas também não há coisa real cuja unidade não possa ser predicada em algum grau, pois as coisas possuem esse atributo em vários graus. E prossegue Hicks em sua explicação, diz que o que é mais propriamente dito ser um e idêntico a ele mesmo é a ἐντελέχεια, que é a completa atualização ou perfeita realização. Ver também cf. J. Tricot, *op. cit.*, p. 69, n. 1 e 2. Não pretendemos nos delongar nessas observações, pois pretendemos antes destacar os passos que parecem se opor a essas asserções estritamente hilemórficas dos capítulos 1 e 2 do segundo livro do *DA*.

<sup>88</sup> Cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, pp. 39-41.

efetividade do navio (cf. *DA* 413a<sub>8,9</sub>: ἔτι δὲ ἄδηλον εἰ οὕτως ἐντελέχεια τοῦ σώματος ἢ ψυχὴ ὥσπερ πλωτὴρ πλοίου).

Ora, ἐνίῳν (alguns) na verdade significa apenas um único caso, ou uma única parte, a saber, o νοῦς<sup>89</sup>, que é declarado ser χωριστός (separado) em 408b<sub>29</sub>, 429b<sub>5</sub> e 430a<sub>17</sub>. Assim, a alma foi considerada até esse passo como as faculdades, ou funções, de partes corporais identificáveis, os órgãos dos sentidos. Contudo, não há nenhum órgão para o caso da faculdade intelectual, como explicita Aristóteles em III 4, 429b<sub>5</sub>, e se uma certa função não tem sua contraparte corporal, a efetividade é da faculdade nela mesma. Mas, como observa Hamlyn, saber como é possível que uma faculdade incorporal seja uma efetividade nela mesma é no mínimo enigmático.

E acrescenta-se a essa dificuldade a obscura analogia entre a relação da alma com o corpo e a relação do navegante e o seu navio. Como observa Hicks<sup>90</sup>, qualquer um que tenha acompanhado os argumentos desde o princípio do capítulo esperaria ouvir que a alma não está relacionada ao corpo dessa forma expressa na comparação com o navegante e o navio. E pondera que na falta de alguma qualificação de ἡ ψυχὴ, a analogia deve ser aplicada à alma como definida nesse capítulo, mas é claro que a alma forma de um corpo não é como o navegante e o seu navio, logo, essa comparação, segundo Hicks, não passa de uma simulação de incerteza, mas facilmente desfeita pela própria definição de alma fornecida no início do capítulo.

Contudo, julgo que Aristóteles tenha usado o termo ἡ ψυχὴ ambigualmente, ou de um modo bem geral, tal como é a própria definição de alma nesse capítulo, o que nos permite

---

<sup>89</sup> Como interpretam: cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 319, em nota ao passo 413a<sub>6</sub>; cf. J. Tricot, *op. cit.*, p. 72, n. 1; cf. D. W. Hamlyn, *op. cit.*, p. 87, em nota ao passo 413a<sub>3</sub>; Cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 140, n. 2.

<sup>90</sup> Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, pp. 319-321, em nota ao passo 413a<sub>8</sub>.

supor que a analogia do navegante e o seu navio refere-se ao νοῦς χωριστός<sup>91</sup>, como no passo subsequente, 413a<sub>5-6</sub>, e não à alma inteira.

Ademais, a relação do navegante e o seu navio é aquela de uma causa eficiente. Ora, o νοῦς em III 5 é dito, por um lado, vir a ser tudo, e por outro, vir a efetivar tudo (cf. *DA* 430a<sub>14-15</sub>: καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν), penso, então, se essa comparação não concerniria precisamente a essa atuação do intelecto sobre os inteligíveis<sup>92</sup>. É evidente, no entanto, que se a causa eficiente, para o caso das coisas físicas, é a causa produtora do movimento, e esse é o modo que essa ilustração do navegante e o seu navio é assumida em 406a<sub>5-10</sub>, todavia, o intelecto que efetiva tudo de III 5 atua sobre os inteligíveis, formas imateriais, não havendo nesse caso qualquer movimento, mas um passar da inatividade à atividade, não sendo esta uma alteração<sup>93</sup>.

Entretanto, embora o Estagirita por meio dessa analogia comprometa o caráter peremptório das afirmações anteriores que definiam a alma segundo um modelo estritamente hilemórfico, ele não é assertivo ao enunciar essa possível analogia (cf. *DA* 413a<sub>8-9</sub>: ἔτι δὲ ἄδηλον εἶ). Contudo, contrariamente a Hicks, não penso que mais essa evasiva observação de Aristóteles que, como temos visto, é bastante recorrente no *De anima*, sendo sempre precedida por formulações segundo as quais parte da alma encontra-se em plena conformidade com o modelo hilemórfico, seja uma mera simulação de incerteza que logo deve ser desfeita. Creio antes que o Estagirita, por meio dessas vacilantes considerações aponta para seu exame da faculdade intelectual de *DA* III 4-5.

No capítulo seguinte, capítulo 2, que parece ser um conjunto de explicações e justificativas ao anterior, Aristóteles continua a examinar a alma a partir dessa definição geral em que se busca conectar a alma a certa noção de vida, ampliando, no entanto, os modos em

---

<sup>91</sup> Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 321, em nota ao passo 413a<sub>8</sub>, diz que Temístio refere toda a questão ao νοῦς χωριστός, como se ἡ ψυχὴ estivesse no lugar de ἡ νοητικὴ.

<sup>92</sup> Discutimos esse passo na terceira parte (III. 3.2.2).

<sup>93</sup> Como discutimos na segunda (II. 2.1) e terceira parte (III. 3.2.2).

que se diz o viver. Considera, assim, que se ao menos uma dessas faculdades estiverem presentes, podemos afirmar que a coisa vive, a saber, a inteligência, a sensação, o movimento e o repouso segundo o lugar, e ainda, o movimento conforme a nutrição, definhamento e crescimento (cf. *DA* II, 2, 413a<sub>23-25</sub>: οἶον νοῦς, αἴσθησις, κίνησις καὶ στάσις ἢ κατὰ τόπον, ἔτι κίνησις ἢ κατὰ τροφήν καὶ φθίσις τε καὶ αὔξεισις). E assevera a respeito do último princípio da enumeração supracitada, a saber, acerca da faculdade nutritiva:

*“E este princípio é capaz de ser separado dos demais, ao passo que é impossível, nos mortais, que os outros princípios sejam separados dele. E isso é manifesto no caso das plantas: pois nenhuma outra capacidade da alma lhes pertence.”* (cf. *DA* II, 2, 413a<sub>31-b1</sub>)<sup>94</sup>

Ora, Aristóteles parece assegurar aqui que somente a faculdade nutritiva pode ocorrer separada do restante das faculdades, como é o caso das plantas, mas isso no caso dos mortais (cf. *DA* II, 2, 413a<sub>32</sub>: ἐν τοῖς θνητοῖς). Com essa ressalva o Estagirita remete-nos à vida do primeiro motor imóvel que é de uma pura inteligência (cf. *Met.* Λ 7, 1072b<sub>26-28</sub>), sendo o νοῦς, nesse caso, independente de qualquer outra faculdade, inclusive da nutritiva. Deste modo, podemos supor que o intelecto humano, se é separado do corpo, como veremos em *DA* III 4-5, é dependente, entretanto, em alguma medida, de outras faculdades da alma.

Contudo, uma vez mais, Aristóteles vacila em suas afirmações, e pondera:

*“Mas dizer se cada uma dessas coisas é alma ou parte da alma, e, se for parte, se é parte assim de modo a ser separada apenas pela definição, ou separada também pelo lugar - a respeito de algumas, por um lado, não é difícil perceber, mas outras, em contrapartida, comportam dificuldade.”* (cf. *DA* II, 2, 413b<sub>11-16</sub>)<sup>95</sup>

Portanto, não há dificuldade em saber, quanto às faculdades inferiores da alma, se são elas separadas por definição, isto é, logicamente, ou segundo o lugar, ou seja, pertencentes a órgãos distintos, separadas no corpo (cf. *DA* 413b<sub>14-15</sub>: χωριστὸν λόγῳ μόνον ἢ καὶ

---

<sup>94</sup> Cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, p. 41 e 43.

<sup>95</sup> *Idem, op. cit.*, p. 43.



τόπω)<sup>96</sup>. Afinal, o Estagirita afirma, no passo que se segue, que é evidente serem elas separadas por definição (cf. *DA* 413b<sub>29</sub>: τῶ δὲ λόγῳ ὅτι ἕτερα, φανερόν) como são separados o reto da coisa reta, ou o adunco do nariz. Segundo Hicks, retoma-se nesses passos a questão de saber se a alma é dividida em partes, ou não, como em 402b<sub>1</sub>, quando inicialmente é levantada essa questão, bem como em 411a<sub>26</sub>-b<sub>3</sub><sup>97</sup>.

Contudo, para o caso de outras faculdades, saber se são separadas por definição, ou segundo o lugar, comporta dificuldade (cf. *DA* 413b<sub>16</sub>: ἔνια δὲ ἀπορίαν ἔχει). E esse parece ser propriamente o caso da faculdade intelectiva, como podemos verificar a partir das considerações do Estagirita acerca dessa faculdade na seqüência mesma dessa argumentação a

---

<sup>96</sup> Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 326, em nota ao passo 413a<sub>13</sub>. Comenta que somente as coisas materiais podem ser espacialmente separadas, e o que é aqui expresso por τόπω deve ser o mesmo expresso por κατὰ μέγεθος, como em 429a<sub>11</sub>, 433b<sub>25</sub> e 432a<sub>20</sub>. Ora, se as faculdades inferiores da alma são partes separadas espacialmente, pois são efetividades de órgãos distintos, quanto à faculdade intelectiva, essa não é efetividade de órgão algum, então, como sugere a interpretação de Hicks, não sendo material não seria separada espacialmente, mas somente por definição. Contudo, como o veremos em nossa exame de III 4-5, condição para que o intelecto entenda todas as coisas é que ele seja separado do corpo, e tal parece ser uma separação espacial. Ademais, como já o dissemos anteriormente, que o intelecto seja separado por definição, tal não se coloca como um problema para Aristóteles, a questão a se verificar no *DA* é se o intelecto é separado topicamente (ver pp. 27-28).

<sup>97</sup> *Idem*. Comenta Hicks que esse passo resume o antigo problema de 402b<sub>1</sub> e 411a<sub>26</sub>-b<sub>3</sub>, a saber, a questão da unidade ou divisibilidade da alma. Nos passos anteriores a 411a<sub>26</sub>-b<sub>3</sub>, em sua discussão das doutrinas da alma, Aristóteles recusa a divisibilidade da alma, arrojando uma tese a favor da unidade da mesma. Contudo, a questão que ainda restaria saber é se as várias funções da alma (sensação, opinião, desejo, etc.) pertenceriam a toda a alma, ou a partes distintas da alma. E se são partes distintas, como então se daria a unidade da alma? O Estagirita, discutindo essa questão, se utiliza do exemplo de plantas e animais inferiores que ao serem segmentados, continuam a viver, parecendo sugerir que o princípio vital presente nos diferentes segmentos é da mesma natureza, não havendo então razão para se dividir a alma em partes. Cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 133, n. 4, comenta que esse princípio conservado em cada segmento da planta ou animal que se divide, a saber, o princípio vegetativo comum a todos os viventes, anuncia a investigação seguinte acerca da definição comum da alma, ou a definição geral da alma de *DA* II 1. Ora, Aristóteles parece nessas discussões acerca das partes da alma estar, uma vez mais, colocando o intelecto como um problema distinto, que não se enquadra em suas considerações mais gerais acerca do princípio anímico. Afinal, assevera que sem esse princípio vegetativo nenhum vivente pode possuir sensação, contudo, não faz qualquer menção ao problema do intelecto, à sua dependência das demais faculdades da alma. Aristóteles parece, assim, levantar a discussão acerca da questão se a alma é dividida em partes, ou não, de uma forma pouco rigorosa no *De anima*, afinal, embora arrojue uma tese a favor da unidade da alma, e nesse medida mais adequado seria denominar nutrição, sensação, desejo, pensamento, faculdades da alma, ele continua a utilizar o termo “partes”, mas apenas por referência a uma denominação comum de seus predecessores às faculdades da alma. Assim, não nos ocupamos dessa discussão neste trabalho, pois Aristóteles não nos parece estar seriamente empenhado em denominar aquelas faculdades de partes da alma, como o fazem antes os seus predecessores. Contudo, essa discussão seria relevante, caso se considerasse o intelecto como propriamente uma parte (cf. *Met.* Δ 25) da alma, ele então não poderia ser uma substância separada, pois uma parte é sempre parte de um todo, ainda que haja mais de uma acepção para o termo parte. Mas julgamos que uma mera divisão da alma em partes, ou a abdicação de que essa se divida em partes, não contemplam a complexa relação do intelecto com o restante da alma, que depreendemos do exame de III 4-5, como veremos na segunda e terceira parte deste trabalho.

respeito da separabilidade segundo a definição ou o lugar das capacidades da alma. Prossegue, assim, o argumento:

*"E a respeito da inteligência e da capacidade contemplativa, nada ainda é manifesto, mas afigura-se ser um outro gênero de alma, e apenas isso cabe ser separado, assim como o eterno é separado do corruptível. Contudo, é manifesto, a partir dessas considerações, que as restantes partes da alma não são separáveis tal como alguns dizem. Que elas são distintas pela definição, é manifesto: (...)." (cf. DA II, 2, 413b<sub>24-29</sub>)<sup>98</sup>*

Considerando a separabilidade segundo a definição ou o lugar, Aristóteles sugere a mais extrema delas, ainda que mais uma vez usando-se de um termo que mitiga a sua afirmação (cf. DA 413b<sub>25</sub>: ἔοικε), ao dizer então que parece ser o νοῦς um outro gênero de alma, e apenas isso cabe ser separado como o eterno é separado do corruptível (cf. DA 413b<sub>26-27</sub>: ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχασθαι χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ αἰδίον τοῦ φθαρτοῦ).

Ora, mais uma vez, após aplicar noções estritamente hilemórficas às faculdades da alma, a saber, as partes da alma são separadas apenas logicamente, Aristóteles aponta para a posição anômala do intelecto. E, como veremos no desenvolvimento de nossa análise da faculdade intelectual, esse não pode ser um outro gênero de alma, pois o intelecto humano não é uma substância independente do ζῶον ἔμψυχον, na medida em que depende de certas faculdades da alma, ainda que seja separado do corpo. Contudo, como vimos<sup>99</sup> em nosso exame de DA I, 4, 408b<sub>18-31</sub>, Aristóteles afirma que as afecções da alma definham quando o animal se corrompe, entretanto o mesmo não se dá para o caso do intelecto. Assim, como observamos anteriormente, pensamos que, embora o Estagirita não discuta sobre a vida do intelecto após a destruição do composto de corpo e alma de que se constituem os animais racionais, isto não nos permite mitigar sua afirmação quanto à incorruptibilidade do intelecto, tal que, caso as faculdades comuns ao corpo e à alma sejam destruídas quando o composto

---

<sup>98</sup> Cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, pp. 43 e 45.

<sup>99</sup> Ver pp. 60-63.

perece, o mesmo não ocorre com o intelecto. Afinal, o intelecto não é efetividade de corpo algum, logo, se esse se corrompe, o mesmo não se dá com o intelecto. E julgo que é por isso, devido a diferença do intelecto em relação às outras faculdades da alma, que Aristóteles sugere, mas não aquiesce, no passo supracitado, que o intelecto parece ser um outro gênero de alma, afinal, é separado, eterno e incorruptível. Ademais, essas noções são retomadas no estudo do intelecto, *DA* III 4-5, como veremos na terceira parte, que parecem apontar para uma deficiência onto-gnosiológica do intelecto humano.

Deste modo, os capítulos 1 e 2 do segundo livro do *De anima*, que são correntemente considerados como emblemáticos quanto à aplicação do modelo hilemórfico de Aristóteles aos viventes, contam, como vimos, com evasivas ponderações acerca da natureza anômala do intelecto, que parecem atenuar as afirmações estritamente hilemórficas. Portanto, julgo que o Estagirita posterga seu exame da faculdade intelectual, e tendo fornecido uma definição estritamente hilemórfica e geral da alma, tal não impede que alguma faculdade da alma, a saber, o intelecto, não esteja totalmente contemporizado por essa definição. Afinal, como Aristóteles afirma, não é possível fornecer uma definição que abarque propriamente todas as faculdades da alma, mas antes, mais adequado é investigar cada uma delas, pois elas não são espécies diferentes de um mesmo gênero, e sim faculdades em uma relação de anterioridade e posterioridade. Deste modo, há certa dependência entre elas, entretanto, elas são propriedades bastante distintas, sendo somente algo muito geral, como a noção de vida, tributável a todas elas. Assim, no que o intelecto se distingue do restante da alma, somos imediatamente remetidos para as formulações de *DA* III 4-5.

### **1.5 Volta à ordem da investigação**

Finalmente, no capítulo 3 deste mesmo livro, Aristóteles retoma a ordem de sua investigação. Tendo demonstrado uma série de diferenças que existem entre aqueles sentidos de se dizer o viver, conclui que caso possa haver uma definição muito geral que se aplique a estes diferentes princípios, esta não será, contudo, a definição mais apropriada a cada vivente. Assim, é preciso examinar o que seja a alma de cada um (cf. *DA* 414b<sub>32</sub>: ὥστε καθ'ἕκαστον ζητητέον, τίς ἐκάστου ψυχῆ), a saber, o que é a alma da planta, a do animal e a do homem (cf. *DA* 414b<sub>32</sub>: οἷον τίς φυτοῦ καὶ τίς ἀνθρώπου ἢ θηρίου), e a partir desse passo começa sua investigação examinando cada caso particular.

Assim, passemos por nossa vez também ao estudo de um caso em particular, a saber, ao estudo da faculdade intelectual, contudo, levando em conta sua analogia com a sensação.

**- Segunda Parte -**

**Análise da intelecção comparativamente à  
sensação**

## II – Análise da intelecção comparativamente à sensação

Pretendemos, a partir desta segunda parte de nosso trabalho, examinarmos não apenas e tão-somente o desenvolvimento dos argumentos referentes à teoria do intelecto, no *De anima*, mas analisarmos as dificuldades, ou mesmo os limites conceituais, próprios à compreensão da relação do intelecto separado com o restante da alma. Por certo, não intentamos esgotar essa discussão, o que demandaria um estudo mais cuidadoso não apenas do tratado da alma de Aristóteles, mas de outras obras do *Corpus aristotelicum*, bem como uma inquirição mais minuciosa da faculdade sensitiva. Uma investigação dessa amplitude escapa às nossas pretensões mais imediatas, a saber, determinarmos o estatuto do νοῦς circunscrito ao *De anima*.

Perquirir qual seja a relação entre o intelecto e as outras faculdades da alma é antes inquirir sobre o vínculo existente entre o intelecto e a sensação, afinal, a faculdade nutritiva em nada se encontra vinculada àquela faculdade superior, e a φαντασία, o desejo e a locomoção, outras capacidades da alma, dependem antes da sensação do que do intelecto. Ademais, na relação entre aquelas faculdades cognitivas, a φαντασία parece ser antes uma faculdade mediadora, que propriamente a condição primeira do pensamento humano.

Deste modo, partimos em direção a um estudo da faculdade intelectiva, abandonando, assim, as discussões mais gerais sobre a alma, dos livros I e II 1-2. Mas, antes de nos dirigirmos para o estudo da teoria do intelecto explicitado em III 4-5, voltamo-nos ainda para um exame das discussões iniciais do Estagirita sobre a sensação, a saber, *DA* II 5. Afinal, dado que Aristóteles em III 4, quando começa seu exame da intelecção, o faz por meio de uma comparação com a sensação, julgamos ser necessário analisar primeiro II 5, no qual o Estagirita começa sua investigação sobre a faculdade sensitiva, pois nesse caso também

recorre a analogias desta com a intelecção. Assim, mesmo nesse capítulo dedicado a um exame inicial da faculdade sensitiva, Aristóteles utiliza-se de um paradigma intelectual para explicar os modos em que a sensação pode ser dita em potência.

Ora, esta estratégia argumentativa segundo a qual se recorre a II 5 para melhor elucidar os argumentos de III 4, é bastante conhecida das exegeses tradicionais desses textos. Em outras palavras, evoca-se a discussão do livro II sobre o tipo de alteração (ἀλλοίωσις) que se deve atribuir tanto à sensação como à intelecção em justificativa à analogia estabelecida no livro III entre essas duas faculdades da alma. Voltamos, assim, às discussões do *DA* II 5, mas não para encontrarmos a *alteratio non corruptiva sed perfectiva* comum à sensação e à intelecção defendida por uma certa tradição de exegetas, e sim para elucidarmos em que medida, não havendo uma alteração comum àquelas, pode haver ainda algo comum que permita a Aristóteles estabelecer uma comparação, e mesmo uma analogia, entre elas. Seguimos, então, Zingano<sup>100</sup> em sua interpretação alternativa a II 5, a saber, entendemos também que Aristóteles não atribui a ambas as faculdades da alma um mesmo tipo de alteração, se é que se pode chamar a atividade do intelecto de alteração. Todavia, se

---

<sup>100</sup> Cf. M. Zingano, *op. cit.* pp. 87-98. No prefácio, pp. 8-9, resume assim sua posição: “*não há nesse capítulo [II 5] a defesa de uma alteratio comum à sensação e ao pensamento. Pior ainda, levando em consideração outros textos, pode-se mostrar não só que não há tal alteratio, como também que ela não pode ocorrer no sistema aristotélico. Ou há uma alteração que conserva o ser em potência na passagem a ato provocada pelo objeto exterior (que é o que ocorre na sensação e que Aristóteles chamou de σωτηρία, para claramente distingui-la de uma outra, que destrói os elementos em questão, a dita alteração corruptiva); ou há um aperfeiçoamento (o termo grego é τελείωσις), como ocorre no pensamento, mas, então, não é alteração em nenhum sentido. (...) No lugar de alteratio perfectiva está uma oposição precisa entre sensação e razão, ambas sendo operações de discriminação, na conjunção das quais unicamente o conhecimento humano é possível, mas operando cada uma segundo um regime próprio, oposto um ao outro quanto às suas características principais.*” Angioni, em resenha a esse texto de Zingano (cf. *Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas*, s. 3, v. 8, n. Especial, jan-dez/1998, p. 192) comenta que embora, por um lado, haja razões suficientes para conceber que a sensação de modo algum é uma *alteratio perfectiva*, mas sim uma alteração conservativa, concordando com Zingano nesse ponto, por outro lado, ele afirma que não temos indícios bastante fortes de que Aristóteles conceba o conhecimento, seja em sua aquisição, seja em seu uso, como um aperfeiçoamento, tal que de modo algum este seria uma alteração. Ao menos quanto ao *DA*, texto que examino, julgo que de fato não há um indício forte nesse sentido, Aristóteles não o diz explicitamente, mas simpatizo com a idéia que II 5 sugira algo nessa direção (ver passo 417b<sub>6-7</sub>, “progresso em sua própria direção e à entelêquia”, como assinala Zingano, p. 95). Deste modo, quando examino II 5, considero que há um passar da inatividade à atividade do intelecto que não é alteração em nenhuma medida, como Zingano, mas não nego que quanto ao aprendizado, ao menos em um momento, devemos assumir que há uma certa alteração. Resta saber se esse momento inicial do aprendizado, a aquisição dos inteligíveis antes de efetivá-los, é uma operação já do intelecto, ou da sensação, ou de alguma outra faculdade da alma. No exame de II 5 e III 4 tratamos dessa dificuldade.

concordamos com Zingano em suas considerações mais gerais, a saber, que não há uma alteração comum às duas faculdades, discordamos dele, entretanto, quando afirma que o procedimento adotado por Aristóteles em sua argumentação de III 4 é contrastivo, estabelecendo uma relação de contrariedade entre a sensação e a intelecção.

Assim, quando Aristóteles começa seu estudo da faculdade sensitiva, evoca argumentos próprios à esfera da intelecção, e quando examina esta, parece pretender estabelecer uma analogia entre as mesmas. Contudo, como é bem sabido, a tese aristotélica é que o inteligir é distinto do sentir (cf. *DA* 427b<sub>27</sub>: *περὶ δὲ τοῦ νοεῖν, ἐπεὶ ἕτερον τοῦ αἰσθάνεσθαι*)<sup>101</sup>, e nisso o Estagirita se diferencia da maior parte de seus predecessores<sup>102</sup>. Mas, também é bem conhecido o procedimento dialético de Aristóteles segundo o qual, tendo refutado as teses de seus predecessores, ele assimila algumas de suas considerações, ainda que do seu modo, e em conformidade com sua própria doutrina<sup>103</sup>. Portanto, penso que Aristóteles recorre a tais analogias porque pretende assinalar as similitudes existentes entre a sensação e a intelecção, e nesse sentido, ao menos em parte assumir as teorias de seus predecessores, mas não pretende estabelecer propriamente uma identidade entre estas duas faculdades da alma.

Analisamos, portanto, em primeiro lugar, o *DA* II 5, com o propósito, e nisso em concordância com Zingano<sup>104</sup>, de demonstrar que há uma alteração conservativa (*σωτηρία*), para o caso da sensação, e a mesma não se aplica à intelecção. Todavia, não negamos que

---

<sup>101</sup> Ver, também, distinção entre sentir e pensar em *DA* 427a<sub>21</sub>-b<sub>8</sub>.

<sup>102</sup> Cf. *DA* I, 2, 404a<sub>25-29</sub>, passo no qual Aristóteles diz que Demócrito suporia a identidade pura e simples da alma e da inteligência. Cf. J. Tricot, *op. cit.*, p. 17, n. 1, remete-nos para *Met.* Γ 5, no qual Aristóteles comenta acerca dos filósofos que identificaram o pensamento com a sensação (cf. *Met.* Γ 5, 1009b<sub>12-13</sub>: *ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνει φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν*), a saber, Demócrito, Empédocles, Protágoras e Anaxágoras (embora esse último, segundo o Estagirita, pareça sustentar que a alma é diferente do intelecto – *DA* 405a<sub>13-17</sub>). Contudo, Tricot observa que contrariamente ao que pretende Aristóteles, Demócrito mantém a distinção do verdadeiro e do falso, do conhecimento sensível e do racional. Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 219, nota ao passo 404b<sub>30-31</sub>, comenta que *nem φρονεῖν nem νοεῖν podem ser identificados com αἰσθάνεσθαι*, como é argumentado sucintamente em 427b<sub>6-14</sub>, e que Demócrito não tem assim diferenciado o termo, mas empregado no velho e vago sentido de alma em geral como o princípio do animado. Ora, se esses filósofos de fato distinguiram, ou não, o pensamento da sensação, não nos ocupamos com essa inquirição, mas cabe observar que, quer a interpretação de Aristóteles dessas doutrinas proceda, quer não, sua preocupação é distinguir o sentir do pensar.

<sup>103</sup> Como é bem sabido, esse procedimento se repete em várias outras obras de Aristóteles, tais como *De Anima* I, *Metafísica* A, *Física* I, *Política* II, etc.

<sup>104</sup> Cf. M. Zingano, *op. cit.* pp. 8 e 94-95.



Aristóteles pretenda, de fato, estabelecer uma comparação entre a sensação e a intelecção, tanto em II 5, quanto em III 4, de tal forma que aquelas são semelhantes em alguns aspectos, ainda que obviamente se oponham em outros.

Em segundo lugar, examinamos *DA* III 4, e concordamos com Zingano que esse capítulo não se restringe a uma investigação acerca do intelecto em potência, como a tradição freqüentemente o interpretou, mas que ele trata antes do intelecto em geral. Todavia, justamente por Aristóteles discutir sobre o intelecto genericamente, ele menciona tanto seu estado passivo, como o ativo. Assim, se assentimos que o intelecto é essencialmente ativo, a saber, não é um mero receptáculo das formas inteligíveis, em concordância com a interpretação mais geral de Zingano, entretanto, julgamos que, mesmo no *De anima*, o intelecto é receptivo em alguma medida, ao menos para o caso do aprendizado, ou da aquisição dos inteligíveis. E precisamente porque o intelecto também é desprovido, ao menos antes de aprender, de seu inteligível, assim como a sensação de seu sensível, que podemos estabelecer uma analogia entre essas faculdades. Contudo, resta saber se é o intelecto em potência que recebe essas formas, ou se é outra faculdade da alma que as recebe, cabendo ao intelecto apreendê-las na alma e, portanto, agir sobre eles.

Fornecemos, então, uma interpretação que demonstra ser a elíptica discussão do *DA* II 5 e III 4, uma argumentação construída na forma de um mosaico, o que nos obriga, a cada passo da mesma, a distinguirmos e separarmos o que é próprio à sensação e, por sua vez, à intelecção, ora em potência, ora em efetividade; e o que é o anterior e o posterior para cada um desses casos, além de preenchermos as lacunas da discussão, que nem sempre sinalizam todas essas direções. Nesse sentido, trata-se antes de uma exposição que é a expressão da natureza complexa da intelecção humana – que tanto é essencialmente uma atividade, quanto depende do corpo para apreender seus inteligíveis –, do que um notável exercício de

argumentação segundo um método contrastivo, como propõe Zingano, que por essa via tornar-se-ia clara e surpreendentemente límpida<sup>105</sup>.

## 2.1 A faculdade sensitiva e o modelo intelectualivo – DA II 5

No quinto capítulo do livro II Aristóteles inicia seu exame da faculdade sensitiva, ocupando-se com um estudo geral e introdutório da mesma, sendo que somente a partir do capítulo 7 expõe cada um dos sentidos, estendendo essa análise até o capítulo 11 do mesmo livro. Anuncia, assim, nas primeiras linhas o tema em questão e como deve transcorrer essa investigação preliminar, a saber, “*falemos em geral a respeito de toda sensação*”(cf. DA II, 5, 416b<sub>5-6</sub>: λέγωμεν κοινῇ περὶ πάσης αἰσθήσεως)<sup>106</sup>.

E ele prossegue, uma vez mais, adotando seu procedimento dialético segundo o qual inicia sua investigação ressaltando antes a tese de seus predecessores, que embora, na seqüência de sua argumentação, seja por ele criticada, ao menos em algum aspecto também é por ele assimilada. Portanto, ainda que se trate de uma formulação provisória, que no transcorrer desse capítulo é devidamente desenvolvida, adequando-a a sua doutrina, o Estagirita faz uma afirmação inicial que parece inadequada:

*“A sensação sucede junto com o ser movido e modificado, conforme foi dito: pois ela parece ser uma certa alteração.”*(cf. DA II, 5, 416b<sub>33-35</sub>)<sup>107</sup>

Observa Hicks<sup>108</sup> que, quando a sensação é dita ser uma afecção (πάθος) ou um movimento (κίνησις), é preciso sempre lembrar que estes pertencem à substância composta de que se constitui o indivíduo perceptivo, conforme Aristóteles elucida em DA I 4, 408b<sub>11-15</sub>, em anuência com seu projeto hilemórfico. Todavia, considera ainda que, se não parece

---

<sup>105</sup> *Idem, op. cit.* pp. 8 e 127.

<sup>106</sup> Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 350, nota ao passo 416b<sub>32</sub>.

<sup>107</sup> Cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, p. 59.

<sup>108</sup> Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 350, comentário introdutório a DA II 5.

haver qualquer dificuldade em atribuir movimento e afecção ao animal, o mesmo não se pode dizer quando estes são imputados à alma, ou à faculdade sensitiva. Mas, é preciso ainda observar que o Estagirita não diz que a sensação é um movimento, ou uma afecção, e sim que ocorre juntamente (cf. *DA* 416b<sub>34</sub>: συμβαίνει) ao ser movido e modificado. Ora, Aristóteles não está, então, atribuindo movimento e modificação à alma, o que seria impróprio ao seu pensamento, pois, como já vimos, a alma move-se apenas e tão-somente por acidente, porque move aquilo em que ela se encontra (cf. *DA* I, 3, 406a<sub>2-10</sub>; 4, 408a<sub>30-34</sub>), e não é a alma que se condói, alegra-se, ousa ou teme, mas o homem que o faz com sua alma (cf. *DA* I, 4, 408a<sub>34-b17</sub>). Contudo, nenhuma das traduções que consultamos<sup>109</sup>, com exceção de Angioni, traduz o verbo grego συμβαίνω (ir juntamente, reunir-se com), o que atenuaria a afirmação, concordando com o que se segue, que a sensação parece ser um tipo, uma certa alteração (cf. *DA* 416b<sub>34-35</sub>: δοκεῖ γὰρ ἀλλοίωσις τις εἶναι), e não alteração sem qualquer qualificação<sup>110</sup>.

Julgamos, então, que mesmo nesse passo, em que Aristóteles evoca a opinião de seus predecessores, segundo os quais sentir e, aliás, pensar e conceber é uma afecção e um movimento (cf. *DA* I 5, 410a<sub>25-26</sub>: τὸ δ' αἰσθάνεσθαι πάσχειν τι καὶ κινεῖσθαι τιθέασιν· ὁμοίως δὲ καὶ τὸ νοεῖν τε καὶ γινώσκειν), ele absorve essa doutrina, mas agora já devidamente adaptada ao seu pensamento. Assim, à sensação não é atribuído nem movimento nem afecção, embora esta faculdade ocorra juntamente com o mover e o ser afetado, pois o que move e é afetado é o animal, ο ζῶον ἔμψυχον. Ademais, ainda que hesitante (cf. *DA*

---

<sup>109</sup> Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 71: “sensation consists in being moved and acted upon”; cf. D. W. Hamlyn, *op. cit.*, p. 22: “Perception consists in being moved and affected, (...)”; cf. J. Tricot, *op. cit.*, p. 95: “La sensation résulte d’un mouvement subit et d’une passion, (...)” e cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 159: “Or la sensation réside dans le fait de recevoir un mouvement et d’être affecté, (...)”.

<sup>110</sup> Cf. C. W. Veloso, “A Propósito da Tradução de τοδε τι em Aristóteles”, In: KRITERION, v. XLI, n. 102, jul-dez/2000, p. 168. Diz que ο τι em Aristóteles freqüentemente sugere que não se entende propriamente aquilo que se diz ser, e fornece-nos um exemplo: como o caso da φαντασία que é dita ser uma certa percepção fraca (cf. *Rhet.* I 11, 1370a<sub>27-29</sub>: αἰσθησις τις ἀσθενής) e, em outro lugar, que é como uma certa inteligência (cf. *DA* III 10, 433a<sub>9-10</sub>: ὡς νοήσιν τινα). E explica que, não podendo ser ambas as coisas, a φαντασία não é nem percepção nem inteligência, mas apenas “uma espécie de” percepção fraca e de inteligência. Parece-nos ser esse o caso também da sensação, não podendo ser movimento e nem afecção sem qualquer qualificação é, no entanto, alteração em alguma medida, e o Estagirita explica esse sentido de alteração atribuído ao sentir no transcórrer de *DA* II 5.

416b<sub>34</sub>: δοκεῖ), Aristóteles acrescenta ao argumento o que ele já havia anteriormente enunciado também de forma evasiva (cf. *DA* II 4, 415b<sub>24</sub>: ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις ἀλλοίωσίς τις εἶναι δοκεῖ), a saber, que a sensação sucedendo junto ao movimento e à afecção parece ser uma certa alteração, mas somente nesse capítulo é devidamente elucidado o que seja essa alteração qualificada.

Nos passos que se seguem ao supracitado, Aristóteles levanta uma dificuldade (cf. *DA* 417a<sub>2</sub>: ἔχει δ' ἀπορίαν) concernente à faculdade sensitiva, a saber, por que, sendo os órgãos dos sentidos sensíveis, dado que são também constituídos de elementos – terra, fogo, água e ar – como as coisas externas, não surge a sensação das sensações elas mesmas e, por que, sem os sensíveis externos não se efetua a sensação (cf. *DA* 417a<sub>4</sub>: ὄνευ τῶν ἔξω οὐ ποιοῦσιν αἴσθησιν)<sup>111</sup>? Assim, como solução ao problema em questão, é apresentada a primeira noção geral atribuída à alma, sendo esta fundamental para compreendermos não somente em que medida a faculdade sensitiva é uma alteração, mas também para poder distinguir esta da inteligência. Afirma o Estagirita:

*“É evidente, assim, que a capacidade sensitiva não é em atividade, mas apenas em potência, pelo que não ocorre sensação, assim como o combustível não se queima sozinho por si mesmo sem o comburente: pois, caso contrário, ele queimaria a si próprio, e não careceria do fogo que é em efetividade.”* (cf. *DA* 417a<sub>6,9</sub>)<sup>112</sup>

---

<sup>111</sup> É preciso não confundir a dificuldade levantada por Aristóteles nesse passo, *DA* II 5, 417a<sub>2-9</sub>, e as discussões posteriores, *DA* III 1-2, sobre o sentido comum. Afinal, o Estagirita em III 2 considera que sentimos que vemos, ouvimos, etc., mas esta não é a sensação dos sensíveis por meio dos sentidos próprios, discutido no *DA* II 5-11, e sim a percepção da própria sensação por meio do sentido comum. Assim, em 425b<sub>24-25</sub>, o Estagirita afirma que mesmo quando os sensíveis estão ausentes há, nos órgãos sensoriais, sensações e imagens, o que parece contradizer a afirmação de *DA* II 5, 417a<sub>4</sub>, que sem os sensíveis externos não se efetua a sensação. É necessário, então, observar que em *DA* II 5-11 Aristóteles discute sobre, como Kahn a nomeia (cf. C.H. Kahn [1979], *op. cit.*, pp. 14-15), a função externa do sentido, a saber, a operação do sentido próprio que fornece informações a respeito do mundo externo; e em *DA* III 1-2 discute, inacabadamente, sobre o que frouxamente pode ser descrito como a atividade do sentido interno, sendo que interno refere-se ao fato que estas atividades são exercidas pela faculdade central diretamente, sem necessitar para o contato com o mundo de um órgão externo (cf. Kahn, C. H., *op. cit.*, pp. 15-16). Não nos ocupamos com essa discussão do sentido comum, o que creio ser de grande importância para a compreensão da relação da sensação com o intelecto, todavia, tal escaparia ao escopo imediato de nossa pesquisa, a saber, o estatuto do νοῦς circunscrito ao *De anima*, afinal, um estudo mais cuidadoso do sentido comum nos conduziria necessariamente a uma investigação dos *Parva Naturalia* que, como propõe Kahn, preenche as lacunas das discussões de *DA* III 1-2.

<sup>112</sup> Cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, p. 61.

Como observa Hicks<sup>113</sup>, δῆλον οὖν (é evidente) introduz uma óbvia explicação, pois a única possível, frente à dificuldade levantada. Assim, para Aristóteles é evidente que a faculdade sensitiva é apenas uma potência (cf. *DA* 417a<sub>7</sub>: δυνάμει μόνον), pois ela depende de algo externo e em efetividade que a faça operar. Mas, nos passos subseqüentes, essa primeira constatação, a saber, a necessidade de que algo externo afete o percepiente, é temporariamente abandonada, sendo retomada somente em 417b<sub>19-25</sub> pelo Estagirita para introduzir, segundo entendemos, uma distinção fundamental entre sensação e intelectção. Note-se que isso só ocorre após ele haver argumentado anteriormente a partir de uma analogia estabelecida entre aquelas. Deixemos, então, por ora, essa questão, e sigamos a ordem dos argumentos de Aristóteles.

No transcorrer da argumentação, Aristóteles delimita melhor o que seria a sensação em geral, e isso em conformidade com a definição da alma fornecida anteriormente (cf. *DA* II, 1, 412a<sub>27</sub>) e, portanto, com sua doutrina hilemórfica<sup>114</sup>. Para tal, estabelece uma série de distinções, a saber, dois são os modos de se dizer o sentir (αἰσθάνεσθαι), a sensação (αἴσθησις), e semelhantemente o sensível (αἰσθητόν)<sup>115</sup> (cf. *DA* 417a<sub>9-14</sub>); afinal, em dois

---

<sup>113</sup> Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 351, nota ao passo 417a<sub>7</sub>.

<sup>114</sup> Conforme vimos no item 1.4 da primeira parte de nosso trabalho, Aristóteles define a alma em *DA* II, 1, 412a<sub>27</sub>, como efetividade primeira de um corpo natural que em potência possui vida. Naquela ocasião, explicamos os termos dessa definição geral da alma, sendo essa estritamente hilemórfica, já que a alma é considerada como forma de um corpo. E já nesse capítulo, em 412a<sub>21-27</sub>, o Estagirita recorre ao seu paradigma intelectual para explicar o sentido de efetividade primeira, a saber, que a alma é antes como ciência, e não como o estar contemplado, ou, em outras palavras, é uma disposição (ἔξις) e não uma efetividade (ἐντελέχεια) propriamente dita, efetividade segunda. Ora, mais uma vez, agora no capítulo em exame, *DA* II 5, não a alma em geral, mas uma faculdade da alma, a sensitiva, é considerada como uma disposição, ou como ciência, e aqui Aristóteles não a nomeia como efetividade primeira, e sim como potência. Assim, tendo distinguido por meio do modelo intelectual o que seja efetividade primeira e efetividade segunda, mostra agora a partir da mesma estratégia argumentativa, que há também dois modos de se dizer potência, sendo um deles uma alteração a partir de disposição contrária, e o outro uma alteração a partir do não estar em exercício, em direção ao estar exercitando.

<sup>115</sup> Cf. J. Tricot, *op. cit.*, p. 96, n. 4, explica que a lição tradicional, τὸ αἰσθάνεσθαι, em 417a<sub>13</sub>, dificulta a compreensão da passagem. E que parece sustentável as críticas de Rodier (II, p. 251) e de Hicks (p. 352) que consideram esta frase como uma repetição sem interesse do que já foi dito. E conclui que a correção, τὸ αἰσθητόν, de Torstrik, adotada por Rodier, mas não por Hicks, deve ser conservada. No entanto, ele coloca essa passagem entre colchetes, seguindo Trendelenburg e Biehl, já que é duvidosa. Cf. D. W. Hamlyn, *op. cit.*, p. 22, traduz: “the object of perception” e cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 160, traduz: “le sensible”, ambos adotam então a lição de Torstrik (τὸ αἰσθητόν). Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 352, em nota a esse termo da passagem prefere a lição tradicional (τὸ αἰσθάνεσθαι), mas considera que parece haver nesse passo um descuido do filósofo, e que se Aristóteles tivesse revisado o tratado para publicação ele talvez fizesse alguma alteração aqui, assim como em

modos se diz também a potência (δύναμις) (cf. DA 417a<sub>21</sub>-b<sub>2</sub>); e, por sua vez, dois são os modos de se dizer o ser afetado (πάσχειν) (cf. DA 417b<sub>2-4</sub>) e o alterar-se (ἄλλοιοῦσθαι) (cf. DA 417b<sub>14-16</sub>). E para ilustrar a natureza disposicional (ἕξις) da faculdade sensitiva, sendo o que está em discussão nessas distinções mencionadas acima, Aristóteles recorre ao paradigma intelectual. Contudo, se em parte – ao menos aparentemente – o paradigma facilita a compreensão, em parte a obscurece, pois se o sentir e o inteligir são análogos em alguns aspectos, evidentemente em outros eles se distinguem, o que não nos permite estabelecer uma absoluta oposição, ou uma identidade completa entre eles<sup>116</sup>. Passemos, então, para uma análise de cada passagem da argumentação.

Ainda sem precisar o que ele entende propriamente por potência e atividade para o caso da faculdade sensitiva, considera provisoriamente:

*“Inicialmente, então, falemos como se fosse a mesma coisa o ser modificado, o ser movido e o estar em atividade: pois inclusive o movimento é uma certa atividade, embora seja uma imperfeita, conforme foi dito alhures.”* (cf. DA 417a<sub>14-16</sub>)<sup>117</sup>

Assim, apenas inicialmente, Aristóteles concede que não façamos a distinção entre movimento, alteração e atividade, retomando a afirmação por meio da qual ele começa sua investigação geral da faculdade sensitiva, como anteriormente verificamos, a saber, que o

---

outras passagens, tal como 415b<sub>2</sub>. Para que, de fato, o argumento não seja redundante, penso que parece ser melhor assumir a lição de Torstrik, todavia, é preciso observar que, em 418a<sub>4</sub>, Aristóteles diz que o sensível é antes em efetividade, ora, não nos parece evidente então em que medida o sensível é em potência. Suponho, assim, se assumirmos a lição de Torstrik, que os sensíveis são em efetividade, todavia, só se tornam em efetividade para nós na medida em que somos afetados por eles, assim, ao menos para nós, parece haver um estado potencial dos sensíveis, a saber, antes de os percebermos, embora propriamente sejam somente em efetividade. Ademais, Aristóteles diz: ὁμοίως δὲ καὶ τὸ αἰσθητόν, em 417a<sub>13</sub>, logo, de uma forma semelhante ao sentir e à faculdade sensitiva, e não do mesmo modo, os sensíveis são ditos um em potência e outro em efetividade.

<sup>116</sup> É comum em Aristóteles o uso de modelos paradigmáticos para exemplificar suas formulações, mas que acabam por gerar outras dificuldades. É o caso do paradigma artístico que encontramos em cf. *Part. an.* I, 5, 645b<sub>16-20</sub>; cf. *Phys.* II, 9, 200a<sub>24-29</sub>; cf. *Met.* Z 11, em que Aristóteles explicita os limites desse paradigma, afinal, se admite uma especificação contingente da matéria apta a realizar as funções, para o caso dos artefatos, por meio do exemplo da esfera de bronze, contudo, para o caso dos viventes, diz ser difícil pensar em um homem que não se encontre necessariamente em carne e ossos. Essas são apenas algumas passagens nas quais o Estagirita usa o paradigma artístico, sendo ele recorrente quando se discute sobre a relação existente entre o quádruplo sentido de causa (material, formal, eficiente e final). Ademais, como já examinamos, em DA I 3, 406a<sub>2-10</sub> e 4, 408a<sub>30-34</sub>, Aristóteles exemplifica o movimento por acidente da alma por meio da comparação do navegante e seu navio. Ora, se essa analogia parece esclarecedora para entender o movimento accidental da alma, produz, no entanto, outro problema, ao parecer tomar a alma e o corpo como substâncias independentes.

<sup>117</sup> Cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, p. 61.

sentir ocorre juntamente ao ser modificado e movido, parecendo ser uma certa alteração (cf. *DA* 416b<sub>33-35</sub>)<sup>118</sup>. Deste modo, ainda antes de recorrer ao seu paradigma intelectual, ele faz novamente uma concessão provisória aos seus predecessores, e mais uma vez, como em 416b<sub>35</sub>, segue-se a esta algumas considerações sobre a doutrina segundo a qual o semelhante é conhecido pelo semelhante (cf. *DA* 417a<sub>18-20</sub>)<sup>119</sup>.

Em sua crítica às doutrinas da alma de seus predecessores, em 410a<sub>23-26</sub>, diz o Estagirita que muitos filósofos sustentavam que o semelhante não pode ser afetado pelo semelhante, mas que isso é um absurdo, pois, por outro lado, pretendiam que o semelhante fosse percebido e conhecido pelo semelhante, por considerar que o sentir, pensar e conceber fossem uma afecção e um movimento<sup>120</sup>. Ora, se o semelhante não pode ser afetado pelo semelhante, e se o semelhante é percebido e conhecido pelo semelhante, então perceber e conhecer não pode ser uma afecção ou um movimento. Mas, se o perceber e o conhecer são afecção e movimento, e se o semelhante é percebido e conhecido pelo semelhante, segue-se

---

<sup>118</sup> Cf. J. Tricot, *op. cit.*, pp. 96-97, n. 5, comenta que Aristóteles volta ao ponto inicial, 416b<sub>33</sub>, passo no qual a sensação é assumida como um movimento e uma afecção. Ora, como vimos no início desta discussão, o Estagirita não diz propriamente que a sensação é movimento e afecção, mas que ocorre juntamente àqueles. E Tricot observa que, como não tem ainda definido esses termos de forma rigorosa, Aristóteles exprime com prudência, “como se”, sua identidade. Trata-se, assim, de uma suposição provisória, mas que, segundo Tricot, é legítima em um certo sentido, na medida em que o movimento é uma atividade, ainda que imperfeita, e o movido sofre uma afecção, mas é também levado à atividade. Conclui, assim, que em certo sentido os três termos – ser movido, ser modificado e estar em atividade – são identificados. Contudo, não me parece que Aristóteles faça essa concessão para mostrar que é possível identificar esses termos em alguma medida, antes, julgo que ele faz essa breve concessão, como é um procedimento comum em suas argumentações, para depois refutar a posição aparentemente aceita no início da discussão.

<sup>119</sup> Ver outras passagens nas quais Aristóteles menciona a máxima de alguns de seus predecessores segundo a qual “o semelhante é conhecido pelo semelhante” (cf. *DA* 404b<sub>17</sub>: γινώσκεισθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον), cf. *DA* I 2, 404b<sub>10-17</sub>; 405b<sub>15</sub>; 5, 409b<sub>26-27</sub>; 410a<sub>23-b2</sub>; II, 4 416a<sub>29-b9</sub>; 5 416b<sub>35-417a2</sub>; 417a<sub>18-20</sub>; III, 3 427a<sub>27-29</sub>. Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, pp. 235-236, em nota ao passo 405b<sub>15</sub>, diz que a afirmação explícita de que “o semelhante é conhecido pelo semelhante” raramente pode ser confirmada para além de Empédocles, como citado em 404b<sub>13-15</sub>. Mas que Aristóteles e Teofrasto estão todavia certos em declarar que de alguma maneira a suposição foi feita pela maioria dos filósofos naturais que tentaram uma explicação da cognição começando usualmente como percepção sensível. Teofrasto, contudo, confessaria que originalmente isso não foi tanto um princípio filosófico, quanto uma máxima ou dito derivado da observação e experiência, assim como o provérbio “*Birds of a feather*” (gente da mesma laia, farinha do mesmo saco – algum provérbio nesse sentido).

<sup>120</sup> Cf. J. Tricot, *op. cit.*, p. 55, n. 4, em nota a *DA* I 5, 410a<sub>23-26</sub>, remete-nos para o *De generatione et corruptione* I, 7, 323b<sub>1</sub>, no qual Aristóteles também considera os filósofos segundo os quais o semelhante não pode ser afetado pelo semelhante. Diz, assim, (citamos a tradução de Tricot): “*La plupart des philosophes sont unanimes à déclarer, d’une part, que le semblable n’est jamais affecté par le semblable, pour la raison qu’aucun des deux semblables n’est plus actif ou plus passif que l’autre (car toutes les propriétés <disent-ils> qui appartiennent à l’un appartiennent, au même degré et identiquement, à l’autre), et, d’autre part, que les choses dissemblables, différentes, agissent et pâtissent réciproquement en vertu de leur nature.*”

então que o semelhante é afetado pelo semelhante. Logo, segundo o Estagirita, aqueles filósofos incorreram em uma evidente contradição<sup>121</sup>.

Aristóteles, na discussão de II 4, sobre a faculdade nutritiva, pondera também que as dificuldades de seus predecessores em compreender a nutrição decorre de que uns afirmam que o semelhante se alimenta do semelhante, e outros, inversamente, que o dessemelhante se alimenta do dessemelhante, pois estes últimos não admitem que o semelhante seja suscetível de ser afetado pelo semelhante (cf. DA 416a<sub>29-32</sub>). O Estagirita, em parte negando, em parte assimilando a tese de seus predecessores, considera que enquanto o alimento não é digerido, é o dessemelhante que se alimenta do dessemelhante, e enquanto é digerido, é o semelhante que se alimenta do semelhante, concluindo que ambos afirmaram algo correto e algo incorretamente (cf. DA 416b<sub>7-9</sub>: ὥστε φανερόν ὅτι λέγουσί τινα τρόπον ἀμφοτέροι καὶ ὀρθῶς καὶ οὐκ ὀρθῶς). Aristóteles, assevera, em resposta a esses filósofos:

*“Além do mais, o alimento sofre uma modificação por obra daquilo que está sendo alimentado, mas este último não sofre nenhuma modificação por obra do alimento, assim como nem tampouco o carpinteiro é modificado pela matéria, mas é antes esta que é modificada por ele; o carpinteiro, por sua vez, muda apenas da inação para a atividade.”* (cf. DA II, 4, 416a<sub>34-b3</sub>)<sup>122</sup>

Ora, o que parece então não ter sido apreendido por esses filósofos, segundo a interpretação de Aristóteles, é que não só há uma modificação que é corrupção por obra do contrário, um modo em que se é modificado pelo dessemelhante, mas há também um modo em que se é modificado pelo semelhante. E nesse último caso só pode haver uma mudança do estado potencial, sendo este já uma disposição (ἔξις), à atividade.

Essa é a conclusão do Estagirita à dificuldade levantada, a saber, pode-se ser afetado pelo dessemelhante e, em alguma medida, mudado pelo semelhante. Contudo, seus predecessores parecem ter compreendido a mudança univocamente, apenas como uma

---

<sup>121</sup> Cf. J. Tricot, *op. cit.*, p. 56, n. 1, comenta que Aristóteles assinala uma inconseqüência da doutrina de Empédocles, a saber, que se o semelhante conhece o semelhante, não se pode sustentar que o semelhante não sofre nenhuma afecção da parte do semelhante, pois toda sensação e todo pensamento implica uma passividade.

<sup>122</sup> Cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, p. 57.



corrupção por obra do dessemelhante, e ignoraram que há uma mudança da inação à atividade. E se, no caso dos inanimados, o alimento ou a madeira, o ser modificado para estes ocorre por uma corrupção dos contrários, no caso dos viventes há um tipo de mudança que é apenas uma efetivação do que está em potência.

Deste modo, em *DA* II 5, o Estagirita parece sustentar novamente que a contradição em que incorrem esses filósofos deve-se justamente à distinção, não efetuada pelos mesmos, do ser modificado, pois há um modo em que se é modificado pelo semelhante, e um modo em que se é modificado pelo dessemelhante (cf. *DA* 417a<sub>18-19</sub>: διὸ ἔστι μὲν ὡς ὑπὸ τοῦ ὁμοίου πάσχει, ἔστι δὲ ὡς ὑπὸ τοῦ ἀνομοίου), pois o dessemelhante sendo modificado torna-se semelhante. Afinal, como diz Aristóteles, todas as coisas são modificadas e movidas por meio de algo capaz de produzir isso e que se encontra em atividade (cf. *DA* 417a<sub>17-18</sub>: πάντα δὲ πάσχει καὶ κινεῖται ὑπὸ τοῦ ποιητικοῦ καὶ ἐνεργείᾳ ὄντος). Ora, é essa alteração – segundo a qual algo capaz de mover e modificar altera não a constituição de um outro, mas muda a si mesmo, enquanto outro, da inatividade à atividade – que, segundo o Estagirita, seus predecessores não apreenderam. Essa é a solução que Aristóteles oferece à dificuldade de se saber se algo é afetado pelo semelhante, ou pelo dessemelhante. Todavia, é preciso distinguir estes dois modos de mudança, e não só isso, é preciso distinguir também o que seja a alteração para o caso da sensação, e para o caso da inteligência.

Portanto, a partir de 417a<sub>21</sub>, Aristóteles ocupa-se dessas distinções, expondo, assim, diretamente o seu pensamento e, por fim, abandonando esse modo mais comum de dizer o ser modificado, movido, ou o estar em atividade. Segue com essa discussão até o final do capítulo. Sua exposição, contudo, não é linear, assemelhando-se mais, como já o dissemos, a uma argumentação na forma de um mosaico. Ficamos encarregados, assim, de preencher as devidas lacunas, bem como de distinguir quando o Estagirita pretende comparar, por uma via positiva, a faculdade sensitiva com a intelectiva, e quando pretende compará-las, por uma via

negativa, estabelecendo, nesse caso, uma oposição entre as mesmas, de tal forma que só assim podemos chegar ao desenho final de sua argumentação.

Primeiro, em 417a<sub>21-29</sub>, Aristóteles considera que é preciso distinguir o que concerne à potência e à efetividade (cf. 417a<sub>21</sub>: διαίρετέον δὲ καὶ περὶ δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας)<sup>123</sup>, pois antes se falou delas de uma maneira simples (cf. 417a<sub>22</sub>: ἀπλῶς)<sup>124</sup>. Assim, é por meio de seu modelo intelectual – empregado anteriormente, no primeiro capítulo desse mesmo livro<sup>125</sup>, e no interior do qual o Estagirita elucida em que sentido a alma é uma efetividade primeira –, que agora ele vem explicar os modos de se dizer potência e efetividade. Recoloca, então, seu paradigma:

*“(...) há o caso em que algo é conhecedor da maneira como diríamos que homem é conhecedor, porque o homem se conta entre os que conhecem e possuem conhecimento; mas há o caso em que dizemos ser conhecedor quem possui conhecimento de gramática(...); e por sua vez há o que está contemplando, estando em efetividade e soberanamente conhecedor deste ‘A’.” (cf. DA 417a<sub>22-29</sub>)*<sup>126</sup>

Ora, como vimos acima, em 417a<sub>21</sub> Aristóteles introduz o que será discutido nesse quinto capítulo dizendo tratar-se de uma distinção quanto ao que seja a potência e a efetividade. Deste modo, parece que o Estagirita pretende utilizar o modelo intelectual com os mesmos propósitos de DA II 1. Entretanto, nesse segundo uso do paradigma, distinguem-se

---

<sup>123</sup> Cf. J. Tricot, *op. cit.*, p. 97, n. 3, comenta que a proposta a partir desse ponto é a de estabelecer uma distinção no interior mesmo destas noções – potência e ato – e indicar os diferentes sentidos nos quais a coisa pode ser dita em potência ou em ato. Cf. D. W. Hamlyn, *op. cit.*, p. 101, nota ao passo 417a<sub>21</sub>, observa que os dois tipos de potencialidade corresponde a *dunamis* e *hexis* respectivamente. E que coisas físicas têm potencialidades (*dunamis*) para movimentos naturais em uma dada direção; mas, coisas que têm alma e, em particular, razão, têm uma potencialidade por oposição, a saber, a disposição para algo que está ausente, e a outra no sentido de um reforço por meio do processo de aprendizado. Em nossa análise consideramos que essa divisão dos modos da potência é própria dos animais racionais, e julgamos ser esses dois modos uma ἕξις, pois em ambos há uma realização da natureza do ser, com a diferença que no último modo o animal racional, ou melhor, o intelecto, entende a si mesmo. Julgamos, assim, que a potência primeira, ou δύναμις, trata-se de uma corrupção por obra do contrário, e tal é a primeira mudança pela qual passa os viventes, a saber, a mudança a partir do genitor (cf. DA 417b<sub>16-18</sub>), como verificamos mais à frente.

<sup>124</sup> Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 354, em nota ao passo 417a<sub>21</sub>, explica que ἀπλῶς com λέγεσθαι ou σημαίνειν significa “em um sentido singular”, como oposto a dois (διχῶς) ou mais, ou vários sentidos (πλεοναχῶς) em que um termo é usado. Mas quando oposto a ὀρισμένως significa, como ἀδιορίστως, “vagamente, sem distinção”. Conclui, assim, que nessa passagem ἀπλῶς significa “sem qualificação, vagamente, indefinidamente”.

<sup>125</sup> Cf. DA II, 1, 412a<sub>10-11</sub>: δ' εἶδος ἐντελέχεια, καὶ τοῦτο διχῶς, τὸ μὲν ὡς ἐπιστήμη, τὸ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν; 412a<sub>22-23</sub>: αὕτη δὲ λέγεται διχῶς, ἢ μὲν ὡς ἐπιστήμη, ἢ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν. Ver nota 15 desta segunda parte.

<sup>126</sup> Cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, pp. 61 e 63.

dois modos de se dizer potência, enquanto em II 1 (cf. *DA* 412a<sub>22-23</sub>: αὕτη δὲ λέγεται διχῶς, ἢ μὲν ὡς ἐπιστήμη, ἢ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν) diferenciava-se apenas potência de efetividade. Penso, assim, que Aristóteles pretende por meio desse modelo intelectual oferecer uma distinção entre potência e efetividade, como em II 1, mas além disso, demonstrar também as nuances do que seja a potência para o caso específico da faculdade intelectual, e em que medida essa se altera, ou não se altera. Ademais, ao elucidar o que seja a potência, bem como o alterar, para o caso do intelecto, por meio de uma analogia imperfeita, Aristóteles demonstra o que são estes para o caso da sensação. Assim, no transcorrer da argumentação desse capítulo julgamos que ele pontua as nuances próprias do que seja a mudança e, portanto, a potência para cada faculdade.

No entanto, essa não é a interpretação corrente do modelo intelectual, bem como do que seja a potência e a alteração para as faculdades sensitiva e intelectual. Tricot<sup>127</sup> exprime bem qual é a exegese tradicional desses passos. Diz, assim, que o objetivo de Aristóteles é estabelecer que a sensação seja uma alteração de uma espécie particular, uma alteração não corruptiva, mas perfectiva, conforme a natureza mesma do ser animado, consistindo na atualização das potências deste ser. Hicks<sup>128</sup> explica também a idéia geral expressa nesse capítulo segundo a mesma interpretação mais comum, a saber, diz que a sensação implica uma transição, similarmente à intelecção, e quando esta é observada abstratamente, à parte dos processos corporais, a natureza real de tal mudança ou transição torna-se clara. Ou seja, a alteração dessa faculdade não é para o pior e corrupção, ela tende a preservar, desenvolver e aperfeiçoar o ser sentiente, que está habilitado para realizar a si mesmo em ato. Em resumo, a mudança para a sensação, assim como para a intelecção, é *alteration non corruptiva, sed perfectiva*, uma ἐνέργεια, e não, propriamente falando, uma ἀλλοίωσις ou κίνεσις, embora o uso desses termos possa dificilmente ser evitado.

---

<sup>127</sup> Cf. J. Tricot, *op. cit.*, pp. 97-98, n. 4.

<sup>128</sup> Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 350, na introdução a *DA* II 5.

Contudo, quando o Estagirita, no interior mesmo do seu paradigma intelectualivo, intercala uma explicação dos dois modos de se dizer potência, podemos já verificar os limites da aplicação desse modelo à sensação. Entre parênteses, segundo a edição de W. D. Ross, explica Aristóteles o modo duplo de se dizer potência implicado em seu paradigma:

*“(mas cada um destes é capaz não de um mesmo modo, mas antes um o é porque o gênero e a matéria são de tal qualidade, ao passo que o outro, porque é capaz de contemplar quando quiser, se nada de fora o impedir)”* (cf. DA 417a<sub>26-28</sub>)<sup>129</sup>

Ora, se potência pode-se dizer nesses dois modos para o caso da inteligência, o mesmo não se aplica à faculdade sensitiva<sup>130</sup>. Afinal, o primeiro modo em que é dita a potência, a saber, o modo em que dizemos que homem é conhecedor, denota que pertence ao seu gênero e matéria ser capaz de conhecer, pois é um animal racional, faltando a ele apenas passar à atividade sua faculdade já presente em potência. Do mesmo modo, podemos dizer que um animal, racional ou não, sente, pois pertence a seu gênero e matéria ser capaz de sensação, restando tão-somente passar à atividade aquilo que está presente em potência. Mas, o segundo modo em que é dita a potência conforme o modelo intelectualivo julgamos que não se aplica à faculdade sensitiva, pois embora a sensação seja também uma disposição (ἔξις), como a inteligência, ou seja, uma capacidade da alma que pertence ao vivente desde seu nascimento,

---

<sup>129</sup> Cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, p. 63.

<sup>130</sup> Cf. M. Zingano, *op. cit.* pp. 87-88, considera que é preciso ter em mente que não se pode aplicar diretamente à sensação o que é dito a respeito da aquisição e uso da ciência, mas antes, é preciso fazer algumas cruciais adaptações. Concordo com essa idéia geral segundo a qual o paradigma intelectualivo não pode ser aplicado diretamente à sensação. Mas creio que por meio dele Aristóteles pretenda mostrar que há um modo de se dizer potência para o caso da inteligência, que é o já possuir um conhecimento, embora inativo, sendo esse um modo próprio à inteligência. E em última instância, esse não se distingue do aprendizado, pois todo conhecimento advém da sensação, ou melhor, dos inteligíveis apreendidos nas formas sensíveis da φαντασία. São, então, aprendizado e ciência, os dois modos de se dizer uma mesma coisa, a saber, a mudança da inação à atividade. E julgamos que é nesse ponto, dado não ser corruptiva a mudança própria à operação do intelecto, que essa é equiparada à sensação. Ademais, para o caso do aprendizado, somente enquanto ainda não se aprendeu, logo, ainda não se inteligiu, a aquisição do inteligível parece ser uma alteração em um sentido menos impróprio. Contudo, nesse último caso creio que nem ao menos podemos dizer que houve inteligência. E julgo que, nesse último sentido, então o alterar em questão é semelhante à sensação. Mas é preciso observar que a sensação é uma alteração conservativa, enquanto a inteligência mesma, sua atividade, parece ser denominada uma alteração em um sentido ainda mais impróprio (nesse último ponto também concordo com a idéia geral de Zingano que a inteligência não é alteração, todavia, é preciso qualificar melhor essa afirmação, pois é preciso ter em consideração algumas especificidades no que diz respeito ao aprendizado e ao intelecto em potência. Quanto ao aprendizado trataremos aqui em nosso exame de II 5, e sobre o intelecto em potência em nosso posterior exame de III 4).

e que ele ora a atualiza, ora não, entretanto, a sensação não é voluntária. Se o homem é capaz de contemplar quando quiser – pois tendo aprendido já possui os inteligíveis em potência na alma, e mesmo antes de aprender estes podem ser discriminados nas formas sensíveis presentes na *φαντασία* advindas da sensação –, quanto ao animal, seja ele racional ou não, ele não é capaz de sentir segundo sua vontade, mas apenas quando for afetado por um sensível externo a ele. Aliás, origem externa esta da sensação que Aristóteles inicialmente mencionou no passo 417a<sub>4</sub>, e como elucidará em 417b<sub>19-28</sub>. Assim, a faculdade sensitiva é uma disposição, mas não do mesmo modo em que a faculdade intelectual o é, a saber, uma disposição voluntária, afinal, não se sente quando se quer, mas somente quando se é afetado. Ora, mas nem ao menos propriamente se é afetado no que diz respeito à intelecção, como o veremos mais à frente. Devemos, então, examinar, em que medida esse paradigma intelectual aplica-se de fato à sensação.

Zingano<sup>131</sup> considera que na interpretação tradicional, e menciona para tal Tomás de Aquino, é exatamente o segundo sentido de potência oferecido pelo modelo intelectual – potência como ter um certo conhecimento, mas não o estar exercitando –, que seria atribuído simultaneamente à sensação e à intelecção. Por isso mesmo, uma certa alteração seria imputável a ambas as faculdades, a saber, uma alteração não corruptiva, mas perfectiva, com vimos anteriormente. Já a tese de Zingano<sup>132</sup> é que em relação à ciência e ao intelecto não há alteração alguma, seja no primeiro ou no segundo sentido de potência, ou seja, tanto o aprendizado, quanto o passar de um conhecimento adquirido, mas inativo, à sua atividade, não são alterações. Deste modo, o interesse de toda essa argumentação em favor de que não haja qualquer alteração para o caso da intelecção, enquanto a sensação é uma afecção, é mostrar

---

<sup>131</sup> Cf. M. Zingano, *op. cit.* pp. 88-89. Segundo a estratégia interpretativa dos defensores da *alteratio non corruptiva sed perfectiva*, tal analogia de afecções justificaria a comparação do intelecto com a sensação do início da argumentação de III 4, tal que a conclusão a partir dessa analogia de que o intelecto é impassível, não seria absurda, pois tem em conta que a sensação é também impassível na medida em que a afecção que sofre não é corruptiva, mas uma conservação do estado potencial mediante sua atualização.

<sup>132</sup> Cf. M. Zingano, *op. cit.* pp. 91-92.

que se a ciência é um outro gênero de afecção, então, afecção não se diz de um modo simples. Assim, segundo Zingano, o que Aristóteles obteve não foi um certo sentido já determinado para a afecção, mas o reconhecimento que esta noção não é simples. Portanto, a afecção tem o duplo sentido de ser ou uma destruição por obra do contrário, ou uma conservação do que é em potência pelo que é em efetividade.

Em nossa leitura, distanciamo-nos muito da interpretação tradicional, pois é exatamente o segundo modo de se dizer potência que pensamos não poder ser atribuído à sensação. Afinal, esse segundo modo pressupõe a aquisição de algo que possa ser retomado pelo próprio animal racional, quando o quiser, enquanto a sensação é apenas uma conservação da faculdade, mas não uma aquisição de algo que ela possa reaver por si mesma e segundo sua vontade. Já o primeiro sentido de potência nos parece mais facilmente imputável à faculdade sensitiva, pois julgamos que ela também é uma alteração a partir de disposição contrária, diferentemente da interpretação tradicional que considera ser essa propriamente a alteração corruptiva.

Na verdade, pensamos mesmo que a distinção dos modos de se dizer potência, expressa no modelo intelectual, vem antes assinalar uma nuance do que seja potência para o caso da intelecção, mas não um outro sentido de potência. Afinal, o intelecto pode entender a si mesmo, tendo já aprendido, e mesmo o aprendizado parece ser uma busca do inteligível em potência na alma, não no mundo ou na parte intelectual, mas na *φαντασία*. Assim, esses dois modos de alteração parecem ser um e o mesmo, a saber, um passar da inatividade à atividade.

Em suma, contrariamente à tradicional divisão dos sentidos de potência em *δύναμις* e *ἔξις*<sup>133</sup>, pensamos que no duplo modo de se dizer a potência para o caso da intelecção, ambos são uma *ἔξις*, a saber, uma alteração a partir de disposições contrárias (aprendizado) e a realização da natureza do ser (ciência). Afinal, em ambos os casos já se

---

<sup>133</sup> Ver nota 24 desta mesma parte.

dispõe inicialmente da faculdade, restando a essa apenas passar à atividade, ou não. E mesmo no aprendizado, só se aprendeu depois que já se tenha passado à atividade, logo, já na posse de uma tal disposição. Quanto ao outro sentido de potência, a tradicionalmente denominada potência primeira, δύναμις, sendo essa uma corrupção por obra do contrário, creio que essa mudança ocorre a ambas as faculdades – sensitiva e intelectual – por meio do que Aristóteles denomina ser a primeira mudança produzida por obra do genitor (cf. *DA* 417b<sub>16-18</sub>)<sup>134</sup>.

Portanto, no aprendizado há um passar da privação de um conhecimento à sua aquisição, enquanto a faculdade passa apenas da inatividade à atividade, pois ela já se encontra disposta no animal racional desde o nascimento. De modo semelhante, o sentir é um passar de uma privação do sensível externo, à presença do mesmo, enquanto a faculdade sensitiva passa tão-somente da inatividade à atividade, pois também já se encontra disposta no animal desde o nascimento. Mas, como dissemos anteriormente, essas alterações aparentemente comuns à faculdade sensitiva e intelectual, são apenas semelhantes, e não idênticas. Afinal, no caso da intelecção há uma aquisição de um conhecimento que pode ser retomado pelo animal racional segundo a sua vontade, enquanto a sensação apenas se conserva enquanto faculdade, e ainda que o movimento provocado no órgão do sentido pelo

---

<sup>134</sup> Discutimos mais à frente, quando examinamos esse passo, a analogia que de fato Aristóteles estabelece entre a sensação e a ciência. Mas cabe já observar aqui que tanto em *DA* II 1 412a<sub>21-28</sub>, quanto no capítulo em exame, II 5, mais precisamente em 417b<sub>16-18</sub>, passos nos quais o Estagirita introduz o seu modelo intelectual ao equiparar a sensação com o possuir um certo conhecimento, sem o estar exercitando, que essa comparação parece ter por objetivo assinalar a natureza disposicional de ambas as faculdades da alma. Contudo, essas são disposições bem distintas, pois enquanto a faculdade sensitiva é apenas em potência (cf. *DA* II 5 417a<sub>7</sub>: ἄλλὰ δύναμις μόνον), já a faculdade intelectual é essencialmente uma atividade, como veremos em nosso exame de III 4-5. Assim, julgamos ser necessário precisar em que ponto se estabelece essa analogia entre a sensação e a ciência, e creio ser a comparação restrita à constatação que ambas são já uma posse na alma, e nessa medida o paradigma da ciência parece ser mais elucidativo que o aprendizado. Contudo, quanto à alteração para a faculdade sensitiva, esta parece mais equiparável ao aprendizado, na medida em que é uma alteração a partir de disposição contrária, do que à ciência, pois o conhecimento, tendo sido já adquirido, ao passar à atividade, é antes um ser alterado enquanto outro, do que propriamente um ser alterado por um outro, como é o caso da sensação. Em outras palavras, para esta última o ser alterado é ser afetado por algo de fora (cf. *DA* I 4 408b<sub>15-18</sub>, II 5 417a<sub>4</sub>, 417b<sub>19-28</sub>), sendo equiparável ao aprendizado, que antes de ter adquirido o conhecimento, parece ser apenas uma forma inteligível em potência na φαντασία, e não na alma intelectual. Em suma, entendemos que a analogia entre a faculdade sensitiva e intelectual não é completa, de modo que é necessário ter o cuidado de discriminar até que ponto, e em qual medida, Aristóteles pretendeu estabelecer uma comparação entre as mesmas.

objeto externo permaneça na forma da φαντασία, essa não pode ser retomada pelo animal voluntariamente.

Nos passos subseqüentes, a saber, em 417a<sub>30</sub>-b<sub>2</sub>, Aristóteles explica mais uma vez, como fez no trecho supracitado, 417a<sub>26-28</sub>, o duplo modo de se dizer potência segundo o seu modelo intelectual, mas agora acrescenta o que seja o passar da inatividade à atividade nesses dois modos. Elucida o Estagirita:

*“Assim, ambos os primeiros são conhecedores segundo potência, mas um deles na medida em que se altera pelo aprendizado e muda várias vezes a partir de disposição contrária, ao passo que o outro <é conhecedor segundo potência> de um outro modo, a partir do possuir conhecimento de aritmética ou gramática, sem exercitá-lo, com relação ao estar exercitando.”* (cf. DA 417a<sub>30</sub>-b<sub>2</sub>)<sup>135</sup>

Ora, desses dois modos, como vimos anteriormente, somente o primeiro, conforme entendemos, parece ser semelhante à alteração própria à faculdade sensitiva, afinal, essa também se altera (cf. DA 417a<sub>31</sub>: ἀλλοιωθεῖς), e nesse caso, ao ser afetado o órgão do sentido por um sensível externo. E muda várias vezes a partir de uma disposição contrária (cf. DA 417a<sub>31-32</sub>: καὶ πολλάκις ἐξ ἐναντίας μεταβολῶν ἕξεως), a saber, muda da privação de um estado – da ausência de sensação e, portanto, do sensível externo que a efetiva –, à presença deste – da sensação, ou do sensível que a efetiva –, em outras palavras, muda da potência à atividade<sup>136</sup>. Mas, quanto ao segundo modo de se dizer potência para a faculdade intelectual, embora a sensação também passe da inatividade à atividade (cf. DA 417b<sub>1</sub>: μὴ ἐνεργεῖν δέ, εἰς τὸ ἐνεργεῖν), ela não possui algo em potência que ela mesma possa voluntariamente por em atividade. Já o homem, dispondo dos inteligíveis em potência na alma, seja indiscriminados nas formas sensíveis da φαντασία, ou o conhecimento em potência na parte intelectual da alma, depende apenas de sua vontade para atualizá-los ou não. E, como

<sup>135</sup> Cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, p. 63.

<sup>136</sup> Cf. *Topica* II, 8, 114a<sub>10-12</sub>: ἀντίκειται γὰρ ἡ αἴσθησις τῇ ἀναισθησίᾳ ὡς ἕξις καὶ στέρησις: τὸ μὲν γὰρ ἕξις αὐτῶν, τὸ δὲ στέρησις ἔστιν (“*For sensation is opposed to absence of sensation; for they are a state and a privation, the former being a state, the latter a privation.*” – cf. Aristotle. *Topica*. E. S. Forster – trans., Loeb, Cambridge (MA)/London, 1989 (1960), p. 367).



veremos no exame de 417b<sub>8-9</sub>, esse segundo modo de se dizer potência, sendo próprio à faculdade intelectual, nem ao menos parece ser uma certa alteração. Quanto à mudança a partir de disposições contrárias, julgamos ser esta a alteração que propriamente pode ser atribuída também à faculdade sensitiva, sendo então a alteração para esta semelhante ao que é o aprendizado para o intelecto. Contudo, parece-nos ser bem distinta a alteração da faculdade sensitiva do que seja a alteração própria à intelectual, a saber, o passar de um conhecimento inativo ao seu exercício e, portanto, um inteligir a si mesmo.

Como já o dissemos, na interpretação corrente do passo supracitado, o segundo modo de potência, a saber, o passar de um certo conhecimento inativo ao seu exercício, é afirmado ser semelhante à alteração para o caso da faculdade sensitiva. Creio que talvez um fator que sustente essa interpretação tradicional deve-se a uma diferença entre as edições desse texto, sendo que se em W. D. Ross, a edição que seguimos, temos na linha 417a<sub>32</sub>, o termo τὴν ἀριθμητικὴν, já na edição de I. Bekker temos o termo τὴν αἴσθησιν<sup>137</sup>. Assim, talvez porque se assumia “sensação”, no lugar de “aritmética”, rapidamente se entenda o segundo modo da potência do modelo intelectual como imputável também à sensação. Contudo, ainda que assumamos que αἴσθησιν seja a edição mais segura desse passo, Aristóteles pode apenas estar dizendo que a faculdade sensitiva, na medida em que é afetada pelo sensível, apreende as formas sensíveis e, por sua vez, nessas o intelecto apreende os inteligíveis. Logo, é por ter sensação e um certo conhecimento, em outras palavras, as condições necessárias, mas não suficientes, para ocorrer a intelecção, que a faculdade intelectual pode passar da inatividade desse saber ao seu exercício.

Comenta Zingano<sup>138</sup>, mas com outros propósitos, que a menção da sensação nesse passo, 417a<sub>32</sub>, não concerne a uma introdução dessa como tal, mas a uma menção ao

---

<sup>137</sup> Notas das edições: cf. W. D. Ross (p. 39): ἀριθμητικὴν TP: αἴσθησιν coord. P<sup>c</sup>S<sup>p</sup>Σ. Cf I. Bekker (p. 72, do texto grego da tradução de Hicks): pro αἴσθησιν conī. Torst. ἀριθμητικὴν, quod re vera habet Them., αἴσθησιν leg. Philop. Simpl. Soph.

<sup>138</sup> Cf. M. Zingano, *op. cit.* pp. 89-90.

conhecimento adquirido através da sensação inicial de algo, que então é apreendido pelo intelecto como um universal, afinal, essa apreensão só pode ocorrer mediante a sensação. Portanto, penso que mesmo que tomemos *αἴσθησιν* no lugar de *ἀριθμητικήν*, tal não compromete nossa interpretação, a saber, que o segundo modo da potência expresso no modelo intelectual é próprio à faculdade intelectual, e não à sensação<sup>139</sup>.

Assim, Aristóteles parece considerar, na passagem supracitada, que a intelectão, ao menos enquanto é um aprendizado, um passar da ignorância à não-ignorância, é também uma certa alteração, a saber, uma mudança a partir de uma disposição contrária. Contudo, algumas linhas mais à frente, ele diz que não é acertado dizer que quem pensa se altera quando pensa (cf. *DA* 417b<sub>8-9</sub>: οὐ καλῶς ἔχει λέγειν τὸ φρονοῦν, ὅταν φρονῆ, ἀλλοιοῦσθαι). Nas linhas subseqüentes diz mais explicitamente que entender e pensar não são ensinamento (cf. *DA* 417b<sub>10-11</sub>: τὸ νοοῦν καὶ φρονοῦν οὐ διδασκαλίαν). Ora, penso que o que Aristóteles pretende assinalar nesses passos é que propriamente falando a atividade da intelectão não se distingue em um aprender, possuir um certo conhecimento e saber ensinar, e nesse sentido não é um alterar-se em nenhuma medida. Todavia, a faculdade intelectual, para o caso do intelecto humano, possui um estado privativo, e somente quando ainda em potência é correto dizer que há uma certa alteração a partir de uma disposição contrária<sup>140</sup>. Entretanto, sendo o intelecto essencialmente uma atividade, como veremos no exame de *DA* III 4-5, ainda que falemos de uma inatividade da faculdade intelectual, essa não é nada efetivamente, antes de entender (cf. *DA* 429b<sub>31</sub>: ἀλλ' ἐντελεχία οὐδέν, πρὶν ἂν νοῆ).

Deste modo, parece-nos que Aristóteles, em 417a<sub>30</sub>-b<sub>2</sub>, a despeito do fato de que o aprendizado se assemelhe mais ao que seja a alteração para a faculdade sensitiva, tem em conta principalmente um duplo modo de se dizer potência concernente propriamente apenas à

---

<sup>139</sup> Nenhuma das traduções comentadas a que tivemos acesso (cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 73: “*sensation*”; cf. J. Tricot, *op. cit.*, p. 99: “*sensation*”; cf. D. W. Hamlyn, *op. cit.*, p. 23: “*arithmetical*” e cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 162: “*sens*”) fazem alguma observação quanto a essas diferenças das edições do passo 417a<sub>32</sub>.

<sup>140</sup> Em nossa explicação a *DA* III 4 tratamos mais cuidadosamente dessa questão, a saber, em que medida a faculdade intelectual pode ser comparada à sensação, e nesse sentido ser uma certa alteração.

faculdade intelectual. No entanto, após explicitar seu modelo intelectual, nas linhas que se seguem, 417b<sub>2-4</sub>, o Estagirita precisa mais a aplicação desse modelo à sensação. E, nesse passo, segundo interpretamos, explicita os sentidos de potência diretamente atribuíveis à faculdade sensitiva, a saber:

*“E nem sequer o ser modificado é simples, mas antes em um caso é uma certa corrupção por obra do contrário, ao passo que em outro caso é antes conservação daquilo que é em potência por aquilo que é em efetividade,(...)”* (cf. DA 417b<sub>2-4</sub>)<sup>141</sup>

Ora, nos passos anteriormente analisados, 417a<sub>22-b2</sub>, o modelo intelectual não pareceu devidamente adaptado ao caso específico da sensação, afinal, mesmo a alteração a partir de disposição contrária, ou aprendizado, é alteração segundo um uso muito impreciso desse termo. Mas agora, no passo supracitado, Aristóteles parece se distanciar desse uso bastante impróprio de alteração, e voltar ao âmbito no qual a alteração é mais propriamente imputável. A saber, para o caso do que é afetado, e mesmo nessa esfera do que é mais adequadamente dito ser alterado, o ser afetado não é simples (cf. DA 417b<sub>2</sub>: οὐκ ἔστι δ' ἀπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν). Mas antes, é ou uma certa corrupção por obra do contrário (cf. DA 417b<sub>3</sub>: φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου), ou conservação (cf. DA 417b<sub>3</sub>: τὸ δὲ σωτηρία). Assim, pensamos que é justamente nesse âmbito, no qual há um modo de ser afetado, o que não ocorre para o caso da inteligência, que o Estagirita pode finalmente dizer acerca do que seja a alteração diretamente imputável à sensação, a saber, conservação. Nesse passo, então, creio que Aristóteles elucida propriamente o sentido de ser alterado para o caso específico da faculdade sensitiva, isto é, uma alteração que é antes uma preservação da potência pelo que é em efetividade, ou um ser afetado (cf. DA 417b<sub>2</sub>: τὸ πάσχειν) que não é uma corrupção, mas uma conservação (cf. DA 417b<sub>3</sub>: τὸ δὲ σωτηρία)<sup>142</sup>.

---

<sup>141</sup> Cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, p. 63.

<sup>142</sup> Cf. J. Tricot, *op. cit.*, p. 99, n. 2, explica os dois sentidos do ser afetado que estão em jogo nos passos supracitados, a saber: a) no sentido de destruição do ser da coisa, quando o agente é uma natureza oposta; tal se produz na passagem de uma potência pura a uma ἔξις, seja essa destruição absoluta ou relativa; e b) no sentido de conservação, quando o agente é uma ἐντελέχεια e é uma natureza semelhante; então não há paixão

No passo precedente, 417a<sub>30</sub>-b<sub>2</sub>, conforme examinamos, o Estagirita diz haver uma alteração, no que concerne ao aprendizado, na medida em que ocorre uma mudança a partir de uma disposição contrária, mas não denomina essa uma conservação. Julgo que a passagem supracitada não vem preencher essa lacuna, explicando posteriormente que o aprendizado é uma conservação, mas antes me parece que sugere, – ainda que por uma via negativa, ao atribuir uma alteração conservativa apenas à sensação – que o aprendizado é uma alteração em um sentido ainda mais impróprio, conquanto ele seja como a sensação, uma mudança a partir de uma disposição contrária. Afinal, aprender não é conservar algo, mas mais do que isso, é adquirir algo, adquirir certo conhecimento. Mas, nessa aquisição, o intelecto não precisa ser afetado, pois é antes o órgão do sentido que é afetado, e a faculdade sensitiva apreende então as formas sensíveis, restando ao intelecto apreender seus inteligíveis nas formas em potência na φαντασία. Já a faculdade sensitiva é mais propriamente afetada na medida em que o órgão do sentido é afetado por um sensível externo.

Entendo, assim, que aquele duplo modo em que se distingue a potência segundo o paradigma intelectual, não se aplica diretamente à faculdade sensitiva, como vimos, pois esta não apresenta aqueles dois tipos de capacidade naqueles modos, a saber, como uma aquisição de conhecimento e um passar ao exercício do mesmo. Todavia, enquanto em ambos os modos há um passar da inatividade à atividade, esse aspecto pode ser atribuído também à sensação, o que significa que tanto a sensação como a intelecção são disposições (ἕξεις) da alma. Portanto, a analogia não precisa ser desfeita, embora, por uma via negativa, a partir dela possamos discriminar o que seja próprio a cada faculdade, mas isso não nos autoriza a dizer

---

propriamente dita, mas somente progressão e desenvolvimento, atualização de uma virtude; tal é o erudito que passa da ἐξις à ἐντελέχεια. Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 356, nota ao passo 417b<sub>2</sub>; cf. D. W. Hamlyn, *op. cit.*, p. 102, nota ao passo 417b<sub>2</sub> e cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 162, n. 4, fazem a mesma distinção desse duplo sentido do ser afetado. Julgamos, também, ser essa em parte a distinção em questão na passagem supracitada, contudo, não concordamos que o segundo sentido do ser afetado, a conservação (σωτηρία), seja um aperfeiçoamento, a saber, um passar de algo já adquirido, mas inativo, ao seu exercício, portanto, uma mudança interior à faculdade, que pensamos ser próprio à faculdade intelectual, mas tão-somente uma alteração que realiza e conserva a faculdade sensitiva como uma capacidade para, se afetada, poder novamente sentir.

que as mesmas, ainda que se distingam, ou mesmo se oponham em alguns aspectos, estejam em uma relação de contrariedade.

Nos passos que se seguem, 417b<sub>4-16</sub>, Aristóteles volta às suas considerações sobre a faculdade intelectual, explicitando o estatuto da analogia estabelecida entre a atribuição de uma certa alteração para o caso da faculdade sensitiva, a saber, uma alteração conservativa, e a mudança para o caso da faculdade intelectual. Continua, assim, o Estagirita:

*“e é semelhante da maneira como a potência se comporta face à efetividade; pois é contemplando que vem a ser o possuidor de conhecimento – o que, precisamente, ou não é um alterar-se (pois o progresso é em direção ao mesmo e à efetividade), ou é um outro gênero de alteração.”* (cf. DA 417b<sub>4-7</sub>)<sup>143</sup>

Ora, a analogia que Aristóteles pretende estabelecer entre a sensação e a intelecção nesse capítulo não passa de uma semelhança, similitudes estruturais entre faculdades evidentemente distintas. Considera, então, que a afecção conservativa, própria à faculdade sensitiva, é semelhante (cf. DA 417b<sub>4</sub>: ὁμοίου) à maneira como a potência é em face da efetividade, a saber, uma inatividade em relação à atividade, portanto, um outro gênero de alteração (cf. DA 417b<sub>7</sub>: ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως).

Entretanto, Aristóteles não menciona, no passo supracitado, o duplo modo de se dizer potência conforme explicitado no paradigma intelectual. Diz apenas que a alteração conservativa é semelhante ao modo como a potência se comporta em face da efetividade, mas sem distinguir se a comparação se dá entre o alterar para a sensação e o passar da potência à efetividade para faculdade intelectual no modo do aprendizado, ou no da ciência. Ademais, nas linhas seguintes ao passo supracitado, em 417b<sub>6-16</sub>, parece se acrescentar ainda mais uma dificuldade à analogia estabelecida entre a sensação e a intelecção, a saber, mesmo na operação de aquisição do conhecimento, diz o Estagirita, é contemplando que esse vem a ser (cf. DA 417b<sub>5-6</sub>: θεωροῦν γὰρ γίνεται τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην). Logo, parece que a potência

---

<sup>143</sup> Cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, p. 63.

para a faculdade intelectual, mesmo no caso do aprendizado, não figura ser uma alteração em nenhum sentido (cf. *DA* 417b<sub>6</sub>: οὐκ ἔστιν ἀλλοιοῦσθαι). Ora, para o caso da sensação, é também na própria atividade sensitiva que a faculdade se efetiva, mas para tal é necessário ser afetado por um sensível de fora, parecendo haver então um certo tipo de alteração para essa faculdade. Assim, ainda que essas sejam ambas disposições advindas desde o nascimento, herdadas do genitor, no entanto, é somente por meio de suas respectivas atividades que elas se efetivam. Afinal, são ἔξεις, ou potência em um segundo sentido, e não uma pura δύναις, ou seja, nem algo a ser ainda gerado por meio de uma alteração corruptiva, nem uma ἐντελέχεια, ou seja, nem um puro ato.

Contudo, como vimos, ainda que ambas sejam capacidades, e nesse sentido, sejam capazes de passar da inatividade à efetividade, trata-se apenas de uma semelhança, pois se para a sensação efetivar-se deve ocorrer uma certa alteração, para a contemplação não é preciso existir qualquer alteração, afinal, como elucida Aristóteles, o contemplar é um progresso em direção ao mesmo (cf. *DA* 417b<sub>6-7</sub>: εἰς αὐτὸ γὰρ ἢ ἐπίδοσις). Portanto, somente muito impropriamente diríamos que o passar da inatividade à efetividade concernente à faculdade intelectual é uma alteração. E reafirma, Aristóteles, o sentido próprio do passar à efetividade para o caso da intelecção:

*“Assim, pois, por um lado, é justo que o conduzir para a efetividade, a partir do ser em potência, quem entende e pensa não seja ‘aprendizado’, mas tenha uma outra denominação;(...)”* (cf. *DA* 417b<sub>9-12</sub>)<sup>144</sup>

Comenta Bodéüs<sup>145</sup> que essa observação é um pouco enigmática, parecendo anunciar o que Aristóteles dirá mais à frente acerca do intelecto produtivo (*DA* III 5). Tricot<sup>146</sup>, Hicks<sup>147</sup> e Hamlyn<sup>148</sup> comentam que no passo supracitado o Estagirita refere-se a

<sup>144</sup> Cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, p. 63.

<sup>145</sup> Cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 163, n. 1.

<sup>146</sup> Cf. J. Tricot, *op. cit.*, p. 100, n. 3.

<sup>147</sup> Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 356, nota ao passo 417b<sub>9</sub>.

<sup>148</sup> Cf. D. W. Hamlyn, *op. cit.*, pp. 102-103, nota ao passo 417b<sub>2</sub>.

um segundo modo da transição, a saber, um passar da ἔξις à ἐνέργεια, ou do conhecimento já adquirido ao exercício do mesmo, e assegura que o agente dessa mudança não pode ser denominado ensinamento.

Como mencionamos anteriormente, pensamos que Aristóteles pretenda de fato fazer uma distinção entre o passar da potência à efetividade, caso os inteligíveis já se encontrem em potência na alma intelectiva, o que não é uma alteração, e a alteração a partir de disposição contrária, uma certa alteração própria ao aprendizado. E explica então, Aristóteles, o que seja o aprendizado:

*“(...) por sua vez, aquele que, a partir do ser em potência, aprende e recebe conhecimento da parte de quem está em efetividade e é apto a ensinar, aquele, pois, ou não se deve dizer que é modificado – conforme foi dito – ou deve-se dizer que há dois modos de alteração, a mudança em direção às situações privativas e a mudança em direção às disposições e à natureza.” (cf. DA 417b<sub>12-15</sub>)<sup>149</sup>*

Parece, assim, que o aprendizado é uma mudança a partir de disposição contrária, a saber, a partir da privação ou ausência de certo conhecimento em direção à aquisição deste, e isso por meio da faculdade cuja natureza é conhecer. Ora, ausência de certo conhecimento não é apenas uma inatividade do intelecto no que concerne a esse saber, mas também uma privação dos inteligíveis na alma, ou ainda dos raciocínios complexos que dizem respeito ao mesmo. Contudo, mesmo o aprendizado não parece ser uma corrupção por obra do contrário, nem uma conservação (cf. DA 417b<sub>3</sub>), e nem mesmo uma mudança em direção às situações privativas (cf. DA 417b<sub>15</sub>: τὴν τε ἐπὶ τὰς στειντικὰς διαθέσεις), e sim uma alteração em um sentido muito impróprio em direção às disposições e à natureza (cf. DA 417b<sub>16</sub>: τὴν ἐπὶ τὰς ἔξεις καὶ τὴν φύσιν)<sup>150</sup>. Em outras palavras, não é uma corrupção por obra do contrário, mas um passar da inatividade à efetividade.

---

<sup>149</sup> Cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, p. 63.

<sup>150</sup> Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 357, em nota ao passo 417b<sub>15</sub>, explica que στέρησις e ἔξις são usualmente opostos, sendo que o primeiro termo é empregado para denotar privação ou ausência de uma forma particular, e o último a sua presença. Cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 163, n. 3 e cf. J. Tricot, *op. cit.*, p. 100, n. 4 distinguem

Bodéüs<sup>151</sup> comenta que o Estagirita, na passagem supracitada, vem precisar que a destruição da ignorância não deve ser entendida como uma afecção negativa, e sim, positivamente, como a aquisição da ciência. Hicks<sup>152</sup> observa também que esse passo ocupa-se da primeira transição que resulta da aquisição de uma ἔξις.

Mas, nas linhas citadas acima, julgamos que Aristóteles faz uma menção a três noções, a saber, às situações privativas (cf. *DA* 417b<sub>15</sub>: στερητικὰς διαθέσεις), às disposições (cf. *DA* 417b<sub>16</sub>: ἔξεις) e à natureza (cf. *DA* 417b<sub>16</sub>: φύσιν). Bodéüs<sup>153</sup> não tem em conta esses três termos, mas apenas dois, διαθέσεις e ἔξεις, assimilando ἔξεις à φύσιν. Ora, julgamos que nessa passagem o Estagirita está exatamente preocupado em distinguir o que seja uma pura δύναμις, ou uma alteração em direção às situações privativas, portanto, uma certa alteração corruptiva (στερητικὰς διαθέσεις), de uma alteração ainda em um outro sentido. E esta última, por sua vez, parece também ser nuançada, sendo esta alteração devidamente qualificada, ou uma mudança em direção às disposições – à atividade de uma ἔξις –, ou em direção à natureza (φύσιν) – efetivação mesma dessa ἔξις. Mas, embora quase não seja possível fazer essa distinção, dado que passar à atividade é efetivar-se, uma mudança em direção à natureza parece exprimir melhor o que acontece com quem pensa, quando pensa (cf. *DA* 417b<sub>8-9</sub>). Ou seja, para o que está em atividade, tal é dito ser mudança, alteração, ou mesmo movimento, somente em um sentido bastante impróprio, afinal, é uma mudança em direção à natureza, ou ainda, em direção ao mesmo (cf. *DA* 417b<sub>6-7</sub>).

Hicks e Tricot parecem fazer essa distinção entre mudar em direção às disposições, e mudar em direção à natureza, sendo o primeiro sentido imputável ao aprendiz, ou ao discípulo, e o segundo, ao erudito que conhece por si mesmo, pois já dispõe do conhecimento em potência na alma. Concordamos que nos passos supracitados

---

διάθεσις de ἔξις, sendo este último termo uma disposição, uma maneira de ser, com maior estabilidade do que o primeiro, que é uma condição passageira (cf. *Cat.* 8, 8b<sub>27</sub>).

<sup>151</sup> Cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 163, n. 2.

<sup>152</sup> Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 356, nota ao passo 417b<sub>9</sub>.

<sup>153</sup> Cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 163, n. 3.



Aristóteles pretenda fazer essa distinção. Contudo, julgamos que tais nuances são próprias à intelecção, não sendo exatamente dois sentidos da potência, mas apenas dois modos de se dizer o mesmo, a saber, o passar da inatividade à atividade a partir de uma disposição, e que no caso do intelecto se desdobra nesses dois modos.

Afinal, toda vez que se entende, já se dispõe dos inteligíveis em potência na alma, pois se estes estivessem ausentes, não seria possível passá-los à efetividade e, portanto, contemplá-los. Assim, no aprendizado, como já o dissemos, passa-se da privação do inteligível à sua aquisição. Mas, permanecendo o inteligível apenas em potência na alma, se ele não se efetivar, nem ao menos propriamente podemos dizer que se entendeu. Contudo, por meio do aprendizado se adquire um conhecimento, logo, se em um momento aprender é passar da privação à presença dos inteligíveis na alma, e nesse sentido isso é um certo alterar, não basta essa alteração para se conhecer. Tendo recebido os inteligíveis na alma, caso se pretenda possuir um certo conhecimento, resta ainda efetivá-los, e para tal é preciso que o homem voluntariamente decida entender. Ademais, como diz Aristóteles mais à frente, não ocorre que às vezes se possa entender e às vezes não (cf. *DA* 430a<sub>22</sub>: ἄλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ), ou seja, mesmo o aprendizado não é um puro estado passivo, mas para se aprender é preciso passar antes à atividade. Assim, propriamente só se entende, pensa, ou mesmo conhece, quando os inteligíveis em potência na alma são efetivados, sejam eles advindos do aprendizado, ou do conhecimento já presente na alma, mas inativo. Em suma, mesmo no aprendizado o ato é anterior à potência, como nos ensina a *Metafísica*<sup>154</sup>, ou seja,

---

<sup>154</sup> Cf. *Met.* Θ 8 1049b<sub>29</sub>-1050a<sub>3</sub>, livro dedicado às noções de potência e ato, cujo capítulo central discute acerca da regra geral de prioridade do ato sobre a potência, e citamos essa passagem bastante elucidativa acerca da anterioridade do ato em relação à potência, mesmo no caso do aprendizado, diz então o Estagirita: “*C’est pourquoi il est impossible, semble-t-il, d’être architecte, sans avoir rien construit, ou joueur de cithare, sans avoir joué de la cithare, car celui qui apprend à jouer de la cithare apprend à jouer de la cithare en jouant de la cithare. Et il en est ainsi dans tous les autres cas où l’on apprend. C’est cette nécessité qui a donné naissance à l’argument sophistique que celui qui ne possède pas la science fera ce qui est l’objet de la science, car celui qui apprend une chose ne la possède pas. Je répons que, étant donné que toute génération suppose déjà quelque chose d’engendré, et tout mouvement en général, quelque chose déjà en mouvement (...), celui qui étudie doit posséder nécessairement, sans doute, quelque partie de la science. Mais, alors, il est par là même évident*”

tanto no tempo o que ensina, o erudito, é anterior ao aprendiz, ou ao discípulo, quanto a atividade do intelecto no indivíduo que aprende é também anterior ao aprendizado, seja no tempo, seja por definição, pois caso contrário nem sequer é possível aprender.

Nos passos que se seguem, Aristóteles retoma sua analogia entre a sensação e a inteligência, e considera que a primeira mudança (cf. *DA* 417b<sub>17</sub>: πρώτη μεταβολή) pela qual passa a faculdade sensitiva é uma mudança que vem a ser por obra do genitor (cf. *DA* 417b<sub>17</sub>: γίνεται ὑπὸ τοῦ γεννῶντος), e creio ser essa uma mudança em direção às situações privativas. E julgamos que o mesmo se dá para o caso da faculdade intelectual. Portanto, tendo sido gerado, já se dispõe então de ambas as faculdades, e essa primeira mudança é uma certa corrupção por obra do contrário. Assim, ao final do passo supracitado, quando Aristóteles menciona que há dois modos de alteração, penso que o primeiro modo, a mudança em direção às situações privativas remete-nos ao que ele explicita no passo subsequente, a saber, a mudança por obra do genitor. Elucida, então, o Estagirita:

*“E da capacidade sensitiva, a primeira mudança vem a ser por obra do genitor; mas, uma vez gerado, já se dispõe do sentir, como no caso do conhecimento.”* (cf. *DA* 417b<sub>16-18</sub>)<sup>155</sup>

Ora, Aristóteles mais uma vez compara o segundo sentido de potência para a faculdade sensitiva com o conhecimento já adquirido próprio à faculdade intelectual, a saber, com a ciência (cf. *DA* 417b<sub>18</sub>: ὥσπερ ἐπιστήμην), o que parece frustrar nossas tentativas de estabelecer uma analogia entre a sensação e o aprendizado. Contudo, creio que Aristóteles compara, no passo supracitado, a posse do sentir, ou seja, a posse mesma dessa faculdade que advém desde o nascimento, à ciência, e isso sem mencionar o aprendizado, pois aquela parece exprimir mais propriamente o que é uma disposição (ἔξις), a saber, já a posse de algo.

Em outras palavras, nem a faculdade sensitiva nem a intelectual são adquiridas com o uso, mas desde o nascimento já se dispõe delas, ainda que apenas em potência, por isso

---

*que, en ce sens aussi, c'est-à-dire selon la génération et le temps, l'acte est antérieur à la puissance.”* (cf. Aristote. *La Métaphysique*. J. Tricot (traduction). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1964, pp. 509-510)

<sup>155</sup> Cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, p. 63.

são denominadas ἔξις,. Assim, tendo sido adquiridas desde o nascimento, a única alteração a que estão sujeitas após essa primeira mudança é em direção à disposição contrária, ou seja, tão-somente um passar da inatividade à efetividade. E para passar da inatividade à efetividade, para o caso da sensação, é preciso que o órgão do sentido seja afetado, enquanto para a inteligência, é preciso que haja uma φαντασία, isto é, em última instância depende também de um certo ser afetado. E nisso essas faculdades são semelhantes, ambas primeiro sofrem uma mudança por obra do contrário, quando essas são geradas, mas depois lhes resta apenas efetivar-se. Todavia, como já examinamos, esse processo de efetivação dessas disposições não se dá do mesmo modo para as duas faculdades, sendo, no caso da sensitiva tão-somente uma conservação, e no caso da intelectual, essa se desdobra em duas operações mais impropriamente denominadas alteração.

Assim, em se tratando dos modos do ser alterado, julgamos que a analogia se estabelece melhor, embora não perfeita, entre a faculdade sensitiva e o aprendizado, se se tem em consideração o ser alterado próprio daquela – a conservação, e a alteração própria da faculdade intelectual – o aprendizado. Contudo, se por meio da analogia se pretende assinalar a natureza disposicional de ambas as faculdades, então essa parece se fazer mais clara entre a sensação e a ciência, pois essa última exprime melhor o que seja uma ἔξις, a saber, uma posse, ou um modo de ser mais estável.

Portanto, o que Aristóteles parece querer assinalar no passo supracitado é que tendo sido gerado o animal, esse já dispõe do sentir desde o nascimento, não sendo esse estado produzido por meio do uso, embora esse seja efetivado somente no uso, se afetado por algo externo. E é evidente que tal deve se dá desde o nascimento, afinal, o que nos permite dizer que tal vivente é um animal, e não uma planta, é sua capacidade de sentir, mesmo que não esteja atualmente sentindo. E tal é comparável antes à ciência, do que ao aprendizado, pois aquela parece exprimir melhor o que seja uma disposição, no caso, a posse de um

conhecimento. Deste modo, a analogia parece dizer respeito ao fato de que a faculdade sensitiva não se gera no animal toda vez que ele é afetado, mas é uma capacidade já existente, e mesmo definitiva do vivente, que tão-somente passa à efetividade quando é afetada por um sensível de fora. Tal como para a ciência, a cada vez que se pensa não é preciso ser gerado um novo conhecimento, ou seja, não é preciso aprender novamente, pois a ciência é já uma aquisição, uma posse daquele na alma.

Contudo, é preciso ressaltar uma vez mais a distinção feita anteriormente, a saber, se o conhecimento de gramática e a faculdade sensitiva não são gerados no ser afetado, mas são apenas efetivados, no primeiro caso o efetivar é uma posse, ou aquisição de algo que pode ser retomado voluntariamente pelo agente da operação, e não apenas um mero efetivar-se dessa faculdade. Mas no segundo caso não há um querer, ou propriamente uma aquisição, sendo o efetivar tão-somente um mero passar espontaneamente à atividade ao ser afetado por algo de fora. Nessa medida, enquanto faculdade que não é capaz de passar à efetividade por si mesma, a sensação parece mais equiparável ao aprendizado, ou melhor, àquele que ainda não aprendeu, e, portanto, não pode pensar a si mesmo (cf. *DA* III 4 429b<sub>8-9</sub>).

E todas essas semelhanças e diferenças concernentes a essas duas faculdades devem-se ao que Aristóteles explicita nas linhas subseqüentes, como já havia enunciado no início dessa discussão, em 417a<sub>6-9</sub>. Elucida, então:

*“E o [sc. sentir] em atividade se enuncia semelhantemente ao estar contemplando. Entretanto, há uma diferença, porque, num caso, os fatores que produzem a atividade são de fora – o visível e o audível, e semelhantemente também os restantes sensíveis. E a causa disso é que a sensação em atividade é dos particulares, ao passo que o conhecimento é dos universais; e estes, de um certo modo, estão na própria alma. Por isso, entender está em poder de alguém, quando o quer, ao passo que sentir não está em seu poder: pois é necessário que o sensível esteja presente.”* (cf. *DA* 417b<sub>19-25</sub>)<sup>156</sup>

---

<sup>156</sup> Cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, p. 65.

Portanto, como vimos, sensação e intelectção são semelhantes na medida em que são ambas disposições (ἔξεις) da alma. Em outras palavras, são faculdades advindas desde o nascimento, herdadas do genitor, mas que tendo sido geradas, é preciso ainda que sejam efetivadas. Todavia, a efetivação destas não se dá do mesmo modo, pois, para o caso da sensação, os sensíveis que produzem a atividade são de fora, externos à alma, exigindo, assim, que nesse caso ocorra uma certa afecção. Quanto à intelectção, ainda que essa em alguma medida dependa da sensação, pois no aprendizado, ao menos inicialmente, não se dispõe dos inteligíveis na alma, todavia, tendo-os adquirido, o passar à atividade não é uma alteração, sendo antes um processo em direção ao mesmo. Afinal, a intelectção é dos universais, e não dos particulares, e ainda que em parte ela dependa da sensação, o intelecto entende os inteligíveis nas formas sensíveis na φαντασία, ou na própria alma intelectiva, para o caso do conhecimento já adquirido. Por isso, diz Aristóteles, que de um certo modo (cf. *DA* 417b<sub>23-24</sub>: ταῦτα δ' ἐν αὐτῇ πῶς ἐστὶ τῇ ψυχῇ), e não absolutamente, os universais estão na própria alma. E, porque já se encontram na alma, a intelectção é voluntária, e não involuntária como a sensação, estando, assim em poder do animal racional, quando quiser, entender, mas não sentir (cf. *DA* 417b<sub>23-24</sub>: διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ· ὅποταν βούληται, αἰσθάνεσθαι δ' οὐκ ἐπ' αὐτῷ). E acrescenta ainda Aristóteles:

*“E isso é semelhante também nas ciências concernentes aos sensíveis, e devido à mesma causa: porque os sensíveis se contam entre os particulares e os de fora.”* (cf. *DA* 417b<sub>19-25</sub>)<sup>157</sup>

Ora, quanto às ciências concernentes aos sensíveis, essas deverão também, como a sensação, contar com uma afecção proveniente de um sensível externo à alma, bem como, sendo uma ciência, contar com o querer de um animal racional que abstraia o inteligível nos sensíveis em potência na alma. E, nesse sentido, as ciências concernentes aos sensíveis são a expressão da possível, e mesmo, necessária interação entre a sensação e a intelectção, sendo

---

<sup>157</sup> *Idem.*

estas semelhantes em alguns aspectos, distintas em outros, mas terminantemente, para o caso do animal racional, complementares. Deste modo, ainda que elas se oponham em alguns aspectos, essas faculdades não podem estar em uma relação de contrariedade.

Parece, então, que chegamos ao desenho final dessa intrincada discussão do *DA II* 5. Deste modo, como Aristóteles enuncia no início do capítulo, trata-se agora de investigar em geral acerca de toda a sensação (cf. *DA* 416b<sub>32-33</sub>: λέγωμεν κοινῆ περὶ πάσης αἰσθήσεως). E desse passo em diante sua argumentação parece se fragmentar, ora em considerações de ordem mais geral, que parecem refletir as opiniões comuns acerca do ser movido, alterado, e o estar em atividade, bem como do ser afetado por meio do semelhante, ou do dessemelhante, ora nas posições próprias do Estagirita. E Aristóteles parece então criticar todos esses que teriam compreendido o ser movido, afetado e o estar em atividade de modo simples. Assim, não sendo simples o alterar, o que é exemplificado por meio do paradigma intelectual, então a argumentação parece se fragmentar ainda mais, ora em considerações acerca do que é o alterar semelhantemente para a faculdade sensitiva e a intelectual, ora acerca do que é o alterar próprio a cada uma delas. Ficamos, então, como dissemos anteriormente, diante de uma argumentação na forma de um mosaico, na qual devemos ora examinar cada parte dos argumentos, cada fragmento, ora a argumentação como um todo, para então enxergar o desenho final. E julgo que o desenho final é a constatação de que, mesmo havendo muitas semelhanças entre as faculdades sensitiva e intelectual da alma, o que parece ter levado muitos a não distinguir adequadamente estas, elas são antes eminentemente distintas, embora complementares para o caso do humano.

## 2.2 A faculdade intelectual em analogia com a sensação – DA III 4

Pretendemos, nesse item, analisarmos o quarto capítulo do livro III do *De anima*, no qual Aristóteles começa seu exame da faculdade intelectual<sup>158</sup> e, ao menos inicialmente, investiga acerca da mesma a partir de uma analogia estabelecida entre a sensação e a intelecção. Contudo, não examinamos todo o capítulo, mas somente alguns passos, e o que não discutimos aqui, perscrutamos na terceira parte de nosso trabalho. Nosso objetivo, ao analisarmos esse estudo comparativo entre a inteligência da alma e a sensação, realizado pelo Estagirita, é verificarmos em que medida o intelecto se assemelha à sensação, e em que ele se distingue. Assim, embora sejam ambas faculdades da alma discriminadoras e produtoras de conhecimento<sup>159</sup>, no que elas se diferenciam quanto às suas operações próprias, somos

---

<sup>158</sup> Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 474, em introdução a III 4, comenta que até o momento, no *De anima*, a ordem da investigação tem sido em geral partir das faculdades inferiores às mais altas, e do geralmente mais difundido ao menos comum. Assim, de acordo com esse procedimento, o princípio da locomoção (cf. DA III 9-11), sendo mais comum no animal do que o intelecto, deveria ser examinado antes. Deste modo, o desvio da ordem da investigação seria em função de Aristóteles querer tratar as duas faculdades de discriminação, o intelecto e a sensação, juntamente. Uma razão adicional a esta, assinala ainda Hicks, é que sendo o intelecto uma das causas da locomoção animal, requer-se que seja tratado primeiro. Ora, então, se é essa a estrutura do tratado de psicologia de Aristóteles, tal parece sugerir que a ênfase dessa obra concerne a uma aferição quanto as funções da alma para o caso dos animais, logo, uma investigação eminentemente circunscrita ao âmbito da φύσις. Talvez seja essa a razão pela qual o Estagirita examina, em III 5, e em algumas considerações de III 4 e 6-8, tão rapidamente o intelecto ativo. Discutimos, assim, na primeira parte deste trabalho, se o *De anima* seria, ou não, estritamente uma obra de biologia. Creio que essa não é uma boa classificação do tratado de psicologia de Aristóteles, pois essa obra me parece antes ser uma discussão geral sobre toda a alma (cf. Pierre-Marie Morel, *op. cit.* pp. 16-17), afinal, não há uma descrição muito detalhada dos processos biológicos, descrição essa realizada nos *Parva Naturalia*. Mas como o intelecto é a faculdade menos comum entre os viventes, sendo o *De anima* uma discussão sobre os princípios gerais da alma, e não sobre a alma do homem, talvez por isso se justifique o fato de o espaço e lugar dedicado à mesma não ser proporcional à sua importância enquanto faculdade mais nobre.

<sup>159</sup> Cf. M. Zingano, *op. cit.* p. 147, comenta que a questão que governa DA III 4, diz respeito a uma investigação quanto ao caráter distintivo do intelecto (cf. DA III,4, 429<sup>a</sup><sub>12-13</sub>). Por conseguinte, considera que um método de comparação parece ser apropriado a esse capítulo. Afinal, sensação e razão, embora sejam distintos segundo o Estagirita, essa distinção não é evidente, pois essas faculdades são ambas operações de discriminação e conhecimento. Assim, se uma comparação pode ser útil, ela não deve ser direta, mas, como propõe Zingano, segundo um método contrastivo (não concordamos, no entanto, que Aristóteles examine a inteligência da alma por meio de um método contrastivo, mas antes, parece-nos que ora considera o intelecto ainda não efetivado, ora o intelecto em atividade, afinal, trata-se de um exame do intelecto em geral, e, conforme essa variação, respectivamente o intelecto ora é análogo à sensação, ora é oposto à mesma). Quanto ao fato de serem ambas as faculdades de discriminação e conhecimento, é preciso observar que não são, todavia, univocamente, pois não parece que intelecção e sensação sejam espécies de um mesmo gênero (cf. C. W. Veloso, *op. cit.*, p. 727). Assim, parece-nos que devemos pensar em semelhanças e diferenças dessas faculdades, e não em uma distinção por contrariedade.

levados a investigar os passos restantes desse quarto capítulo, bem como III 5, que não se restringem a essa analogia, o que fazemos na terceira parte.

Tradicionalmente considerou-se que III 4 constitui-se de uma inquirição acerca do intelecto em potência, sendo III 5 um exame do intelecto ativo<sup>160</sup>. Em consonância com Zingano<sup>161</sup>, discordo dessa interpretação corrente, e julgo que III 4 ocupa-se antes de uma análise da faculdade intelectiva em geral, não distinguindo ainda explicitamente o intelecto em potência do intelecto em atividade. Afinal, caso se considere esse quarto capítulo como um exame exclusivo do intelecto em potência, isso compromete a inteligibilidade do mesmo. Julgo, entretanto, que não pressupor essa distinção, ainda que apenas modal, do intelecto em potência e atividade, dificulta igualmente a sua compreensão. É preciso, assim, – como nos parece ser também a estrutura argumentativa de II 5 – agora, em III 4, preencher lacunas de

---

<sup>160</sup> Cf. J. Tricot, *op. cit.*, p. 173, intitula III 4 de “*L’intellect patient*”, bem como III 5 (p. 181) de “*L’intellect agent*”, e comenta (p. 181, n. 1) que Aristóteles emprega uma única vez (cf. *DA* III, 5, 430a<sub>24</sub>) o termo ὁ παθητικός νοῦς, mas não diz em nenhuma parte ὁ ποιητικός νοῦς, e que são os comentadores antigos que fazem essa distinção entre essas duas formas de intelecto. Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, pp. 498-499, em introdução a III 5, faz comentário semelhante, e acrescenta que em todos os seus escritos Aristóteles restringe-se ao termo ὁ νοῦς, como se ele aceitasse a unidade essencial do intelecto. Cf. D. W. Hamlyn, *op. cit.*, p. 140, em nota ao passo 430a<sub>10</sub>, comenta ser III 5 o capítulo que introduz a famosa distinção entre o intelecto ativo e passivo, distinção da qual muito se valeu Tomás de Aquino. Todavia, essa distinção, segundo Hamlyn, é feita por Aristóteles somente em um modo metafísico, e ela indica que o intelecto ativo não desempenha outro papel do que o de um fundamento metafísico para a atualização das potencialidades de que se constitui a alma. Assim, continua, o intelecto que foi discutido em III 4 é potencialmente todas as coisas e, embora seja ele mesmo impassível e sem mistura, não é em essência uma atividade. Portanto, esses autores, assumem que o próprio Estagirita, em suas palavras, não usa os termos intelecto ativo e passivo, contudo, não nos parece que eles então neguem a interpretação tradicional segundo a qual III 4 trata do intelecto em potência, e III 5 do em atividade. E ainda que Hamlyn considere que o intelecto ativo é apenas uma condição metafísica do intelecto em potência, e que Hicks suponha que talvez Aristóteles aceite uma unidade essencial do intelecto, ambos acabam por assumir uma distinção entre intelecto potencial e ativo maior do que pensamos ser necessário estabelecer. Julgo ser preciso então qualificar melhor o que seja isso que é denominado intelecto em potência pelos intérpretes, para Aristóteles.

<sup>161</sup> Cf. M. Zingano, *op. cit.* p. 127, resume em que se fundamenta essa interpretação corrente: “(...) a interpretação corrente de III 4 é já marcada por uma escolha de grandes conseqüências. Em função de III 4 429a<sub>15</sub> (em que Aristóteles estaria dizendo que o intelecto é receptivo), 429b<sub>8</sub> (em que fala de um estado potencial do intelecto) e principalmente de 429b<sub>31</sub> (em que o intelecto em causa é afirmado nada ser em ato), costuma-se iniciar a interpretação de III 4 dizendo que este capítulo analisará o intelecto passivo, enquanto III 5 será dedicado ao exame do intelecto produtivo. (...) No entanto, se se aborda III 4 sem preconceitos, é forçoso reconhecer que a distinção entre νοῦς passivo e ativo ainda não está feita; ela é introduzida in nuce em III 4 429a<sub>24</sub>, mencionada em III 4 429b<sub>30</sub>-430a<sub>1</sub> e, finalmente, estabelecida nas primeiras linhas de III 5, em 430a<sub>10</sub>-12.” Creio que não apenas esses passos, ainda que principalmente esses, façam menções à distinção do intelecto em passivo e ativo, como também é preciso ter em conta a mesma distinção quando se examina as propriedades que são atribuídas à faculdade intelectiva em III 4, o que, caso seja ignorado, leva a argumentação a parecer contraditória.



uma exposição elíptica por meio da qual Aristóteles inquire acerca da faculdade intelectual em geral, e isso a partir, ao menos inicialmente, de uma analogia com a faculdade sensitiva.

É interessante observar que em II 5 o Estagirita se ocupa também com um exame geral, porém, da faculdade sensitiva, e essa em uma analogia com a faculdade intelectual, enquanto aqui parece se ocupar da intelectual, também de uma maneira geral, em analogia com a sensitiva. Naquela ocasião, distinguimos quando Aristóteles se referia apenas à faculdade sensitiva, e quando tratava somente da intelectual, e, também, em que medida pretendia estabelecer uma analogia entre essas, ora por uma via positiva, ora por uma via negativa. A estrutura argumentativa de III 4 não nos parece muito diferente de II 5, ao menos nos passos em que Aristóteles compara a faculdade intelectual com a sensitiva. Mas, em nosso exame de III 4, será necessário distinguir quando o Estagirita considera o intelecto em potência, e quando o considera em atividade, sendo que é por meio dessa distinção que podemos também verificar quando a faculdade intelectual é comparada por uma via positiva à faculdade sensitiva, e quando por uma via negativa<sup>162</sup>.

Ora, como vimos na primeira parte de nosso trabalho, ao examinarmos a história das doutrinas da alma efetuada por Aristóteles no livro I, muitos de seus predecessores não distinguiram o sentir do pensar, enquanto o Estagirita pretende que estes sejam diferentes (cf. *DA* 427b<sub>27</sub>: *περὶ δὲ τοῦ νοεῖν, ἐπεὶ ἕτερον τοῦ αἰσθάνεσθαι*). Mas começa o exame de ambos, respectivamente em II 5 e III 4, por meio de uma analogia entre os mesmos. Creio, como já dissemos anteriormente, que esse é um procedimento comum em Aristóteles segundo

---

<sup>162</sup> Assim, penso que uma análise de II 5 pode ser elucidativa de III 4, não conforme a estratégia tradicional de exegese desses textos, como mencionamos no item anterior. Considera-se, segundo essa estratégia, que a analogia entre a faculdade intelectual e a sensitiva de III 4 e a conclusão, aparentemente contraditória, decorrente dessa analogia, na qual a faculdade intelectual é impassível justifica-se por via da uma dita *alteratio non corruptiva sed perfectiva* comum a ambas as faculdades. Julgamos, como expusemos anteriormente, que não há uma alteração comum a essas faculdades. Mas não é esse o ponto da argumentação de II 5 que nos interessa em relação a III 4, e sim que a estrutura argumentativa desses capítulos possuem algumas semelhanças. Afinal, ambos os capítulos fazem uma discussão de ordem geral sobre a faculdade sensitiva, II 5, e a intelectual, III 4, e isso a partir de uma analogia entre essas faculdades segundo a qual, ora por uma via positiva, demonstram-se as semelhanças, ora por uma via negativa, as dessemelhanças, entre as faculdades. Nesses capítulos, todavia, Aristóteles nem sempre sinaliza a direção de sua argumentação.

o qual ele ora refuta, ora assimila, a seu modo, as opiniões de seus predecessores, parecendo estar, assim, em muitas de suas formulações, em diálogo com esses. Portanto, penso que a analogia por meio da qual o Estagirita inicia seu exame tanto da faculdade sensitiva, como da faculdade intelectual, exprime seu consentimento segundo o qual assume que existem de fato semelhanças entre essas faculdades e, nesse sentido, faz uma breve concessão aos seus predecessores, mas não aceita que elas sejam identificadas, ou consideradas como espécies de um mesmo gênero. Deste modo, podemos observar em III 4, como também vimos em II 5, passos nos quais há uma certa condescendência em relação a algumas afirmações comuns sobre o sentir e o inteligir, tais como 429a<sub>13-15</sub>, 429a<sub>22</sub> e 429a<sub>27-29</sub>.

Contudo, a pretensa analogia estabelecida no início da argumentação de III 4, 429a<sub>13-24</sub>, suscitou inúmeras discussões, nada concordes, ao longo de toda uma tradição de exegetas, sendo que as de maior fortuna foram aquelas que sustentaram haver uma alteração comum à faculdade sensitiva e intelectual, como já mencionamos<sup>163</sup>. Ademais, como observa Zingano, a dificuldade de análise desse capítulo se exprime nos diferentes expedientes oferecidos por seus tradutores, que tentam minimizar os problemas decorrentes do próprio texto grego. Assim, ainda que tentemos fornecer uma interpretação do mesmo no sentido de esclarecer algumas dificuldades, essa não passa de uma leitura inicial circunscrita ao próprio texto de Aristóteles e a favor de uma coerência deste.

Segundo Zingano<sup>164</sup>, os obstáculos para a interpretação de III 4 429a<sub>13-24</sub> aumentam devido ao fato da passagem não estar escrita como uma conclusão a partir da analogia entre sentir e pensar, mas por meio de uma estrutura argumentativa que conduz aos resultados esperados para o intelecto, mas sem depender diretamente da analogia. Ora, essa

---

<sup>163</sup> Cf. M. Zingano, *op. cit.* pp. 127-145, fornece uma breve história, mas bastante elucidativa, de interpretações que renderam maior fortuna na história da exegese da discussão inicial de III 4. Não pretendemos fazer uma reconstituição dessas doutrinas, o que seria de grande valia para uma discussão mais criteriosa do capítulo em questão, todavia, vai além de nossas tímidas pretensões, nesse trabalho, de realizar uma leitura apenas inicial do próprio texto do Estagirita.

<sup>164</sup> Cf. M. Zingano, *op. cit.* pp. 145-167.

estrutura argumentativa indireta é o que então Zingano denominou de um método contrastivo, método este que, segundo ele, teria sido utilizado por Aristóteles. Ao compreendermos as discussões desses passos iniciais de III 4 de acordo com esse método, eles se tornariam surpreendentemente límpidos, conforme as palavras do intérprete.

Discordo que o procedimento aplicado por Aristóteles em seu exame inicial da faculdade intelectual seja contrastivo, em outras palavras, que ele pretenda contrastar a faculdade sensitiva com a intelectual e, por uma via negativa, chegar a algumas conclusões acerca do intelecto. Ora, que essas faculdades se oponham em alguns aspectos, é evidente, e que Aristóteles pretenda chegar a algumas formulações acerca do intelecto por essa via negativa, parece-nos também legítimo, contudo, que essas faculdades sejam contrárias, se oponham absolutamente, não me parece admissível. Afinal, há uma relação entre essas faculdades, tal que a sensação é condição de possibilidade da intelecção, ainda que não seja condição suficiente. E há uma hierarquia entre as mesmas segundo o anterior e o posterior, a saber, a sensação é anterior à intelecção, ao menos quanto à geração, não sendo elas espécies de um mesmo gênero. Nem são elas gêneros distintos, o que parece ser a consequência se se pretende que elas estejam em uma relação de oposição por contrariedade. Sendo assim, seja porque o intelecto depende em alguma medida da sensação, seja porque estas faculdades estão em uma relação de anterioridade e posterioridade, seja porque elas não são gêneros, julgo que não podem ser consideradas contrárias<sup>165</sup>.

Creio, assim, que a argumentação de III 4, é, como em II 5, de fato bastante elíptica e, por isso, truncada e difícil, mas não ininteligível. Penso antes que essas dificuldades, para além dos problemas propriamente textuais, exprimem a natureza complexa da inteligência da alma (cf. *DA* III, 4, 429a<sub>22</sub>) que se, por um lado, é absolutamente

---

<sup>165</sup> Cf. C. W. Veloso, *op. cit.* p. 727, n. 198, considera acerca da interpretação de Zingano a III 4: “Se a argumentação de *DA* III 4 relativa à diversidade entre perceber e pensar fosse contrastativa por contrariedade, como sugere Zingano (p. 149), percepção e intelecção constituiriam um gênero. (...) Ele, aliás oscila entre ‘contrário’ e ‘oposto’ (p. 153), mas nem toda oposição é uma contrariedade. (...)”

incorporal, essencialmente ativa, por outro, depende da sensação e, por conseguinte, do corpo, pois o intelecto humano é também em potência. E julgo que um modo de amenizar a embaraçosa analogia entre sentir e pensar, proposta em III 4, que por vezes parece chegar a conclusões contraditórias, seria aplicar à mesma o que a *Metafísica*<sup>166</sup> nos ensina, a saber, os diferentes sentidos do anterior e do posterior conforme nos reportemos à potência ou à efetividade. Assim, quando Aristóteles tem em conta o intelecto ativo, embora ele não elucide isso, as propriedades desse são opostas às da sensação, pois o anterior e o posterior têm um certo sentido para a efetividade. Mas quando considera o intelecto em potência, as propriedades desse se assemelham às da faculdade sensitiva, pois o anterior e o posterior têm um outro sentido para a potência. E sua argumentação parece novamente um mosaico no qual o Estagirita mal desenha os liames que conduzem sua discussão, sendo nossa tarefa, portanto, pressupor essa distinção do intelecto em potência e em atividade, embora ela só seja explicitada em III 5.

Tendo feito todas essas considerações preliminares, passemos ao exame de III 4.

Diz, assim, Aristóteles, ainda nas linhas introdutórias desse capítulo:

*“A respeito da parte da alma pela qual a alma conhece e pensa, (...), deve-se examinar que diferença ela comporta, e de que modo porventura ocorre o inteligir.”*(cf. *DA* III, 4, 429a<sub>10-13</sub>)<sup>167</sup>

Ora, como fica evidente nessas linhas programáticas desse quarto capítulo, o Estagirita pretende examinar as operações do intelecto dependentes da sensação, a saber, acerca da parte da alma segundo a qual ela conhece e pensa<sup>168</sup> (cf. *DA* 429a<sub>10-11</sub>: περὶ δὲ τοῦ

---

<sup>166</sup> Cf. *Met.* Δ, 11, 1019a<sub>5-14</sub>.

<sup>167</sup> Cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, p. 91.

<sup>168</sup> A despeito das dificuldades em se traduzir esses termos, sendo que seguimos a tradução de Angioni, penso ser preciso ao menos distinguir que γινώσκει e φρονεῖ, não são propriamente puras operações da inteligência contemplativa, a saber, não são uma intelecção sempre verdadeira dos indivisíveis (νοῦς), ou a partir deles (ἐπιστήμη), ou uma junção desses (σοφία), não havendo nesses casos nenhuma menção ao particular, mas ambos – γινώσκει e φρονεῖ – contam antes como raciocínios complexos que partem e concernem ao particular (cf. *EN* VI). Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 475, em nota ao passo 429a<sub>10-11</sub>, comenta que a palavra γινώσκει não é ela mesma peculiar ao intelecto, mas aplicada ao sentido também (cf. *DA* 427a<sub>21</sub>), portanto, é a adição de φρονεῖ que distingue o intelecto da sensação. E observa que de acordo com Temístio e Simplicio as palavras da proposição apontam para a atividade teórica e prática da alma. Cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 221, n. 7, diz que é possível que

μορίου τοῦ τῆς ψυχῆ ᾧ γινώσκει τε ἢ ψυχῆ καὶ φρονεῖ), e não propriamente a respeito do inteligir e contemplar<sup>169</sup>, sendo essa uma outra discussão. Já nas inquirições gerais acerca da alma, nos capítulos iniciais do livro II, Aristóteles havia assinalado essa distinção da inteligência contemplativa em relação às outras operações do intelecto (cf. *DA* 415a<sub>11-12</sub>: περὶ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ ἕτερος λόγος).

Assim, creio que, embora uma inquirição acerca do inteligir e contemplar seja explicitada somente em III 5, pois em tal capítulo Aristóteles distingue mais evidentemente o intelecto em potência da atividade, ao examinar em III 4 a inteligência da alma, ele precisa pressupor essa distinção. E, por conseguinte, penso que toda a dificuldade desse quarto capítulo consiste em não se reconhecer que Aristóteles ora se reporta à potência, ora se reporta à efetividade. E quando se refere à potência, essas operações do intelecto têm como anterior uma certa aquisição dos inteligíveis, e nesse sentido, se assemelham às da sensação. Mas, quando se refere à efetividade, não há essa anterioridade dos inteligíveis, afinal, o intelecto e o inteligível são o mesmo, sendo antes impassível, sem mistura, e essencialmente uma atividade, e nesse sentido, oposto à sensação.

---

esses termos designem respectivamente as operações especulativas e executivas da inteligência. Contudo, conclui Hicks, esses termos são então mal escolhidos se é essa a divisão pretendida por Aristóteles.

<sup>169</sup> Cf. M. Zingano, *op. cit.* p. 128, observa que a expressão “a parte pela qual a alma pensa e concebe” é mencionada ainda mais uma vez, no início de III 4 o que é significativo, pois assim ela exclui alguns temas da presente investigação, não se tratando então do νοῦς divino que subsiste sem nenhuma matéria, que é puro ato e pensa somente a si mesmo, sendo esse analisado em *Met.Λ* (mas não identificamos essa segunda menção, talvez se trate de 429a<sub>23</sub> – λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχὴ – todavia, os termos aqui não são os γινώσκει e φρονεῖ de 429a<sub>10-11</sub>). Mas não me parece que isso comprometa a interpretação segundo a qual Aristóteles de fato não pretende tratar do νοῦς divino, sendo essas, γινώσκει e φρονεῖ, operações do intelecto que pressupõem a sua relação com o corpo). Portanto, ainda nas palavras de Zingano, o intelecto em questão nesse capítulo é o que atua em união ou conformidade com a alma, por conseguinte ligado ao corpo, já que a alma é efetividade de um corpo. Contudo, considero que nesse capítulo Aristóteles examina a faculdade intelectiva em geral, e nesse sentido, parte de uma analogia com a sensação, pois enquanto o intelecto depende desta, ele se assemelha em alguns aspectos à operação da faculdade sensitiva. Mas, mesmo em se tratando da atuação do intelecto em união com a alma, é preciso ter em conta propriedades essenciais do intelecto, a saber, ser impassível, sem mistura, separado do corpo e, quanto a estas, o intelecto se diferencia da sensação. Ademais, em passo posterior a essa discussão inicial de III 4, Aristóteles menciona propriamente acerca da atividade do intelecto independente das outras partes da alma, a saber, quando o intelecto entende a si próprio, sendo uma só coisa aquilo que entende e que é entendido (cf. *DA* 430a<sub>3,4</sub>: ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον). Na terceira parte de nosso trabalho, examinamos mais cuidadosamente o passo supracitado.

E, ainda nessa discussão programática, Aristóteles explicita o que deve ser examinado acerca da faculdade intelectual, a saber, qual diferença ela comporta, e de que modo ocorre o inteligir (cf. *DA* 429a<sub>12-13</sub>: σκεπτόν τίν' ἔχει διαφοράν, καὶ πῶς ποτὲ γίνεται τὸ νοεῖν). Deste modo, III 4 deve contar tanto com uma análise das diferenças que existem entre a faculdade intelectual e as já examinadas, quanto com uma exposição, ainda que muito geral, sobre a operação da mesma. Assim, parece-nos que o Estagirita começa seu exame da faculdade intelectual a partir de uma analogia entre essa e a sensação, visando justamente responder à primeira questão do plano de sua investigação. Ora, mas é estranho que Aristóteles pretenda, por meio da analogia estabelecida entre essas faculdades da alma, examinar em quê elas se distinguem. Além disso, a despeito de seu plano inicial – distinguir a faculdade intelectual das outras faculdades da alma –, o Estagirita demonstra que em alguns aspectos a faculdade intelectual corresponde à sensitiva, enquanto em outros elas se opõem. Por conseguinte, as pretensões de interpretar as linhas que se seguem às supracitadas, 429a<sub>13-24</sub>, como uma identidade entre a sensação e a intelecção, ou como uma oposição entre gêneros contrários, naufragam diante da vacilação da própria argumentação, que ora aponta uma semelhança, ora uma distinção.

Todavia, como já dissemos, creio que Aristóteles constrói seus argumentos dessa forma dúbios, por considerar a faculdade intelectual tanto do ponto de vista da potência, como do ponto de vista da efetividade, sendo que no primeiro modo suas operações correspondem às da sensação, e no segundo modo elas se opõem às operações daquela. E, nesse sentido, julgamos que ao menos quando o Estagirita reporta-se à potência, faz algumas concessões às doutrinas de seus predecessores segundo as quais o sentir é igual ao pensar, contudo, estes não teriam compreendido que esse é apenas um modo do pensar, sendo o intelecto antes essencialmente ativo, e somente no caso da inteligência humana ele se distingue nesse dois estados.

Mas, continuemos nosso exame dos argumentos de Aristóteles, e vejamos como começa sua inquirição acerca da faculdade intelectiva:

*“Ora, se o inteligir é como o sentir, ele seria ou ser modificado de um certo modo pelo inteligível, ou alguma outra coisa desse tipo.”* (cf. *DA III, 4, 429a<sub>13-15</sub>*)<sup>170</sup>

Assim, a argumentação inicial de III 4, tradicionalmente interpretada como uma analogia entre a faculdade intelectiva e a sensitiva, começa por uma mera suposição expressa por meio da conjunção condicional εἰ. Deste modo, ao menos nesse passo, Aristóteles não pretende ser assertivo quanto a uma possível identidade entre a sensação e a intelecção. Mas, caso essas faculdades venham a se identificar, então o inteligir seria ou ser afetado de um certo modo pelo inteligível, ou alguma outra coisa desse tipo (cf. *DA 429a<sub>14-15</sub>*: ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον)<sup>171</sup>. Ora, conforme analisamos em II 5, o intelecto propriamente não é afetado, afinal, é antes o órgão do sentido que é afetado, mesmo em se tratando do aprendizado.

Mas, então, talvez ocorra alguma outra coisa desse tipo, como acrescenta o Estagirita. Também em nosso exame de II 5 verificamos que há um passar da inatividade à atividade, tanto no caso do aprendizado, como quando já se dispõe de um conhecimento,

---

<sup>170</sup> Cf. Tradução L. Angioni, p. 91.

<sup>171</sup> Cf. J. Tricot, *op. cit.*, p. 174, n.1, afirma que o “*ser modificado de um certo modo pelo inteligível*” é como a sensação ela mesma é modificada. Já cf. D. W. Hamlyn, *op. cit.*, p. 136, em nota ao passo 429a<sub>13</sub>, pondera que não é totalmente claro porque Aristóteles levanta a hipótese dessa forma, já que a faculdade sensitiva não é, estritamente falando, afetada, como Aristóteles mais tarde esclarece em 429a<sub>29</sub> e 431a<sub>5</sub>. E explica que Aristóteles começou sua discussão da sensação em II 5, com a noção inicial segunda a qual essa era uma forma de ser afetado, e ele então procederia propondo refinamentos e qualificações dessa tese que conduziria a uma rejeição da idéia original. Assim, essa fórmula inicial aplicada à sensação seria aplicada nesse passo ao intelecto. Contudo, o que Hamlyn não observa, como examinamos em II 5, é que Aristóteles não diz que a sensação é uma afecção, mas tão-somente que ocorre junto (συμβαίνω) ao ser movido e modificado (cf. *DA II, 5, 416b<sub>33-35</sub>*). Ademais, tanto em II 5, como no passo supracitado (cf. *DA III, 4, 429a<sub>13-15</sub>*), o Estagirita diz, respectivamente, que a sensação é uma certa alteração, ou que a sensação seria afetada de um certo modo, sendo, assim, alteração ou afecção somente em um certo sentido, como examinamos anteriormente. Para uma explicação acerca do τι ver: Cf. C. W. Veloso, *op. cit.*, p. 168; Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, pp. 292, 454, em nota aos passos 410a<sub>25</sub>, 427a<sub>20</sub>. Cf. Hicks, *op. cit.*, p. 476, em nota ao passo 429a<sub>14</sub>, diz que para o intelecto, como para a sensação, a modificação expressa por πάσχειν não é corrupção por obra do contrário, mas uma conservação, contudo, na falta de um termo melhor, Aristóteles usaria o temo πάσχειν para expressar isto (cf. *DA II, 5, 418a<sub>2sg.</sub>*). Como examinamos anteriormente, no item 2.1, não nos parece que essa alteração determinada, a saber, conservação, seja atribuída tanto à sensação como ao intelecto, mas somente à primeira. Já a alteração atribuída ao intelecto nos parece ser em um sentido ainda mais impróprio, não sendo ela conservativa, pois essa última pressupõe uma certa forma de ser afetado (cf. *DA II, 5, 417b<sub>2-4</sub>*), enquanto o intelecto não é afetado em nenhuma medida (o que explicitamos, a seguir, uma vez mais).

sendo esses os dois modos de efetivação da potência para a faculdade intelectiva. Assim, se nos reportamos à atividade, ambos não parece ser alteração em nenhuma medida, pois no ato do pensamento não há qualquer distinção entre atividade e potência, e muito menos entre os modos da potência. Mas se nos reportamos à potência, no caso do aprendizado há uma privação dos inteligíveis na alma, tal que o intelecto não pode passar à atividade por si mesmo. No entanto, nem nesse sentido o intelecto pode ser afetado, pois afetado é o órgão do sentido pelos sensíveis externos, e alterada em uma certa medida é a faculdade sensitiva. Resta ao intelecto apenas apreender os inteligíveis em potência na alma (cf. *DA* III, 4, 429a<sub>27-29</sub>, 430a<sub>6-9</sub>). Ora, nem mesmo por meio desses inteligíveis em potência na alma parece o intelecto ser afetado, pois antes de serem inteligidos, eles são apenas em potência<sup>172</sup>. Mas, podemos dizer, – na falta de um termo grego que melhor exprima em que concerne a mudança por meio do aprendizado – que há uma certa alteração, e isso, segundo interpretamos, em um sentido mais impróprio do que há para a sensação. Afinal, conforme examinamos, é preciso ainda distinguir a alteração conservativa própria à faculdade sensitiva da intelectiva, pois a alteração quanto ao aprendizado é antes uma aquisição, além de não ser afetada a faculdade em nenhuma medida, pois não dispõe de um órgão do qual seja efetividade.

Aristóteles, então, nas linhas subsequentes à hipótese levantada, considera:

*“É preciso então que ela seja sem modificação, e que seja capaz de receber a forma (...)”*(cf. *DA* III, 4, 429a<sub>15-16</sub>)<sup>173</sup>

Deste modo, o passo supracitado parece ser uma resposta, ainda que negativa, à hipótese levantada na linha anterior, já que por meio da partícula de transição “então” (cf. *DA* 429a<sub>15</sub>: ἄρα) podemos concluir que há uma ligação entre esses enunciados. Assim, assumindo que esse passo é uma resposta à proposição anterior, 429a<sub>13-15</sub>, Aristóteles parece primeiro negar, ao menos em parte, o período subordinado à condição (cf. *DA* 429a<sub>14-15</sub>: ἢ πόσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον), e depois afirmar, ao menos em parte, a

<sup>172</sup> Explicaremos melhor essa questão na terceira parte de nosso trabalho, quando examinamos *DA* III, 4, 430a<sub>6-9</sub>.

<sup>173</sup> Cf. Tradução L. Angioni, p. 91.



condição expressa no período anterior (cf. *DA* 429a<sub>13-14</sub>: εἰ δὴ ἔστι τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι). Ora, o Estagirita parece incorrer então em uma contradição de seus próprios termos, afinal, não é claro como uma faculdade da alma pode não ser afetada (cf. *DA* 429a<sub>15</sub>: ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι), como afirma inicialmente, e ser receptora da forma (cf. *DA* 429a<sub>15</sub>: δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους), e mesmo é um absurdo que negada a proposição subordinada, a condição dessa seja afirmada<sup>174</sup>.

Mas é preciso fazer algumas observações que podem atenuar a aparente contradição do passo supracitado<sup>175</sup>. Primeiro, se em 429a<sub>15</sub>, o não ser afetado, é uma resposta ao passo anterior, não é evidente a que exatamente ele responde, ou se opõe. Afinal, na hipótese levantada em 429a<sub>13-15</sub>, o período subordinado à condição estabelecida, a saber, se o intelecção é como o sentir, constitui-se de um período composto coordenado pelas conjunções

---

<sup>174</sup> Cf. M. Zingano, *op. cit.* p. 135, comenta acerca do embaraço desse passo, no qual Aristóteles conclui que o pensar é como o sentir, e o sentir é uma certa afecção, logo, o pensar é impassível. Considera então que com base na analogia a conclusão parece obviamente insustentável, pois ela deveria ser o contrário, a saber, que o pensar é um tipo de afecção, visto que é como a sensação. E fornece vários exemplos de expedientes utilizados pelos tradutores para minimizar o que parece ser um problema textual. Como já observamos, a solução de Zingano à dificuldade levantada é aplicar a esse texto um método contrastivo. Contudo, como examinamos a seguir, não nos parece que impassível se oponha diretamente a ser afetado de um certo modo, o que permitirá a Aristóteles prosseguir em sua argumentação por via de uma analogia entre a sensação e a intelecção. Cf. Hicks, *op. cit.*, p. 476, em nota ao passo 429a<sub>15</sub>, afirma que o termo ἀπαθὲς aplicado ao intelecto designa não ter ainda sofrido, isto é, estar livre dos objetos do pensamento, e ser incapaz de sofrer ou ser afetado por eles, ou seja, em sua própria natureza, quando eles são recebidos. Assim, segundo Hicks, não ter ainda sofrido diz respeito à mente da criança antes de nascer, ou antes de pensar; e não ser afetado em sua natureza concerne a ser incapaz de alterar ou ser afetado, e esse implica aquele primeiro sentido, pois a mente é incapaz de começar a intelecção por si mesma. E associa ainda essa noção de impassibilidade ao fato do intelecto não poder ser afetado, pois caso contrário se corromperia enquanto recipiente, pois não poderia então intelecção todas as coisas, por isso é impassível e sem mistura. Cf. J. Tricot, *op. cit.*, p. 174, n.2, associa a noção de impassibilidade ao fato que o intelecto não deve alterar as formas que ele apreende. Deste modo, tanto Hicks como Tricot não colocam em oposição o ser impassível e o ser receptor, antes, aquele é condição da integridade do primeiro, ou seja, o intelecto deve ser impassível justamente para que receba os inteligíveis sem se corromper enquanto recipiente. Creio que ἀπαθὲς não precisa se opor diretamente ao ser afetado, já que mesmo não sendo afetado propriamente, em alguma medida, ao menos quanto ao aprendizado, o intelecto parece sofrer algum tipo de alteração, mas certamente não se trata de uma alteração corruptiva, e julgamos, nem mesmo conservativa, sendo uma alteração que antes efetiva essa faculdade, e que enquanto é receptiva talvez nem ao menos propriamente devesse ser chamada de intelectiva (como interpretamos a seguir).

<sup>175</sup> Entretanto, a interpretação corrente é que essa analogia é possível graças à alteração comum à sensação e à intelecção, a saber, uma alteração não corruptiva, mas perfectiva. Recorremos também a II 5 para explicar III 4, mas não do mesmo modo, como já o dissemos, pois pensamos que a alteração conservativa é própria à sensação e, para o caso do aprendizado, em alguma medida o intelecto altera, mas em um sentido ainda mais impróprio que a sensação. Logo, não há uma alteração comum a essas faculdades, mas elas também não são contrárias, podendo se estabelecer uma analogia quanto à alteração na medida em que ambas as faculdades passam da potência à efetividade, embora não do mesmo modo, sem se corromperem. Ademais, ambas são faculdades de discriminação, e nesse sentido possuem algumas relações com seus sensíveis e inteligíveis, respectivos, semelhantes.

disjuntivas ἢ...ἢ, tal que existem duas possíveis conseqüências decorrentes do cumprimento da condição estabelecida anteriormente. Assim, sendo o inteligir como o sentir, ou ele é afetado de um certo modo (cf. *DA* 429a<sub>14</sub>: ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ), ou alguma outra coisa desse tipo (cf. *DA* 429a<sub>14-15</sub>: ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον). E Aristóteles não se decide aqui, se o inteligir for como o sentir, qual das duas subordinadas deve ser atribuída também ao inteligir. Se for a primeira, então o inteligir é uma alteração conservativa, pois esse é o sentido de ser afetado de um certo modo (πάσχειν τι), como elucidado anteriormente, em *DA* II, 5, 417b<sub>2-4</sub>. Contudo, se for a segunda proposição que deve ser atribuída também ao inteligir, a saber, o inteligir como sendo alguma outra coisa desse tipo (τι τοιοῦτον ἕτερον), é essa uma formulação bastante obscura, e o Estagirita não a esclarece bem nesse capítulo, e nem mesmo é bastante evidente em II 5 <sup>176</sup>.

Mas, assevera na linha seguinte, que é preciso que esta parte da alma, a intelectiva, não seja afetada (cf. *DA* 429a<sub>15</sub>). Assim, a segunda observação a ser feita é que no passo anterior a essa afirmação Aristóteles conjectura acerca do ser afetado de um certo modo, ou alguma outra coisa desse tipo, mas não supõe nada quanto ao ser afetado propriamente<sup>177</sup>. Deste modo, podemos verificar que ao menos três coisas estão em questão nesses passos: primeira, o ser afetado de um certo modo; segunda, alguma outra coisa desse tipo; e terceira, o não ser afetado. Ora, existem outros sentidos para o ser afetado, não sendo esses sentidos espécies de um mesmo gênero, mas modos ordinários de se dizer coisas diferentes para os quais, contudo, a língua grega não possui uma denominação própria (cf. *DA* II, 5, 418a<sub>1-3</sub>). Assim, quando Aristóteles diz que a parte intelectiva da alma não é afetada, sem acrescentar

---

<sup>176</sup> Contudo, em nosso exame de II 5, consideramos que a alteração própria ao aprendizado é, semelhantemente à sensação, uma alteração em direção à disposição contrária, mas é tal alteração ainda em um sentido mais impróprio do que a sensação, pois é antes uma aquisição, e não apenas uma conservação.

<sup>177</sup> A discussão de II 5 deve ser retomada nesses passos iniciais de III 4, sendo que, conforme examinamos, o sentido próprio de ser afetado é aquele de uma corrupção por obra do contrário. Cf. *DA* II, 5, 417b<sub>29</sub>-418a<sub>3</sub>, onde Aristóteles comenta que em outra ocasião voltaria a discutir sobre os sentidos de potência e a atribuição desses à sensação, bem como à inteligência (julgo ser III 4 essa ocasião). E pondera que a diferença entre esses casos, o ser afetado como uma certa corrupção por obra do contrário, e como conservação, modos segundos os quais se comporta a faculdade sensitiva, por não possuir uma denominação própria na língua grega, embora sejam distintos, obriga-o a utilizar o “ser afetado” e o “alterar-se” como denominações ordinárias.

nenhuma qualificação a isso, parece referir-se ao sentido próprio de ser afetado, à corrupção por obra do contrário. Portanto, ἀπαθές (não afetado) não se opõe necessariamente a πάσχειν τι (afetado de um certo modo), ou a τι τοιοῦτον ἕτερον (alguma outra coisa desse tipo), caso se trate de negar que a parte intelectual seja propriamente afetada, a saber, que ela sofra uma corrupção por obra do contrário. Mas, o ser afetado de um certo modo, a alteração conservativa, como verificamos em nosso exame de II 5, não parece ocorrer no caso da intelecção, e sim somente no da sensação. Deste modo, a conclusão a que podemos chegar, tendo em conta os sentidos do ser afetado elucidados em II 5, e a asserção que a parte intelectual da alma não é afetada, é que essa não se opõe expressamente ao sentir como sendo um modo de ser afetado. Assim, embora não pareça ser conservativa, e sim alguma outra alteração (τι τοιοῦτον ἕτερον), a oposição parece dizer respeito à alteração corruptiva, o que então não impede que mesmo sendo impassível, Aristóteles prossiga em seu estudo analógico entre a faculdade intelectual e a sensitiva.

E Aristóteles acrescenta que a parte intelectual da alma é receptiva da forma (cf. *DA* 429a<sub>15</sub>: δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους). A questão, então, a saber é como uma faculdade da alma não é afetada, mas é receptiva da forma. Esse é o ponto crucial para se entender a analogia estabelecida pelo Estagirita entre a sensação e a intelecção.

Ora, como elucidamos então, o não ser afetado (ἀπαθές) parece se opor antes ao ser afetado propriamente, a saber, a uma corrupção por obra do contrário. Assim, nesse sentido, nem a sensação, nem a parte intelectual da alma são afetados, pois o ser afetado para a sensação é uma conservação, ou uma alteração em direção às disposições contrárias, e para o intelecto, ao menos quanto ao aprendizado, é alguma outra coisa nesse sentido<sup>178</sup>. Deste modo, atenuado o sentido de não ser afetado, afinal, não se trata de negar toda e qualquer tipo de alteração, a oposição entre ἀπαθές e a atribuição de receptividade à faculdade intelectual

---

<sup>178</sup> Como vimos em nosso exame de II 5.

também se torna menos problemática. Portanto, ao menos para o caso do aprendizado, deve haver algum modo de ser afetado, pois esse é também privado de seu inteligível, assim como a sensação é privada do sensível, sendo que ambos, semelhantemente, mudam a partir de uma disposição contrária<sup>179</sup>.

Prossegue, assim, Aristóteles, em sua investigação acerca da parte intelectual da alma por meio da analogia com a sensação, ponderando quanto ao estatuto dessa comparação:

“(…) e seja em potência não isso, mas sim de tal qualidade, e que, assim como a capacidade sensitiva se comporta face aos sensíveis, do mesmo modo a inteligência se comporta face aos inteligíveis.”(cf. *DA* III, 4, 429a<sub>16-18</sub>)<sup>180</sup>

Ora, segue-se à atribuição do não ser afetado e da receptividade à faculdade intelectual, que essa seja em potência tal como a forma (cf. *DA* 429a<sub>16</sub>: καὶ δυνάμει τοιοῦτον), mas não ela mesma (cf. *DA* 429a<sub>16</sub>: ἀλλὰ μὴ τοῦτο)<sup>181</sup>. A tradução de Angioni parece sugerir que essas expressões designariam que a parte intelectual da alma, como a sensação, recebe as formas sem a matéria. Contudo, o passo 429a<sub>16</sub> não me parece suficientemente claro, pergunto-me se καὶ δυνάμει τοιοῦτον (e em potência isto) refira-se à forma, dita anteriormente, ou se não à inteira expressão precedente, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους (receptiva da forma). Ora, se for possível tal interpretação, então Aristóteles parece dizer que

---

<sup>179</sup> *Idem.*

<sup>180</sup> Cf. Tradução L. Angioni, p. 91, os grifos (“isso” e “tal qualidade”) são da tradução de Angioni.

<sup>181</sup> Cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 222, n. 6, observa que essas considerações se opõem à teoria das idéias inatas, corrigida em 429a<sub>27-29</sub>. Cf. Hicks, *op. cit.*, p. 477, em nota ao passo 429a<sub>16</sub>, comenta que como ἀπαθές e δεκτικὸν τοῦ εἶδους, estas são características também transferidas da sensação ao pensamento, a saber, a capacidade de receber as formas sem a matéria (cf. *DA* 424a<sub>18</sub>, 425b<sub>23</sub>). Cf. J. Tricot, *op. cit.*, p. 174, n.3, explica que segundo o passo supracitado o voûs deve ser em potência o que o inteligível é ele mesmo em ato, e que o sensível é também receptor da forma sem a matéria, como a faculdade intelectual. Cf. D. W. Hamlyn, *op. cit.*, p. 136, em nota ao passo 429a<sub>13</sub>, observa que a fórmula aplicada à sensação, a saber, que essa é uma certa afecção, e tal é evocada justamente porque a sensação está ligada aos órgãos dos sentidos, sendo que é necessário que a sensação da forma seja sem a matéria, pois ela vem de fora, externa ao sentido. No entanto, já o intelecto não tem órgão, o que torna o processo de recepção das formas em seu caso misteriosa. Contudo, como verificamos na terceira parte, tenho dúvidas quanto à identificação de operações da sensação e intelecto, ainda que os objetos sejam distintos, pois as formas inteligíveis parecem-me ser apenas em potência na φαντασία, enquanto os sensíveis são em efetividade, dependendo aquelas ainda de um princípio ativo que as efetive, afinal, nem a sensação nem a φαντασία discriminam os inteligíveis, é preciso que outra faculdade os discrimine das formas sensíveis na φαντασία (cf. *DA* 431b<sub>2</sub>). Creio ser assim, pois, caso contrário, se o inteligir é um ser afetado pelos inteligíveis, como a sensação é pelos sensíveis, parece então haver uma progressão da sensação à intelecto estritamente mecânica, segundo uma causalidade tão-somente eficiente, parecendo mesmo ser a intelecto necessária, e não voluntária, segundo o querer conhecer do animal racional (cf. *DA* 417a<sub>27-28</sub>: βουληθεὶς δυνατὸς θεωρεῖν).

a parte intelectual da alma, enquanto potência, é receptiva da forma, e somente nessa medida é receptiva. Já quanto a ἄλλὰ μὴ τοῦτο (mas não isso), se também concerne à expressão δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους, talvez possamos compreender como uma negação segundo a qual a faculdade intelectual, embora receptiva da forma quando em potência, não é isso propriamente. Assim, estaria implícita a distinção entre potência e efetividade da faculdade intelectual, tal que somente enquanto potência é receptiva, mas não é isso quando em efetividade.

E, após caracterizar a parte intelectual da alma como não sendo afetada, receptiva da forma, e em potência isso (mas não isso efetivamente), conclui Aristóteles que semelhantemente (cf. *DA* 429a<sub>16</sub>: καὶ ὁμοίως ἔχειν)<sup>182</sup> assim como a faculdade sensitiva é acerca dos sensíveis, desta maneira a intelectual é acerca dos inteligíveis. Ora, ὁμοίως atenua a comparação entre a relação da sensação com os seus sensíveis e a do intelecto com os seus inteligíveis. Deste modo, a semelhança parece referir-se ao fato de ambas serem faculdades receptivas, e nesse sentido possuírem uma relação correspondente com seus sensíveis ou inteligíveis. Entretanto, trata-se apenas de uma semelhança, mas não de uma identidade completa, afinal, parece-nos ser pressuposto nesse passo que a inteligência é receptiva apenas caso esteja em potência, mas não ao estar em efetividade. E como algumas linhas depois (cf. *DA* 429a<sub>24</sub>) Aristóteles diz que a inteligência da alma não é nada antes de inteligir, parece então ser o intelecto em potência, privado de seu inteligível, algo que nem ao menos pode ser denominado intelecto, sendo somente nessa medida receptivo. Contudo, a questão a ser respondida é a de saber o quê então propriamente recebe os inteligíveis, já que o intelecto em potência, antes de inteligir, não é nada, tornando-se algo somente se estiver em efetividade.

---

<sup>182</sup> Angioni parece omitir esse passo, 429a<sub>16</sub>.

Logo, parece ser uma outra faculdade, talvez impropriamente denominada de intelecto passivo, receptora dos inteligíveis em potência<sup>183</sup>.

E Aristóteles acrescenta outra característica à faculdade intelectual, no entanto, não estabelece nesse passo uma analogia com a sensação, assevera:

*“É necessário então que ela seja sem mistura, visto que entende tudo – como diz Anaxágoras –, a fim de que domine, isto é, a fim de que conheça(...)”*(cf. *DA* III, 4, 429a<sub>18-20</sub>)<sup>184</sup>

Ora, por meio dessa nova formulação do Estagirita, a saber, que a parte intelectual da alma é sem mistura (cf. *DA* 429a<sub>18</sub>: ἀμιγῆ εἶναι), essa se diferencia em um sentido forte da sensação, mesmo se opõe a ela, afinal, ser sem mistura pressupõe também não ser em um corpo, não ser em um órgão do qual seja efetividade, como é elucidado algumas linhas depois (cf. *DA* 429a<sub>24-26</sub>).

Hicks observa que a explicação segundo a qual ἀμιγῆς antecipa 429a<sub>24</sub>, a saber, não ser misturado com o corpo<sup>185</sup>, é distinta do significado do mesmo aplicado ao νοῦς de Anaxágoras, significando não ser afetado, nem misturado com outras coisas do universo. Pondera que os predicados do νοῦς de Anaxágoras são, sem dúvida, transferidos com uma mudança de significado para o νοῦς como Aristóteles o concebe, mas que, segundo a sua visão, ἀμιγῆς se aproxima mais de ἀπαθές.

Contudo, as propriedades que são atribuídas à parte intelectual da alma me parecem antes estarem em íntima relação, tal que uma pressupõe a outra, e não creio ser

---

<sup>183</sup> Não vamos desenvolver essa questão aqui, mas penso ser a φαντασία, ao menos inicialmente, o que recebe os inteligíveis, embora sem os discriminar das formas sensíveis, e somente acidentalmente, já que a φαντασία não é uma faculdade cognitiva da alma, pertencendo inclusive a animais irracionais. Cf. C. W. Veloso, *op. cit.* p. 730, comenta que não lhe parece descabida a idéia, presente nos comentadores antigos (cf. por ex. Filopono, *In De anima* 541, 20-542, 5), de uma identificação entre o intelecto paciente e a φαντασία, ou ao menos a idéia de uma íntima relação destes.

<sup>184</sup> Cf. Tradução L. Angioni, p. 91.

<sup>185</sup> Cf. Hicks, *op. cit.*, p. 477, em nota ao passo 429a<sub>18</sub>. Comenta que essa interpretação segundo a qual ἀμιγῆς é uma antecipação de sem mistura com o corpo, foi veemente mantida por Filopono, Averróis, Tomás de Aquino, e muitos escolásticos. Ver também J. Tricot, *op. cit.*, p. 174, n.4 e R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 222, n. 8, que comentam como Hicks sobre a possível ligação de ἀμιγῆς ao significado de ἀπαθές. Cf. D. W. Hamlyn, *op. cit.*, p. 136, que em nota ao passo 429a<sub>18</sub>, liga o termo ἀμιγῆς à noção de potencialidade, expressa no passo seguinte, 429a<sub>21-22</sub>, afinal, o intelecto seria sem mistura porque potencialmente entende tudo.

necessário restringir o sentido de ἀμιγής a ἀπαθές. Afinal, para que algo não seja afetado e seja sem mistura, deve ser sem um corpo, mas ser sem um corpo implica não ser afetado e ser sem mistura, parecendo estar essas propriedades mutuamente implicadas. Ademais, ἀμιγής é antes condição para que o intelecto seja capaz de entender tudo. Ora, aqui parece também estar sendo pressuposto que ἀμιγής significa não ser efetividade de um corpo, pois se o fosse os inteligíveis apreendidos por esse deveriam corresponder às propriedades desse corpo, tal como ocorre na sensação, na qual os sensíveis se distinguem em próprios, comuns, por acidente, segundo as restrições inerentes a cada órgão do sentido, sejam eles externos ou internos (olho, ouvido... coração).

Quanto ao sentido de κρατή, comenta ainda Hicks<sup>186</sup> que para Anaxágoras tal era a função do νοῦς governar a rotação do universo, bem como por em ordem as coisas passadas, presentes e futuras. Aristóteles, assim, adapta essa noção ao intelecto humano, portanto, penso que, ao ser o intelecto considerado como o que domina, deveríamos pressupor que o intelecto é então essencialmente ativo. Afinal, a despeito do aprendizado, ou do caráter de receptividade do intelecto – pois esses concernem apenas ao intelecto em potência, que efetivamente não é nada –, o intelecto não é afetado, é sem mistura, e o que governa ou domina, logo, ele parece ser um princípio ativo, embora, antes de entender, seja desprovido do conteúdo sobre o qual age<sup>187</sup>.

O Estagirita, então, enumera inicialmente propriedades que, ao menos semelhantemente, poderiam ser atribuídas tanto à sensação como à parte intelectual da alma, entretanto, no passo supracitado, apresenta mais uma propriedade, ἀμιγής, e essa pertence tão-somente ao intelecto. Hicks argumenta ainda que ἀμιγής deve necessariamente estar associada a ἀπαθές pois, para além do fato de tais noções estarem unidas em Anaxágoras, pareceria mais razoável que Aristóteles primeiro destacasse os atributos que fossem concordes

---

<sup>186</sup> Cf. Hicks, *op. cit.*, p. 478, em nota ao passo 429a<sub>19</sub>.

<sup>187</sup> Discutimos essa questão na terceira parte.

tanto ao intelecto quanto à sensação, e somente depois passasse às dessemelhanças entre ambas. Contudo, não nos parece que a argumentação de Aristóteles, ao menos nesse capítulo, se estruture desse modo, pois julgamos antes que o texto está entremeado ora por considerações acerca do modo potencial do intelecto, e nessa medida, por analogias com a sensação, ora por ponderações sobre o intelecto ativo, nas quais este se opõe à sensação. Afinal, como inicialmente dissemos, o Estagirita examina o intelecto em geral, portanto, enumera tanto suas propriedades semelhantes às da sensação, como as que se distinguem do sentir, cabendo ao leitor estar atento a essas variações que nem sempre são claramente apontadas. De todo modo, Aristóteles não escreve *more geometrico*, como já o dissemos, tal que possamos contar com uma linearidade no desenvolvimento de seus argumentos, sendo antes III 4 a expressão de uma intrincada argumentação.

Assim, segue-se ao passo supracitado, que julgamos abandonar a analogia, ao menos em sua via positiva, entre a parte intelectual da alma e a sensação, uma vez mais, uma nova comparação que se acrescenta ao argumento. Adiciona o Estagirita tal proposição:

*“De modo que dela nem tampouco há uma natureza a não ser esta: que ela é capaz.”*(cf. DA III, 4, 429a<sub>21-22</sub>)<sup>188</sup>

Em II 5 a primeira característica da faculdade sensitiva assinalada por Aristóteles é que essa não é uma atividade, mas apenas em potência (cf. DA II, 5, 417a<sub>6-7</sub>: δῆλον οὖν ὅτι τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν ἐνεργεία, ἀλλὰ δυνάμει μόνον). Ora, também à parte intelectual da alma se atribui uma natureza potencial, e Aristóteles parece sugerir, o que se expressa pela conjunção ὥστε (de modo que, por conseguinte), que essa é uma conclusão decorrente da afirmação anterior ao passo supracitado, 429a<sub>18-20</sub>. Assim, a faculdade intelectual possui uma natureza potencial porque é sem mistura já que entende tudo. Portanto, ainda que a faculdade intelectual possa ser também uma capacidade, é-o em um sentido muito diverso do que para a sensação, afinal, esta não é sem um corpo (sem mistura), e sente apenas os sensíveis conforme

---

<sup>188</sup> Cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, pp. 91-93.



seja afetada por sensíveis assimiláveis segundo as propriedades de cada órgão do sentido (não sente tudo). Portanto, talvez a expressão *δυνάμει μόνον* (somente potência) atribuída à sensação não seja correspondente ao *δυνατός* imputado à faculdade intelectual, sendo essa última mais do que apenas uma capacidade de passar da inatividade à atividade.

Contudo, para compreendermos o sentido de potência próprio à parte intelectual da alma devemos entender em que medida ela decorre do fato do intelecto ser sem mistura, e o que quer dizer ser a potência a única natureza imputável à mesma (cf. *DA* III, 4, 429a<sub>21-22</sub>: *ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατός*). Ora, o que quer dizer nesse passo *φύσιν* é uma importante questão a ser verificada.

Hamlyn<sup>189</sup> observa que a visão do intelecto como pura potencialidade é uma direta consequência da formulação anterior que este deve ser capaz de pensar tudo. Mas, pondera ainda que essa proposição torna o estatuto do intelecto muito obscuro, afinal, parece pouco evidente como algo pode existir enquanto potencialidade sem estar em órgão algum. E assevera que esse seria um problema para Aristóteles, sendo que o melhor a se dizer é que a potencialidade em questão concerne ao conjunto do homem dependente de outras faculdades que são efetividade de um órgão.

Ora, o que Hamlyn não considera é que sendo as outras faculdades da alma efetividades de um órgão, contudo, como o próprio Estagirita mencionou anteriormente (cf. *DA* II, 1, 413a<sub>5-7</sub>)<sup>190</sup>, em alguns casos a efetividade é das próprias partes nelas mesmas, o que me parece ser o caso da inteligência da alma. Portanto, o passar da potência à efetividade para o caso da faculdade intelectual não é o efetivar uma função de um órgão, mas passar de uma privação da atividade à sua presença, por isso, como examinamos anteriormente, tal é uma alteração apenas em um uso muito impróprio desse termo, afinal, é um efetivar-se a si mesmo.

---

<sup>189</sup> Cf. D. W. Hamlyn, *op. cit.*, p. 136, em nota ao passo 429a<sub>18</sub>.

<sup>190</sup> Cf. *DA* II, 1, 413a<sub>5-7</sub>: "(...) pois, em alguns casos, a efetividade é das próprias partes nelas mesmas. Não obstante, entretanto, nada impede que sejam separáveis algumas partes, por não serem efetividade de nenhum corpo." (cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, pp. 39-41)

Deste modo, a potencialidade da faculdade intelectual é distinta da sensação, pois essa, embora seja também uma disposição segundo a qual se passa da inatividade à atividade, todavia, pressupõe também uma efetivação dos órgãos dos sentidos, e nesse sentido sofre uma afecção, o que não acontece à intelectual. Afinal, essa não é afetada, pois não é em um corpo, e Aristóteles parece querer dizer que a faculdade intelectual é uma potência em um sentido distinto da faculdade sensitiva, a saber, possui uma capacidade de não ser afetada, nem facilmente mudada para algo pior, como nos ensina a *Metafísica*<sup>191</sup>.

Assim, creio que φύσις, termo usado pelo Estagirita nesse passo, concerne à δύναμις enquanto uma capacidade da parte intelectual da alma de não ser em nenhuma medida afetada, ser sem mistura, e entender tudo. Portanto, essa natureza da faculdade intelectual, a saber, os atributos próprios dessa faculdade, distinguem-se muito do que seja a potência para a sensação, pois essa se altera em alguma medida. Mas mais do que isso, natureza da inteligência da alma distingue-se muito do que seja próprio ao âmbito da φύσις, ao qual pertence o movimento, alteração e corrupção.

Por conseguinte, parece-nos tornar-se evidente que Aristóteles apresenta propriedades da inteligência da alma análogas à sensação. E prossegue nuançando essa analogia, afirmando então que há alguma semelhança entre o sentir e o pensar – e desse modo faz uma concessão aos filósofos naturalistas que os identificavam –, sem, contudo, deixar de assinalar os diversos matizes dessa comparação, que então apontam para as diferenças entre aquelas faculdades cognitivas.

Ora, sendo a propriedade de ser sem mistura imputada à faculdade intelectual interpretada como potencialidade, Aristóteles conclui então que a assim chamada inteligência da alma não é efetivamente nenhum dos entes antes de entender (cf. *DA* 429a<sub>22-24</sub>: ὁ ἄρα

---

<sup>191</sup> Cf. *Met.* Δ 12, 1019a<sub>26-28</sub>: ἔτι ὅσαι ἕξεις καθ' ἃς ἀπαθῆ ὅλως ἢ ἀμετάβλητα ἢ μὴ ῥαδίως ἐπὶ τὸ χεῖρον εὐμετακίητα, δυνάμεις λέγονται (“*De plus, tous les états suivant lesquels les choses sont absolument impassibles, ou inchangeables, ou ne peuvent que malaisément changer dans le sens du pire, sont appelés des puissances ...*” – cf. J. Tricot -traduction [1964], *op. cit.*, p. 285).

καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς ... οὐθέν ἐστιν ἐνεργεία τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν). A partícula ἄρα (então, por conseguinte), evidencia ser essa proposição uma conseqüência da formulação anterior, a saber, que a parte intelectual da alma é uma potencialidade no sentido acima examinado, isto é, como uma capacidade de não ser afetado em nenhuma medida, nem ser alterado. Ademais, é condição do não ser afetado, e do ser capaz de entender tudo, que a faculdade intelectual seja sem mistura com o corpo e nem misturada a qualquer propriedade dos sensíveis. Em suma, todos esses períodos (cf. *DA* 429a<sub>13-15</sub>, a<sub>15-18</sub>, a<sub>18-22</sub>, a<sub>22-24</sub>) estão coordenados pela mesma partícula ἄρα, o que sugere um vínculo entre todas as noções examinadas nesses passos, não nos parecendo ser necessário, ao menos no pensamento de Aristóteles, ligar o significado de uma ou outra noção de modo exclusivo, como Hicks faz com ἀμιγής e ἀπαθές.

Portanto, a conseqüência resultante da capacidade da parte intelectual da alma de não ser afetada, misturada, ou alterada, é que ela antes de entender não é efetivamente nenhum dos entes. Ora, para o caso da sensação, ainda que essa também não seja, antes de sentir, o que os sensíveis já são em ato, ainda que o olho não seja uma certa cor, e nem o ouvido um certo som, contudo, essa faculdade antecipadamente, mesmo não tendo sido ainda afetado o órgão do sentido, possui os elementos intermediários (água, ar) que são condição necessária para que a sensação ocorra. No entanto, a faculdade intelectual, como Aristóteles explicita mais à frente (cf. *DA* 429b<sub>31</sub>), não é nada efetivamente antes de entender, afinal, nem ao menos um órgão há para ela<sup>192</sup>.

---

<sup>192</sup> Por isso me parece que o intelecto em potência deve ser considerado apenas como uma diferença modal em relação à atividade do mesmo, sendo necessário ter o cuidado em não dividir o intelecto em dois. Afinal, o que há é uma privação ou uma efetivação de uma disposição que não pode ser encontrada nem ao menos em potência em um corpo. Assim, se essa disposição não é efetivada, nem mesmo podemos dizer que há um intelecto, como podemos mostrar que há um órgão do sentido, um olho, um ouvido, uma mão, que embora não sejam ainda visão, audição e tato, são em potência o que esses já são em efetividade. Hamlyn observa acerca da obscuridade do que seja a potência para o intelecto, como vimos anteriormente (cf. D. W. Hamlyn, *op. cit.*, p. 136, em nota ao passo 429a<sub>18</sub>: “*How can it exist as a potentiality which is not one of any organ?*”). Penso, então, que ao se atribuir receptividade ao intelecto, bem como alteração em alguma medida, tal podendo ser imputável apenas ao intelecto em potência, se Aristóteles se refere não propriamente ao intelecto, mas à φαντασία, faculdade receptora por acidente do inteligível, mas condição necessária para que a operação do intelecto humano ocorra,

Ademais, cabe considerar algo a respeito da expressão ὁ καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (“a assim chamada inteligência da alma”). Comenta Bodéüs<sup>193</sup>, e igualmente Zingano<sup>194</sup>, que Aristóteles remete, por meio desta, a uma parte da alma, como inicialmente já havia mencionado ser o tema a ser examinado nesse capítulo (cf. *DA* 429a<sub>10</sub>: περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς), desviando assim de uma investigação acerca do intelecto substancial, vida do primeiro motor imóvel, perscrutado na *Metafísica* Λ. Não obstante, creio que essa expressão, e sobretudo o particípio καλούμενος, não apenas restrinja essa investigação ao âmbito da inteligência humana, mas aponte para um uso mitigado do termo νοῦς, visto que esse em potência efetivamente não é nada.

E, por fim, Aristóteles deduz, suponho, de tudo o que foi dito anteriormente (cf. *DA* 429a<sub>13-24</sub>), a formulação expressa no passo subsequente:

*“Por isso, é razoável que ela tampouco seja misturada com o corpo: pois, caso contrário, ela se tornaria de uma certa qualidade determinada, ou fria ou quente, ou até mesmo lhe haveria um órgão, tal como o há para a capacidade sensitiva: não obstante, presentemente, não há nenhum órgão.”* (cf. *DA* III, 4, 429a<sub>24-27</sub>)<sup>195</sup>

Ora, todas as proposições anteriores foram coordenadas pela partícula ὅρα, como vimos, e a última proposição proveniente desses passos é introduzida pela conjunção conclusiva διό (por isso). Suponho que talvez deva ser essa a conclusão derradeira, conseqüência última de tudo o que foi dito (cf. *DA* 429a<sub>13-24</sub>). Afinal, a parte intelectiva da alma possui a capacidade de não ser afetada, ser sem mistura, e entender tudo porque não é em um corpo, em outras palavras, porque não há nenhum órgão do qual ela seja efetividade. Ao

---

embora não suficiente. E digo por acidente, pois se é próprio ao intelecto humano operar utilizando a φαντασία, contudo, não é próprio à φαντασία discriminar inteligíveis, dado ser esta uma faculdade que pertence inclusive aos irracionais. Sendo assim, o intelecto seria antes essencialmente ativo e uma capacidade de não ser afetado em medida alguma, não ser alterado, não se corromper, e de tudo entender.

<sup>193</sup>Cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 223, n. 1.

<sup>194</sup>Cf. M. Zingano, *op. cit.* p. 128.

<sup>195</sup>Cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, p. 93.

contrário disso, se houvesse um órgão, sofreria as restrições próprias a este, o que a impediria de inteligir tudo, pois inteligiria somente o que correspondesse às propriedades do mesmo<sup>196</sup>.

E no passo seguinte, em meio a essa investigação que começou com uma suposição que talvez o sentir seja como o pensar, mas que prossegue nuançando esse estudo comparativo, Aristóteles parece fazer mais uma concessão a outras doutrinas:

*“E de fato se pronunciam bem os que afirmam que a alma é o lugar das formas, exceto que não é a alma inteira mas sim a intelectiva, e nem as formas efetivamente, mas sim em potência.”* (cf. *DA* III, 4, 429a<sub>27-29</sub>)<sup>197</sup>

O Estagirita concede que a alma seja o lugar das formas (cf. *DA* 429a<sub>27-28</sub>: τόπον εἰδῶν), mas transforma essa noção ao ponderar que essas estão na alma somente em potência, e não em efetividade. Como já vimos, a sensação é receptiva das formas sensíveis pertencentes às coisas no mundo, portanto, em efetividade, contudo, a parte intelectiva da alma é o lugar das formas em potência. Ademais, τόπος, de antemão, é um termo estranho de ser atribuído à parte intelectiva da alma, afinal, como vimos, essa não é efetividade de corpo algum, não possui um órgão correspondente. Portanto, mesmo a expressão τόπον εἰδῶν precisa ser devidamente qualificada. Ora, Aristóteles afirma mais à frente que a faculdade intelectiva entende as formas nos φαντάσματα (cf. *DA* III, 7, 431b<sub>2</sub>: τὰ μὲν οὖν εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ). Deste modo, a φαντασία deve ser o lugar das formas sensíveis, e o termo lugar, nesse caso, seria mais compreensível, já que parece haver um lugar para a φαντασία, a saber, o coração. Quanto às formas inteligíveis, essas são inteligidas nas formas sensíveis (cf. *DA* III, 8, 432a<sub>4-5</sub>: ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἔστι). Ora, essas encontram-se então em potência na φαντασία, e em potência porque se fossem em

<sup>196</sup> Cf. Hicks, *op. cit.*, p. 481, em nota ao passo 429a<sub>25</sub>.

<sup>197</sup> Cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, p. 93. Cf. J. Tricot, *op. cit.*, p. 175, n.4 comenta que Aristóteles tem em vista nesse passo Platão, embora a expressão τόπον εἰδῶν não se encontre em nenhum dos Diálogos, sendo que a restrição do Estagirita concerne a dois aspectos: 1) somente o νοῦς, excluindo as outras faculdades, pode ser o lugar das Idéias; 2) ademais, trata-se somente das Idéias em potência (restrição que muda completamente a concepção de Platão). Cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 223, n. 4, diz que a alusão visa aos platônicos, e também que a expressão “lugar das formas” não se encontra em Platão.

atividade a φαντασία deveria ser uma capacidade cognitiva, mas não o é. Toda a dificuldade consiste, assim, em saber como essas formas inteligíveis passam da condição de inteligíveis ainda indiscriminados nas formas sensíveis da φαντασία à efetividade da intelecção<sup>198</sup>.

E, ainda em seu estudo comparativo, Aristóteles observa que o não ser afetado da faculdade sensitiva é diferente do não ser afetado da intelectiva (cf. DA 429a<sub>29</sub>-b<sub>5</sub>). Afinal, se o órgão do sentido for afetado por um sensível muito forte (ruídos, cores, odores muito intensos) não é mais capaz de sentir. Entretanto, já a faculdade intelectiva quando entende algo intensamente inteligível, não só continua a entender, mas inclusive torna-se mesmo mais capaz de entender. E a causa dessa diferença é que a faculdade sensitiva é em um corpo, e a intelectiva não. Nas palavras do Estagirita, justifica-se então, no passo final dessa argumentação, essa diferença, asseverando:

*“Pois a capacidade sensitiva, de sua parte, não é sem o corpo, ao passo que a inteligência é separada.”* (cf. DA 429b<sub>4-5</sub>)<sup>199</sup>

Ora, o termo χωριστός (separado) é introduzido nesse passo, e trata-se de uma afirmação categórica, portanto, no limite de sua investigação comparativa acerca da parte intelectiva da alma em relação à sensação, Aristóteles chega a essa fundamental distinção entre essas faculdades.

Creio que não é preciso aplicar nesses passos um método contrastivo<sup>200</sup>, pois uma analogia é justamente constituída por uma comparação entre as relações existentes entre alguns entes e as relações existentes entre outros, havendo uma igualdade de relações, mas não uma igualdade entre seus próprios membros. Aristóteles, assim, parece partir então do fato que a faculdade intelectiva e a sensitiva se relacionam com seus sensíveis e inteligíveis

---

<sup>198</sup> Voltamos a essa questão na terceira parte.

<sup>199</sup> Cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, p. 93.

<sup>200</sup> Cf. M. Zingano, *op. cit.* pp. 145-146, considera que Aristóteles de fato sustenta uma analogia segundo a qual aquilo que a intelecção é para o inteligível, a sensação é para o sensível, e isso conforme a estrutura de uma analogia matemática, isto é, A:B::C:D, sendo que a analogia vale apenas para a relação de seus membros, e não para eles próprios. Contudo, diz que o Estagirita, em III 4, ao afirmar que o pensar é como o sentir, está fazendo um mau uso da analogia. O que Zingano não observa é que apenas inicialmente, e por meio de uma construção condicional de sua proposição, Aristóteles argumenta na forma de uma hipótese que talvez o pensar seja como o sentir, e o que segue é um estudo da relação do intelecto com seus inteligíveis comparativamente à sensação.

respectivamente discriminando-os, apreendendo-os, passando da atividade à efetividade nessa apreensão, contudo, sendo os membros dessas relações distintos, é preciso nuançar, no interior de cada relação, como os membros se comportam entre si.

Portanto, mesmo que seja uma argumentação por via de uma analogia, Aristóteles cumpre com o plano de sua investigação, a saber, distinguir a parte intelectual da alma da faculdade sensitiva (cf. *DA* 429a<sub>10-13</sub>). E a crucial distinção é que enquanto a sensação é em um corpo, efetividade dos órgãos dos sentidos, já a parte intelectual é sem um corpo, ou em outras palavras, é separada (*χωριστός*). A questão a se investigar então é a de saber em que medida a faculdade intelectual é uma parte da alma, mas não é efetividade de corpo algum, sendo separada, ainda que tal se oponha expressamente à definição geral da alma.

Deste modo, a conclusão derradeira desse estudo comparativo realizado nesses passos de III 4, a saber, que a parte intelectual da alma é sem corpo e separada, nos conduz a uma investigação acerca do *νοῦς χωριστός*, o que fazemos na terceira parte deste trabalho.

## **- Terceira Parte –**

# **Análise do Intelecto Separado**

## **III – Análise do Intelecto Separado**

### **3.1 Iminentes aporias**

Em nosso exame do estudo comparativo de Aristóteles entre a parte intelectual da alma e a sensação, discussão anterior acerca de III 4, pudemos constatar que no início da argumentação havia ao menos uma intenção de estabelecer uma analogia entre essas faculdades. Contudo, avançando em sua análise, ao demonstrar haver uma distinção fundamental entre aquelas, ainda que ambas sejam faculdades da alma discriminativas e de



conhecimento, o Estagirita acaba por nos conduzir ao plano original traçado no próêmio daquele capítulo, a saber, distinguir a faculdade intelectual das investigadas precedentemente.

Assim, ainda que tenha considerado a inteligência da alma como receptiva de seus inteligíveis em potência, e nisso ela se assemelha à sensação, entretanto, o sentido de potência para o intelecto é muito distinto do que seja a potência para a faculdade sensitiva. Afinal, como vimos, em sua *Metafisica*, Aristóteles explica que há mais de um modo de se dizer potência, e um deles é aquele segundo o qual as disposições são uma capacidade de absolutamente não serem afetadas, ou de serem imutáveis, ou não serem facilmente mudadas para o pior (cf. *Met.* Δ 12, 1019a<sub>27-28</sub>: ἔτι ὅσαι ἔξεις καθ' ἃς ἀπαθῆ ὅλως ἢ ἀμετάβλητα ἢ μὴ ῥαδίως ἐπὶ τὸ χεῖρον εὐμετακίνητα). Ora, uma dificuldade já se evidencia nessas formulações, a saber, se a faculdade intelectual é uma capacidade para não ser afetada, não parece evidente como então ela recebe seus inteligíveis.

E não só isso, mas ainda nos passos iniciais de III 4 o Estagirita diz ser necessário que essa parte da alma seja sem mistura (ἀμιγής), visto que ela entende tudo (cf. *DA* 429a<sub>18</sub>). E, conclui depois de atribuir todas essas características à faculdade intelectual, que essa não é misturada com o corpo, não havendo nem mesmo um órgão do qual ela seja efetividade. E voltamos novamente ao problema de saber o que é a potência para essa faculdade, afinal, parece bastante obscuro o que seja ela para o caso daquilo que não é efetividade de algum corpo.

E como se não bastassem essas enigmáticas formulações, algumas linhas depois Aristóteles afirma categoricamente o que talvez, apesar de todas as evidências anteriores, ainda não tenha ficado suficientemente notório, a saber, que o intelecto é sem o corpo, ou, em outras palavras, é separado (cf. *DA* 429b<sub>5</sub>: χωριστός). Eis a fundamental distinção entre a faculdade intelectual e a sensitiva, o que acarreta outras diferenças em suas respectivas operações, ainda que sejam ambas faculdades da alma de discriminação e conhecimento.

Deste modo, não há mais dúvidas, nesse ponto da discussão, em que sentido o intelecto é separado para Aristóteles. É separado propriamente do corpo, não sendo essa uma mera separação por definição, como é separável o reto da coisa reta, a saber, por uma abstração da matéria, pois o reto é sempre com um corpo (cf. *DA* I, 1, 403a<sub>11-16</sub>). Porquanto, visto que as faculdades da alma são de fato separáveis logicamente para os motivos da investigação, e o *De anima* é a expressão mesma dessa possibilidade, obviamente essa não é a dificuldade em questão, e nem o sentido de ser separado próprio do intelecto. E não é preciso recorrer ao expediente de traduzir χωριστός por “separável”, e não “separado”, pois não se trata de uma possível separabilidade do intelecto, mas antes, que a atividade dessa faculdade da alma só é possível caso seja concebida como separada do corpo. Afinal, ser separado é condição para que o intelecto exerça sua operação, pois ele entende tudo, isto é, todas as formas inteligíveis, sendo que qualquer mistura dele com o corpo restringiria os inteligíveis a serem apreendidos, como é o caso da sensação, em que há um sensível próprio ou comum correspondente à constituição material de cada órgão. Ademais, terra, fogo, ar e água, ou ainda carne e ossos, não podem apreender puras estruturas lógicas, é preciso que algo diferente desses corpos – e ainda que dependa do corpo para, nas formas sensíveis recebidas por meio da sensação, apreender seus inteligíveis – se acrescente ao animal, a saber, uma natureza imaterial, o νοῦς<sup>201</sup>. Por fim, como fizeram certos intérpretes com o objetivo de mitigar o sentido de separabilidade atribuído ao intelecto, não nos parece que possamos estabelecer uma distinção entre a operação do intelecto, ou a intelecção, e a faculdade intelectual, ou mesmo o intelecto. Pois, como vimos, não sendo o intelecto efetividade de corpo algum, ele então somente o é quando entende, logo, dizer que a operação do intelecto é

---

<sup>201</sup> Cf. *DA* I, 5, 410a<sub>27sg.</sub>, Aristóteles, em crítica a Empédocles, comenta que há muitas dificuldades em si sustentar que cada elemento é conhecido por elementos corporais semelhantes, pois as partes do corpo dos animais unicamente formadas de terra, por exemplo, não perceberiam o todo, e nem mesmo os elementos que lhe são semelhantes. E conclui a argumentação afirmando que é o intelecto que é naturalmente primordial e dominador, enquanto nessa teoria pensou-se ser os elementos os primeiros.

separada, ou sua atividade, é dizer que propriamente o intelecto é separado, afinal, sem a sua atividade ele não é nada, não havendo nem ao menos um órgão para ele.

Assim, várias questões que vêm sendo formuladas desde o primeiro capítulo do *De anima*, e que examinamos na primeira parte deste trabalho, são respondidas por meio dessas considerações iniciais de III 4, a saber, se há alguma afecção, ou mais precisamente, uma faculdade própria da alma, que não seja comum ao animal (cf. *DA* I, 1, 402a<sub>7-10</sub>; 403a<sub>3-5</sub>); se alguma parte da alma pode ser efetividade dela mesma, e não de algum corpo (cf. *DA* II, 1, 413a<sub>5-6</sub>), e se não for efetividade de nenhum corpo, se é separada (cf. *DA* II, 1, 413a<sub>6-7</sub>); e, por fim, se for separada segundo o lugar, se é o intelecto e a capacidade contemplativa outro gênero de alma (cf. *DA* II, 2, 413b<sub>24-27</sub>).

Deste modo, em III 4 Aristóteles evidencia o que até esse momento da discussão era apenas uma conjectura, a saber, o intelecto é separado do corpo, portanto, não é efetividade de nenhum órgão, nem mesmo do homem como um todo, pois o homem é um composto de corpo e alma, e o intelecto é imaterial, sendo antes, então, uma efetividade de si mesmo.

Ora, a dificuldade mais comum que se apresenta após a asserção do Estagirita de que o intelecto é separado do corpo concerne ao embaraço em conciliar a definição geral de alma, a saber, efetividade primeira de corpo natural que em potência possui vida, ou, em resumo, forma de um corpo orgânico, como elucidado em *DA* II 1, com o *νοῦς χωριστός*. Ou ainda, sendo essa definição de alma a expressão do projeto hilemórfico de Aristóteles aplicado aos seres vivos, como já o dissemos, trata-se do problema de conciliar a noética aristotélica com o seu hilemorfismo.

No que diz respeito às posições dos intérpretes, estas são tão conflitantes quanto parecem ser as de Aristóteles. Segundo Kahn<sup>202</sup> [1992], uma solução possível para conciliar o *νοῦς* essencialmente incorpóreo com a definição geral de alma seria assumirmos que esta

---

<sup>202</sup> Cf. C. H. Kahn [1992], *op. cit.*, pp. 361-362.

definição não diga respeito ao *voûç*, pois o próprio Estagirita diz ser ele um outro gênero de alma, assim, o intelecto deve ser pensado como estando fora da estrutura hilemórfica. Mas, continua Kahn, se o *voûç* é assim radicalmente diferente do restante da alma, como então ele se conecta com ela? E acaba por concluir que não parece haver uma solução genuína a este problema em Aristóteles. No entanto, tal não seria uma inconsistência da teoria do Estagirita, seria antes uma tentativa de fazer jus à natureza heterogênea do homem, por um lado animal, e por outro capaz de transcender o animal por meio de seu acesso ao domínio noético. Assim, segundo Kahn, a teoria da alma humana de Aristóteles requer tanto a definição hilemórfica, como a afirmação da incorporiedade do *voûç*.

Ora, que este conflito entre o *voûç* incorporal e a definição da alma como efetividade de um corpo seja um reflexo da própria natureza heterogênea do humano, parece-nos correto. No entanto, não penso que Aristóteles não busque uma solução para este problema, ainda que esta seja uma solução dificilmente encontrada nos poucos, obscuros e lacunares textos dedicados ao estudo do intelecto, nos quais examinamos e verificamos que o intelecto separado do corpo depende, em alguma medida, da sensação para inteligir e, portanto, apesar de incorporal, não é uma substância independente do ser animado, não sendo assim um outro gênero de alma.

Sisko<sup>203</sup> [1999] considera também que para além de qualquer estratégia que busque conciliar a doutrina hilemórfica de Aristóteles com a doutrina do intelecto separado, é preciso reconhecer a real tensão que há no *De anima*. E afinal, segundo Sisko, Aristóteles estaria inclinado a rejeitar o hilemorfismo no que diz respeito ao intelecto separado, pois o Estagirita não seria temeroso em reconhecer o que o dado da experiência parece requerer, e então oferecer uma teoria especial para explicar isso, mesmo quando esta se opõe à sua teoria mais geral. Sisko compara, assim, o caráter de exceção que ele considera possuir a teoria do intelecto separado em relação ao hilemorfismo, com a teoria da geração espontânea que é uma exceção no que diz respeito à teoria geral da geração das espécies.

---

<sup>203</sup> Cf. SSKO, 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, pp. 251-253.

Não concordamos com esta interpretação, pois pensamos que tal comparação não se sustenta, afinal, se é preciso formular uma teoria especial para o caso de alguns animais inferiores, parece-me tratar-se então de uma solução *ad hoc* menos problemática. No entanto, que no caso do intelecto separado, Aristóteles formule uma solução especial em detrimento de sua teoria geral da alma, parece-me que isso comprometeria gravemente o seu pensamento, pois não se trata neste caso de uma discussão à margem de suas considerações centrais.

Assim, diante das dificuldades apresentadas devido à asserção de que o intelecto é separado do corpo, penso que podemos ser levados a considerações que afirmem ou a imprecisão mesma do pensamento do Estagirita, ou por se tratar de um problema particular, pertencente a um domínio distinto daquele próprio da doutrina hilemórfica, soluções que consideramos insatisfatórias.

Já Frede<sup>204</sup> [1992], em um estudo das afecções da alma em Aristóteles, tendo assumido que elas se encontram sempre em um corpo, não havendo afecções próprias à alma, busca, entretanto, conciliar tal formulação com a teoria do intelecto separado. Segundo ele, o que o Estagirita quer dizer é que o exercício do intelecto não envolve o uso de um órgão corporal, mas isto não quer dizer que ele não dependa do exercício de outras faculdades, como da sensação e da *φαντασία*. Assim, o exercício destas faculdades envolve diretamente o corpo, um órgão corporal, enquanto o exercício do intelecto não envolve o uso de um órgão corporal do qual ele seja efetividade, mas antes o exercício daquelas habilidades, e somente indiretamente o uso de seus órgãos corporais.

Ora, buscamos também estabelecer uma conciliação entre a atividade intelectual independente de qualquer corpo, bem como a dependência do intelecto humano da sensação e da *φαντασία*. Pois, sendo o órgão do sentido afetado pelo sensível externo, e a *φαντασία* o movimento que permanece decorrente da sensação, resta ao intelecto apreender suas formas inteligíveis nessas formas sensíveis preservadas na *φαντασία*. Contudo, muitas dificuldades devem ser tidas em conta após as considerações de III 4 acerca do intelecto, afinal, Aristóteles assevera que a parte intelectual da alma não é misturada, não é afetada, sendo necessário assim qualificar melhor como o intelecto, possuindo essa natureza, se relaciona com o corpo. Entretanto, Frede não oferece maiores explicações nesse sentido e trata muito rapidamente do intelecto separado, não desenvolvendo

---

<sup>204</sup> Cf. FREDE, Michael. "On Aristotle's Conception of the Soul" In: RORTY, A. O. & NUSSBAUM, M. C. *Essays on Aristotle's De Anima*. Clarendon Press: Oxford, 1992, pp. 105-107.

suficientemente os argumentos necessários para entendermos, afinal, em que condições o intelecto separado depende do corpo e como, não sendo misturado, em alguma medida relacione-se com o mesmo.

Curiosamente, em um artigo posterior, no qual Frede<sup>205</sup> [1996] trata propriamente do intelecto separado, onde pensamos que ele explicitaria melhor a sua tese, ele considera então que *DA* III 5 diz respeito ao intelecto divino. E suspeitamos se não se trata aqui de uma remissão a Eudemo<sup>206</sup>, ou Alexandre de Afrodísia<sup>207</sup>, que parecem argumentar no sentido de que o intelecto agente é uma espécie de Deus em nós. Discordamos absolutamente de alguma especulação nesse sentido, pois pensamos que *DA* III 5 diz respeito ao intelecto humano, e cabe-nos um grande esforço interpretativo para compreendermos como Aristóteles pretende conciliar sua teoria do intelecto separado com sua definição hilemórfica da alma.

Contudo, é preciso assinalar desde já que, na medida em que o intelecto apreende seus inteligíveis nas formas sensíveis recebidas pela faculdade sensitiva, ou mais propriamente, depende da φαντασία, pois é nela que os movimentos produzidos no ato da sensação se mantêm (cf. *DA* III, 3, 429a<sub>1-2</sub>), parece não ser correto concluir que o intelecto seja um outro gênero de alma. Ademais, como vimos, as faculdades da alma estão em uma relação de anterioridade e posterioridade, tal que se uma definição única não pode ser aplicável a todas elas, afinal, não são espécies de um mesmo gênero, contudo, elas também não podem ser totalmente dissociadas, pois para que uma faculdade posterior venha a ser, a anterior é condição necessária, embora não suficiente. Portanto, o intelecto separado do homem não é uma substância, pois ao menos temporalmente, quando os inteligíveis ainda não podem ser apreendidos nas formas sensíveis, e o intelecto não pode passar à atividade por si mesmo, ele depende da sensação (cf. *DA* III, 5, 430a<sub>20-22</sub>)<sup>208</sup>.

Assim, se as suposições enunciadas nos livros I e II de que alguma parte da alma talvez seja separada e efetividade da própria parte nela mesma, são respondidas em III 4 positivamente, novas dificuldades surgem advindas dessa confirmação, a saber, como então

---

<sup>205</sup> Cf. 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.

<sup>206</sup> Cf. HAMELIN, O. *La Théorie de l’Intellect d’après Aristote et ses Commentateurs*. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1953, pp. 30-31.

<sup>207</sup> *Idem*, pp. 31-37.

<sup>208</sup> Em nosso exame de III 5 analisamos esse passo.

algo sem mistura, sem ser afetado e sem ser em um corpo é capaz de conhecer. Essa é a questão que vamos examinar nos passos finais de III 4, que antecipam a manifesta distinção do intelecto em um estado potencial e um ativo, bem como a assunção de Aristóteles a favor da natureza essencialmente ativa do intelecto em III 5.

Portanto, nessa terceira parte de nosso trabalho, em primeiro lugar examinamos os passos finais de III 4, 429b<sub>22</sub>-430a<sub>9</sub>, pois julgamos que nesses passos encontramos uma tentativa de Aristóteles para responder à dificuldade acima levantada, a saber, como o intelecto conhece se ele é sem mistura, se não é afetado, e é sem um corpo. Em segundo lugar, analisamos III 5, 430a<sub>10-25</sub>, passos nos quais o Estagirita põe em evidência a natureza ativa do intelecto. E creio, uma vez mais, que para tornar esses passos compreensíveis é preciso aplicar, aos mesmos, o que nos ensina a *Metafísica*<sup>209</sup>, a saber, que o anterior e o posterior não são o mesmo no que concerne à efetividade ou à potência. Deste modo, temporalmente e na aquisição do conhecimento, denominado por Aristóteles de aprendizado, anterior são os inteligíveis, e ainda anterior a esses são as formas sensíveis, e primeiro, portanto, é a sensação. Mas, no próprio ato da intelecção, seja ele o aprendizado, ou o inteligir a si mesmo, os inteligíveis e o intelecto são o mesmo, e as partes se dissolvem no todo, pois no interior do ato não é mais possível distinguir o anterior e o posterior, a potência e a atividade, o que seria uma contradição dos próprios termos. Passemos, assim, ao exame dos argumentos de Aristóteles.

---

<sup>209</sup> Cf. *Met.Δ* 11, 1019a<sub>6-11</sub>: “(...) ensuite, suivant qu'on se trouve en présence de la puissance ou de l'entéléchie, on a l'antériorité par rapport à la puissance et l'antériorité: par exemple, en puissance, la demi-ligne est antérieure à la ligne entière, la partie, au tout, et la matière, à la substance, mais, selon l'entéléchie, ces choses sont postérieures, car c'est seulement après la dissolution du tout qu'elles seront en entéléchie.” - cf. J. Tricot - traduction [1964], *op. cit.*, pp. 282-283.

## 3.2 O intelecto separado – o todo anterior às partes

### 3.2.1 Dificuldades acerca da intelecção – DA III 4

Nos passos iniciais de III 4, como examinamos anteriormente, Aristóteles chega a algumas conclusões acerca da natureza do intelecto, a saber, que esse não é afetado (ἀπαθές), é sem mistura (αμιγής), capaz de entender tudo, e separado (χωριστός) do corpo. Interpretamos que todas essas propriedades da parte intelectual da alma são permutáveis, e levam à consequência extrema de ser necessário então que o intelecto seja separado do corpo.

Naquela ocasião, 429a<sub>18-20</sub>, o Estagirita atribuiu a Anaxágoras a caracterização do νοῦς como sendo sem mistura e dominante (κράτος), trazendo assim à sua própria argumentação essas propriedades. Mais à frente, em 429b<sub>23-24</sub>, Aristóteles retoma Anaxágoras, e agora considera que esse filósofo teria afirmado ser o νοῦς simples (cf. DA 429b<sub>23</sub>: ἀπλοῦν), sem ser afetado (cf. b<sub>23</sub>: ἀπαθές), e não ter nada de comum com outra coisa (cf. b<sub>23-24</sub>: μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινόν). Ora, a despeito do que significa para Anaxágoras<sup>210</sup> cada uma dessas propriedades, parece-nos que Aristóteles não está preocupado, ao menos no *De anima*, em estabelecer grandes distinções entre as mesmas. Assim, é diferente o não ser afetado do não ser misturado, bem como do ser simples, mas uma propriedade necessariamente implica a outra e, em última instância, o ser separado do corpo é condição de todas as outras. Ademais, nessa segunda vez nesse mesmo capítulo no qual o Estagirita menciona Anaxágoras, ele não retoma exatamente as mesmas propriedades, e parece ser indiferente a isso. O que julgamos

---

<sup>210</sup> Ver nota 55, primeira parte deste trabalho, referência a breve observação que Hicks faz à atribuição dessas propriedades ao νοῦς anaxagórico.



corroborar com nossa interpretação anterior de que essas características imputáveis ao intelecto são intercambiáveis.

No entanto, há uma diferença fundamental entre o *voûs* anaxagórico e o aristotélico, como vimos na primeira parte de nosso trabalho, a saber, o primeiro é princípio de movimento e ordenação do mundo, enquanto para o Estagirita, ao menos no *De anima*, o *voûs* é propriamente humano. Portanto, para Aristóteles, essas propriedades do intelecto devem ser diretamente tributáveis da função de conhecimento do homem.

Deste modo, se Anaxágoras não responde, como diz o Estagirita, claramente à questão quanto à possibilidade, ou impossibilidade, de se conhecer, dado esta natureza anômala do intelecto, contudo, responder a esta dificuldade torna-se premente para a doutrina de Aristóteles, na medida em que o intelecto, ao menos em seu tratado de psicologia, é antes princípio cognitivo no homem, do que princípio de movimento do universo.

Reformula, assim, o Estagirita, duas dificuldades concernentes à natureza do intelecto enquanto puro, não afetado, e que não tem nada em comum com outras coisas, e a primeira é formulada nos seguintes termos:

*“(...) de que modo ela [a inteligência] entenderá, se o entender é ser modificado de algum modo (pois, na medida em que algo comum pertence a duas coisas, uma parece operar, ao passo que a outra parece ser modificada)? (cf. DA III, 4, 429b<sub>24-26</sub>)<sup>211</sup>*

Esse seria um dos obstáculos que se colocariam diante de uma doutrina do intelecto que tenha por prerrogativa que esse não é afetado, pois é sem mistura, simples, e imaterial, mas que, contudo, ao entender é afetado de algum modo (cf. DA 429b<sub>25</sub>: *πάσχειν* τ). Ora, depois do exame de DA II 5, essa hesitação aqui parece ser desnecessária, e a aparente contradição é desfeita ao se remontar à distinção dos modos de ser alterado das faculdades sensitiva e intelectiva. Aristóteles elucidou naquela ocasião, em II 5, que ao menos em um sentido muito impróprio do uso do termo *πάσχειν* pode-se dizer que a faculdade

---

<sup>211</sup> Cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, p. 95.

intelectiva experimenta alguma modificação, a saber, o passar da inatividade à atividade. É exatamente essa a solução fornecida aqui, entretanto, o Estagirita explica um pouco mais o que seja exatamente a natureza dessa alteração para o intelecto, diz:

*“(...) quanto ao ser modificado conforme algo comum, distinguiu-se anteriormente que a inteligência de certo modo é em potência os inteligíveis, mas não é nada efetivamente, antes de inteligir; e é preciso que seja assim tal como uma tabuleta na qual não exista nada escrito efetivamente: é isso que precisamente sucede no caso da inteligência.”(cf. DA III, 4, 429b<sub>29</sub>-430a<sub>2</sub>)<sup>212</sup>*

Aristóteles, alguns passos acima, nesse mesmo capítulo, já havia dito que o intelecto não é efetivamente nenhum dos entes antes de inteligir (cf. DA 429a<sub>22-24</sub>), o que, como dissemos anteriormente, remete-nos para as discussões de II 5 quanto à natureza da alteração para a faculdade sensitiva e intelectual (cf. DA 417b<sub>2-17</sub>). Assim, é preciso pensar em um modo que o intelecto passe da potência ao ato, afinal, antes de pensar ele não é nada efetivamente, é tabuleta vazia. Ora, estamos mais uma vez diante dos exemplos do Estagirita que mais parecem obscurecer suas explicações, do que torná-las mais clara.

Como observa Hamlyn<sup>213</sup>, a referência à tabuleta vazia é meramente para ilustrar o sentido de potencialidade envolvido nesse argumento, a saber, uma potencialidade para que algo seja escrito em uma tabuleta vazia. Hicks<sup>214</sup> também comenta nesse sentido que a tabuleta vazia não deve ser entendida como representando o intelecto, é antes a aptidão da tabuleta enquanto ainda não escrita que corresponde ao intelecto que é potencialmente todos os inteligíveis, ainda previamente antes de pensar qualquer coisa. Bodéüs<sup>215</sup> acrescenta uma nuance interpretativa, diz também que de fato a pura potência intelectual não se compara propriamente com a tabuleta que pode receber um desenho, mas com o desenho que se

---

<sup>212</sup> *Idem.*

<sup>213</sup> Cf. D. W. Hamlyn, *op. cit.*, pp. 138-139, em nota ao passo 429b<sub>29</sub>.

<sup>214</sup> Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 496, em nota ao passo 430a<sub>1</sub>, usa o termo mente (*mind*) no lugar de intelecto, parece-me inadequado, dado o comprometimento desse termo em discussões filosóficas modernas e contemporâneas.

<sup>215</sup> Cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 227, n. 4, para essa comparação célebre com a “tabuleta vazia”, cf. Platão, *Teeteto*, 91 C.

encontra potencialmente inscrito sobre a tabuleta. Kahn<sup>216</sup> explica que o intelecto potencial expresso no exemplo da tabuleta é algo como δυνατός de 429a<sub>22</sub>, potência em um primeiro sentido, diferentemente do segundo estágio da potencialidade, quando já se possui um conhecimento.

Em suma, é interpretação corrente que a tabuleta vazia é um exemplo utilizado por Aristóteles para explicar o que seja o intelecto enquanto uma potência para inteligir toda forma inteligível. Ademais, os intérpretes mencionados, a despeito de pequenas diferenças interpretativas, parecem preocupados em destacar que não é propriamente a tabuleta vazia o intelecto em potência, mas a comparação diz respeito à capacidade dessa de receber uma inscrição, ou, como Bodéüs diz, ao desenho que ainda não se inscreveu. Mas o fato é que esses intérpretes, ao explicar que não é propriamente a tabuleta vazia o intelecto, enfatizam que esse em potência ainda não é nada efetivamente, mas uma mera capacidade de tudo vir a ser.

Zingano<sup>217</sup> oferece uma interpretação que considera ser distinta da mais comum, pois afirma que a ilustração da tabuleta vazia foi sempre vista como manifestando um caráter originariamente passivo do intelecto, contudo, nessa tabuleta tudo pode ser escrito contanto que alguém escreva nela. Assim, tudo pode ser pensado no intelecto, mas não antes que se pense. E nesse ponto a interpretação de Zingano parece-me bastante sugestiva. Ademais, considera que é no ato de pensar um inteligível que este é determinado, formando então uma parte passiva ou receptiva que pode vir a ser ativada pelo homem que pensou, assim como tendo escrito na tabuleta pode-se retomar o que foi escrito.

Julgo também, como a interpretação mais corrente, que a capacidade da tabuleta vazia de ser inscrita figura o que seja o intelecto enquanto uma capacidade para vir a ser todo inteligível. Contudo, como observa Zingano, no que concordo, esse exemplo de Aristóteles

---

<sup>216</sup> Cf. C. H. Kahn [1992], *op. cit.*, p. 373.

<sup>217</sup> Cf. M. Zingano, *op. cit.*, pp. 164-165.

mais nos remete à natureza essencialmente ativa do intelecto, do que ao seu estado potencial, afinal, quando assim em potência, enquanto uma mera capacidade, o intelecto efetivamente não é nada. E isso parece mais evidente ainda quando ponderamos que o intelecto não se encontra em um corpo, não é efetividade de nenhum órgão, logo, para uma natureza imaterial é embaraçoso pensar o que seja essa pura potência.

Assim, o Estagirita parece, por meio desse exemplo, e da consideração que se acrescenta a ele, a saber, que o intelecto não é nada efetivamente antes de inteligir, apontar para a natureza essencialmente ativa do intelecto, ainda que a tabuleta vazia figure como exemplo do intelecto enquanto pura capacidade de apreender todo inteligível. Por isso, é preciso ter cuidado para não se enganar com esse exemplo. Afinal, ao se referir a algo com uma existência própria mesmo antes de realizar a sua função, a saber, uma tabuleta, que embora não tenha nada nela escrito, já é alguma coisa, pode parecer que Aristóteles sugere que o intelecto em potência também seja algo antes de inteligir. Entretanto, diferentemente da tabuleta, antes de apreender seus inteligíveis, o intelecto não é nada, e o próprio Estagirita nos adverte quanto a esse sentido da potência para a faculdade intelectiva.

Ora, sendo esse o sentido de potencialidade para algo imaterial, a saber, que só é algo propriamente se efetivado, ou em atividade, parece-nos então que não há a formação de uma parte receptiva, como diz Zingano, mas de algo potencial em um segundo sentido. O intelecto, antes de inteligir é exatamente essa mera capacidade, ou pura potencialidade, como diz Kahn e Bodéüs, mas isso propriamente não é o intelecto, e mesmo não é nada, pois nem ao menos um órgão em potência há para essa faculdade. Entretanto, tendo inteligido, tal é propriamente a atividade do intelecto, seja ela decorrente da apreensão dos inteligíveis na *φαντασία*, ou um inteligir a si mesmo. E não parece tratar-se da formação de um intelecto passivo ou receptivo, mas de uma atividade que em seu término tem por acréscimo um conhecimento, algo inscrito na alma intelectiva. Contudo, essa inscrição, ou esse

conhecimento adquirido já não é mais uma forma inteligível indiscriminada na φαντασία. Assim, tendo adquirido um conhecimento, e isso é uma atividade, o intelecto não continua a inteligir o tempo todo, e torna o inteligível em potência na φαντασία uma potência segunda. No exemplo dado, ele já seria algo inscrito que pode ser retomado pelo conhecedor quando lhe aprouver, sem depender mais da φαντασία. Portanto, tendo adquirido o conhecimento, não é mais preciso, ao menos no que diz respeito a esse conhecimento, começar tudo novamente, desde a aquisição do inteligível nas formas sensíveis, mas antes, ainda que volte a um certo estado potencial, o intelecto já terá adquirido um conhecimento e, para passar à efetividade bastará inteligir a si mesmo.

Deste modo, concordamos com Zingano que o exemplo da tabuleta vazia ilustra o caráter essencialmente ativo do intelecto, pois este só se efetiva quando entende algo. Mas a atividade só é anterior ao estado potencial do intelecto se nos reportamos ao todo, à linha inteira, ou à substância, substância enquanto forma. E nesse caso, as partes são subsumidas na realização do todo, ou no puro ato do intelecto, e o caráter potencial do intelecto é apenas posterior. Contudo, se nos reportamos à potência, ao intelecto ainda não efetivado e, portanto, à formação desse no tempo, anterior é seu estado potencial que depende da apreensão do inteligível para se efetivar, e nesse caso, a tabuleta vazia é representativa desse caráter inessencial do intelecto humano. Assim, parece-me que devemos assumir que esse exemplo da tabuleta vazia, tomado positivamente, é figurativo do estado potencial do intelecto, e da potência considerada em um primeiro grau, como diz Kahn. Mas como a tabuleta vazia não realiza sua função, ou o intelecto em potência não é nada efetivamente, o exemplo é também ilustrativo, por uma via negativa, do estado essencialmente ativo do intelecto, segundo o qual este só se efetiva propriamente quando em atividade.

Portanto, o passo 429b<sub>29</sub>-430a<sub>2</sub>, supracitado, é uma resposta à primeira questão levantada pelo Estagirita em 429b<sub>24-26</sub>, a saber, como o intelecto puro, sem mistura, e sem ser

afetado, entende. E a resposta é que, mesmo ao conhecer, o intelecto não é propriamente afetado, mas ele é uma capacidade de passar da inatividade à atividade, sendo de certo modo potencialmente todos os inteligíveis. E, por “*de certo modo é em potência os inteligíveis*” (cf. *DA* 429b<sub>30</sub>: ὅτι δυνάμει πῶς ἔστι τὰ νοητὰ), julgo que Aristóteles, por meio dessa restrição, tem por implícito que o intelecto, ao menos em seu estado potencial e antes de ter aprendido, depende da φαντασία, e portanto, da sensação, para nas formas sensíveis apreender seus inteligíveis, e não que o intelecto já possua, independentemente da sensação, os inteligíveis na alma<sup>218</sup>.

Mas tendo apreendido os seus inteligíveis, então o intelecto pode entender a si mesmo. Contudo, penso que a tabuleta vazia é antes representativa da capacidade do intelecto de adquirir os inteligíveis, do que da capacidade de entender a si mesmo, e nesse sentido é uma resposta à primeira questão levantada por Aristóteles, conforme citamos acima. Quanto à possibilidade de entender a si mesmo, a segunda questão formulada pelo Estagirita diz respeito a essa dificuldade, subsequente àquela primeira, interroga então:

*“E além disso, seria ela própria também inteligível?”*(cf. *DA* III, 4, 429b<sub>26</sub>)<sup>219</sup>

Assim, a resposta a essa questão é subsequente à primeira, e ela é positiva. Para Aristóteles o intelecto entende a si mesmo, e esse parece ser o estado potencial do intelecto não figurado no exemplo da tabuleta vazia.

Mas, antes de oferecer sua resposta diretamente, o Estagirita levanta duas objeções quanto à possibilidade que o intelecto entenda a si mesmo. A primeira concerne ao

---

<sup>218</sup> Cf. M. Zingano, *op. cit.*, p. 164, explica que nesse passo, 429b<sub>30-31</sub>, Aristóteles, como já havia feito em 429a<sub>27-29</sub>, quando diz ser a alma intelectual o lugar das formas em potência, adverte novamente contra um eventual platonismo. Afinal, para o Estagirita não há formas na mente que seriam memoradas, mas elas são inscritas na mente à medida que são pensadas, e essa é a constituição de uma parte passiva do intelecto que pode ser ativada a qualquer momento pela pessoa que as pensou, mas nunca antes de tê-las pensado. A única dúvida que tenho quanto às explicações de Zingano acerca do exemplo da tábua vazia é por que ele afirma haver uma formação de um intelecto receptivo depois do ato, ora, que se forme uma potência segunda para o intelecto, a saber, um conhecimento que possa ser retomado, parece-me evidente, mas que daí se derive um caráter de receptividade, não me parece claro.

<sup>219</sup> Cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, p. 95.

fato de que se o intelecto entende a si mesmo e é inteligível não segundo um outro aspecto, diferente do que seja ser inteligível para as outras coisas, mas do mesmo modo em que elas são inteligíveis, ou, em outras palavras, se o inteligível for algo único em forma, então, a essas outras coisas pertencerá também o intelecto (cf. *DA* 429b<sub>27-28</sub>: ἢ γὰρ τοῖς ἄλλοις νοῦς ὑπάρξει, εἰ μὴ κατ' ἄλλο αὐτὸς νοητός, ἐν δέ τι τὸ νοητὸν εἶδει). Ora, obviamente essa hipótese deve ser refutada, pois as coisas são inteligíveis, mas não possuem um intelecto, logo, não há uma única forma para o inteligível. A segunda dificuldade diz respeito à hipótese de que se o intelecto entende a si mesmo, então ele possuirá algo misturado, como as outras coisas, o que lhe fará inteligível como elas (cf. *DA* 429b<sub>28-29</sub>: ἢ μεμιγμένον τι ἔξει, ὃ ποιῆι νοητὸν αὐτὸν ὥσπερ τᾶλλα). Essa hipótese deverá também ser rejeitada, afinal, segundo a doutrina do intelecto de Aristóteles, esse é sem mistura, logo, não é por compartilhar das mesmas propriedades das coisas inteligíveis, que ele é inteligível também. E a resposta do Estagirita a essas dificuldades concerne à diferença entre potência e ato expressa em 429b<sub>29-31</sub>, conforme citamos acima, solução à primeira dificuldade quanto a saber como é possível entender sendo o intelecto puro, mas que também é aplicada a essa segunda questão.

Portanto, o intelecto entende a si próprio, sem que esse seja misturado como as coisas inteligíveis, ou que os inteligíveis sejam em uma única forma e, portanto, sejam todos inteligências, mas antes, porque, tendo entendido, possui os inteligíveis em potência nele mesmo. Assim, o exemplo da tabuleta vazia não se aplica a essa segunda dificuldade, se o intelecto entende a si mesmo, pois ela é representativa da possível aquisição dos inteligíveis nas formas sensíveis, e não do conhecimento já adquirido, mas inativo na alma, bastando ao intelecto retomá-lo segundo aprovar a quem o entendeu. Deste modo, tendo respondido à dificuldade concernente a ser o entender uma certa afecção, e o intelecto um não ser afetado, e tal julgamos ser um problema quanto à apreensão dos inteligíveis nas formas sensíveis, ou um

problema do aprendizado, Aristóteles fornece uma resposta para o caso em que o intelecto entende a si mesmo. Assevera, então:

*“Pois no caso daquilo que é sem matéria, são uma só coisa aquilo que entende e aquilo que é entendido: pois o conhecimento contemplativo e aquilo que é cognoscível assim deste modo são uma mesma coisa.”*(cf. *DA* III, 4, 430a<sub>3-5</sub>)<sup>220</sup>

A solução, assim, do Estagirita para a questão se o intelecto entende a si mesmo, mas sem que o inteligível seja único em forma e, por conseguinte, que às outras coisas inteligíveis pertença também o intelecto, ou que o intelecto seja misturado como as outras coisas inteligíveis, é que no caso do que é sem matéria são uma só coisa aquilo que entende e aquilo que é entendido (cf. *DA* 430a<sub>3-4</sub>: ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον). Ora, essa declaração não é nada simples, como observa Hamlyn<sup>221</sup> há novamente a dificuldade já apontada quanto a saber o que isso significa, dado que essa formulação não pode ser interpretada, como é possível no caso da sensação, em termos físicos. E questiona que, caso Aristóteles nesse caso restrinja a intelecção ao que não tem matéria, isso parece ir contra à tendência da primeira parte desse capítulo, no qual o intelecto era dito ser capaz de entender tudo. Não creio que exista uma oposição quanto a essas afirmações, pois entender tudo não é mais do que entender todas as formas inteligíveis que estejam em potência nas formas sensíveis apreendidas por meio da sensação, e são essas mesmas, as formas inteligíveis em potência na alma, sem matéria<sup>222</sup>.

Kahn<sup>223</sup> oferece uma discussão bastante sugestiva acerca dos passos supracitados. Em suas palavras, comenta que quanto à autoconsciência do intelecto humano, ο νοῦς conhece a ele próprio conhecendo as formas inteligíveis, compreendendo a essência e a estrutura lógica do mundo natural, da matemática, e de outros objetos de contemplação,

<sup>220</sup> Cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, p. 95.

<sup>221</sup> Cf. D. W. Hamlyn, *op. cit.*, p. 139, em nota ao passo 429b<sub>29</sub>.

<sup>222</sup> Uma discussão mais cuidadosa dos passos supracitados exigiria um atento exame do difícil capítulo concernente à intelecção dos indivisíveis e dos compostos, *DA* III 6, e mesmo de *Met.* A 9, com os quais nos ocuparemos somente em posterior pesquisa.

<sup>223</sup> Cf. C. H. Kahn [1992], *op. cit.*, pp. 374-375.



entretanto, não apreende a sua própria estrutura. Assim, essa capacidade do intelecto de entender a si mesmo não é mais do que um entendimento mais ou menos preciso da estrutura racional do mundo realizado no pensamento humano. E observa ainda Kahn, quanto à afirmação de Aristóteles que o  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  em ato é idêntico aos seus  $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$ , que se nos voltamos para as verdades matemáticas para compreender essa asserção, não parece muito problemático que a estrutura noética constituída pelas verdades matemáticas sejam idênticas às estruturas no intelecto do matemático. Afinal, embora as verdades matemáticas não existam separadas das coisas, é precisamente o matemático que realiza essa separação estritamente lógica por meio do pensamento. Contudo, essa afirmação se torna mais surpreendente quando aplicada à ciência natural. Pois que a estrutura noética conhecida na física e na biologia, a estrutura formal do mundo natural, seja idêntica e completamente realizada no pensamento atual de uma mente científica parece mais surpreendente.

Entretanto, toda essa argumentação é muito geral, e as proposições de Aristóteles penso serem bem mais complexas. Afinal, o intelecto humano somente apreende as coisas inteligíveis subordinado à apreensão das formas sensíveis por meio da sensação. Ademais, idêntico ao  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  são os  $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$ , ou as formas inteligíveis em potência na alma, e não a estrutura do mundo, pois voltar ao mundo e apontar algo já não é mais tarefa do intelecto puro, isto é, não concerne à estrita relação do intelecto com seus inteligíveis. Evidentemente, é preciso salvaguardar aqui o velho realismo grego, que embora o intelecto puro não possa voltar-se para o mundo e apontar o que entendeu, pois tal é já um raciocínio complexo, contudo, a intelecção dos inteligíveis simples nas formas sensíveis apreendidas no mundo por meio da sensação é sempre verdadeira<sup>224</sup>. Quanto ao entender a si mesmo, em consonância com Kahn, julgo também que tal é uma apreensão dos próprios inteligíveis em potência na

---

<sup>224</sup> Cf. *DA* III 6, como dissemos, capítulo dedicado à intelecção dos indivisíveis e dos compostos, portanto, à operação do intelecto, que nos ocuparemos somente em posterior pesquisa.

alma, já adquiridos primariamente por via da sensação, e não um inteligir a própria estrutura do intelecto.

No que diz respeito ao ser sem matéria (cf. *DA* 430a<sub>3</sub>: ἄνευ ὕλης), Aristóteles explicita em sua *Metafísica*<sup>225</sup> que tudo o que não tem matéria é indivisível. Portanto, para compreendermos o que seja este inteligir a si mesmo é preciso antes saber o que seja a intelecção dos indivisíveis, o que exigiria um exame de *DA* III 6. Contudo, não investigaremos aqui esse capítulo acerca da operação do intelecto, mas, a despeito dessa importante omissão, destacamos os passos supracitados para assinalarmos que, embora no ato da intelecção o inteligível previamente em potência na alma e o intelecto sejam o mesmo, Aristóteles parte de uma distinção, ao menos quando ainda o intelecto não passou ao ato, entre o inteligível em potência nas coisas, e o intelecto capaz de inteligir. Assim, o Estagirita, ao menos anteriormente ao ato da intelecção, parece apontar para uma diferença entre o νοῦς e os νοητά, a saber, ambos são inteligíveis, mas enquanto os νοητά podem apenas ser inteligidos pelo νοῦς externo a eles, pois são inteligíveis imanentes às coisas, e nessa medida não são um intelecto, já o νοῦς é um inteligível separado de toda matéria e, por isso mesmo, capaz de inteligir a si mesmo, ou passar à atividade por si mesmo, ou quando lhe aprouver, tendo primariamente apreendido os inteligíveis em potência nas forma sensíveis.

Deste modo, Aristóteles parece nesses passos estar distinguido entre, por um lado, uma capacidade do intelecto de inteligir tudo, a saber, tudo o que a sensação previamente recebeu, sendo a tabuleta vazia figurativa dessa capacidade, e por outro lado, a capacidade de por si mesmo passar à atividade estando os inteligíveis já em potência na alma, e nesse último caso os inteligíveis e o intelecto são um só, pois são ambos sem matéria.

Ora, sendo assim, o intelecto depende e não depende da sensação, depende da sensação para apreender os inteligíveis imanentes nas coisas, mas dispondo do inteligível na

---

<sup>225</sup> Cf. *Met.* Λ, 9, 1075a<sub>7</sub>: ἀδιάρετον πᾶν τὸ μὴ ἔχον ὕλην.

alma, não depende mais daquela e pode passar por si mesmo à atividade, pois é capaz de entender a si mesmo. No entanto, Aristóteles assinala mais uma dificuldade que deve ser examinada, a saber, se o intelecto entende a si mesmo, qual é a causa então do não estar sempre entendendo (cf. *DA* 430a<sub>5</sub>: τοῦ δὲ μὴ ἄεὶ νοεῖν τὸ αἴτιον ἐπισκεπτόν). E julgo que o Estagirita responde, ao menos em parte, a essa questão nos passos que se seguem:

*“E no caso das coisas que comportam matéria, apenas em potência cada uma delas se conta entre os inteligíveis. De modo que àquelas coisas, por um lado, não ocorre inteligência (pois a inteligência de tais coisas é uma capacidade sem matéria), mas, por outro lado, à inteligência ocorre ser inteligível.”* (cf. *DA* III, 4, 430a<sub>6-9</sub>)<sup>226</sup>

Hamlyn<sup>227</sup> comenta que a observação acerca da causa do intelecto não entender sempre é apenas um parêntese, sugerido provavelmente pela afirmação anterior a respeito da identidade do que pensa e seus objetos. Ademais, acrescenta que não é evidente que mais tarde Aristóteles trate dessa questão, exceção feita, talvez, às discussões de III 5. Mas que nos passos finais de III 4, que citamos acima, o Estagirita retorna ao problema inicial, considerando agora a inteligência das coisas que têm matéria, pois dado que estas coisas têm forma, elas têm o que potencialmente é um objeto do pensamento, sendo, nessa medida, pensáveis. Mas essas coisas pensáveis não têm o intelecto nelas, pois se o intelecto pode em um sentido ser idêntico a essas formas, essa identidade diz respeito apenas e tão-somente às formas enquanto são separadas da matéria e atualizadas na operação do intelecto.

Bodéüs<sup>228</sup> observa também que Aristóteles não aborda explicitamente a causa do intelecto não entender sempre, mas que talvez seja possível encontrar os elementos para uma resposta à mesma a partir de 430a<sub>10</sub>, e aborda os passos supracitados nos mesmos moldes que Hamlyn.

---

<sup>226</sup> Cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, p. 97.

<sup>227</sup> Cf. D. W. Hamlyn, *op. cit.*, p. 139.

<sup>228</sup> Cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 227, n. 5-6.

Hicks<sup>229</sup> e Tricot<sup>230</sup> também não se distinguem destes, deixando em aberto a questão levantada por Aristóteles. E explicam que, afora os inteligíveis sem matéria mencionados em 430a<sub>3-5</sub>, há os particulares concretos existindo atualmente no mundo, aludidos em 430a<sub>6-9</sub>, como árvores, pedras, homens, sendo cada um deles um τόδε τι, e devido às suas formas serem imanentes na matéria, elas somente são νοητὰ enquanto o intelecto as entende transformando esses inteligíveis em potência em νοητὰ atuais. E isso dado que Aristóteles infere que as coisas materiais não são νοῦς, pois este não é idêntico aos νοητὰ potenciais, mas aos atuais na operação do intelecto.

Ora, penso que a solução a essa dificuldade, a saber, por que não se entende sempre, dado que o intelecto entende a si mesmo, pois no caso do que é sem matéria são uma só coisa o que entende e o entendido, concerne à discussão inicial retomada nos passos supracitados.

Entendamos melhor, Aristóteles desde as dificuldades anteriormente levantadas, a saber, como o intelecto entende, já que não é afetado, e como entende a si mesmo, parece distinguir duas possíveis operações do intelecto, ou uma capacidade para entender em um duplo modo. Assim, ou o intelecto é tabuleta vazia, capacidade para apreender todo inteligível, ou é capacidade para entender a si mesmo. Como vimos em nosso exame de II 5, esses são exatamente os dois modos de se dizer a potência para o caso da faculdade intelectual. Portanto, no primeiro modo, denominado de aprendizado, para o intelecto passar da potência à efetividade depende da apreensão por parte da sensação das formas sensíveis para que, por sua vez, o intelecto possa discriminar os inteligíveis na φαντασία<sup>231</sup>. E quanto ao segundo modo, o intelecto apenas passa do conhecimento já adquirido, mas inativo à sua atividade, e nesse sentido, entende a si mesmo. Entretanto, mesmo quando o intelecto é assim

---

<sup>229</sup> Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 498, em nota ao passo 430a<sub>6</sub>.

<sup>230</sup> Cf. J. Tricot, *op. cit.*, p. 180, n. 5.

<sup>231</sup> Cf. *DA* III, 7, 431b<sub>2</sub>: τὰ μὲν οὖν εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ (“Assim, portanto, a capacidade intelectual entende as formas nas imagens” - cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, p. 105).

capaz de inteligir a si mesmo, previamente contou com a recepção por parte da sensação das formas sensíveis. Assim, penso que o que obsta uma ininterrupta intelecção por parte do intelecto humano, diferentemente do intelecto divino, é que o intelecto humano depende ao menos primariamente, na aquisição dos inteligíveis, ou, em outras palavras, no aprendizado, da sensação, ainda que depois possa inteligir a si mesmo. Mas mesmo quando pode inteligir a si mesmo, entende apenas esses inteligíveis apreendidos previamente nas formas sensíveis, e não propriamente a si mesmo, ou somente secundariamente a si mesmo (cf. *Met.*  $\Lambda$ , 9, 1035a<sub>35-36</sub>), diferentemente do intelecto divino que em nenhum momento entende um outro, mas somente a si mesmo. Portanto, há uma clara distinção onto-gnosiológica entre o que seja o intelecto humano e o intelecto divino, tal que o primeiro passa à atividade, mas não se constitui em um ato puro<sup>232</sup>.

Deste modo, Aristóteles parece assumir que o pensamento humano é complexo, e não simples como o divino, a saber, se é capaz de apreender estruturas lógicas, formas inteligíveis, pois é essencialmente imaterial, só as apreende imanentes às formas sensíveis. Ora, mas como vimos, o Estagirita assevera que o intelecto é simples, sem mistura, não tem nada em comum com nenhuma coisa, sendo sem matéria e, portanto, indivisível. Julgo que o modo de dissolver essas aparentes contradições expressas em III 4, como já o dissemos, é aplicarmos os modos de se dizer o anterior e o posterior, elucidados por Aristóteles em *Metafísica*  $\Delta$  11, tal que esses mudam conforme consideremos o intelecto em ato, ou o intelecto em potência<sup>233</sup>.

Assim, enquanto o intelecto não passou à atividade, anterior é a sensação que recebe as formas sensíveis, ou os inteligíveis ainda não discriminados, a saber, as partes. E

---

<sup>232</sup> Contudo, são todas essas questões muito complexas, e penso que exigiriam um estudo cuidadoso de *Met.*  $\Lambda$ , do qual nos ocuparemos em nossa próxima pesquisa.

<sup>233</sup> Essa é uma chave de leitura que não pretende ir além dos próprios limites do pensamento aristotélico, a saber, o Estagirita parece a tudo oferecer uma solução por via dessa distinção entre potência e ato. Nossa intenção aqui não é examinar os limites do pensamento de Aristóteles, mas antes investigarmos em que medida o próprio Estagirita pretendeu lidar com tais contradições.

potencialmente o intelecto pode inteligir todas essas formas, contudo, efetivamente o intelecto ainda não é nada. Mas tendo passado à atividade, em outras palavras, discriminado os inteligíveis nas formas sensíveis, no ato mesmo da intelecção, anterior é a própria atividade intelectual, a saber, o todo. Entretanto, se os inteligíveis, antes de serem inteligidos, encontram-se apenas em potência nas formas sensíveis, será preciso admitir que não são eles a causa eficiente que produz a intelecção, mas o voûç do qual eles são desprovidos. Mas se o voûç é a causa eficiente, será preciso admitir que ao menos enquanto não apreende seus inteligíveis, e não passa à atividade, depende de seus materiais em potência nas formas sensíveis, e nesse sentido, é apenas tabuleta vazia. Passemos, assim, a um exame do intelecto produtivo que vem exatamente esclarecer estas questões.

### 3.2.2 O intelecto produtivo – DA III 5

Como é bem sabido, as poucas linhas desse capítulo, 430a<sub>10-25</sub>, foram e têm sido motivo de acirradas discussões entre os comentadores de Aristóteles, produzindo, por vezes, interpretações bastante díspares. Mesmo contemporaneamente vários intérpretes apontam para a estranheza dos argumentos expressos nessas linhas. Wilkes<sup>234</sup> chega a dizer que gostaria que esse capítulo nunca tivesse sido escrito. Frede<sup>235</sup> argumenta que, na esteira de vários intérpretes, prefere admitir que o intelecto ativo não é o intelecto humano, não é mesmo parte da alma humana, e por isso Aristóteles diz que nem toda a alma pertence à esfera de estudo da ciência natural. E Sisko<sup>236</sup> acaba por preferir assumir que a doutrina do intelecto separado

---

<sup>234</sup> Cf. K. V. Wilkes [1992], *op. cit.*, p. 125: “*What to do with DA 3.5? (...) I cannot understand this chapter, and none of the secondary literature has so far helped me to do so (...); all the same I have to say that I wish he had never written this chapter.*”

<sup>235</sup> Cf. M. Frede [1992], *op. cit.*, p. 105: “*For it is open to us to assume, following in this a long tradition of interpreters, that this active intellect is not a human intellect, that it is not an integral part of the human soul. (...) I think that it is with reference to this kind of intellect that Aristotle sometimes says that not every kind of soul falls within the province of the study of the natural scientist.*”

<sup>236</sup> Cf. J. E. Sisko [1999], *op. cit.*, p. 253: “*In offering this view, I am placing the doctrine of separable intellect within a special category: doctrines which constitute exceptions to Aristotle’s own general principles (...)*”.

deve ser colocada em uma categoria especial, como uma exceção aos seus próprios princípios mais gerais, a saber, aqueles expressos pelo hilemorfismo.

Ora, o que temos feito até aqui é demonstrar que a doutrina do intelecto separado vem sendo apontada, sugerida, e mesmo suposta desde as linhas iniciais desse tratado do Estagirita. Não que o intelecto seja a discussão central da psicologia de Aristóteles, ele não é, pois o *De anima*, como discutimos na primeira parte, é antes um estudo acerca da alma em geral, portanto, de todas as suas faculdades, incluindo a intelectiva. Contudo, não pensamos que por meio de suas evasivas observações que atravessam todo o tratado Aristóteles tão-somente vacile em suas posições, mas julgamos antes que ele posterga seu exame do intelecto que só tem o seu fecho nesses passos que vamos analisar. E nos parece no mínimo apressada alguma afirmação no sentido em que III 5 guarde formulações inesperadas dentro do contexto maior do tratado de psicologia. Creio antes que os argumentos desse quinto capítulo são antecipados em III 4, ainda que de uma forma mais implícita, pois Aristóteles trata da faculdade intelectiva em geral, mas no que a argumentação não foi suficientemente elucidativa, resta a III 5 esclarecer. Passemos, assim, ao exame dos argumentos do Estagirita:

Logo nas primeiras linhas desse quinto capítulo Aristóteles explicita que o intelecto possui um modo potencial, e um ativo, o que não ficou bastante claro em III 4, sendo tal distinção modal apenas suposta naquele momento, o que tornou a discussão anterior assaz elíptica. Esclarece, então, como se segue:

*“E uma vez que em toda a natureza há de um lado matéria para cada gênero (e isso é o que é em potência todas aquelas coisas), e de outro lado há a causa e o fator efetivo, por efetivar todas as coisas, tal como a técnica se dispõe com relação à matéria, é necessário que também na alma ocorram essas diferenças.”* (cf. *DA* III, 5, 430a<sub>10-14</sub>)<sup>237</sup>

Ora, essa distinção em algo que funciona como matéria, e algo que é a causa do ser, é mesmo aplicada a todo o âmbito da φύσις, e se estende, como observamos nos passos

---

<sup>237</sup> Cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, p. 97.

supracitados, necessariamente (cf. *DA* 430a<sub>13</sub>: ἀνάγκη) à esfera noética, ou ao menos ao intelecto humano<sup>238</sup>. Deste modo, ainda que o intelecto separado examinado nos passos que se seguem aos supracitados, seja distinto de tudo o que há na natureza – pois é sem mistura, simples e separado de qualquer corpo –, no que concerne ao intelecto humano ele possui essa diferença modal, a saber, enquanto em potência depende da sensação, que, segundo entendemos, o vincula às imediações da φύσις. Resta então distinguir o que é para o intelecto a matéria, bem como o que ele produz a partir dessa sua matéria.

Entretanto, quanto à matéria própria ao intelecto, é antes o capítulo anterior mais elucidativo, visto que explica os dois modos da potência para o intelecto, a saber, ele tanto é uma capacidade para entender tudo, tabuleta vazia capaz de ser inscrita por qualquer inteligível em potência nas formas sensíveis, como é capaz de entender a si mesmo. Portanto, sua matéria são os inteligíveis em potência na φαντασία, e sua produção é a efetivação destes.

Hamlyn<sup>239</sup> comenta que em III 4 o intelecto foi dito ser todas as coisas, isto é, potencialmente o que seus objetos são atualmente, tornando-se eles, enquanto formas, em sua atualização. Mas que o outro intelecto, de III 5, postulado por Aristóteles deve, todavia, ser totalmente atual, e no que concerne ao seu estatuto na alma, ele é para a alma o que o primeiro motor é para o universo inteiro. E concede que mesmo nesse quarto capítulo o intelecto já foi dito ser distinto, não ser afetado, e ser sem mistura, mas não foi afirmado ser essencialmente uma atividade. Suspeito que Hamlyn exagere nessa distinção, não nos parece haver um outro intelecto postulado em III 5, e nem o intelecto só ser assumido como essencialmente ativo nesse momento, mas mesmo no capítulo anterior, quando pondera Aristóteles, após a ilustração da tabuleta vazia, que o intelecto antes de entender não é nada (cf. *DA* III, 4, 429b<sub>30-31</sub>), afigura-se que anuncie exatamente o que é explicitado aqui.

---

<sup>238</sup> Cf. M. Zingano, *op. cit.*, p. 168.

<sup>239</sup> Cf. D. W. Hamlyn, *op. cit.*, p. 140, em nota ao passo 430a<sub>10</sub>.



Tricot<sup>240</sup> considera que o intelecto paciente sendo uma pura potência, não sendo nada efetivamente, antes de entender, deve ser atualizado pelos inteligíveis. Contudo, entendemos que estes inteligíveis também não são eles mesmos atuais, pois eles estão misturados às sensações e imagens, sendo preciso então que um intelecto os realize, os produza, sendo o intelecto agente o que deve assumir esse papel.

Ora, o intelecto de III 5 nada mais é então do que o que faltou a III 4 para compreendermos como uma pura capacidade pode efetivar inteligíveis em potência e, nessa medida, efetivar a si mesmo. Assim, é porque o intelecto não é tão-somente uma tabuleta vazia, ilustração da pura capacidade do intelecto de tudo entender, mas parece ser antes um princípio ativador, produtor, ainda que desprovido de sua matéria, que o Estagirita introduz então um novo exemplo para elucidar esse segundo modo do intelecto. Ele afirma:

*“E a inteligência é desta qualidade, por um lado, pelo fato de vir a ser tudo, ao passo que, por outro lado, ela é por efetivar tudo, tal como uma certa disposição, por exemplo, como a luz. Pois de um certo modo também a luz faz as cores sendo em potência serem cores em atividade.”*(cf. DA III, 5, 430a<sub>14-17</sub>)<sup>241</sup>

Os dois modos do intelecto são aqui retomados com o objetivo de melhor explicar esses estados do intelecto por meio de uma nova figura que se contraponha àquela da tabuleta vazia própria do intelecto apenas em potência. Assim, por um lado, o intelecto é a pura capacidade mencionada no capítulo anterior, capacidade para tudo vir a ser, todos os inteligíveis em potências nas formas sensíveis, ilustrado pela tabuleta vazia, por outro é como uma certa disposição capaz de tudo efetivar, exemplificado pela figura da luz.

Hicks<sup>242</sup> observa que o termo τοιοῦτος (cf. DA 430a<sub>14</sub>: καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς), é predicado e se coloca para ambos, para o “intelecto passivo” (cf. DA 430a<sub>14-15</sub>: ὁ μὲν τῷ πάντα γίνεσθαι) e para o “ativo” (cf. DA 430a<sub>15</sub>: ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν). Contudo, se não for predicado, ἔστιν deve significar “existe” e o sentido deve ser

<sup>240</sup> Cf. J. Tricot, *op. cit.*, p. 181, n. 2.

<sup>241</sup> Cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, p. 97.

<sup>242</sup> Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 500, em nota ao passo 430a<sub>14</sub>.

que “o intelecto passivo existe na medida em que torna-se todos os objetos, e o ativo, na medida em que faz todos os objetos”. E os que apresentam esta interpretação negam que Aristóteles realmente demonstre a existência de dois intelectos distintos no sentido em que a arte do construtor é distinta do material sobre o qual trabalha. Esses, e Hicks não explicita quais seriam esses intérpretes, afirmariam, então, que o intelecto expresso por essa doutrina de Aristóteles é um, às vezes passivo, às vezes ativo, como é às vezes θεωρητικός, às vezes πρακτικός<sup>243</sup>.

A despeito das implicações do texto grego, instrumental necessário para uma melhor aproximação dos argumentos do Estagirita, julgamos ser mais coerente e mais frutífero interpretarmos que o intelecto em Aristóteles é um só, ora em potência, ora em atividade, chave de leitura que resolve muitos problemas que seriam irresolúveis caso o intelecto fosse um passivo e outro ativo. Nesse último caso, quanto ao intelecto separado, parece-nos que necessariamente deveríamos pensá-lo como intelecto divino, e o dissociaríamos de vez do âmbito da φύσις, sendo este então de fato um outro gênero de alma, ou mesmo uma outra substância. Ora, como é bem sabido, mesmo no âmbito da natureza, o paradigma artístico utilizado por Aristóteles para ilustrar o quádruplo sentido de causa encontra seus limites exatamente no fato que, para o caso dos viventes, a causa eficiente não é externa a esses, como o construtor de casa é causa externa da casa, mas é antes uma natureza interna a cada vivente que o impulsiona à realização desta mesma. E mesmo a causa produtora da primeira mudança, a saber, aquela por obra do genitor, se é um outro enquanto

---

<sup>243</sup> Hicks, Hamlyn, Tricot e Bodéüs parecem não serem suficientemente claros em suas traduções que o intelecto seja um só, enquanto Angioni deixa bastante claro em sua tradução que assume essa última possibilidade interpretativa, a saber, que o intelecto é um só, ora passivo, ora ativo. Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 135: “*And to the one intellect, which answers to this description because it becomes all things, corresponds the other because it makes all things, (...)*”; cf. D. W. Hamlyn, *op. cit.*, p. 60: “*And there is an intellect which is of this kind by becoming all things, and there is another which is so by producing all things, (...)*”; cf. J. Tricot, *op. cit.*, p. 181-182: “*Et, en fait, on y distingue, d’une part, l’intellect que est analogue à la matière, par le fait qu’il deviant tous les intelligibles, et, d’autre part, l’intellect <qui est analogue à la cause efficiente>, parce qu’il les produit tous, (...)*” e cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 228: “*Et c’est ainsi qu’il y a, d’un côté, l’intelligence caractérisée par le fait qu’elle devient toutes choses, et, de l’autre, celle qui se caractérise par le fait qu’elle produit toutes choses, (...)*”.

indivíduo, é o mesmo enquanto espécie. Não nos parece, contudo, que o intelecto separado seja uma substância distinta do indivíduo humano ao qual pertence, mas é antes parte do animal humano, ainda que separada do corpo, afinal, em alguma medida depende deste.

Assim, se a partir dessas formulações ficamos diante da dificuldade em entender essa natureza complexa do intelecto, contudo, é certo que em Aristóteles tal não é um princípio externo e distinto do próprio humano de que faz parte. Logo, não parece haver dois intelectos distintos, tal como a realização dos viventes não se deve a nada externo a eles mesmos, e novamente se evidencia os limites dos exemplos utilizados pelo Estagirita.

Mais uma vez, é preciso ter cuidado com os exemplos de Aristóteles, se eles são esclarecedores por um lado, eles são enganadores por outro, e devemos ser cautelosos nesse passo também com a analogia entre o intelecto produtivo e a luz. Como é bem sabido, em seu estudo da visão (cf. *DA* II 7), explica o Estagirita que a luz é o ato do diáfano, sendo este o meio intermediário que é movido pela cor. Somente a cor é visível por si, isto é, tem a causa da visibilidade em si mesmo, e não em um outro, como é o caso do diáfano. Mas é somente com o auxílio da luz que o diáfano é posto em ato e a cor é percebida ao mover o diáfano em ato, e esse, por sua vez, afetar o órgão do sentido. Assim, graças à luz o diáfano em potência torna-se diáfano em ato, e a cor não percebida torna-se perceptível. Ora, mas visível é a cor, e não a luz, afinal, a luz mesma não é cor, sendo apenas o fator efetivador da cor, não sendo ela mesma visível. Quanto ao intelecto, este efetiva os inteligíveis, sendo esses inteligíveis em si mesmo, e enquanto não inteligiu também não é nada efetivamente, sendo nesse sentido análogo à luz. Mas tendo inteligido, esse não precisa mais inteligir tudo novamente, pois pode inteligir a si mesmo, pois ele mesmo torna-se inteligível, e nisso se distingue da luz. Por conseguinte, se é capaz de inteligir a si mesmo, pode então passar à atividade quando quiser, não sendo mais apenas uma disposição como a sensação, que depende de um outro que a afete, ou mesmo como a luz, que produz a visibilidade sempre dependendo de um outro que é

visível em si mesmo, em potência, e externo a ela, não se tornando ela mesmo nunca um visível em si.

Julgo, então, ser esse o sentido implícito na restrição posta ao denominar esse intelecto como uma certa disposição (cf. *DA* 430a<sub>15</sub>: ὡς ἔξεις τις). O intelecto efetivador não é uma disposição sem qualquer qualificação, pois se o fosse ele seria apenas uma potência, como a sensação, a espera de algo que o efetive. Ora, como vimos, o intelecto é desprovido de seu conteúdo ao menos até apreender a forma inteligível no sensível, mas tendo apreendido isso, ele pode então entender a si mesmo, passar à atividade segundo lhe aprouver. E não só isso, mas ainda antes de apreender essa forma, não parece ser o inteligível que o afeta, mas o próprio intelecto que os discrimina nas formas sensíveis. Logo, esta é uma potencialidade distinta do que seja a potencialidade para a sensação, pois essa é essencialmente passiva, enquanto aquele, ainda que sem seus inteligíveis não possa entender, é essencialmente ativo. Portanto, como concluímos em nosso exame de III 4, tanto a sensação como o intelecto são disposições (ἔξεις), mas o que se evidencia aqui é que não são disposições do mesmo modo. Ou seja, após a atividade a sensação volta ao que era, a saber, um órgão do sentido em potência, portanto, conserva-se. Quanto o intelecto, ao menos quando em potência, é acrescido na medida em que adquire o que lhe é próprio para realizar sua natureza, e sem o qual ainda não era nem propriamente intelecto, a saber, um certo conhecimento, além de ser preservado enquanto faculdade que pode entender não somente outros inteligíveis, mas inclusive a si mesmo.

E após essas considerações elucidativas dos dois modos do intelecto humano, Aristóteles explicita a natureza mesma do intelecto:

*“E esta inteligência é separada, sem modificação e sem mistura, sendo por essência atividade. Pois em todos os casos o fator eficiente é mais valioso do que o padecente, assim como o princípio é mais valioso do que a matéria.”* (cf. *DA* III, 5, 430a<sub>14-17</sub>)<sup>244</sup>

---

<sup>244</sup> Cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, p. 97.

Ora, essas célebres linhas que explicitam a natureza do intelecto como separado (*χωριστός*), não afetado (*ἀπαθής*), e sem mistura (*ἀμιγής*), não fornecem nenhuma novidade quanto ao que já vinha sendo anunciado no capítulo anterior. Em III 4, como vimos, apesar de Aristóteles começar seu exame da faculdade intelectual por meio de uma analogia desta com a sensitiva, ele acaba por finalmente diferenciá-las, tal que o intelecto é dito não ser afetado (cf. *DA III, 4, 429a<sub>15</sub>, b<sub>23</sub>*), ser sem mistura (cf. *DA III, 4, 429a<sub>18</sub>*) e separado (cf. *DA III, 4, 429b<sub>5</sub>*). E Hamlyn comenta, como vimos acima, que o intelecto só é assumido como essencialmente ativo em III 5. Contudo, como também vimos, a ilustração da tabuleta vazia do capítulo anterior é acrescida pela ponderação do Estagirita de que o intelecto antes de pensar não é efetivamente nenhum inteligível, fazendo essa afirmação no mesmo capítulo duas vezes (cf. *DA III, 4, 429a<sub>25</sub>, b<sub>30-31</sub>*). Portanto, ainda que não explicitamente, Aristóteles já assume em III 4 que o intelecto é essencialmente ativo.

Deste modo, observa Zingano<sup>245</sup> que essas qualidades não devem ser creditadas unicamente ao intelecto produtivo, como faz Hicks, pois em III 4 o intelecto já é dito ser impassível, sem mistura e por essência uma atividade, sendo preciso agora, em III 5, atribuir as mesmas propriedades ao intelecto produtivo com mais razão ainda. Ora, suspeito ainda que as interpretações tendam a deslizar quase para uma afirmação de que o intelecto é dois.

Obviamente, tanto em III 4 como em III 5 são enumeradas as mesmas qualidades, afinal, trata-se de um mesmo intelecto, com a única ressalva que em III 4 tentou-se elucidar a dificuldade que o intelecto, sem mistura, sem ser afetado, essencialmente ativo e separado não entenda sempre. Assim, todo o embaraço desse quarto capítulo consistiu em entender como algo dotado de tal natureza não entende sempre, em outras palavras, não é um puro ato, tal como a vida do primeiro motor imóvel. E Aristóteles pareceu tentar responder a isso, como vimos, por meio da implícita explicação que o intelecto humano é desprovido, ao menos antes

---

<sup>245</sup> Cf. M. Zingano, *op. cit.*, p. 172.

de aprender, de seu conteúdo, de seus inteligíveis, dependendo, então, de discriminá-los nas formas sensíveis, e nessa medida, dependendo também da sensação e, por conseguinte, da φαντασία. Portanto, o intelecto humano não pode ser um puro ato, mas apenas passar à atividade de tempo em tempo, pois ele depende de algo externo a ele, ainda que no interior mesmo da atividade intelectual o inteligível e o intelecto sejam o mesmo, mas a inteligência humana não se mantém nesse puro monismo o tempo todo, tal como ocorre com o intelecto divino.

E Aristóteles, no passo que se segue, parece querer retomar essa dificuldade, a saber, a distinção do intelecto que ora é em potência, ora é em atividade, mas é essencialmente produtivo, não sendo mesmo nada quando em potência. Assevera o Estagirita:

*“E o conhecimento em atividade é o mesmo que a coisa; o conhecimento em potência, por sua vez, é temporalmente anterior em cada um, embora, em geral, nem tampouco temporalmente seja anterior, mas antes não se dá o caso de que às vezes intelige e às vezes não intelige.”* (cf. DA III, 5, 430a<sub>19-22</sub>)<sup>246</sup>

Essa é mais uma asserção que III 4 já havia antecipado, evidenciando, assim, que as afirmações de III 5 não são uma novidade, mas o fecho do que já vem sendo formulado, embora nem sempre explicitamente asseverado<sup>247</sup>. Aristóteles já havia afirmado, ainda que não exatamente nas mesmas palavras, que o conhecimento em atividade é o mesmo que a coisa, a saber, disse que no caso do que é sem matéria são uma só coisa aquilo que intelige e aquilo que é inteligido (cf. DA III, 4, 430a<sub>3-4</sub>: ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον). Ora, essa é exatamente a relação do intelecto com seus inteligíveis, totalmente separada de qualquer corpo, portanto, entre formas imateriais, e nessa medida, no interior dessa atividade, esses são iguais, isto é, o conhecimento e a coisa, são o

---

<sup>246</sup> Cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, p. 97.

<sup>247</sup> Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 503, em nota ao passo 430a<sub>19</sub>, observa que essa observação é repetida em 431a<sub>1-3</sub>, e que essa doutrina tem sido subentendida em 429b<sub>9</sub>, b<sub>27sg.</sub>, 430a<sub>2sg.</sub>. Cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 229, n. 2, comenta que o passo supracitado pode ter sido um erro de transcrição conservado por copistas ulteriores, já que elas são idênticas às de 431a<sub>1-3</sub>, inclusive estas linhas são também precedidas pelo termo ὕλης (cf. DA 430b<sub>30</sub>), assim como ὕλης (cf. DA 430a<sub>19</sub>) precede imediatamente também esse passo de III 5.

mesmo. Mas é evidente que não se trata aqui propriamente de coisas, a saber, árvore, pedra, homem, um τóδε τι, nem das formas destas em potência, mas das formas em efetividade. Como diz o próprio Estagirita mais à frente, não são as coisas mesmas que estão na alma, isto é, não é a pedra que está na alma, mas a sua forma (cf. *DA* III, 8, 431b<sub>29</sub>: οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος). Logo, a identidade é dessas formas destituídas de matéria e em efetividade na alma intelectual, ainda que antes tenham sido apreendidas nas formas sensíveis e, por sua vez, por meio do ser afetado de certo modo por uma coisa propriamente dita.

Contudo, se o conhecimento em atividade é o mesmo que a coisa, ou o que entende é igual ao que é entendido, o intelecto humano não entende o tempo todo, dificuldade levantada no capítulo anterior. E os argumentos parecem se desenvolver, como temos verificado, ora afirmando algo a respeito da atividade do intelecto, ora algo a despeito dessa, afinal, o intelecto possui essa diferença de estados que não faz dele um puro ato, como é o intelecto divino<sup>248</sup>. No entanto, ainda que o intelecto humano não seja um puro ato, não entenda sempre, essa é sua essência, pois em potência, antes de entender, ele não é nada efetivamente. E é esse caráter inessencial do intelecto em potência que Aristóteles parece se referir nessas linhas finais do passo supracitado, mas que também já era suposto anteriormente, a saber, nem mesmo temporalmente o intelecto potencial, antes de entender, é alguma coisa, pois não se dá o caso que ora se entenda, e ora não se entenda. Não parece haver, assim, uma progressão de uma potência primeira, uma potência inferior, a uma potência segunda, ou superior, e depois à intelecção, mas tendo entendido já se entendeu, o ato do intelecto não parece poder se dividir nessas partes, o que seria uma contradição dos próprios

---

<sup>248</sup> Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 504, em nota ao passo 430a<sub>19</sub>, observa que essa passagem pode ser comparada a *Met.*Λ 9, capítulo no qual duas dificuldades são levantadas acerca da mente divina: a) se seu pensamento tem um objeto externo, sua essência não seria o pensamento, mas poder pensar, e não seria ele mesmo o melhor e mais precioso; b) o que, então, ele pensa? Aristóteles primeiro refuta a afirmação que a essência da mente divina não seja atual, mas uma mera potência para pensar. Assim, o objeto de seu pensamento deve ser o melhor, mais divino e imutável. Nada satisfaz estas condições senão ele mesmo. Portanto, quanto ao intelecto humano, esse conhece outras coisas que ele mesmo, e ainda que entenda a si mesmo, esses são os inteligíveis advindos das formas sensíveis, logo, talvez essa seja uma solução à dificuldade de que o intelecto humano não entenda o tempo todo.

termos, mas somente se o consideramos afora de sua própria atividade, portanto, quando propriamente ele ainda não é nada efetivamente.

Deste modo, o que Aristóteles parece querer dizer e depois desdizer ao afirmar que temporalmente o conhecimento em potência é anterior em cada um, mas nem ao menos temporalmente é anterior, é que tomando um homem em particular, o poder desse de conhecer antecede o conhecimento efetivado<sup>249</sup>. Ora, mas essa capacidade não é efetivamente nenhum conhecimento, logo, mesmo no indivíduo, para que o conhecimento de fato se efetive, é preciso que o intelecto já tenha passado à atividade ao menos para discriminar na forma sensível essa forma inteligível. Não parece haver assim nenhum conhecimento que possa ser adquirido de outra forma que não por meio da atividade do intelecto, e a conhecida doutrina da precedência do ato em relação à potência é expressa nesse passo<sup>250</sup>.

Em outras palavras, creio que Aristóteles explicita aqui que não há uma apreensão por parte do intelecto de formas em potência depositadas em um intelecto também em potência formado anteriormente à atividade mesma do intelecto, mas desde o momento em que o intelecto discrimina as formas inteligíveis nas formas sensíveis, ou põe em atividade um conhecimento já adquirido, tal é propriamente a atividade do intelecto. Logo, não parece haver um intelecto em potência que seja matéria do intelecto produtivo, afinal, as formas ou estão em potência nas coisas, ou em potência na φαντασία, não afigurando haver um intelecto em potência depositário de formas também em potência. Mas fica a dificuldade de saber por que então, os conhecimentos já adquiridos, sendo já inteligíveis discriminados, ficam inativos na alma intelectiva, e por que esses precisam ser rememorados, e mesmo podem ser esquecidos. Na verdade, essa não é uma questão muito diferente da dificuldade levantada em III 4, a saber, a causa do não estar sempre inteligindo. Creio que o Estagirita tentou responder a essa dificuldade, com já o dissemos, ao demonstrar que o intelecto entende suas formas nas

---

<sup>249</sup> Cf. R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 504, em nota ao passo 430a<sub>21</sub>.

<sup>250</sup> Cf. *Met.* Θ 8, 1049b<sub>24-25</sub>; Ζ 9, 1034b<sub>17-19</sub>.



formas sensíveis e, portanto, na medida em que depende de outras faculdades da alma, pois é privado de seu inteligível, não entende sempre. Mas fica ainda a dificuldade de se saber qual é causa de, tendo adquirido certo conhecimento, esse não seja sempre ativo.

Assim, a anterioridade do conhecimento em potência aqui em questão parece ser tão-somente aquela de um indivíduo que pode pensar, mas ainda não pensou. E não afigura existir, então, propriamente um intelecto em potência, e sim que o intelecto considerado em suas partes, antes de realizar-se, como pura capacidade de tudo vir a ser, tem como anterior essa capacidade de conhecer, tal como a habilidade da tabuleta vazia de ser inscrita. Entretanto, no que concerne ao intelecto em atividade, sendo essa propriamente a essência do intelecto, não há mais a anterioridade de uma capacidade, ou dos inteligíveis que possam ser entendidos, mas essas partes são subsumidas no todo, e anterior a elas é a atividade do intelecto.

E Aristóteles acrescenta uma última qualificação ao intelecto produtivo:

*“E apenas isso, separado, é precisamente aquilo que é, e isso apenas é imortal e eterno (mas não nos recordamos, porque isto não é passível de modificação, ao passo que o intelecto passível de modificação é corruptível); e sem isso, nada se entende.”* (cf. *DA* III, 5, 430a<sub>19-22</sub>)<sup>251</sup>

Ora, aqui propriamente esse capítulo acerca do intelecto produtivo apresenta algo novo imputável ao mesmo, e que não tenha sido antecipado por III 4, a saber, que somente o intelecto separado é imortal e eterno (cf. *DA* 430a<sub>23</sub>: καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίων). Contudo, mesmo que essa afirmação pareça surpreendente, ainda em I 4, 408b<sub>18-32</sub>, como vimos na primeira parte deste trabalho, Aristóteles já havia especulado no que diz respeito à essa natureza do intelecto. Naquela ocasião o Estagirita afirmou que uma vez que tenha definido o animal ao qual pertence o ato de amar, lembrar, esses também definham, mas que somente o intelecto é algo de mais divino e que não se afeta.

---

<sup>251</sup> Cf. Tradução L. Angioni, *op. cit.*, p. 97.

Entretanto, esse passo é objeto de acirradas disputas e interpretações as mais diversas. Não entraremos nessas discussões, por ora, o que exigiria um capítulo à parte neste trabalho. Mas cabe ao menos observar que pensamos ser necessário assumir, assim como assumimos que o intelecto é propriamente separado do corpo, e não apenas separado por definição, o que não se colocaria como uma questão no *De anima*, que o intelecto é também propriamente imortal. Ora, que as formas sejam eternas, não há dificuldade alguma em considerá-las como tal, a *Metafísica* conta com inúmeras passagens que explicam acerca da não geração e incorruptibilidade das mesmas. Contudo, as formas não são ditas imortais e nem o que há de mais divino, e nem são elas princípios ativos separados das coisas das quais elas mesmas são natureza. Logo, o intelecto humano não se esgota na noção de formas eternas, antes, a imputabilidade de imortalidade e separabilidade ao mesmo coloca-o em uma posição bastante anômala em relação às demais formas.

Deste modo, pensamos que Aristóteles parece de fato asseverar que o intelecto é imortal, e que, ainda que dependa das faculdades da alma para inteligir seus inteligíveis, tendo corrompido o composto, isto é, o animal humano, o intelecto permanece. Contudo, se pensamos ser necessário não mitigar o sentido de ἀθάνατος, bem como de χωριστος, no risco de se ficar aquém das próprias formulações de Aristóteles, avançarmos em direção a uma discussão sobre a vida do intelecto independente de seu composto significa irmos além das próprias discussões do Estagirita. Assim, parece ser necessário pararmos aqui, o intelecto é imortal e separado, e se pretendemos entender qual é a vida do que é imortal, afigura-se ser necessário, então, abandonarmos os próprios textos aristotélicos.

Puente<sup>252</sup> comenta que Diego Lanza, em um ensaio pouco conhecido, aponta para uma grande ausência no pensamento de Aristóteles de uma discussão acerca da morte de um ponto de vista que não seja o estritamente biológico. Ora, um silêncio correspondente parece

---

<sup>252</sup> Cf. F. R. Puente, “*A morte como término, mas não como finalidade da vida em Aristóteles*”, Síntese, Belo Horizonte, v. 29, n. 93, 2002, p. 96 (Lanza, Diego. *La morte esclusa*, Quaderni di Storia 11 – 1980).

poder ser também verificável no que diz respeito à vida do intelecto tendo definhado o composto, e talvez as incansáveis disputas advindas de exegeses das poucas e obscuras passagens concernentes a esse assunto sejam decorrentes de não se assumir esse limite que talvez o próprio Estagirita tenha pretendido impor às suas investigações.

Mas, cabe lembrar ainda que em *Ética Nicomaquéia* X Aristóteles afirma que mesmo que o intelecto seja uma parte pequena no homem, e a vida conforme ele mais divina do que humana, contudo, o que é próprio a cada coisa é por natureza o que é melhor para ela. Logo, se o intelecto é a diferença específica do homem, então, esse é em mais alto grau o homem mesmo, e essa é a melhor vida para ele. Contudo, uma vida que fosse tão-somente a de uma pura intelecção seria mais divina do que humana. Sendo assim, a atividade do intelecto produtivo de III 5, apesar de imortal, só parece ser vida do homem, e a melhor vida para esse, se o composto ainda não se corrompeu.

Assim, pretendemos continuar em nossas pesquisas no sentido de sustentarmos melhor essas nossas suspeitas de que é preciso assumir a imortalidade e a separabilidade do intelecto sem mitigar o sentido desses termos, ainda que não possamos avançar em direção a uma análise propriamente do que seja a sobrevivência disso que com certeza, no esquema aristotélico, não é mais o humano.

## Conclusão

A título de fazermos uma discussão mais geral que demonstrasse ser a noética de Aristóteles não uma teoria circunscrita ao quinto capítulo do terceiro livro do *De anima*, estranha ao restante da obra, ou uma doutrina apócrifa, ou pertencente às discussões de sua juventude, erroneamente associada às discussões mais maduras dos livros I e II, mas antes uma teoria pressuposta mesmo nas discussões mais aparentemente díspares desta, comprometemos um exame mais profundo e crítico da obra.

Contudo, por meio dessa visão mais panorâmica do tratado da alma do Estagirita, o que pensamos ser um primeiro passo necessário para a aproximação desse complexo problema da peculiar relação do intelecto com o restante da alma, pudemos chegar a algumas conclusões que talvez um exame mais concentrado em apenas algumas passagens não permitiria. Afinal, todo o nosso esforço foi o de saber como é possível sustentar a teoria do intelecto separado frente às formulações estritamente hilemórficas do *De anima*, sem comprometermos, no entanto, a extensão de nenhuma dessas doutrinas, e partindo da suposição de que o Estagirita não pretendia opor as mesmas.

Assim, na primeira parte de nosso trabalho tentamos sustentar nossas suspeitas mais gerais de que Aristóteles não pretendia colocar em oposição seu projeto hilemórfico e sua teoria do intelecto, ainda que ele mesmo observasse a dificuldade em conciliar essas doutrinas. Pudemos, então, verificar que a cada passo no qual a alma é assumida ser forma de

um corpo, obedecendo às exigências estritamente hilemórficas acerca da total impossibilidade de que as formas sejam separadas de sua matéria, segue-se uma evasiva ponderação concernente à possível natureza anômala do intelecto.

Ora, mas então talvez devêssemos compreender a teoria do intelecto como um limite posto àquela doutrina mais geral, o hilemorfismo. Entretanto, pudemos observar que Aristóteles, em sua crítica às doutrinas da alma de seus predecessores ele tanto usa argumentos de ordem estritamente hilemórfica, como os que sejam próprios à sua teoria do intelecto, para criticar a mesma tese doutrinal daqueles, a saber, que a alma é automotriz. Portanto, ou o Estagirita é inconseqüente em suas formulações, ou ele não pretende opor sua noética ao hilemorfismo, pois seria absurdo que a partir de argumentos que se opõe entre si ele pretenda criticar e refutar uma mesma doutrina. Deste modo, o que parece pairar sob a sua história das doutrinas da alma é já a assunção, embora não explicitada diretamente, de que hilemorfismo e noética são teorias que não se contrapõem.

Ademais, ainda em nosso exame do desenvolvimento dos argumentos concernentes à teoria do intelecto no *De anima*, pudemos observar que mesmo que aquela seja expressamente formulada somente em III 4-5, ela vem sendo apontada, aludida, e mesmo suposta em vários passos pertencentes aos livros I e II, que correntemente se costumou colocar em oposição ao livro III.

Não obstante, se pudemos por meio desse exame da estrutura argumentativa chegar à conclusão que Aristóteles parece sugerir haver uma coerência entre o hilemorfismo e a noética, tal não foi suficiente para compreendermos, afinal, como é possível se sustentar conceitualmente que uma doutrina da alma forma de um corpo não se oponha a outra do intelecto separado.

Assim, fez-se necessário partirmos em direção a um estudo dos limites conceituais que parecem obstar nossas pretensões de conciliar essas diferentes doutrinas. Avançamos,

então, em direção a uma análise das discussões mesmas acerca do intelecto, todavia, pudemos verificar que Aristóteles começa seu exame da faculdade intelectual em III 4 por meio de uma analogia entre esta e a faculdade sensitiva. Deste modo, julgamos ser necessário compreender a exata extensão dessa analogia, bem como os seus limites, pois nos pareceu ser esta uma chave de leitura imprescindível para entendermos o vínculo do intelecto separado com o restante da alma humana e, portanto, a possível confluência entre o projeto hilemórfico e a noética do Estagirita.

A segunda parte de nosso trabalho é exatamente um esforço nesse sentido. Voltamos ao estudo de II 5, antes de partirmos propriamente para um estudo de III 4-5, no qual Aristóteles explicita sua teoria do intelecto, pois naquele capítulo também pudemos verificar uma argumentação comparativa acerca da faculdade sensitiva e da intelectual, como nos passos iniciais de III 4. Mas, como observamos naquela ocasião, essa é uma estratégia interpretativa bastante conhecida das exegeses de III 4, e embora concordemos que as explicações de II 5 são de fato elucidativas da elíptica argumentação desse quarto capítulo, não encontramos naquele uma alteração não corruptiva, mas perfectiva, comum às faculdades sensitiva e intelectual da alma. Antes, verificamos que a alteração para o caso da sensação é conservativa, e para o caso da inteligência é uma mudança em um sentido ainda mais impróprio desse termo, e que o Estagirita, ao menos no *De anima*, não oferece uma denominação própria a esta.

Assim, pudemos constatar por meio desse estudo comparativo, que embora sejam ambas as disposições cognitivas da alma ainda inativas, dependentes de algo que as efetive, a sensação depende de algo externo a ela mesma, sendo absolutamente involuntária, enquanto o intelecto, tendo seus inteligíveis disponíveis na alma, pode por si mesmo, voluntariamente, passar à sua atividade. Ora, mas o intelecto, ao menos primariamente, antes mesmo que esse

propriamente se realize como intelecto, depende da sensação, pois apreende seus inteligíveis nas formas sensíveis recebidas por aquela e mantidas graças à φαντασία.

Deste modo, pensamos que o modelo intelectual por meio do qual Aristóteles compara a sensação à intelecção deve ser reexaminado, pois o Estagirita não parece assumir uma comparação do tipo que afirme que a sensação é como a intelecção, mas apenas que elas possuem algumas semelhanças, e que nuançadas essas semelhanças, devemos antes estabelecer uma distinção entre essas faculdades da alma. Portanto, pareceu-nos que os dois modos da potência expressos no paradigma intelectual demonstram antes a singularidade do que seja a mudança para o caso da intelecção, do que pretenda comparar a capacidade do intelecto de passar de um conhecimento inativo ao seu exercício com a alteração conservativa própria à sensação.

Sendo assim, essas faculdades parecem se assemelhar somente na medida em que o intelecto é considerado em potência, portanto, em seu caráter inessencial. E nesse caso também para o intelecto anterior são os inteligíveis, como anterior são os sensíveis para a sensação e, por conseguinte, anterior é a sensação, e em última instância, anterior é a coisa no mundo que afeta o órgão do sentido. Contudo, tendo aprendido ou, em outras palavras, na posse de seus inteligíveis, o intelecto pode passar à efetividade por si mesmo, voluntariamente, distinguindo-se então o intelecto da sensação. E nesse último caso, anterior é a atividade mesma do intelecto, não mais os inteligíveis, e menos ainda a sensação, pois somente em sua atividade o intelecto é efetivamente, e as partes são subsumidas no todo. E, embora a sensação também se efetiva propriamente somente em sua atividade, podemos identificar para ela um órgão, ainda que esse esteja inativo, bem como ele nunca passa à atividade por si mesmo, parecendo ser para ela a atividade não absolutamente toda a expressão de sua natureza.

Ora, é exatamente nesse ponto, no que o intelecto se distingue da sensação, que avançamos em direção a um estudo do intelecto produtivo. Assim, na terceira parte de nosso trabalho, verificado antes os limites impostos à analogia entre a sensação e a intelecção, partimos para um exame das discussões finais de III 4, bem como, por fim, para as asserções de III 5 acerca do intelecto produtivo.

Assim, nesse quarto capítulo do terceiro livro do *De anima*, Aristóteles assevera ser o intelecto não afetado, sem mistura, simples, separado do corpo, e essencialmente ativo, e em todas essas características ele se diferencia da sensação. Julgamos que essas formulações não devem ser mitigadas, mas em se tratando da atividade do intelecto, é condição para que essa ocorra que o intelecto seja de fato imaterial e separado do corpo, pois caso contrário não entenderia todas as formas inteligíveis, pois qualquer mistura com o corpo obstaría essa intelecção de toda forma, restringindo-a conforme as propriedades desse corpo. Ademais, não julgamos que essa separação seja estritamente lógica, pois o *De anima* é a expressão mesma dessa possibilidade de que as faculdades da alma sejam separadas por definição para os motivos da investigação, contudo, a questão da separabilidade do intelecto é colocada no transcorrer da discussão desse tratado como uma dificuldade a ser examinada. Demais, tendo afirmado em III 4 que a impassibilidade para o intelecto é diferente do que seja para a sensação, a saber, enquanto esta última diante de sensíveis muito fortes se destrói, aquele diante de inteligíveis muito fortes se torna mais capaz, e isso porque o intelecto é separado do corpo, não nos pareceu compreensível como isso poderia significar outra coisa que não seja isso mesmo, que o intelecto é separado do corpo.

Deste modo, pensamos que o intelecto se vincula ao composto na medida em que depende das faculdades da alma para apreender seus inteligíveis, pois, embora essencialmente ativo, é desprovido de seu conteúdo. Nesse sentido, ainda que o intelecto seja separado, ele não compromete o projeto hilemórfico, pois ele não se efetiva no humano senão dependendo



em parte de outras faculdades da alma que são no corpo. Logo, ao menos até ter apreendido seu inteligível, ele não é uma substância independente do corpo, ainda que em atividade, quando então é propriamente, seja separado.

Contudo, em III 5, Aristóteles acrescenta ainda mais uma qualidade ao intelecto, a saber, diz ser ele imortal. Ora, antes dessa afirmação poderíamos dizer que definhado o composto, o intelecto também é destruído, pois não pode mais contar com as outras faculdades da alma. Mas não parece ser esse o raciocínio do Estagirita, afinal, se algo separado do corpo é afirmado ser imortal, isso não parece querer dizer outra coisa senão isso mesmo, que o intelecto não morre. Poderíamos, então, ponderar que as formas também são ditas serem eternas, não geradas, e indestrutíveis, ora, mas o Estagirita nunca afirma que elas são separadas dos corpos dos quais elas são efetividade. Contudo, se ficamos diante dessa difícil questão de saber o que propriamente é a vida desse intelecto que não morre, podemos asseverar, como Aristóteles evidencia em uma breve discussão ainda em I 4, que tendo definhado o composto, o que permanece não é mais o homem, mas tão-somente o  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ . Assim, enquanto o intelecto é intelecto do homem, ele é dependente de outras faculdades da alma, ainda que separado do corpo, e nessa medida o projeto hilemórfico do Estagirita não parece se opor à sua noética. E se o intelecto se torna, tendo definhado o composto, então uma substância independente, essa questão não pertence mais ao domínio da  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ , e nem mesmo Aristóteles parece se ocupar com uma investigação nesse sentido.

Tendo, então, finalizado esse exame das passagens mais disputadas de um tema tão complexo como o estatuto do  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  no tratado da alma de Aristóteles, pudemos apontar para várias questões que devem ser ainda investigadas, e mesmo analisadas mais cuidadosamente em posteriores pesquisas. Portanto, avançaremos em direção a um estudo dos *De Memoria et Reminiscentia* na tentativa de compreendermos melhor a relação do intelecto com o corpo, afinal, a memória, a despeito da ausência de uma discussão no *De anima* acerca

dessa faculdade, costuma ser entendida, como um elo de ligação entre a sensação e a intelecção. Ademais, penso que talvez um estudo acerca da rememoração possa fornecer alguma luz para compreendermos por que e como o intelecto, na posse de seus inteligíveis, precisa estar passando novamente esses à atividade, e em que medida isso é uma alteração. Pretendemos também retomar o próprio *De anima* para um investigação da operação mesma do intelecto, portanto, um estudo dos capítulos restantes que tratam do intelecto, a saber, de III 6-8. E julgamos que um exame de *Metafisica*  $\Lambda$  se faz necessário também pois uma análise do intelecto humano em contraposição ao divino talvez seja elucidativo das peculiaridades daquele, e esclareça um pouco esse cipoal de dificuldades que parece ser um estudo dessa diferença específica do homem.

## Referências

a) Fontes primárias:

ARISTOTELIS. *De anima*, ed. W. D. Ross, OCT, Oxford University Press, Oxford, 1963 (1956).

ARISTÓTELES. *De anima – Livros I-III (trechos)*. Lucas Angioni (tradução) In: Textos Didáticos, IFCH/ UNICAMP, n. 38, 2002.

ARISTOTE. *De L'alme*. J. Tricot (traduction et notes). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1959.

ARISTOTLE. *De anima*. R. D. Hicks (translation, introduction and notes). Amsterdam: Adolf M. Hakkert - Publisher, 1965.

ARISTOTLE. *Aristotle's De Anima*. Books II and III (with certain passages from Book I). D. W. Hamlyn (translation, introduction and notes). CAS, Clarendon Press, Oxford, 1968.

ARISTOTE. *De l'ame*. R. Bodéüs (traduction inédite, présentation, notes et bibliographie). Flammarion: Paris, 1993.

ARISTÓTELES. *Da Lembrança e da Rememoração*. Cláudio Veloso (tradução, notas e comentário). In: Cadernos de História e Filosofia da Ciência: Unicamp, s. 3, v. 12, n. especial, jan.-dez, 2002

ARISTOTE. “*Petits traités d’histoire naturelle – (Parva Naturalia)*”. Pierre-Marie Morel (traduction, introduction, notes et bibliographie), Flammarion: Paris, 2000.

ARISTÓTELES. *As Partes dos Animais – Livro I*. Lucas Angioni (tradução e comentários) In: Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, s. 3, v. 9, n. especial, 1999.

b) Fontes secundárias

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, Lucas. "O Hilemorfismo como Modelo de Explicação Científica na Filosofia da Natureza em Aristóteles". In: *KRITERION*, Belo Horizonte, nº 102, dez/2000, p. 136-164.

BERTI, Enrico. "Reconsidérations sur l'intellection des 'indivisibles' selon Aristote", In: VIANO, Cristina & ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. *Corps et Ame sur le de Anima d'Aristote*. Ed. Vrin: Paris, 1996.

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.

FREDE, Michael. "On Aristotle's Conception of the Soul" In: RORTY, A. O. & NUSSBAUM, M. C. *Essays on Aristotle's De Anima*. Clarendon Press: Oxford, 1992, p. 93-107.

FREDE, D. "The Cognitive Role of Phantasia", In: RORTY, A. O. & NUSSBAUM, M. C. *Essays on Aristotle's De Anima*. Clarendon Press: Oxford, 1992, pp. 279-295.

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.

HAMELIN, O. *La Théorie de l'Intellect d'après Aristote et ses Commentateurs*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1953.

IRWIN, T. "Aristotle's Philosophy of Mind". In: *Companions to Ancient Thought 2: Psychology*, ed. S. Everson, Cambridge, 1991, pp. 56-83.

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.

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.

NUSSBAUM, M. C. & PUTNAM, H. "Changing Aristotle's Mind" In: RORTY, A. O. & NUSSBAUM, M. C. *Essays on Aristotle's De Anima*. Clarendon Press: Oxford, 1992, p. 27-56.

NUYENS, F. *L'Évolution de la psychologie d'Aristote*. Louvain, 1948.

PUENTE, F. R. “*A morte como término, mas não como finalidade da vida em Aristóteles*”, Síntese, Belo Horizonte, v. 29, 2002, pp. 95-102.

PUENTE, F. R. *Os sentidos do tempo em Aristóteles*. Edições Loyola: São Paulo, 2001.

RORTY, A. O. “*De Anima: its agenda and its recent interpreters*” In: RORTY, A. O. & NUSSBAUM, M. C. *Essays on Aristotle's De Anima*. Clarendon Press: Oxford, 1992, p. 7-13.

SISKO, J. E. “Material Alteration and Cognitive Activity in Aristotle’s *De Anima*”. In: *Phronesis*, v. XLI/2, 1996.

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, Cláudio W. “A Propósito da Tradução de τοδε τι em Aristóteles”, In: *KRITERION*, v. XLI, n. 102, jul-dez/2000, pp. 165-177.

VELOSO, Cláudio W. *Aristóteles Mimético*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, pp. 403-731.

WILKES, K. V. “Psyche versus the Mind” In: RORTY, A. O. & NUSSBAUM, M. C. *Essays on Aristotle's De Anima*. Clarendon Press: Oxford, 1992, p. 109-127.

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