

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**Thiago Quirino da Silva**

**O PROJETO HILEMÓRFICO DO *DE ANIMA* DE  
ARISTÓTELES:  
Ensaio sobre seus alcances e dificuldades na investigação sobre a  
alma**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Nazareno Eduardo de Almeida.

**Florianópolis  
2016**

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Silva, Thiago Quirino

O projeto hilemórfico do De Anima de Aristóteles : Ensaio sobre seus alcances e dificuldades na investigação sobre a alma / Thiago Quirino Silva ; orientador, Nazareno Eduardo Almeida - Florianópolis, SC, 2016.  
133 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. hilemorfismo. 3. filosofia grega. 4. De Anima. 5. Aristóteles. I. Almeida, Nazareno Eduardo. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

*À minha irmã, Alessandra Fernandes*



## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Nazareno Eduardo de Almeida, meu orientador, pelo diligente apoio intelectual e humano que me prestou nos últimos anos. Seu exemplo de intelectual e sua dedicação aos estudos filosóficos são, para mim, a maior das orientações.

À professora Arlene Reis agradeço não somente pelas generosas e inestimáveis contribuições dadas ao presente trabalho, tanto no encontro de qualificação quanto na defesa, mas também e sobretudo por ter marcado minha formação, ensinando-me o rigor necessário à leitura dos textos filosóficos.

À professora Maria Cecília Gomes dos Reis cabe uma palavra de agradecimento pelas justas observações, dotadas de brilhantismo, e pela enorme dedicação dispensada ao meu texto, o que me deixou verdadeiramente honrado. As suas contribuições serão importantes para este estudo e também para os vindouros.

À professora Claudia Drucker agradeço pelos comentários filosóficos prestados no encontro de qualificação e também na defesa.

Dedico também um agradecimento à professora Marina dos Santos, cuja influência em mim já se tornou indelével, por ensinar um exercício de sobriedade frente às aparentes contradições atribuídas a Aristóteles.

Aos meus pais pelo amor e formação humana, e por apoiarem incondicionalmente os meus estudos. Pelo grande afeto, também agradeço aos meus demais familiares.

Gostaria de prestar um agradecimento especial à pessoa a quem dedico este trabalho, minha irmã Alessandra Fernandes, que me ensinou a ler e escrever em minha infância, e que me ajudou muito e das mais diversas formas nos últimos tempos.

Por fim, agradeço a todos os meus amigos pelos diálogos filosóficos, pelo prazer da convivência e por representarem bens valiosos, pois, no dizer do Estagirita, “sem amigos ninguém escolheria viver, ainda que possuísse todos os outros bens”. Gostaria de lembrar especialmente Juce Christmann, Adriana Sartori, Fernando Damásio, Rafael Saldanha, Thuanny Hoffmann e Otávio Assunção.



*"Considerando o conhecimento entre as coisas belas e honráveis, porém um tipo mais do que outros, seja pela acribia seja por estarem entre os melhores e também os mais admiráveis, por ambos os motivos é bem ponderado colocar a investigação sobre a alma em primeiro lugar. Assim, o conhecimento sobre a alma parece contribuir largamente para a verdade como um todo, e mais ainda em relação à natureza; pois a alma é como que o princípio dos animais".*

Aristóteles, *De anima*, I, 1, 402a 1-7



## RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo propor um ensaio interpretativo para os problemas suscitados pelo emprego da explicação hilemórfica à investigação sobre a alma apresentada no *De anima* de Aristóteles. Embora estabeleça em suas primeiras considerações o objetivo teórico de evitar tanto o fisicalismo pré-socrático quanto o dualismo platônico, assumindo que as afecções da alma são determinações realizadas na matéria, este critério inicial parece não ser empregado igualmente para as diferentes faculdades da alma. Defenderemos, então, que mesmo postulando uma definição geral de alma, Aristóteles permite sua coexistência com as diferentes definições próprias a cada uma das diferentes faculdades, com vistas a salvaguardar suas peculiaridades. Assim, não obstante as discordâncias entre os estudiosos, o tratamento dispensado à percepção cumpre satisfatoriamente os critérios do hilemorfismo, apresentando-a como um fenômeno da alma ligado ao corpo. Por outro lado, a teoria noética destoa daqueles critérios quando atribui ao intelecto qualidades como separado, eterno e imortal. Procuraremos mostrar que esta aparente quebra doutrinária não é uma inconsistência teórica, mas antes o reconhecimento do caráter singular da faculdade intelectual. Ademais, quando postula o intelecto como separado, o filósofo não pretende uma separação absoluta, mas apenas que a atividade do intelecto não necessita diretamente de um órgão corpóreo, o que não implica uma separação inclusive das demais partes da alma.

**PALAVRAS-CHAVE:** hilemorfismo; forma e matéria; alma; filosofia grega; *De anima*; Aristóteles.



## ABSTRACT

This dissertation aims to offer a interpretative essay for the problems caused by the employment of hylomorphic explication to the research about the soul presented in Aristotle's *De anima*. Even though he establish in its first remarks the theoretical aim to avoid both the presocratic physicalism and the platonic dualism, taking that the attributes of the soul are determinations realised in matter, this initial criterion seems not employed equally for the different faculties of the soul. We will hold then that even postulating a general definition of soul, Aristotle allows its coexistence with the different proper definitions for each different faculties, in order to preserve its peculiarities. So, despite the disagreements among scholars, the treatment given to perception carries out satisfactorily the hylomorphism criteria, presenting the perception as a phenomenon of the soul attached to the body. On the other hand, the noetic theory diverges from those criteria when he gives to intellect qualities as a separate, eternal and immortal. We will try to show that this apparent doctrinal rupture is not a theoretical inconsistency, but is rather the recognition of the special character of the intellectual faculty. Moreover, when he postulates the intellect as being separate, the philosopher intends not an absolute separation, but only that the activity of the intellect needs not directly of a bodily organ, what does not imply a separation even from other parts of the soul.

**KEYWORDS:** hylomorphism; form and matter; soul; greek philosophy; *De anima*; Aristotle.



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 – O DEBATE MENTE E CORPO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A DEFINIÇÃO E UNIDADE DA ALMA E SOBRE A INTERPRETAÇÃO FUNCIONALISTA DE ARISTÓTELES.....	17
1.1. Sobre a definição e a unidade da alma.....	18
1.2. Funcionalismo e anti-funcionalismo.....	26
2 – HILEMORFISMO DA PERCEPÇÃO.....	45
2.1. Caracterização geral da percepção sensível.....	46
2.2. Sensíveis <i>per se</i> .....	56
2.2.1. <i>Próprios</i> .....	56
2.2.2. <i>Comuns</i> .....	62
3 – A TEORIA NOÉTICA.....	73
3.1. Imaginação: a base hilemórfica do pensamento.....	74
3.2. Sobre <i>De anima</i> , III, 4.....	86
3.3. Sobre <i>De anima</i> , III, 5.....	109
CONCLUSÃO.....	127
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	131



## INTRODUÇÃO

A psicologia de Aristóteles se constitui como um projeto que visa dar resposta a certas questões que eram correntes no ambiente intelectual grego de sua época. Em geral, o procedimento do filósofo consiste em fazer o inventário das posições filosóficas de seus predecessores, salvando aquelas posições que julga adequadas e propondo novas saídas às aporias cujas respostas foram malogradas. Assim, no campo da investigação sobre a alma, não se afiguram como razoáveis as explicações emblematicamente representadas pelo dialético e pelo fisiólogo. O dialético, ao explicar um determinado fenômeno psíquico, detém-se na forma e determinação, e, por exemplo, ao dizer o que é a cólera, falará em desejo de retaliação; o fisiólogo, por seu turno, encerra-se numa explicação puramente material, de modo que dirá ser a cólera o aquecimento do sangue ao redor do coração. A explicação almejada pelo Estagirita deverá fornecer a boa lição de modo a dar conta tanto do aspecto material quanto do aspecto propriamente psíquico dos fenômenos e afecções da alma. Ou seja, a reflexão filosófica sobre a alma deverá apelar a uma explicação de caráter hilemórfico. Segundo tal explicação, as faculdades e eventos anímicos são sempre vinculados a uma instância propriamente física. Corpo e alma constituem uma unidade comparável àquela existente entre cera e figura. Apesar de Aristóteles estabelecer esta diretriz doutrinária, os estudiosos têm se questionado sobre a credibilidade e o alcance de tal explicação. A determinação exata da natureza da relação existente entre alma (ou mente) e corpo parece ser o problema fundamental presente na quase totalidade das discussões sobre a psicologia aristotélica. Assim, por exemplo, no tocante à faculdade sensitiva, estes questionamentos dizem respeito à determinação do tipo de interação que haveria entre a fisiologia dos órgãos da percepção e o âmbito propriamente psicológico do fenômeno perceptivo. Disputas ainda mais acirradas acontecem ao tentar interpretar os capítulos do *De anima* que Aristóteles consagra à análise do intelecto. Ao tratar da faculdade do pensamento, o filósofo parece destoar do tipo de explicação hilemórfica sustentada precedentemente, adotando uma tese que afirma a independência do

intelecto em relação ao corpo. Após a publicação, em 1923, da seminal obra de Werner Jaeger, *Aristoteles*, sobre a história do desenvolvimento intelectual do Estagirita, os estudiosos não mais buscaram ver um sistema perfeitamente acabado e completo nas obras que nos chegaram, ao menos não sem as devidas qualificações. Não apenas a suposta unidade doutrinária que regeria as diferentes obras foi colocada em questão, mas também a própria unidade filosófica interna a certos tratados. O *De anima* não é exceção. Não faltaram esforços por parte de estudiosos para propor soluções às dificuldades apontadas acima, associando as diferentes orientações doutrinárias a diferentes etapas da vida intelectual de Aristóteles.

Tendo estas questões em vista, a presente dissertação tem por objetivo defender que a noética de Aristóteles, tal como apresentada no *De anima*, não representa uma inconsistência para sua teoria sobre a alma, mas é antes o reconhecimento da natureza singular e altamente complexa da ψυχή humana. Caso esperemos uma orientação doutrinária unívoca e igualmente aplicável a todas as faculdades da alma, o problema doutrinário que aparece no livro III do *De anima*, onde são atribuídas ao intelecto propriedades tais como separado, eterno e divino, fariam da noética um anômalo dentro da sua psicologia, porque chocariam com o tratamento hilemórfico que vinha sendo sustentado coerentemente nos livros precedentes. Não há dúvidas de que Aristóteles entende a faculdade intelectual como não tendo relação com o corpo, ao menos não aos moldes das demais faculdades. *No entanto, pode-se questionar em que medida a separação do νοῦς compromete a teoria de Aristóteles e qual a natureza e grau dessa separação.* A interpretação que propomos para essa problemática (interpretação esta devedora em grande medida ao texto *Aristotle on thinking* de Charles Kahn) pretende ver nesta suposta anomalia não uma incoerência do Estagirita, mas antes uma caracterização exigida pela própria natureza da faculdade do pensamento, cujas razões são baseadas em exigências de ordem ontológica e epistemológica. No entanto, tal separação não impede algum tipo de vínculo do intelecto com as demais partes da alma, dada a complexidade desta última e sua necessária unidade. Ademais, a incompatibilidade entre a doutrina do intelecto e a definição de alma

como atualidade de um corpo vivo seria reconhecida pelo próprio Aristóteles, estando prevista nas discussões preliminares feitas no tratado, não havendo a necessidade de atribuir a noética a uma fase incipiente da investigação aristotélica sobre a alma.

A separação que é afirmada do intelecto não deve ser entendida como uma separação substancial. Para que a separação seja compreendida desse modo, ter-se-ia de admitir a independência das partes da alma, o que seria uma tese não-aristotélica. O intelecto é uma das faculdades da alma, as quais formam conjuntamente a unidade da alma; a alma não é constituída pela mera contiguidade de tais faculdades, mas é antes una, embora se possa identificar nela faculdades distintas. Ademais, para que a separação do intelecto contradiga a noção de alma, seria também necessário afirmar a identidade entre intelecto e alma<sup>1</sup>, avançando assim outro passo aparentemente não dado por Aristóteles. Exigências de caráter epistemológico requerem a separação do intelecto, mas o intelecto nada executa sem aquilo que lhe é fornecido pela faculdade da percepção (esta, sim, intrinsecamente ligada ao corpo) através da imaginação.

Não há dúvidas de que a compreensão do legado filosófico da antiguidade exige de nós uma visão crítica ou mesmo certo afastamento da concepção de mundo hodierna. A falta de tal postura crítica sobre nós mesmos pode tornar os textos antigos refratários ao entendimento à medida que exigimos deles um comprometimento com concepções absolutamente estranhas ao seu autor e época. Exemplo disso seria a tentativa de ler os textos de Aristóteles sobre a alma sem ter em conta que a irremediável distinção cartesiana entre mente e corpo, que caracteriza fortemente nossa época, é alheia à visão de mundo grega. A psicologia de Aristóteles não é redutível à oposição estanque entre o físico e o mental, oposição esta instaurada na modernidade com Descartes. Antes, a noética é o reconhecimento da singularidade da natureza humana, isto é, o reconhecimento que, por um lado, somos animais como os demais, dotados de sensação e com uma estrutura física complexa, e, por outro lado, diferenciamos-nos dos demais seres

---

1 A identificação entre alma e intelecto foi a estratégia usada, por exemplo, por Tomás de Aquino com o propósito de afirmar a imortalidade da alma.

vivos à medida que somos possuidores de intelecto e capazes de acessar o domínio noético. Apesar disso, tal reconhecimento não implica uma separação e contraposição, ao estilo cartesiano, entre os âmbitos físico e mental. Para Aristóteles, a atividade do pensamento jamais seria possível sem a estrutura orgânica que nos constitui. A proposta de um pensamento liberto de toda influência de nossa natureza física e animal é algo alheio ao pensamento aristotélico, ao menos no âmbito da psicologia humana; diferentemente, aquilo que nos é fornecido na sensação é condição necessária, embora não suficiente, para toda e qualquer atividade mental. Parecem-nos descabidos os esforços que tentam caracterizar Aristóteles como um partidário do dualismo em sua teoria sobre a alma. É com o objetivo de tentar contornar ao máximo um tal anacronismo que se defenderá as hipóteses interpretativas apresentadas aqui.

O reconhecimento desta peculiaridade humana é o que está na base da caracterização do intelecto em *De anima*, III, 4-5. Outro texto importante do *corpus aristotelicum* onde figura esta mesma característica distintiva humana é o capítulo X da *Ética Nicomaqueia*. Aí, a faculdade humana do νοῦς é posta como aquilo que é maximamente singular em nós e mais nos aproxima do divino. A faculdade da razão é divina e superior à natureza do composto humano, de modo que também a sua atividade resultará superior às demais (*EN*, X, 7, 1177b 26ss).

Esta dissertação seguirá a seguinte estrutura. No primeiro capítulo faremos um breve balanço sobre o debate alma (ou mente) e corpo em Aristóteles, levando em conta os textos dos intérpretes que mais representativamente influenciaram em tal debate, donde pretendemos retirar algumas posições interpretativas. Neste momento, antes de passar às discussões específicas, são tratadas questões gerais sobre a relação alma-corpo que reverberam sobre o modo de compreender aquelas discussões.

O segundo capítulo trata da teoria da sensação. A faculdade do pensamento e a faculdade da sensação são intimamente ligadas. De fato, a atividade do pensamento consiste na apreensão e manipulação de conceitos baseados nos dados dos sentidos. A ligação estreita entre

sensação e intelecção é tal que Aristóteles chega mesmo a afirmar que caso haja perda de algum de nossos sentidos, necessariamente algum conhecimento também é perdido com ele (cf. *Segundo Analíticos*, 81a 38-40). A relação entre estas faculdades é importante para a psicologia de Aristóteles à medida que possui consequências significativas para a unidade da alma humana e do conhecimento. Ademais, a teoria da sensação é aquela que com maior sucesso realiza o projeto hilemórfico de Aristóteles para a psicologia, o que contrasta fortemente com a doutrina do intelecto incorpóreo.

É bem verdade que os esforços do Estagirita vão no sentido de estabelecer as exatas diferenças entre sensação e intelecção. A confusão e identificação entre estes campos é, a seus olhos, uma grave falha cometida por seus predecessores materialistas, de modo que é necessário determinar esta distinção. Um tal erro pode acarretar consequências indesejáveis para a ontologia de Aristóteles, como, por exemplo, ter que admitir que todas as aparências são verdadeiras (Cf. *DA*, III, 3, 427b 3; *Met.*, I, 5). Contudo, estabelecer suas diferenças a fim de não identificar estas capacidades não impede uma espécie de cooperação entre elas. Não houvesse esta cooperação, seria difícil compreender como percebemos homens, gatos e árvores e não unicamente formatos, cores e grandezas.

O último capítulo é consagrado propriamente à análise da noética de Aristóteles. Um primeiro momento é dedicado a uma análise da imaginação. Defenderemos que a imaginação constitui o ponto de encontro entre sensação e intelecção, sendo as imagens dela provenientes a “base hilemórfica do pensamento”<sup>2</sup>. Embora a imaginação não seja pensamento e nem sensação, não nos é possível pensar nada sem imaginação, pois é através dela que o intelecto acessa as experiências fornecidas pelos sentidos. Uma tal dependência da imaginação é defensável sobretudo para dois tipos de operações intelectuais, a saber, o raciocínio teórico e o raciocínio prático.

O principal problema instaurado pelos capítulos centrais do livro III do *De anima* é a já mencionada discordância que haveria entre o intelecto caracterizado como incorpóreo e a definição hilemórfica da

---

2 A expressão é de Charles Kahn (1992, p. 362).

alma como atualidade de um corpo vivo. Ora, Aristóteles parece já assinalar a possível exceção do intelecto logo após a definição geral de alma, dizendo que nada impediria que alguma parte seja separada, caso não seja atualidade de nenhum corpo. Por isso, será defendido que ao menos em relação à definição de alma Aristóteles estaria livre de constrangimentos. Reivindicaremos uma interpretação sobre a noção de *separado* que figura no início do capítulo III, 4, diferente daquela consensualmente aceita pelos intérpretes, com fito de defender que, embora o intelecto necessite ser separado de um órgão corpóreo para poder realizar a atividade do pensamento, Aristóteles não aceita que a parte intelectual da alma seja separada das demais.

Além disso, não há a necessidade de interpretar o intelecto que figura em III, 5, como o intelecto da divindade, tal como o fizeram os comentadores gregos que viram neste capítulo uma digressão sobre o intelecto divino que é tratado no livro  $\Lambda$  da *Metafísica*. Antes, a análise levada a cabo em *De anima*, III, 5, versa sobre o intelecto humano, cuja natureza é una, mas capaz de realizar um exercício ativo e outro passivo. Sua separação é requerida pelas exigências de seu funcionamento e pela própria natureza do conhecimento, enquanto os atributos de eterno e divino são o reconhecimento de nossa natureza singular.

## 1 - O DEBATE MENTE E CORPO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A DEFINIÇÃO E UNIDADE DA ALMA E SOBRE A INTERPRETAÇÃO FUNCIONALISTA DE ARISTÓTELES

Estabelecer a relação precisa que há entre corpo e alma tem sido uma das tarefas nas quais os intérpretes da psicologia de Aristóteles mais têm se detido. O tipo de explicação dispensada pelo Estagirita, que entende a alma como substância no sentido de forma do corpo natural vivo (*DA*, 412a 19-21), embora muito fiel ao aristotelismo, deu azo para que se questionasse seu alcance frente às demais explicações fornecidas ao longo do texto. Assim, em relação à explicação da faculdade perceptiva, questiona-se qual o tipo preciso de interação estabelecida entre esta faculdade da alma e seus órgãos físicos correspondentes. Mais complicada ainda é a relação da faculdade intelectual com o corpo, dado que ela é postulada como sendo separada. Diante destas questões, podemos perguntar se Aristóteles logra o propósito de se afastar tanto de uma explicação puramente materialista, da qual alguns pré-socráticos são representantes, quanto do dualismo e substancialização da alma, cuja defesa principal encontra-se em Platão<sup>3</sup>.

O presente capítulo trata de modo panorâmico o problema corpo-alma, dividindo-se em duas partes. Num primeiro momento, pretende-se defender que, embora dê uma definição geral de alma, Aristóteles admite ainda explicações particulares para as diferentes faculdades, o que evidencia diferentes níveis de interação entre corpo e alma em cada uma delas, estando prevista, sobretudo, a particularidade do intelecto. Num segundo momento, é abordado o debate entre as interpretações funcionalista e anti-funcionalista da psicologia aristotélica especialmente no âmbito da percepção, dando a base conceitual para a abordagem do hilemorfismo da percepção no capítulo subsequente.

---

3 Por “substancialização da alma” entendo as afirmações que Platão faz em diálogos centrais, como *Fedro*, as quais caracterizam a alma como uma realidade de existência separada do corpo.

### 1.1. Sobre a definição e a unidade da alma

O procedimento aristotélico de coligir as doutrinas dos predecessores é realizado, no *De anima*, sobretudo em I, 2. Neste capítulo, diversas opiniões são elencadas, desde aquelas mais relevantes e mais dignas de consideração (como as de Demócrito e Platão) até as mais desprezíveis (como a de Hípon, que declarou que a alma é água, e como a de Crítias, que identificou a alma com o sangue dos animais). Não obstante a diversidade das doutrinas, Aristóteles nos diz que é possível identificar opiniões que são comumente aceitas. Assim, os predecessores estão concordes de que a alma é definida por ao menos três atributos: o movimento, a percepção sensível e a natureza incorpórea.

A presença unânime desses atributos nas especulações dos predecessores faz com que Aristóteles os considere mais importantes, e, acima de todos, o movimento será analisado com maior vagar, sendo ele o tema principal de *De anima* I, 3 e 4. Além disso, o critério utilizado para determinar a credibilidade das opiniões dos antigos filósofos parece ser o modo como cada um lidou com a natureza “incorpórea”<sup>4</sup> e sutil da alma (cf. REIS, 2006, p. 161). A partir dessas opiniões mais bem reputadas e mais amplamente aceitas pode-se determinar a quais problemas Aristóteles pretende dar uma resposta satisfatória e resolutiva. Assim, está no horizonte investigativo do Estagirita responder tanto ao materialismo sério democritiano – pois um materialismo grosseiro como o de Hípon e Crítias não lhe interessa absolutamente – quanto aos que afirmam a alma como uma realidade imaterial distinta do corpo. A explicação de Aristóteles sobre a ψυχή terá que apontar o bom caminho para escapar do “beco sem saída” (ἀπορία) em que recaem materialismo e dualismo.

Os autores estão concordes de que é esta a tarefa aristotélica. Discordam, no entanto, sobre a credibilidade, o alcance e o sucesso nessa empreitada. Notadamente difícil é estabelecer uma explicação unitária para todas as instâncias psicológicas, pois a definição geral de

---

4 O termo grego é ἀσώματος, que não significa exatamente “imaterial”, mas antes aquilo que é “o menos perceptível aos olhos” (REIS, 2006, p. 153).

alma não é igualmente satisfatória para todas as capacidades (ou partes) da alma reconhecidas por Aristóteles. Assim, a noção geral de alma dada em II, 1, não parece adequada quando confrontada com as explicações sobre o intelecto que figuram no livro III. As saídas interpretativas para esta questão oscilam entre uma espécie de sincretismo, que admitiria uma explicação fiscalista concomitante ao dualismo, e uma tese de ordem genética, que postula diferentes estágios no desenvolvimento intelectual de Aristóteles, podendo-se reconhecer uma fase juvenil, fortemente ligada ao platonismo, e outra fase madura, mais propensa ao fiscalismo porém não isenta de resquícios da Academia. É assim que Jonathan Barnes (1979) sumariza a questão, sobre a qual proporá uma visão mais nuançada.

Barnes sustenta uma interpretação que admite diferentes explicações para diferentes partes da alma, sem, contudo, negar uma explicação mais genérica que versa sobre a alma como um todo. A ideia que pretendemos defender aqui (a de que Aristóteles reconheceria de antemão a peculiaridade do intelecto em relação às demais capacidades da alma, e por isso a teoria do livro III não contrariaria a definição hilemórfica) encontra um importante apoio no texto de Barnes. Segundo o autor, Aristóteles “está convencido de que uma parte psíquica pode ter um estatuto diferente das outras”<sup>5</sup>, sem negar com isso uma explicação unitária. As peculiaridades das diferentes partes e funções psíquicas nos permitiriam identificar, por um lado, uma explicação fiscalista fraca para a maioria das partes da alma, evitando assim o reducionismo de um fiscalismo forte (ao qual Aristóteles quer se opor), e, por outro lado, uma explicação não-fiscalista para ao menos duas funções: desejo, ὄρεξις, e intelecto, νοῦς.

A definição geral de alma é expressa por Aristóteles deste modo: “se é preciso enunciar algo comum a toda e qualquer alma, seria que é a primeira atualidade do corpo natural orgânico”<sup>6</sup>. Assim formulada, a

---

5 BARNES, 1979, p. 41. Tradução livre de: “he is clear that one psychic part may have a different status from another”.

6 *DA*, 412b 4-6: εἰ δὴ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. Está é a última das três formulações da noção geral de alma apresentadas

definição acena de modo favorável para os defensores da interpretação fisicalista. Enquanto forma de um corpo natural vivo, a alma só existirá numa relação de imanência com a matéria da qual é a atualidade, evitando, deste modo, sua substancialização. Porém, tal formulação é frequentemente rejeitada com base numa frase que figura no capítulo seguinte, II, 3, que aparentemente rejeita um enunciado único sobre a alma dizendo que seria ridículo buscá-lo. Tal confusão pode ser desfeita se levarmos em conta o contexto e não apenas a frase isoladamente:

É claro que poderia da mesma maneira haver, então, um enunciado único tanto de figura como de alma. Pois nem no primeiro caso existe figura além do triângulo e daquelas que o sucedem, nem neste caso existe alma além das mencionadas. A respeito das figuras também é possível formular um enunciado comum que se aplique a todas, sem ser próprio a nenhuma. E o mesmo ocorre com as almas mencionadas. Por isso, tanto neste como em outros casos, é ridículo procurar um enunciado comum – pois a nenhum dos seres será um enunciado próprio, nem estará de acordo com a forma apropriada e indivisível –, deixando-se de lado o enunciado deste tipo. (E as coisas concernentes à alma estão em situação parecida àquela das figuras; pois tanto no caso das figuras como no caso dos seres animados, o anterior sempre subsiste em potência naquilo que o sucede: por exemplo, o triângulo no quadrado, o poder de nutrir-se no de perceber.) Assim, deve ser investigado, de acordo com cada caso, o que é a alma de cada um – por exemplo, o que é a alma da planta, do homem ou da besta.<sup>7</sup>

---

em *DA*, II, 1. Para uma problematização das eventuais dificuldades que possam surgir da diversidade destas três fórmulas, veja-se, de J. L. Ackrill (1979), *Aristotle's definitions of psuchê*.

- 7 *DA*, 414b 20–33: δῆλον οὖν ὅτι τὸν αὐτὸν τρόπον εἷς ἂν εἴη λόγος ψυχῆς τε καὶ σχήματος· οὔτε γὰρ ἐκεῖ σχῆμα παρὰ τὸ τρίγωνον ἔστι καὶ τὰ ἐφεξῆς, οὔτ' ἐνταῦθα ψυχὴ παρὰ τὰς εἰρημένους. γένοιτο δ' ἂν καὶ ἐπὶ τῶν σχημάτων λόγος κοινός, ὃς ἐφαρμόσει μὲν πᾶσιν, ἴδιος δ' οὐδενὸς ἔσται σχήματος. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ ταῖς εἰρημέναις ψυχαῖς. διὸ γελοῖον ζητεῖν τὸν κοινὸν λόγον καὶ ἐπὶ τούτων

Aristóteles não repreende a busca por uma noção comum e geral de alma, mas, antes, repreende a busca por uma noção comum enquanto se negligencia e nega as formulações próprias a cada tipo particular de alma. A possibilidade de uma definição não é vedada; porém, uma definição concebida de modo comum não será satisfatoriamente informativa sobre as almas cujo enunciado pretende subsumir. As potencialidades da alma são ordenadas de maneira hierarquizada (o poder de nutrir-se subsiste em potência no poder de perceber, etc., assim como o triângulo subsiste no quadrado e nas figuras que o sucedem), de tal modo que uma definição comum omite a ordem progressiva desse arranjo hierarquizado.

Uma vez em posse da definição geral, e admitindo-a como aceitável, não obstante a necessidade das definições particulares, podemos expressá-la na seguinte fórmula proposta por Barnes (1979, p. 33):

(D1)  $x$  possui uma alma =  $df$   $x$  é um corpo vivo natural orgânico.

O capítulo seguinte, II, 2, é devotado por Aristóteles a uma nova discussão, elucidação e justificação da definição de alma dada no capítulo precedente. O filósofo assevera que não é suficiente fornecer “o fato” (τὸ ὄτι), mas também é necessário apresentar a “causa” (αἰτία). A própria natureza da investigação em curso exige que se parta daquilo que é mais conhecido para nós, isto é, aquilo que é mais evidente aos sentidos (o *quê*), em direção àquilo que é mais conhecido por natureza, isto é, inteligível para a razão (o *porque*)(cf. *EN*, 1095b2 ss.)<sup>8</sup>. Este

---

καὶ ἐφ' ἑτέρων, ὃς οὐδενὸς ἔσται τῶν ὄντων ἴδιος λόγος, οὐδὲ κατὰ τὸ οἰκεῖον καὶ ἄτομον εἶδος, ἀφέντας τὸν τοιοῦτον. (παραπλησίως δ' ἔχει τῷ περὶ τῶν σχημάτων καὶ τὰ κατὰ ψυχὴν· αἰεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον ἐπὶ τε τῶν σχημάτων καὶ ἐπὶ τῶν ἐμψύχων, οἷον ἐν τετραγώνῳ μὲν τρίγωνον, ἐν αἰσθητικῷ δὲ τὸ θρεπτικόν.) ὥστε καθ' ἕκαστον ζητητέον, τίς ἐκάστου ψυχῆ, οἷον τίς φυτοῦ καὶ τίς ἀνθρώπου ἢ θηρίου. Trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis.

8 Assim, por exemplo, Tricot (1995, p. 93, n. 1), em comentário a essa passagem do *De anima*, associa αἰτία (a *causa*) a τὸ διότι (o *porque*). Também Hicks

argumento nos leva a uma segunda formulação: “Por ora, é suficiente dizer apenas isto: que a alma é princípio das capacidades mencionadas – nutritiva, perceptiva, raciocinativa e de movimento – e que por elas é definida”<sup>9</sup>. O que pode ser exprimível como:

(D2)  $x$  possui uma alma =  $df$   $x$  pode se nutrir OU  $x$  pode perceber OU  $x$  pode pensar OU  $x$  pode se mover.

Em 413a 22-25, Aristóteles elenca as características em virtude das quais dizemos que um ser vive: “de muitos modos diz-se o viver, pois dizemos que algo vive se nele subsiste pelo menos um destes – intelecto, percepção sensível, movimento local e repouso (...)”<sup>10</sup>. Estas características que definem um corpo natural como vivo são as mesmas que figuram no lado direito da equação acima, e por isso (D2) fornece a *causa* ou explicação do *fato* estabelecido em (D1).

É preciso notar que (D1) e (D2) interpretam a alma não enquanto uma substância (como diríamos ser substância o cérebro ou o coração), mas antes como um atributo (como vida ou saúde). Barnes (*ibidem*) observa que esta característica da explicação de Aristóteles sobre a alma aparece de diversas formas no *De anima*. Assim, por exemplo, ela está implícita na íntima conexão que o Estagirita observa entre alma e vida, e ainda no uso frequente dos termos *ἔμψυχος* (o animado, o que possui alma) e *ἄψυχος* (o inanimado, o que não possui alma). Esta característica das definições gerais de alma comprovam que elas têm um caráter não-substancialista, o que poderia sugerir um comprometimento de Aristóteles com algum tipo de fisicalismo: à medida que o estatuto da alma se assemelha a um atributo e se encerra em capacidades do corpo

---

(1907, p. 321) assinala que o sentido da passagem em apreço seria mais claro se Aristóteles tivesse aduzido φύσει αἰσθητικῶν καὶ ἡμῖν αἰσθητικῶν.

9 DA, 413b 11-13: νῦν δ' ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω μόνον, ὅτι ἐστὶν ἡ ψυχή τῶν εἰρημένων τούτων ἀρχὴ καὶ τούτοις ὄρισται, θρεπτικῶ, αἰσθητικῶ, διανοητικῶ, κινήσει. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis.

10 DA, 413a 22-25: πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγομένου, κἂν ἔν τι τούτων ἐνυπάρχει μόνον, ζῆν αὐτό φαμεν, οἷον νοῦς, αἰσθησις, κινήσις καὶ στάσις ἢ κατὰ τόπον (...). Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis.

físico do animado, a concepção aristotélica caminharia na direção de um fisicalismo *simpliciter*. O não-substancialismo, contudo, não implica necessariamente nem o fisicalismo e nem o não-fisicalismo. A alma pode ser tomada como (i) uma substância física (é o caso das doutrinas de alguns fisiólogos levantadas no início do tratado), (ii) uma substância não-física (é caso dos pitagóricos e de Platão), (iii) física e não-substancial ou (iv) não-física e não-substancial. A análise de *De anima*, II, 1-2, leva à rejeição de (i) e (ii), de modo que Aristóteles ainda pode escolher entre (iii) e (iv).

Os termos empregados por Aristóteles podem trazer alguma confusão. Assim, quando ele discute o fisicalismo, pergunta se alguma função psíquica é ou não é “corpórea” (σωματικόν), “com o corpo” (μετὰ σώματος), e com frequência utiliza a linguagem da separação (χωρισμός). “Este termo deve ser tratado com cuidado: ‘*X* é separado’ é uma expressão incompleta, e seu sentido dependerá do complemento pretendido – ‘separado *de Y*’. Falar sobre a separação dos elementos psíquicos nem sempre é falar da relação entre corpo e alma”<sup>11</sup>. O uso de tais termos não significa necessariamente que Aristóteles esteja falando da separação entre corpo e alma, uma vez que eles podem figurar em mais de uma tese. O que pode estar em jogo é também a separação das partes psíquicas umas das outras, tal como no final de II, 2, 413b14 - 414a3. Com efeito, como veremos ulteriormente no caso do intelecto, Aristóteles assume a independência do pensamento em relação ao corpo, mas nada nos autorizaria a assumir sua separação em relação às demais capacidades anímicas.

Tomemos  $\psi$  como sendo qualquer predicado mental ou psicológico e  $\phi$  como sendo qualquer predicado físico. O sentido de “mental” aqui é que todos os predicados mentais devem incluir o predicado “...possui uma alma” e igualmente qualquer predicado contido no lado direito de (D2) ou ser subsumível sob estes predicados. Com isso, podemos ilustrar dois tipos de fisicalismo forte com os seguintes

---

11 BARNES, 1979, p. 34. Tradução livre de: This term must be treated with care: ‘*X* is separate’ is an incomplete expression, and its sense will depend upon the intended completion – ‘separate *from Y*’. Talk about the separation of psychic elements is not always talk about the relation between soul and body.

esquemas: (1) ' $\psi a$  significa  $\phi a$ ' e (2) ' $\psi = \phi$ '. E ainda dois tipos de fisicalismo fraco: (3) ' $\psi a$  significa  $\phi a$  &  $P$ ', onde o conteúdo de  $P$  é deixado indeterminado, e (4) 'Este  $\psi a$  implica este  $\phi a$ '. Os esquemas do fisicalismo forte são obviamente negados. Já os esquemas (3) e (4) parecem ser implicados por (D1). Apesar disso, a passagem que conclui *De anima*, II, 1, e que é a um só tempo problemática e esclarecedora, pode tornar a questão mais nuançada: “Portanto está bastante claro que a alma – ou algumas partes dela, se ela for por natureza partível – não é separada do corpo; pois em alguns casos a atualidade é das partes elas mesmas. Não obstante, por não serem atualidade de corpo algum, nada impede que pelo menos algumas partes sejam separadas”<sup>12</sup>. Com esta passagem Aristóteles parece querer dizer o seguinte:

(A)  $x$  possui uma alma  $\rightarrow \phi x$

é compatível com:

(B)  $(\exists \psi) \neg (\psi x \rightarrow \phi x)$ .

A dificuldade é justamente determinar como pode uma parte da alma ser separada do corpo sem que a alma o seja inteiramente.<sup>13</sup> Assumindo o lado direito de (D2), temos que todo predicado mental exige a posse de alma à medida que a alma é o princípio (ἀρχή) das faculdades nutritiva, perceptiva, motora e raciocinativa, e por elas é definida. Na passagem supracitada vemos que Aristóteles é bastante enfático quando assume a inseparabilidade entre alma e corpo, o que se confirma com uso das expressões μὲν οὖν, na linha 4, e οὐκ ἄδηλον, na linha 5: “*com efeito, certamente (...) não <é> inevidente*”. Por outro lado, está prevista a exceção para alguma parte da alma, caso não seja atualidade de nenhuma parte física. Ora, se a alma é o princípio das citadas faculdades ou partes e ao mesmo tempo a alma não pode existir

12 *DA*, 413a 3-7: ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος, ἢ μέρη τινὰ αὐτῆς, εἰ μεριστὴ πέφυκεν, οὐκ ἄδηλον· ἐνίων γὰρ ἢ ἐντελέχεια τῶν μερῶν ἔστιν αὐτῶν. οὐ μὴν ἄλλ' ἐνία γε οὐθὲν κωλύει, διὰ τὸ μηθενὸς εἶναι σώματος ἐντελεχείας. Trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis.

13 Esta aporia ficará mais evidente quando da análise de *De anima*, III, 4, no terceiro capítulo desta dissertação.

sem um corpo, como é possível postular esta cláusula *exceptio*? Todas as faculdades anímicas deveriam, por extensão, depender do corpo à medida que dependem da alma e esta última não é separada dele. A melhor solução para esta dificuldade é corrigir (D2) do seguinte modo:

(D2')  $x$  possui uma alma =  $df$   $x$  pode se nutrir OU ( $x$  pode se nutrir e  $x$  pode perceber) OU ( $x$  pode se nutrir e  $x$  pode perceber e  $x$  pode se mover) OU ( $x$  pode se nutrir e  $x$  pode perceber e  $x$  pode se mover e  $x$  pode pensar).

Com isso, temos a incorporação do aspecto hierárquico das funções anímicas que, como vimos acima, é importante para a teoria aristotélica. Em (D2') fica evidente a dependência e ligação intrínsecas às faculdades que estavam implícitas em (D2). As faculdades mais elementares subsistem nas subsequentes porque fornecem a elas a condição *sine qua non* poderiam existir. Assim, como Aristóteles afirma, sem a faculdade vegetativa não é possível que o animado disponha de sensação, uma vez que sem a nutrição sequer a vida seria possível, embora a faculdade vegetativa possa existir separadamente, como nas plantas; e sem a faculdade da sensação não é possível que exista a faculdade desiderativa, pois sem o sentido do tato não se experimenta prazer e dor, e o desejo consiste na busca do prazer e na fuga da dor (cf. *DA*, 414b33ss.). Semelhantemente, o intelecto só pode ser verificado em um animal provido de sensação e conseqüentemente provido de todas as demais faculdades. A fórmula de (D2') corrige a aparente disjunção que havia entre as diversas faculdades anímicas em (D2). Aristóteles reservará explicitamente à faculdade do intelecto a característica de ser separado do corpo e não dependente de nenhum órgão físico. À medida que não é a atualidade de nenhuma parte física, destina-se ao intelecto a exceção reconhecida por Aristóteles quanto à separação do corpo. Isso, contudo, não compromete a enfática afirmação aristotélica de que alma e corpo são inseparáveis; se, por um lado, o intelecto é separado do corpo, por outro lado, não pode ser separado das demais faculdades que juntas integram a alma.

Como lembra Charles Kahn (1992), Aristóteles não precisa

esperar para que os filósofos modernos lhe apontem a incompatibilidade entre a definição de alma como a atualidade do corpo natural vivo e a noção do intelecto como separado. Antes, o Estagirita está consciente dessa divergência, e por isso ajunta a cláusula que prevê a separação do intelecto sem acarretar inconsistências à sua teoria.

## 1.2. Funcionalismo e anti-funcionalismo

Tendo defendido que a solução de Aristóteles para o problema de estabelecer uma terceira via entre dualismo e materialismo não é unívoca, mas adquire diferentes configurações em diferentes faculdades, defenderemos no capítulo 2 desta dissertação que a explicação dispensada à faculdade perceptiva executa com sucesso o projeto filosófico do hilemorfismo. Antes de avançarmos, porém, mostraremos que o entendimento da explicação de Aristóteles sobre a percepção (entendida enquanto ponto representativo e emblemático do projeto hilemórfico para a psicologia) não é inteiramente consensual, mas constitui uma fonte de grandes discussões entre os estudiosos, pois divergem quanto ao papel e à interação entre esta faculdade anímica e sua contrapartida física. A partir da exposição da discussão entre estes autores, pretendemos situar nossa posição interpretativa e também introduzir as questões referentes à problemática sobre a percepção. Assim, o presente subcapítulo apresenta um momento de importância central no alongado debate sobre o estatuto da interação entre corpo e alma em Aristóteles. A apresentação de tal debate se justifica não apenas pela fortuna crítica e pelas discussões posteriores que suscitou, mas também e principalmente por tornar claras as questões filosóficas com as quais Aristóteles lida, colocando em evidência seus esforços teóricos para respondê-las, cujo possível sucesso analisaremos posteriormente.

O debate mente-corpo em Aristóteles<sup>14</sup> adquiriu nos últimos

---

14 Os autores que estudaremos na sequência fazem, como parte integrante de seu horizonte de discussão, referências a questões do debate mente-corpo contemporâneo que têm algum grau de importância sobre as teses que pretendem defender. Porém, não é nossa preocupação imediata e principal saber, por exemplo, se a teoria aristotélica teria pertinência enquanto uma

decênios, fundamentalmente, a forma de uma oposição entre os defensores da interpretação funcionalista da psicologia aristotélica e os críticos desta leitura. A posição funcionalista padrão consiste, em suma, em reputar ao Estagirita uma tese oposta ao reducionismo materialista, entendendo os fenômenos psicológicos como a relação causal entre diversas entidades mentais, em desfavor de sua contrapartida material. Uma entidade mental é identificada pelo papel que representa no sistema de que participa; seu papel é fixado pelas relações causais que ela possui em relação a outras entidades mentais. Segundo uma tal interpretação, a cólera, por exemplo, pode ser compreendida como uma entidade mental causada por vários estímulos, como palavras insultuosas, e ela causaria por sua vez outra entidade mental, como o desejo de vingança. Uma especificação dos fenômenos mentais nesta interpretação toma suas contrapartidas materiais como menos importantes; a cólera pode ocorrer apenas em um conjunto de condições materiais, mas isto é um fato contingente, não uma condição necessária de sua natureza (GRANGER, 1990). Os estados mentais devem ser identificados não com estados físicos específicos, mas com estados funcionais, cuja característica principal é a de serem neutros em relação aos meios físicos pelos quais os estados mentais se realizam. Aristóteles contrastaria alma e corpo (isto é, forma e matéria) para opor estados funcionais aos estados físicos que os constituiriam ou realizariam, e por isso seria ele um precursor do moderno funcionalismo.

Os representantes da interpretação funcionalista de Aristóteles são principalmente Martha Nussbaum e Hilary Putnam; entre os críticos dessa interpretação, destaca-se Myles Burnyeat. Faremos aqui uma exposição desse debate a fim de extrair algumas posições interpretativas para o texto subsequente, onde analisaremos o caráter hilemórfico da percepção. Tomaremos como ponto de partida a crítica à interpretação funcionalista, tendo por base o artigo seminal de Myles Burnyeat de 1983 que influenciou fortemente tal debate e que durante muito tempo

---

alternativa possível às perguntas colocadas pela filosofia da mente contemporânea. Não temos vistas ao problema mente-corpo contemporâneo, salvo nos casos em que uma tal remissão nos auxilia na compreensão do próprio Aristóteles ou na compreensão de seus intérpretes.

correu de mão em mão na forma de cópias de um texto datilografado, vindo a ser publicado oficialmente em 1992, na coletânea *Essays on Aristotle's De anima* organizada por Nussbaum e Rorty, sob o título *Is an aristotelian philosophy of mind still credible? A draft*. Neste texto, Burnyeat fundamentalmente se contrapõe à interpretação funcionalista defendida alhures por Nussbaum e Putnam, propondo, ao mesmo tempo, sua própria interpretação. Num segundo momento, apresentaremos a posição de Nussbaum e Putnam tendo por referência a réplica ao artigo de Burnyeat, publicada na mesma coletânea: *Changing Aristotle's mind*. Logo, não levaremos em conta aqui os textos mais antigos de Nussbaum e Putnam considerados por Burnyeat em sua crítica.

Segundo Burnyeat, o que inspira a convergência de alguns intérpretes modernos<sup>15</sup> na interpretação funcionalista da psicologia aristotélica é o fato de o Estagirita explicar a relação da alma com o corpo como um caso especial da relação entre a forma (ou função) e a matéria em que é realizada. Aristóteles pretende assim escapar ao dualismo (platônico) sem, ao mesmo tempo, resvalar no puro materialismo redutivo (democritiano). Nesse sentido, para o autor, o problema de Aristóteles também é nosso, à medida que também na filosofia da mente contemporânea se busca um “caminho do meio” entre o cartesianismo e o mero fisicalismo. Putnam-Nussbaum pensam ter encontrado o mapa funcionalista para percorrer este caminho do meio delineado já em Aristóteles.

A tese que Burnyeat se propõe defender é que a interpretação Putnam-Nussbaum não é mais do que mero interesse histórico; a tese dos autores falha como uma interpretação de Aristóteles por não se darem conta que o lado físico ou material da relação alma-corpo é concebido de tal modo que nenhum funcionalista moderno poderia partilhar dele. Isso porque nenhum filósofo moderno, quaisquer que sejam suas convicções, poderia partilhá-lo. As filosofias modernas da mente têm procurado responder ao dualismo cartesiano, porém, seus esforços se concentram tão-somente no lado mente do dualismo. O autor

---

15 Além de Nussbaum e Putnam, o autor também cita K. V. Wilkes, todos eles considerando a si mesmos como os representantes modernos da teoria outrora sustentada por Aristóteles. Cf. BURNYEAT, 1992, p. 15.

acredita que a investigação sobre o que Aristóteles pensou acerca da base física da vida animal nos mostrará que a metade correspondente a matéria no dualismo cartesiano permanece intacta em todos nós; nossa concepção sobre o mental está aberta para revisão e discussão, mas nossa concepção sobre a matéria permanece irreversivelmente influenciada pela demolição da filosofia aristotélica efetuada por Descartes e outros filósofos do século XVII. A solução de Aristóteles para o problema mente-corpo soa atrativa quando é estabelecida num esboço geral onde a mente ou alma é um conjunto de capacidades funcionais do corpo animal. Tal solução se torna menos atrativa quando nós descobrimos que ela é aplicada nos termos de várias suposições físicas que nós não podemos mais compartilhar, e sequer pode ser compreendida à parte de tais suposições. A filosofia da mente de Aristóteles não é mais crível porque a física de Aristóteles não é mais crível, e o fato da física aristotélica ser inconcebível tem bastante a ver com a existência de algo como o problema mente-corpo como nós o entendemos hoje.

O contexto ao qual Burnyeat se atará para examinar a tese Putnam-Nussbaum é o da teoria da percepção. É um contexto difícil, e sua dificuldade reside justamente no fato de que ele não é crível aos olhos contemporâneos. A tarefa neste contexto será entender a obscura doutrina de que na percepção o órgão sensível recebe a forma sensível do objeto percebido sem a sua matéria. Para tanto, o autor se posicionará contrário a uma interpretação avançada por Richard Sorabji (1979) que julga consistir num importante apoio para a tese Putnam-Nussbaum de Aristóteles como um funcionalista. Em tal interpretação, Sorabji entende de maneira bastante literal a tese de receber as formas sensíveis sem matéria; o olho torna-se vermelho quando da visão do vermelho, o nariz torna-se odorizado quando percebemos um odor. Burnyeat pretende que se a tese da recepção das formas sem matéria não é o processo fisiológico descrito por Sorabji, então na opinião de Aristóteles *não há processo fisiológico* que dê apoio à consciência que o percipiente tem da cor ou cheiro como forma da matéria. Para Burnyeat, o efeito mais básico sobre o percipiente é idêntico a uma consciência da cor ou cheiro, remetendo à passagem 425b26-426a19. Sem a interpretação de Sorabji,

os funcionalistas não poderiam apontar para um processo material que serviria para Aristóteles como a realização da percepção.

O procedimento usual para aplicar a análise matéria-forma à relação corpo-alma consiste numa série de extensões analógicas a partir do caso paradigma da estátua de bronze (BURNYEAT, 1992, p. 17):

(1)	(2)	(3)
bronze	forma	uma estátua
tijolos, etc	arranjo	uma casa
madeira e ferro	capacidade de cortar	um serrote
transparência úmida	capacidade para ver	um olho
corpo (com órgãos)	alma	um animal

O problema do procedimento por extensão analógica é determinar quais características do caso original devemos manter e quais descartar a fim de evidenciar o que se pretende com ele. Existe uma característica do caso da estátua a qual a leitura funcionalista deve se ater: a de que para todos os artefatos a relação matéria forma seja contingente. Dizemos que a forma é aderida ao bronze tanto no sentido que o bronze poderia não ter sido feito em tal forma, quanto no sentido que a forma poderia ter sido realizada num material diferente. A partir disso os funcionalistas dizem que os estados psicológicos, construídos como estados funcionais, devem ser realizados em *algum* material ou configuração física, mas não é essencial que a configuração deva ser o sistema de carne, ossos e nervos do *Homo sapiens* em vez do suporte eletrônico de um computador.

Aplicado à percepção, o modelo do artefato nos possibilita dizer que é absolutamente contingente para a percepção, entendida como estado funcional, ser realizada na configuração fisiológica que Aristóteles descreveu, ou mesmo na configuração que a ciência moderna descreve. Não seria essencial para a explicação de Aristóteles sobre a percepção que envolva o processo fisiológico particular que ele invoca para explicá-la. Devemos ser capazes de fazer isso se a teoria de Aristóteles é de fato funcionalista e se o funcionalismo é Aristotélico, pois o objetivo do funcionalismo é libertar nossa vida mental da

dependência de qualquer configuração material *particular*. Parece ser isso que a explicação de Sorabji possibilita fazer. Receber a forma sem matéria é um processo estritamente fisiológico, em que o órgão sensível literalmente toma a cor ou cheiro percebidos: o cristalino do olho fica vermelho, algo no nariz fica odorizado. Este processo fisiológico está para a consciência que o percipiente tem da cor ou cheiro assim como a matéria está para a forma. O que, seguindo o esquema acima, equivaleria a algo como:

(1)	(2)	(3)
ficar vermelho	consciência do vermelho	ver o vermelho

O ponto enfatizado por Sorabji é que a forma de uma coisa ou processo não é um componente adicional a sua matéria. Em seu entendimento, o processo fisiológico de tomar a cor (no cristalino do olho) *constitui* ver o vermelho, como uma peça de bronze constitui uma estátua ou como uma série particular de passos constitui uma viagem de Atenas a Tebas. Para corroborar esta visão ele evoca a última sentença de II, 12: “o que então é o cheirar à parte de ser afetado? Ou o cheirar também é consciência...?<sup>16</sup>”. Com isto, ele pretende que Aristóteles tenha reduzido a percepção a um processo fisiológico.

Burnyeat vai contestar esta visão sobre a sentença final de II, 12, mas antes propõe que nos voltemos a II, 5. Aristóteles, neste capítulo, se preocupa em deixar claro que, embora perceber seja um ser afetado por algo, uma alteração sofrida num órgão sensível, ele o é num sentido muito preciso de ser afetado e ser alterado. A percepção não é o tipo de alteração ou mudança de qualidade que, por exemplo, uma coisa fria sofre quando se torna quente, ou quando uma coisa verde se torna vermelha. Ou seja, não é o tipo de mudança que Aristóteles em suas obras físicas classifica como alteração. O capítulo II, 5, tem por objetivo deixar claro que a potência que se atualiza no ato perceptivo não é uma

---

16 No original: “What then is smelling apart from being affected? Or is smelling also awareness...?” (BURNYEAT, 1992, p.18). Eis o texto grego, *DA*, 424b16-17: τί οὖν ἐστὶ τὸ ὀσμᾶσθαι παρὰ τὸ πάσχειν τι; ἢ τὸ μὲν ὀσμᾶσθαι καὶ αἰσθάνεσθαι (...). Note-se a tradução de “αἰσθάνεσθαι” por “awareness”.

mudança de tipo ordinário. A alteração envolvida na percepção é comparável àquela que acontece quando alguém que possui conhecimento da gramática passa a utilizar esse conhecimento num ato particular de leitura, isto é, passa de um estado potencial a um estado atual. Para Burnyeat, sua natureza não é mudada, mas realizada.

Este modo de compreender II, 5, vai de encontro a uma leitura que pretende negar que o cristalino do olho se torna vermelho quando de uma percepção visual do vermelho. Antes, o recebimento de uma cor pelo olho é apenas um tornar-se consciente de alguma cor. Essa leitura foi emblematicamente sustentada por filósofos como João de Filopono, Tomás de Aquino e Franz Brentano. Na leitura de Sorabji, o órgão literal e fisiologicamente sofre uma alteração: o cristalino torna-se vermelho, o nariz, odorizado; ou seja, o órgão sensível, segundo essa leitura, sofre uma alteração de tipo ordinário. Mas, se a mudança envolvida na percepção não é uma alteração ordinária, mas antes comparável àquela transição que vai da posse do conhecimento gramatical ao uso de tal conhecimento num ato de leitura, não pode ser o caso que na percepção o órgão torna-se literal e fisiologicamente vermelho ou odorizado. Assim, deve-se observar que a leitura de II, 5, apresentada também implica que o material físico do qual os órgãos sensíveis são feitos não precisa sofrer qualquer mudança física ordinária para que eles se tornem conscientes de uma cor ou de um cheiro. Burnyeat declara: “Pode-se dizer que o material físico dos corpos animais no mundo de Aristóteles é já pleno de consciência, apenas necessitando ser despertado pelo vermelho ou pelo calor”<sup>17</sup>.

O autor admite que este modo de expor parece excessivamente lírico e misterioso, mas, partindo do ponto de vista do século XX, ele é acompanhado por um mistério igual sobre o lado objetivo da percepção. Considerando-se a passagem 424b3ss., onde Aristóteles se coloca a questão de saber se a cor e o cheiro têm algum efeito sobre coisas que não podem perceber, vemos que, para Aristóteles, o agente “causal” (se é que essa linguagem pode ser usada) da mudança extraordinária na qual

---

17 BURNYEAT, 1992, p.19. Tradução livre de: “One might say that the physical material of animal bodies in Aristotle's world is already pregnant with consciousness, needing only to be awakened to red or warmth”.

consiste o perceber é a cor ou o cheiro eles mesmos. Cores, sons e cheiros são os fatores principais na explicação causal da percepção. O que produz a percepção do vermelho ou da nota dó médio não é a luz colidindo na retina ou o movimento do ar colidindo no ouvido; é o vermelho e o dó médio. O recebimento da forma sensível não é o vermelho no olho ou o dó médio no ouvido (no sentido que a leitura de Sorabji requer), mas simplesmente a consciência do vermelho e do dó médio. No mundo de Aristóteles, pensa Burnyeat, cores, sons e cheiros são tão reais quanto as qualidades primárias.

O que talvez possa tornar a exposição confusa e aparentemente impulsione a interpretação de Sorabji são as declarações de Aristóteles de que os órgãos dos sentidos precisam ser potencialmente como os objetos perceptíveis são em atualidade, de tal modo que tais objetos farão com que o órgão se torne como eles mesmos já são. Em relação a este problema, Burnyeat se propõe examinar o texto de 423b30-424a2 a ver a que tipo de assimilação do sujeito ao objeto Aristóteles está se referindo. Aí Aristóteles parece argumentar que o órgão do tato deve estar num estado intermediário em relação aos pares opostos de sensíveis, como quente e frio, duro e mole. O problema com que ele está se defrontando não surge com outras modalidades sensíveis. O problema parece endêmico ao sentido do tato. O órgão da visão, por exemplo, é incolor (a umidade é transparente), o órgão da audição (ar contido no ouvido) é sem som, e desse modo estão providos com o *medium* neutro para a recepção das qualidades visuais e auditivas. Já os objetos do tato são as qualidades que pertencem aos corpos enquanto corpos (cf. 423b27). Dado que o órgão do tato é corpóreo, inevitavelmente ele possui alguma temperatura e algum grau de dureza. Ele não pode ser sem temperatura como o olho pode ser incolor. Portanto, Aristóteles trata o problema argumentando que o órgão do tato tem uma temperatura e uma dureza de um grau médio ou intermediário entre o quente e o frio, e entre o duro e o mole.

Feita esta exposição, Burnyeat volta ao capítulo II, 12 para entender por que a declaração mais emblemática de Aristóteles sobre a percepção, a de que todo sentido recebe a forma sensível sem matéria, é ilustrada pelo modelo do bloco de cera: 424a17-24. Segundo o

intérprete, a aplicação do modelo do bloco de cera à percepção é um modo de insistir que a percepção é sempre consciência articulada. Desse modo, o uso do modelo do bloco de cera parece confirmar as duas afirmações centrais que Burnyeat tem defendido em seu artigo. Em primeiro lugar, a afirmação de que a recepção das formas sensíveis deve ser entendida em termos de um tornar-se consciente das cores, sons, cheiros e outras qualidades sensíveis, e não como uma mudança fisiológica literal de qualidade no órgão. Considerando a analogia com o bloco de cera, o autor pretende que ele seja bem adequado a esta ideia. Suponhamos que um pedaço de cera seja marcado com um anel de sinete circular. Agora perguntemo-nos: o bloco ficou circular? Não, ele não ficou circular, mas tem nele um círculo registrado que agora pode ser exibido. O predicado “círculo” e “circular” caracteriza não a cera ela mesma, mas o conteúdo exibido nela. Em segundo lugar, o início de II, 12, confirma que *nenhuma* alteração fisiológica é necessitada para o olho ou o órgão do tato tornarem-se conscientes dos seus objetos perceptuais. O modelo do bloco de cera afirma que o efeito para o órgão é a consciência, nada mais nada menos. Este segundo ponto é enigmático a partir do ponto de vista moderno, e é também hostil à assimilação de Aristóteles ao funcionalismo moderno ensaiada por Putnam-Nussbaum, pois isso significa que, em certo sentido, as capacidades perceptuais de um animal não requerem explicação. Pois, para Aristóteles, tais capacidades são parte da vida animal e no mundo de Aristóteles a emergência da vida não requer explicação. *Para o Estagirita, é a existência da vida que explica porque os animais têm as constituições físicas que eles têm, não o contrário.* A unidade da ciência é obtida “de cima para baixo”, não “de baixo para cima”, que é a maneira que vigora desde o século XVII. Aristóteles simplesmente não tem a necessidade de começar a partir da existência da matéria, como a física e a química descrevem-na, e fornecer a partir daí a explicação das qualidades secundárias, por um lado, e as capacidades perceptuais animais, por outro lado. As qualidades secundárias (chamadas assim por nós) estão lá fora em seu mundo, completamente reais; estas são as formas sensíveis. Tudo que é necessitado para a percepção acontecer é que estas qualidades ou formas atuem sobre as faculdades

correspondestes em nós para conduzir a uma consciência delas próprias. A partir do fato que isto ocorre, nós podemos derivar certas conclusões sobre o tipo de órgãos físicos que nós devemos ter: o olho deve ser transparente, o órgão do tato deve ter uma temperatura e uma dureza intermediárias. Mas essas são condições meramente *necessárias* para a percepção acontecer, e não suficientes. Elas não são parte de uma explicação mais elaborada que falaria num conjunto de condições *suficientes*, em termos materiais, para a percepção das cores e temperatura. Enquanto que o funcionalismo moderno é elaborado precisamente para dar lugar a uma tal exposição.

Para concluir a análise de II, 12, o autor tratará da questão colocada na última parte desse capítulo, a saber, se perceptíveis, tais como cores e cheiros, podem ter efeitos sobre as coisas de modo outro que não como percebidos. A questão é complicada, pois a resposta dada por Aristóteles não é unívoca. Em um primeiro momento, Aristóteles diz que tudo o que o cheiro pode ocasionar é a olfação. O cheiro só poderá atuar sobre aquilo que pode cheirar. Em outro momento, ele recua: os objetos dos dois sentidos do contato, a saber, tato e paladar, podem afetar os corpos. Porém, é claro que quando eles afetam algo em sentido ordinário, não o fazem enquanto sensíveis, mas enquanto corpos *simpliciter*. Depois disso, recuando mais uma vez, Aristóteles pergunta se também os sensíveis da distância afetam as coisas, ou seja, afetam coisas de outro modo que não perceptualmente. A resposta é *sim*. Eles afetam ao menos as coisas indeterminadas, como o ar. O que eles fazem ao ar é torná-lo “cheirável” e audível. É nesse contexto, de causação da forma, que a pergunta problematizada ao início, “o que é cheirar além de ser afetado?”, é colocada. Qual é a diferença entre o efeito que o cheiro tem e o cheirar? Ou melhor: qual é a diferença entre o tipo de efeito que o perfume tem sobre o ar e o efeito que ele tem sobre um órgão? A resposta é que o último efeito é o perceber de algo, o primeiro o tornar-se perceptível.

Por fim, Burnyeat reitera que, no que concerne aos seres vivos, o modelo dos artefatos não funciona.

Vida e consciência perceptiva não são algo

contingentemente aduzido aos corpos animais no modo em que o formato é contingentemente aduzido ao bronze para fazer uma estátua. Aristóteles declara explicitamente em II, 1, que os únicos corpos que são potencialmente vivos são aqueles que são atualmente vivos. Um animal morto é um animal somente no nome. E este princípio de homonímia não é mera decisão linguística. É uma tese física para o efeito que a carne, ossos, órgãos, etc. dos quais somos compostos são *essencialmente* vivos, *essencialmente* capazes de consciência<sup>18</sup>.

Assim, Burnyeat pretende ter demonstrado que a leitura de Putnam-Nussbaum de Aristóteles como um funcionalista falha. A análise da teoria da percepção mostra que a falha da interpretação funcionalista está ligada ao fato que Aristóteles possui uma concepção sobre o físico que é absolutamente alheia a nós. Se nós queremos fugir do dualismo cartesiano, conclui Burnyeat, nós não podemos fazê-lo voltando a Aristóteles, porque, embora Aristóteles tenha uma concepção não-cartesiana de alma, *nós* estamos presos com uma concepção cartesiana sobre o físico. Para ser verdadeiramente aristotélicos, nós teríamos que parar de acreditar que a emergência da vida ou da mente requer explicação. Portanto, tudo o que nós podemos fazer com a filosofia aristotélica da mente e sua teoria da percepção enquanto o recebimento das formas sensíveis sem matéria é o que o século XVII fez: jogá-las no lixo. Tendo-as jogado no lixo, nós estamos certa e inevitavelmente presos com ao problema mente-corpo como Descartes o criou.

Após esta exposição pormenorizada do artigo de Myles Burnyeat, cumpre estabelecer quais ideias defendidas pelo autor serão adotados na

---

18 BURNYEAT, 1992, p. 26: Tradução livre de: “Life and perceptual awareness are not something contingently added to animal bodies in the way in which shape is contingently added to the bronze to make a statue. Aristotle states explicitly in 2.1 that the only bodies which are potentially alive are those that are actually alive. A dead animal is an animal in name alone. And this homonymy principle is no mere linguistic ruling. It is a physical thesis to the effect that the flesh, bones, organs, etc. of which we are composed are *essentially* alive, *essentially* capable of awareness”.

interpretação que proporemos. Burnyeat mostra com argúcia interpretativa que o processo perceptivo, segundo o *De anima* de Aristóteles, não é idêntico a uma alteração física ou fisiológica, onde o órgão sofreria uma alteração de qualidade. Uma vez demonstrada sua inconsistência, a interpretação de Sorabji se mostra insatisfatória, e, por extensão (pretende Burnyeat), também as teses defendidas pelos intérpretes funcionalistas. Parece-nos correta a análise que o autor dispensa ao capítulo II, 5, mostrando que a percepção não é o tipo de alteração *simpliciter*, em que há alteração de qualidade. Reafirmaremos esse ponto mais uma vez no próximo capítulo. Contudo, a consequência que o autor pretende extrair deste resultado não é inteiramente aceitável. Não sendo a percepção uma alteração de tipo ordinário, defende ele, então não há nenhum processo físico implicado na percepção sensível. Para que a percepção ocorra, é requerida apenas uma condição física estática. Para que a visão aconteça, por exemplo, é necessário certo estado físico do órgão, a saber, não ter o cristalino comprometido ou não padecer de alguma maleza oftalmológica, como uma catarata. Mas o evento psíquico não é acompanhado por um evento físico ou fisiológico simultaneamente; perceber é ter a consciência da presença do objeto sensível. Cremos que do fato de que a percepção não seja uma alteração de tipo ordinário, não se segue como conclusão que não haja nenhum tipo de contrapartida física envolvida no processo perceptivo. Ademais, a tese defendida de que, para o Estagirita, a matéria dos compostos animados já estaria permeada por consciência se apresenta ousada demais. Concordaremos que há condições necessárias que devem ser satisfeitas para que a percepção ocorra, mas tais condições estão ligadas à possibilidade de recepção das qualidades sensíveis, as quais afetam (num sentido bastante preciso) os órgãos dos sentidos.

A resposta de Nussbaum e Putnam a estas objeções de Burnyeat começa com uma problematização das questões com as quais Aristóteles se defronta em sua teoria sobre a alma. Segundo eles, Burnyeat não compreendeu que Aristóteles partiu de um problema diferente do qual parte o debate mente-corpo clássico, e que isso deve ser levado em conta para entender sua atitude frente ao reducionismo material. Pretendem afastar sua interpretação tanto da interpretação de

Burnyeat quanto de um reducionismo material.

A primeira tese avançada pelos autores é afirmar que Aristóteles não possui uma filosofia da mente. O problema mente-corpo contemporâneo parte de um foco sobre a natureza especial da atividade mental. Assim, restringe-se a uma pequena parte da atividade de alguns dentre os seres vivos, tentando caracterizar essa especialidade. O problema do qual Aristóteles partiu é diferente. O hilemorfismo de Aristóteles, por contraste, parte de um interesse geral em caracterizar a relação, em todas as coisas, entre sua organização ou estrutura e sua composição material. Trata de todas as substâncias, incluindo todos os seres vivos (plantas, animais e humanos), todos os seres não-vivos naturais, e também todos os não-naturais (artefatos). Além das questões gerais sobre todas essas coisas, coloca duas questões particulares. A primeira destas questões planteadas pelo hilemorfismo é: como nós devemos explicar e descrever as mudanças que vemos acontecer no mundo? Ou ainda: quais tipos de entidades são sujeitos primários ou substratos de mudança, aquilo que resiste às mudanças de vários tipos e sobre as quais as explicações sobre as mudanças estão suspensas? Segundo os autores, Aristóteles sustenta coerentemente que para toda mudança deve haver algo que permanece, uno e o mesmo, a despeito do fluxo contínuo da mudança. Assim, a primeira questão é saber quais são estas substâncias primeiras. A segunda questão é a de saber como devemos responder a questão “o que é?” sobre os itens que se apresentam a nossa experiência. Quais explicações nos dão as melhores exposições acerca da identidade das coisas, acerca de como elas persistem através do tempo? O que há nos indivíduos que faz deles aquilo que eles são, e que, portanto, permanece o mesmo, permitindo que continuemos a vê-los como os mesmos indivíduos?

Aristóteles mostra que estas duas questões estão intimamente unidas em nossas investigações e mesmo na prática. Pois uma boa explicação da mudança precisará destacar quais substratos ou itens subjacentes não são apenas relativamente estáveis, mas também relativamente definidos ou distintos, itens que podem ser identificados, caracterizados como o que eles são. Desse modo, se para a pergunta “o que é?”, aplicada a um homem, for dada a resposta “um ser pálido”

teremos uma má resposta, enquanto a resposta adequada seria “um ser humano”. Isso porque se o ser humano em questão eventualmente se bronzear, não deixará de ser um humano. Uma resposta que falha ao tratar de uma questão, falha também ao tratar da outra. Ainda que a matéria possa parecer à primeira vista o substrato mais durável, ela não é um “isto”, um item estruturado definido que pode ser distinguido e identificado. Nenhuma lista de materiais particulares nos dará um substrato estável e durável como é a forma e a organização da árvore, dado que a organização permanece enquanto os materiais fluem. “Esta é a natureza dos seres vivos – ser formas incorporadas na matéria em constante mudança”<sup>19</sup>. Assim, as organizações estruturais características das espécies são afirmadas como sendo a natureza essencial, o o-que-é da coisa, dado que elas são o que deve permanecer o mesmo durante a existência das coisas em questão. Se a organização estrutural não é mais verificável, a identidade da coisa está perdida.

Com esta exposição os autores pretendem deixar clara a diferença entre as motivações de Aristóteles e aquelas dos filósofos modernos sobre “o problema mente-corpo”. Aristóteles não parece dar à consciência ou ao mental qualquer lugar especial em sua defesa da forma. Ele defende a prioridade da forma sobre a matéria com respeito a uma gama ampla de casos em conexão com as duas questões acima.

Contra Burnyeat, os autores acreditam ser importante salientar que quando Aristóteles argumenta contra o reducionismo materialista ele não pode estar confiando numa natureza “primitiva” de intencionalidade, ou num caráter inexplicável da vida e da “mente”, pela simples razão que sua defesa da forma é pensada como se aplicando a todas as substâncias, caso tenham ou não “mente” e vida. Para caracterizar, em outras obras, o antirreducionismo de Aristóteles, os autores se valeram de um artefato como exemplo, perguntando por que uma esfera de bronze de raio  $r$  atravessa um aro de madeira de raio levemente maior que  $r$ , enquanto que um cubo de bronze de lado  $2r$  não atravessará. Argumentaram, então, que a resposta relevante à questão “por que” não será uma que introduza os fatos específicos dos materiais

---

19 NUSSBAUM & PUTNAM, 1992, p. 29. Tradução livre de: “That is the nature of living things – to be forms embodied in ever-changing matter”.

(o bronze ou a madeira) em questão. A resposta relevante apelará às características gerais formais ou estruturais, características que podem ser dadas em termos de leis geométricas sem mencionar a matéria – no entanto, claro que qualquer cubo ou esfera existente deve sempre estar realizado em *alguma* matéria apropriada. Portanto, a explicação geométrica permanece a mesma independentemente dos materiais dos quais são feitos o cubo e a esfera, e nessa medida a explicação formal é mais geral e simples do que a explicação material. Em suma, Aristóteles pensa a matéria posterior à forma em razão de uma opinião geral sobre a explicação científica, e *não* porque a matéria não pode fazer uma certa tarefa especial, a tarefa de “explicar a mente”.

Os argumentos gerais de Aristóteles valem para todas as substâncias, vivas ou não-vivas. Os seres vivos são substâncias naturais que, ao contrário dos artefatos, têm dentro de si mesmas um princípio de movimento e repouso. Aristóteles afirma em duas passagens, citadas por Putnam-Nussbaum, que tudo aquilo que sofre mudança é necessariamente material. Assim, em E 1 da *Metafísica*, 1026a2-3, Aristóteles diz que, assim como o adunco, nenhuma das coisas naturais podem ser definidas sem o movimento e todas contêm matéria. Também em Z, 11, 1036b27ss., o ponto é reafirmado dizendo que o animal é uma coisa perceptível, e não é possível defini-lo sem mudança, portanto não sem as partes corpóreas organizadas de certo modo. Ambas as passagens demonstram que Aristóteles faz uma íntima e necessária conexão entre a mudança e a materialidade. Isso nos diz que, sob pena de incoerência, não podemos descrever as funções naturais (nas quais se inclui a percepção) que são da natureza essencial dos animais e plantas sem tomar estas funções como incorporadas em alguma matéria apropriada a elas: matéria que não é simplesmente um fundo inerte, mas o seu próprio veículo de funcionamento.

Em relação a duas das acusações de Burnyeat (a saber, (i) que a relação entre as funções vitais e a matéria é absolutamente contingente, de modo que as funções psicológicas devem ser realizadas em algum material ou configuração física, mas não é necessário que essa configuração seja a carne, os ossos e o sistema nervoso do *Homo sapiens*, e (ii) que podemos estabelecer, em termos materiais, condições

suficientes para a ocorrência de processos psicológicos, tal como a percepção de cores, de maneira que os processos psicológicos são supervenientes sobre as mudanças materiais), Putnam-Nussbaum dizem o seguinte. A objeção parece confusa, pois o argumento sobre a contingência da relação entre forma e matéria lhes dá boas razões para *não* pensar que condições suficientes emergem sobre o nível material. O argumento é que as criaturas vivas são composicionalmente plásticas. A mesma atividade pode ser exercida numa tal variedade de materiais que é provável não haver uma coisa apenas que seja o que o perceber o vermelho é no nível material. Nos exemplos dados pelos autores, o fato que a matéria muda constantemente durante seu tempo de vida lhes autoriza dizer que a matéria falha ao ser a natureza da coisa; no tocante às atividades vitais, a variabilidade da matéria nos impede de ter uma generalidade que possibilitaria explicações materiais adequadas<sup>20</sup>.

Burnyeat entende que a percepção em Aristóteles consiste em um “tornar-se consciente” dos objetos perceptíveis, e que isto é um fenômeno primitivo que não tem uma mudança material associada. Tornar-se consciente nem é correlacionado e nem realizado em transições da matéria. Sobre essa interpretação, os autores dizem que, primeiramente, uma coisa é sustentar que a percepção não pode ser explicada “de baixo para cima”, outra bastante diferente é sustentar que ela não é acompanhada por ou realizada em alguma transição corpórea. Putnam-Nussbaum concordam com a primeira, mas negam a segunda. Além de seu funcionalismo não ser comprometido com a explicação “de baixo para cima”, é construído sobre a negação dessa possibilidade (os autores chegam a afirmar que Putnam se desassociou do funcionalismo por razões que o levam ainda mais para perto de Aristóteles). Em segundo lugar, o argumento de Burnyeat adquire uma forma peculiar, pois repentinamente o intérprete passa a criticar Sorabji, citando-o numerosas vezes e deixando Putnam-Nussbaum de lado. Porém, uma

---

20 Contudo, os autores reconhecem que, em obras mais antigas, Nussbaum sugeriu que embora a explicação material não tivesse um alto grau de generalidade, poderíamos ainda assim dar condições materiais suficientes para a ação, crença, percepção e desejo. Nussbaum se retratou e criticou essa visão em obras subsequentes.

coisa é argumentar conta um relato particular do que a alteração fisiológica seja, outra coisa é estabelecer que não há necessidade de mudança fisiológica.

Posto isso, Putnam-Nussbaum fazem algumas “concessões dialéticas” às colocações de Burnyeat. Admitem, por exemplo, a crítica à tese fisiológica de Sorabji, renunciando a um relato concreto do que a mudança fisiológica seja. De fato, seria indesejável a eles que Aristóteles insistisse sobre uma explicação monolítica de que a realização fisiológica da percepção sempre consista em tal e tal coisa, dado que eles atribuem ao filósofo a opinião que não há necessidade de uma coisa na qual a percepção consista unívoca e fisiologicamente. Reconhecem também que o tipo de mudança da qual fala Aristóteles não é κίνησις, embora os termos empregados por eles possam ensejar o pensamento de que o que acontece na percepção é uma mudança de tipo ordinário. Mesmo assim, do fato que a percepção seja uma alteração especial, não se segue que esta alteração não seja acompanhada por alguma transição material. Pelo contrário; concordando em certa medida com Sorabji, acreditam que a maneira mais precisa de caracterizar essa relação é tomando-a como uma transição realizada na matéria. A alma nada faz sozinha; suas realizações dependem do corpo orgânico.

A posição de Burnyeat é difícil de ser refutada, dado que é preparada para permitir que a percepção tenha condições materiais necessárias, e que estas são condições dos órgãos sensíveis. Muitas das passagens em que Aristóteles afirma que a ψυχή ou suas atividades são “não sem matéria” poderiam de fato ser entendidas neste modo mais simples. Contudo, argumentam eles, há outras passagens do *corpus* frente as quais talvez a posição de Burnyeat não se sustente. As análises do autor estão restritas ao *De anima*, que embora seja um texto importante, não é, segundo eles, o principal. Sua estratégia, então, será analisar outros textos a fim de refutar Burnyeat. Os autores julgam reconhecer no *corpus* dois tipos de tratados psicológicos: o primeiro tipo, representado pelo *De anima*, trata os temas psicológicos estruturalmente, sem referência aos acompanhamentos materiais; o segundo tipo de tratado manuseia a relação entre psicologia e fisiologia. São representantes do segundo tipo os textos do tratado *Parva naturalia*

e também o *De motu animalium*. O texto que abre os *Parva naturalia*, inclusive, intitulam as funções ali tratadas como “as funções comuns à alma e ao corpo”. Desse modo, Putnam-Nussbaum passam a uma análise pormenorizada de uma série de textos que corroboram a ideia de que várias atividades da alma (e a percepção é a mais evidente delas) são acompanhadas pelo corpo. Estes são textos são: *De motu animalium*, capítulos 7-11; a abertura do *De sensu*; *De anima*, I, 1 e II, 1. O tratamento dispensado pelos autores a estes textos pretende mostrar que desejo, emoção e, mais evidentemente, a percepção são atividades da alma realizadas em alguma matéria apropriada.

Em *Metafísica*, Z11, Aristóteles menciona um filósofo conhecido como Sócrates, o jovem, que pretendeu argumentar que os animais são exatamente como a esfera: eles precisam ser realizados em alguma matéria enquanto eles existem, mas essa realização não é parte do que eles são e não precisa entrar em sua definição. Putnam-Nussbaum dizem que Aristóteles aparentemente aceita este ponto, pois ele parece conceder que em ambos os casos há certa plasticidade na composição. Mas depois distingue os casos: no caso dos animais, tirar a matéria é “ir muito além – pois algumas coisas são apenas isto nisto, ou isto em uma tal e tal condição” (1036b22ss). O ponto parece ser que embora toda esfera seja incorporada em alguma matéria, as propriedades geométricas que fazem da esfera uma esfera não dependem dos componentes materiais que têm alguma propriedade particular, exceto talvez certa rigidez. A essência funcional de um animal (ser uma criatura que percebe) requer menção ao incorporamento material, pois suas atividades essenciais são atividades incorporadas. Assim como o “adunco” diretamente exige uma referência à composição material, assim também uma “criatura que percebe” o exige, e isso de um modo que não se aplica à esfera. Putnam-Nussbaum afirmam que a interpretação de Burnyeat assimila Aristóteles a Sócrates, o jovem, e não dá lugar suficiente para a importante distinção entre a esfera e o animal que permeia o pensamento de Aristóteles sobre a vida.

A exposição deste debate mostra que os autores convergem em ao menos um ponto: a teoria da percepção aristotélica não se encerra num fisicalismo forte, onde consistiria meramente em alterações físicas nos

órgãos dos sentidos. Divergem, porém, à medida que Burnyeat nega que qualquer processo físico esteja envolvido na percepção, enquanto Putnam-Nussbaum assumem uma importância decisiva da matéria. Em relação às colocações de Putnam-Nussbaum, concordaremos com a ideia de que, muito embora a percepção seja uma alteração de tipo bastante específico, não se segue disso que não haja nenhum tipo de transição no órgão, salvaguardada as advertências do Estagirita de que a alteração em questão não é de tipo comum. As quais sensíveis são capazes de alterar o intermediário que por sua vez afeta os órgãos dos sentidos. Tendo no horizonte os problemas sobre a percepção tratados até aqui, defenderemos, no próximo capítulo, que Aristóteles realiza com verdadeiro sucesso o emprego da explicação hilemórfica à faculdade perceptiva.

## 2 – HILEMORFISMO DA PERCEPÇÃO

Aristóteles inicia efetivamente sua teoria da percepção em *De anima*, II, 5. Neste capítulo e também em II, 12, o filósofo tratará a percepção de modo genérico, explicando aquilo “que é comum a toda e qualquer percepção sensível” (*DA*, 416b32-3; 424a17-9), e reservando, assim, os capítulos 7 a 11 do mesmo livro para a análise de cada um dos cinco sentidos separadamente. O primeiro capítulo do livro III é consagrado aos sensíveis comuns, enquanto o segundo capítulo trata das demais funções atribuídas à sensação que não aquelas analisadas precedentemente.

A análise da percepção sensível constitui um verdadeiro paradigma do projeto hilemórfico que o Estagirita aplica à investigação sobre a alma, executando com maior sucesso essa abordagem. Com o fito de se destacar de uma explicação meramente physicalista do fenômeno perceptivo, e também de uma concepção que rejeite de alguma forma a sua contrapartida fisiológica, Aristóteles oferecerá uma tese que apresenta a sensação como um fenômeno psicossomático, isto é, como sendo, de fato, um tipo de alteração física, mas não sem uma contrapartida propriamente psicológica. Assim, no texto que se segue trataremos das principais teses da teoria da sensação em Aristóteles.

Além disso, é sintomático da importância que a faculdade perceptiva representa para Aristóteles dentro do quadro conceitual da teoria psicológica a quantidade e extensão de textos consagrados a esta temática dentro do *corpus*. Certamente que este apreço tem origem no procedimento de salvar os fenômenos e não desprezar o conhecimento mais imediato do mundo. O papel que a sensação desempenha no conhecimento da realidade exige sérias reflexões sobre seu modo de ser. Não que a faculdade da percepção tenha mais importância frente a faculdade intelectual; antes, pelo contrário, a mais nobre faculdade anímica é reconhecidamente aquela responsável pelo pensamento, justamente por representar aquilo que é própria e exclusivamente humano e também responsável pelo bem viver, enquanto a faculdade perceptiva faz parte do conjunto de faculdades responsável pelo mero viver. Ademais, a importância epistemológica da percepção sensível

(como veremos no terceiro capítulo da presente dissertação) exige que qualquer investigação sobre o conhecimento que se pretenda séria precisa se debruçar também sobre a sensação.

## **2.1. Caracterização geral da percepção sensível**

A importância maior do capítulo II, 5, para a questão hilemórfica reside na adoção das noções de potência e ato para explicar o ato perceptivo e também na afirmação que a percepção consiste em ser afetado de certo modo. Com estes recursos, Aristóteles parece tentar diluir a questão de saber se a percepção se encerra em meras alterações corporais, ou ainda que não há quaisquer alterações corporais, mas somente uma atividade específica da alma. Esta questão suscita divergências entre os comentadores em razão do texto possibilitar, em diferentes momentos, diferentes respostas. De fato, levando-se em conta o tipo de tratamento dispensada aos cinco sentidos entre os capítulos 7 e 11 do livro II, onde aparentemente vigora uma explicação de caráter estritamente material, é possível encontrar boas razões para crer num reducionismo fisiológico para a percepção. Uma atenção especial a II, 5, pode sanar este mal-entendido. O entendimento da percepção como sendo seus objetos apenas em potência, mas não em atualidade, pretende contornar a tese dos fisiólogos de que o semelhante afeta o semelhante, enquanto dar as devidas qualificações ao tipo de afecção que ocorre nos fenômenos perceptivos evita a tese fisicalista dos eflúvios.

A análise da faculdade sensitiva tomada genericamente se inicia em II, 5, com uma problemática já levantada por Aristóteles no primeiro livro do *De Anima* (404b 7ss.). Em diálogo com as doutrinas de seus predecessores, Aristóteles discutirá as teses de que a sensação consiste em ser movido e ser afetado, e ainda que tal acontece por uma afecção do semelhante pelo semelhante. O Estagirita concordará que a sensação é certa afecção, mas rejeitará a tese de que a alma conhece e sente por uma afecção do semelhante pelo semelhante. Em oposição ao materialismo de alguns filósofos pré-socráticos, sua posição será antes a de que o processo perceptivo não se encerra unicamente numa alteração fisiológica, mas que competem ao seu engendramento instâncias

propriamente anímicas. Aristóteles tem uma abordagem psicossomática do fenômeno perceptivo, mostrando que este último não é redutível às alterações corporais. No entanto, Aristóteles não parece se posicionar desta forma sem os devidos adendos. Argumentaremos que o filósofo não aceita a pura explicação material dos fenômenos da alma, mas também não rejeita toda e qualquer interferência física neles. Isso se evidencia pelo uso dos conceitos de ato e potência dos quais Aristóteles lança mão, como tentaremos mostrar.

Para argumentar contra a tese da percepção como afecção do semelhante pelo semelhante, que seria defendida por Empédocles<sup>21</sup>, Aristóteles começa por se perguntar por que não temos percepção inclusive dos próprios sentidos. Os antigos pensadores sustentavam que os sentidos já são em ato os próprios objetos sensíveis. Segundo eles, a parte sensitiva da alma só pode conhecer os objetos sensíveis por ser de alguma maneira constituída pelos elementos que os compõem. Disso Aristóteles pretende derivar duas dificuldades. Primeiro, se os sentidos são em atualidade seus objetos, e estes últimos podem ser sentidos, então os sentidos poderiam também sentir a si mesmos. Segundo, dado que a presença de seus objetos é suficiente para que a faculdade sensitiva possa sentir, e se o objeto sensível existe em ato na faculdade sensitiva enquanto parte de sua composição, então segue-se que, na ausência dos objetos exteriores, a sensação poderia assumir o lugar deles (AQUINO, §353). Como estas consequências não procedem, o filósofo pretende ter refutado a tese em apreço.

A saída de Aristóteles lança mão das distinções de ato e potência: a capacidade de perceber não existe em atualidade antes de uma percepção presente, mas apenas em potência, por isso não é capaz de perceber a si mesma. Além disso, a percepção sensível necessita da presença de um objeto externo para se atualizar, assim como o inflamável não queima por si mesmo, precisando de algo que o faça inflamar. Não fosse assim, queimaria a si mesmo, sem a necessidade de que o fogo existisse em atualidade. A rejeição da afecção pelo semelhante o fará concluir que a sensação não é seus objetos em ato,

---

21 Cf. *DA* 404b 13-15 (que constitui o fragmento DK 31 B109).

mas sim em potência. Dado que a faculdade sensitiva necessita de objetos sensíveis para se atualizar (pois se existisse somente em atualidade não necessitaria deles), e permanece em potência na ausência de tais objetos, será forçoso distinguir nela dois significados: (a) “o que está a perceber” e (b) “a percepção”, onde (a) é dito segundo o ato e (b) é dito segundo a potência (HICKS, 2012 (1907), p. 350). Em posse desta distinção, podemos identificar duas maneiras de dizer o perceber (τὸ αἰσθάνεσθαι): dizemos que percebe tanto aquele que dispõe desta capacidade (mesmo quando está dormindo) quanto aquele que está de fato percebendo. De modo similar, também a percepção (ἡ αἴσθησις) e o objeto perceptível (τὸ αἰσθητόν) podem ser ditos em potência ou em atividade.

O ganho teórico de Aristóteles ao explicar a percepção segundo a distinção entre δύναμις e ἐνέργεια está justamente na rejeição de uma teoria que encerrasse a percepção sensível numa mera interação de ordem física, tal como a tese da percepção como afecção do semelhante pelo semelhante faria. Para sua posição ficar completa, contudo, o filósofo ainda precisará de teses que veremos posteriormente. Uma destas teses, aquela que afirma a identidade entre os sentidos e os objetos sensíveis, é de alguma maneira antecipada quando, em 417a14ss, Aristóteles diz que tudo é afetado e movido através de um poder eficiente já em atividade. A princípio o agente em atividade é dessemelhante e contrário àquilo que sofre a ação, uma vez que este último se encontra em potência. Mas, uma vez ocorrida a afecção, aquilo que está em potência se atualiza, tornando-se efetivamente semelhante ao agente e adquirindo identidade com ele. A investigação posterior mostrará que é justamente este o caso da percepção.

Feita esta distinção teórica, será preciso explicar ainda como a sensação é levada da potência ao ato, e isto é feito primeiramente diferenciando os modos segundo os quais dizemos que as coisas são em ato ou em potência. Assim, usamos uma acepção de potência quando dizemos que o homem é conhecedor, referindo-nos a sua capacidade natural de estar apto a conhecer. Numa acepção diferente da primeira, dizemos que alguém é conhecedor no sentido de que possui o conhecimento de uma determinada ciência, como, por exemplo, de

alguém que é conhecedor da gramática. Por último, diz-se estar em atualidade aquele que está a executar seu conhecimento da gramática, quando lê, por exemplo, uma determinada frase. Deste último dizemos mais propriamente que é um conhecedor e que está em atualidade. Conforme explica Tomás de Aquino (cf. § 361), o terceiro sujeito do exemplo (que está a executar seu conhecimento da gramática) estaria em ato sem mais qualificações; o primeiro sujeito (aquele que chamamos conhecedor por ser do gênero humano e, por isso, está apto a conhecer) está somente em potência sem mais qualificações; já o segundo estaria em ato quando comparado ao primeiro e em potência quando comparado com o terceiro. Logo, tratar-se-ia de dois modos de potência (primeiro e segundo sujeitos) e dois modos de atualidade (segundo e terceiro sujeitos).

Em seu comentário, Hicks (2012 (1907), p. 350) chama atenção ao fato que, quando se diz que a sensação é uma afecção e movimento, devemos lembrar que afecção e movimento pertencem à substância composta do senciente individual e são partilhadas, portanto, pelo corpo e pela alma. Afecções e movimentos do corpo não parecem causar problema, mas, pergunta-se Hicks, o que significam esses termos quando aplicados à alma? Considerando o caso análogo da aquisição do conhecimento, encontramos uma transição da pura ignorância para a ciência através da aprendizagem, e outra transição da posse ao exercício do conhecimento já adquirido (que são mudanças mentais). A sensação implica transições similares, e, enquanto são consideradas abstratamente, à parte dos processos corporais que as acompanham (e uma tal separação do corpo só é possível enquanto método teórico), a real natureza de cada transição ou mudança torna-se clara. Elas não são alterações que implicam uma deterioração, diferentemente das alterações em geral que enfraquecem e destroem aquilo que sofre a alteração; elas tendem a preservar, desenvolver e aperfeiçoar o ser senciente, e a realizar-se em ato. Em suma, sensação é *alteratio non corruptiva, sed perfectiva*, uma atividade, e não propriamente falando uma mera alteração sem mais qualificações, como ocorre em qualquer corpo físico. Embora estes termos dificilmente possam ser evitados em referência à sensação, eles não têm, neste âmbito, as mesmas acepções

que nos corpos físicos em geral.

Parece-nos ser este o pensamento que Aristóteles tenta exprimir em toda a passagem que se segue a 417b2: justamente por não dispormos de termos apropriados para exprimir o tipo de afecção que acontece na alma, devemos ter em conta que o ser afetado, τὸ πάσχειν, embora num uso ordinário exprima uma alteração de qualidade e corrupção, no âmbito das atividades psíquicas, como a percepção e a intelecção<sup>22</sup>, ele exprime um tipo bastante preciso de afecção, a qual não implica uma corrupção ou uma mudança de qualidade naquele que sofre a ação<sup>23</sup>. Nesse sentido, parecem-nos justas as observações de Burnyeat

- 
- 22 Assim, não podemos concordar com Tomás de Aquino, o qual assume que haja uma alteração e mudança inclusive na capacidade intelectual, ainda que as restrinja ao caso da ignorância (cf. §362-4). O comentador entende que o primeiro sentido de potência é levado à atualização através do ser movido ou alterado pelo aprendido que é recebido de outro que já conhece em ato (por exemplo, o professor). Neste caso, a mudança ocorre frequentemente a partir de uma disposição para o seu contrário, aludindo, assim, àqueles que chegam ao conhecimento atual a partir de um estado de ignorância. A ignorância é dita em dois sentidos: num sentido puramente negativo, o indivíduo ignorante não conhece a verdade e nem se encontra na disposição oposta (isto é, no erro e no engano), sendo que neste caso ele é simplesmente levado ao conhecimento em ato, não sofrendo mudança para se livrar da disposição contrária; em outro sentido, a ignorância pode implicar a condição de estar envolvido no erro, que é a disposição contrária à verdade, de modo que para alguém neste estado adquirir conhecimento deve haver alteração para se chegar à disposição contrária (isto é, o conhecimento verdadeiro).
- 23 Para poder aprofundar a distinção entre ato e potência na percepção, Aristóteles utilizará como exemplo o modo como esses termos operam na faculdade intelectual, usando exemplos de aquisição e uso de conhecimento. Não somente a ilustração que aparece neste passo, mas também as remissões ao funcionamento do intelecto que aparecem no restante de II, 5, serão importantes para a análise de Marco Zingano em *Razão e sensação em Aristóteles* (1998). Tendo como base algumas passagens de II, 5, tal como “pois é inquirindo que se torna possuidor de conhecimento – o que, por certo, ou não é um alterar-se (...) ou é outro gênero de alteração”, o autor pretende demonstrar que Aristóteles entende a faculdade noética como produtora de seus objetos inteligíveis, a partir do que seria absolutamente inapropriado afirmar um tipo de afecção de qualquer tipo que seja para esta faculdade da alma. Assim, evitar-se-ia a

sobre II, 5, apresentadas na primeira parte do presente texto. O cuidado de Aristóteles em estabelecer que no fenômeno perceptivo não há um tipo ordinário de afecção evidencia que a percepção não se esgota em puros processos físicos ou fisiológicos, que implicariam a mudança de qualidade dos sentidos. Não parece ocorrer na percepção sensível uma mudança de qualidade ou uma troca pelo atributo contrário, como quando, por exemplo, uma peça de metal se altera e perde o atributo frio, mediante a afetação do calor, adquirindo o atributo quente. Diferentemente, há a conservação ou preservação da natureza da percepção pela atividade de sua disposição.

Os seres sencientes têm a percepção sensível como uma disposição congênita, cuja posse não depende de hábito ou instrução. Ao nascer, já dispõem dela “tal como um conhecimento”, ou seja, semelhantemente ao conhecimento da gramática, a percepção sensível se encontra no senciente de modo a poder ser atualizada sem exercício prévio. Assim, ter uma percepção atual corresponde, segundo essa analogia, ao exercício do conhecimento. No entanto, Aristóteles se preocupa em fazer os esclarecimentos necessários. A atualização da disposição na qual consiste a percepção sensível depende de objetos externos ao senciente para se efetivar, e, nessa medida, a percepção concerne sempre a particulares. O conhecimento, por seu turno, diz respeito a universais, os quais não são externos mas encontram-se na própria alma. Os objetos sensíveis, como o visível, o audível e outros que tais, têm o poder eficiente (*τὰ ποιητικὰ*) da atividade da percepção e são externos, enquanto o princípio ativo do intelecto, cuja explicação terá lugar em III, 5, é constituinte da faculdade intelectual. Por estas razões, o pensar depende apenas do próprio sujeito, conforme sua vontade; diferentemente, o sentir não está em poder do senciente, porque

---

constrangedora tarefa de explicar como Aristóteles admitiria a existência de objetos inteligíveis (o que talvez sinalizasse uma espécie de concessão à teoria platônica das ideias) enquanto realidades à parte do sujeito e, além de tudo, capazes de afetá-lo. Para defender sua visão, Zingano necessitará também de uma leitura bastante heterodoxa dos capítulos consagrados à noética, dependente, em última instância, de uma tese genética e de uma nova pontuação do texto grego.

é necessária a presença do objeto sensível.

A seção que encerra II, 5 (417b19ss), fornece uma síntese das explicações que estiveram em apreço no capítulo. Aristóteles reforça que a potencialidade não é uma noção simples, mas comporta duas acepções diferentes: num sentido, dizemos que a criança é em potência um general; noutra sentido distinto, dizemos também que um adulto é em potência um general, sendo que este último sentido é o que se aplica à faculdade da percepção sensível. Acontece que Aristóteles não dispõe de termos que expressem esta diferença, embora o fato e a natureza da distinção tenham sido estabelecidos, de modo que é necessário utilizar as expressões “ser afetado” e “ser alterado” (*πάσχειν και ἀλλοιοῦσθαι*) como se fossem próprias. Por fim, a percepção é potencialmente tal como seu objeto o é em atualidade, sendo assim dessemelhante a ele, mas uma vez afetada, assemelha-se e identifica-se com ele.

Outras teses importantes sobre o hilemorfismo da percepção são condensadas no capítulo II, 12. A primeira delas diz que a percepção é receptiva das formas sensíveis sem sua matéria. Mais uma vez os esforços teóricos são empregados de modo a evitar um reducionismo fiscalista. Assim como a cera recebe a impressão do sinete sem, contudo, receber o ferro ou o ouro, isto é, recebe o sinal da matéria mas não enquanto matéria, de modo similar a percepção é afetada pelas qualidades do objeto sensível, tais como cor, som, cheiro, sabores e qualidades tácteis, não enquanto estes sensíveis são chamados uma coisa particular, mas enquanto possuem uma qualidade particular: colorido, sonoro, odorífero, palatável e tangível. O órgão sensorial é onde subsiste, no corpo do senciente, a capacidade para recepção das formas sensíveis. Sendo assim, o órgão e sua respectiva capacidade são, em termos rigorosos, o mesmo, porém, em sentido abstrato ou logicamente falando, são diversos. Isso porque o órgão possui extensão, enquanto a capacidade perceptiva não é extensa, sendo certa determinação e potência (*λόγος τις και δύναμις*) do órgão.

Sobre a tese da recepção das formas sensíveis, é preciso observar primeiramente que, conforme observa Hicks (p. 416), com “formas” (*εἶδη*) Aristóteles quer se referir às qualidades presentes nos objetos sensíveis, as quais constituem o que tais objetos são; o vermelho de um

objeto vermelho, o som do objeto sonante, o sabor do objeto palatável. Porém, esta recepção não consiste numa transformação literal da percepção, onde, por exemplo, o olho se tornaria vermelho quando da visão do vermelho. Essa compreensão implicaria uma concessão à teoria dos eflúvios. Antes, consoante a explicação de Burnyeat já apresentada, Aristóteles parece querer afirmar que na percepção nos tornamos conscientes da presença da qualidade sensível. Concordamos que de fato seja a questão da consciência da percepção que esteja em jogo, porém, é difícil aceitar a tese de Burnyeat em sua totalidade, uma vez que atribuí a Aristóteles uma compreensão sobre o âmbito físico e material dos seres animados na qual a matéria já estaria permeada por consciência. A compreensão da teoria aristotélica sobre a percepção é difícil para nós, segundo o autor, porque depende de uma concepção sobre a matéria absolutamente alheia à concepção hodierna. Por outro lado, embora em seu tratamento dos órgãos dos sentidos Aristóteles não aborde diretamente a percepção no sentido de estar consciente da ocorrência de uma afecção, pode-se entender que a consciência da percepção esteja de alguma maneira subentendida na explicação do Estagirita, ou embutida no exame das funções da percepção operadas em conjunto, de modo particular no ato de perceber que há percepção. Com efeito, dizer simplesmente que perceber é ter uma afecção é insuficiente à medida que falta no tratamento presente no *De anima* uma abordagem do fato crucial do perceber, entendido como a tomada de consciência do que está em processo (REIS, 2006, p. 269-70). Aristóteles sequer utiliza algum termo que expresse o nosso sentido de consciência (Burnyeat, talvez de modo inapropriado, traduz αἰσθάνεσθαι por *awareness*, cf. *supra* nota 15).

Aristóteles estabelece dois argumentos com o objetivo de confirmar sua tese de que o sentido é receptivo da forma sensível sem matéria, e que é constituído pelo órgão sensorial e pela capacidade que ele possui. O primeiro argumento diz respeito ao fenômeno do aturdimento dos sentidos. Quando afetados por uma qualidade sensível demasiado intensa, os sentidos ficam perturbados em razão do abalo sofrido tanto pelo órgão quanto pela sua capacidade. Mais uma vez, a explicação de Burnyeat demonstra sua pertinência para a plena

compreensão do argumento. Conforme nos esclarece o autor, os órgãos dos sentidos são dotados de certa proporcionalidade que lhes permite a recepção das qualidades sensíveis: o ouvido, por exemplo, à medida que não é em atualidade os seus objetos sensíveis próprios, isto é, à medida que é desprovido de som, está apto a receber uma determinada gama de sons que se encontra entre o agudo e o grave. Porém, quando o órgão padece a ação de um sensível sobremaneira intenso, como quando o ouvido sofre o impacto de um estrondo fortíssimo, sua proporcionalidade característica é violada e o órgão é comprometido. O que fornece as condições para o exercício da média na qual consiste a percepção é certa proporcionalidade da matéria. Uma vez prejudicada essa proporcionalidade material do órgão, a média da potência também é consequentemente prejudicada. Arruinam-se tanto a base física da percepção quanto a potência para recepção da forma sensível. O raciocínio é encerrado com uma imagem: acontece com a percepção algo semelhante ao caso onde as cordas de um instrumento musical são tocadas muito violentamente; as cordas desafinam e sua harmonia e tom, os quais consistem em certa proporção, são destruídos através do abalo físico. O segundo argumento de Aristóteles consiste em demonstrar a razão pela qual as plantas não possuem percepção sensível. Embora possuam uma parte da alma, a saber, a parte nutritiva, e por isso mesmo são seres animados, e embora sejam afetadas pelos tangíveis, o que fica evidente pelo fato de mudarem de temperatura, podendo ficar quentes ou frias, as plantas não são capazes de receber as formas sensíveis sem matéria. A razão disso é não possuírem a média (μεσότητα) e nem o princípio que lhes permitiria receber as formas, mas serem afetadas pela própria matéria com suas qualidades. Tangíveis tais como a temperatura só podem *afetar* as plantas em sentido próprio (e não no sentido qualificado característico da percepção), dado que não dispõem de um órgão dotado da capacidade sensitiva. Um correlato destes argumentos é identificável na explicação sobre a noética: ao analisar a natureza do intelecto, Aristóteles elencará como uma das provas de seu caráter incorpóreo a constatação de que o intelecto não fica perturbado pela ação de um inteligível de grau muito alto, mas, pelo contrário, tem sua capacidade intensificada.

O exemplo das plantas dado por Aristóteles pode abrir precedente para que uma objeção seja levantada. Uma vez admitido que os objetos do tato podem afetar as plantas, que não dispõem de percepção, poder-se-ia questionar se os seres não dotados de percepção podem ser afetados pelos demais objetos sensíveis, como, por exemplo, se o incapaz de perceber odor é afetado pelos odores, ou se o incapaz de ver, pelas cores, e assim por diante. Conforme compreendemos essa passagem, a preocupação de Aristóteles em considerar e responder a esta questão parece surgir como mais uma oportunidade para reiterar que a percepção não é uma afecção *tout court*, e que somente o senciente é capaz de receber os sensíveis. Ao que parece, caso seja respondida afirmativamente, admitindo-se que, por exemplo, as cores afetam de alguma maneira os corpos, dar-se-ia ensejo a uma explicação do fenômeno perceptivo à maneira do fisicalismo pré-socrático. A resposta dada por Aristóteles a esta questão consiste em afirmar que objetos sensíveis, como odores, cores e sons, não afetam os corpos, porque, enquanto objetos sensíveis, só poderão produzir sensações: olfação, visão e audição. Aristóteles diz que nada que não seja capaz de perceber o odor pode ser afetado por ele, e assim também no tocante aos demais sentidos. Além disso, especifica o filósofo, não é o corpo do senciente inteiramente entendido que é capaz de ser afetado pelas qualidades sensíveis, mas apenas os órgãos sensoriais presentes nele que poderão o ser (424b 8-9).

Outra via de explicação pode também ser oferecida: os sensíveis propriamente ditos nada podem fazer aos corpos – nem a luz e a escuridão (que são os princípios envolvidos na atualização das cores), nem os sons e os odores –, mas antes as coisas em que eles estão é que o fazem diretamente. A matéria que serve como veículo para os sensíveis é que afeta os corpos; não é o odor que afeta os corpos incapazes de percepção, mas antes o ar em que o odor se encontra. Assim, analogamente, é o ar (enquanto matéria) acompanhado do trovão (enquanto qualidade sonora) que racha a madeira da árvore. Contudo, assinala Aristóteles, os objetos do tato e do paladar apresentam-se como exceções. Os tangíveis e os sabores afetam os corpos de modo outro que não o perceptivo. Não fosse assim, sustenta o filósofo, seria difícil

explicar de que modo haveria as interações físicas entre os seres inanimados, tais como alteração e afecção. Aristóteles refere-se evidentemente a fenômenos como aquecimento, resfriamento e outros tipos de influência e ação entre os corpos físicos que implicam mudança de qualidade. Porém, o modo como os sabores afetariam os corpos não é tão explícito. Hamlyn (1993, p. 115) admite que é difícil ver a pertinência dos sabores para o argumento, a menos que Aristóteles esteja, neste passo, recusando fazer a distinção entre a qualidade e a coisa em que ela está. A partir disto parecem emergir algumas questões que encerram o capítulo, para as quais Aristóteles lança breves respostas, sem desenvolvê-las adequadamente. Assim, pergunta-se por que não atribuir também aos objetos dos demais sentidos uma situação similar àquela dos objetos tangíveis e palatáveis. O que é, por exemplo, o cheirar senão ser afetado pelo odor? A resposta consiste na seguinte distinção: o cheirar envolve sciência, e o ar, afetado pelo odor, torna-se sensível, e não consciente da presença do sensível. Ou seja, apesar da alteração que o ar sofre pela ação do cheiro, ou mesmo a planta pela ação do tangível, uma tal alteração e afecção apenas os torna perceptíveis, mas não capazes de perceber os objetos sensíveis que os afetaram, porque não dispõem dos órgãos dos sentidos capazes de perceber as qualidades sensíveis e nem da capacidade anímica.

## **2.2. Sensíveis *per se***

O método investigativo apresentado no início do tratado propõe que se parta dos objetos sensíveis para depois conhecer as atividades e então as faculdades da alma. Tendo isso em vista, em II, 6, Aristóteles apresenta a divisão geral da sensação. Por um lado, os sensíveis são ditos por si e, por outro lado, são ditos por acidente. Os primeiros, por sua vez, se dividem entre sensíveis próprios e comuns. Aristóteles procede a investigação de modo a tratar primeiramente dos sensíveis próprios e em seguida dos sensíveis comuns. Os sensíveis por acidente não figuram no escopo de investigação, uma vez que o acidental não pode ser objeto de ciência.

### 2.2.1. *Próprios*

Os sensíveis próprios são aqueles objetos cuja percepção é realizada por sentidos específicos, não podendo ser percebidos por nenhum outro sentido além daquele que lhes é essencial. É a sensação dos próprios a responsável pela apreensão das formas sensíveis sem matéria, isto é, ela apreende as qualidades sensíveis. Por exemplo, a cor é o sensível próprio da visão e o som é o sensível próprio da audição. No que concerne ao sensível próprio, não pode haver erro<sup>24</sup>. De fato, não há engano, por exemplo, de que ouço um som ou vejo uma cor. Mas podemos nos enganar tão-somente sobre o que é o objeto em questão (se essa cor que vejo é azul ou verde) e onde ele se encontra (se o som que ouço está à frente ou ao lado)<sup>25</sup>. A tese aristotélica diz com isso que cada sentido está perfeitamente apto a discernir o sensível que lhe é próprio e de nunca enganar-se quanto a isso. Ou seja, é impossível que os sentidos confundam os objetos entre si – digamos, a visão perceber o som, e a audição perceber a cor. Aristóteles tratará os casos em que atribuímos a um dado sentido a percepção de um objeto próprio de outro sentido distinto (como, por exemplo, quando dizemos “ver” o doce) como fenômenos da percepção por acidente.

A teorização que Aristóteles faz sobre a sensação própria consiste na abordagem de cada um dos cinco sentidos individualmente. Tais

24 Quanto à tese da veracidade da percepção dos próprios, não será tratado aqui o possível problema que pode surgir a partir da seguinte dificuldade textual. Quando da divisão dos sensíveis em II, 6, Aristóteles afirma a respeito do objeto sensível próprio que ele não comporta o enganar-se (418a 12: *περὶ ὃ μὴ ἐνδέχεται ἀπατηθῆναι*). A afirmação será reiterada pelo menos mais duas vezes no capítulo III, 3: “a percepção sensível dos sensíveis próprios é sempre verdadeira” (427b 11-12: *ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων αἰεὶ ἀληθής*); “as percepções sensíveis são sempre verdadeiras” (428a11: *αἱ μὲν ἀληθεῖς αἰεὶ*). Contudo, ainda no âmbito de III, 3, Aristóteles parece fazer uma concessão dizendo que “a percepção dos objetos sensíveis próprios é verdadeira ou contém minimamente o falso” (428b 18-19: *ἡ αἴσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθής ἐστὶν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος*). Parece-nos uma questão de somenos importância problematizar este contraste, sobretudo se tivermos em conta a afirmação majoritária sobre infalibilidade da percepção dos próprios.

25 *DA*, 418a 11ss. Aristóteles examinará esses tipos de engano ao tratar dos sensíveis comuns em III, 1, 424a 30 – 425b 3.

abordagens apresentam algumas questões de dificuldade razoável, peculiares a sentidos determinados, como, por exemplo, o problema em saber qual é exatamente o órgão sensível do tato. Estas dificuldades particularizadas serão francamente deixadas de lado. A fim de evitar grandes desvios na exposição e prezando pela objetividade, trataremos da sensação dos próprios usando um dos sentidos como paradigma, o qual será a visão, fazendo eventuais referências aos demais sentidos caso necessário.

Dentre os objetos sensíveis, os próprios são aqueles que mais legitimamente podem ser chamados de *sensíveis* e para os quais está voltada a essência de cada um dos sentidos (418a 24-5). Conforme o princípio investigativo estabelecido no início, Aristóteles começa expondo sobre cada um dos sentidos partindo de seus objetos sensíveis próprios. Assim, no caso da visão, começa-se pelos objetos visíveis, os quais são identificados como sendo a cor e alguma outra coisa sem denominação na língua grega. A partir das explicações de Aristóteles, pode-se compreender que esta coisa anônima a qual ele se refere é o que nós chamaríamos de fosforescente (REIS, 2006, p. 239-240).

A cor é a qualidade sensível capaz de mover o transparente em atualidade e afetar os órgãos sensíveis da visão, isto é, os olhos. O que Aristóteles chama de transparente, *διαφανής*, consiste no intermediário entre o objeto visível e o órgão do sentido propriamente. O transparente é identificado com meios tais como o ar e a água, os quais são desprovidos de cor própria e, justamente por isso, servem como uma sorte de “veículo” para as cores dos objetos – não um veículo no sentido de algo que transporta coisas concretas, e sim no sentido de um meio passível de ser movido pelas qualidades sensíveis e de mover os órgãos dos sentidos. A luz constitui a atividade do transparente enquanto transparente, sendo como que a “cor” do transparente<sup>26</sup>, ao passo que a

---

26 A comparação feita por Aristóteles ao dizer que a luz é como que a “cor” do transparente pode trazer alguma confusão, caso não sejam dados os devidos qualificativos. O transparente é, obviamente, aquilo em que está ausente as cores. Esta característica é fundamental para que o intermediário possa ser movido, pois é enquanto desprovido de cor que o meio transparente pode entrar em movimento pela ação das cores dos objetos visíveis. Assim, o transparente

escuridão constitui sua potência. Mediante a presença do fogo ou do éter (referido por Aristóteles como “o corpo superior eterno”) o transparente abandona sua neutralidade original, entrando, desse modo, em atualidade. Assim, as cores dos objetos sensíveis só podem ser vistas na luz, uma vez que somente neste estado podem realizar sua natureza, qual seja, a de mover o transparente em atualidade. Contudo, enquanto as cores são objetos visíveis que dependem da atualização de certa disposição do transparente que constitui a luz, há objetos visíveis que não são vistos na luz, mas produzem percepções visuais no escuro. É o caso de coisas ígneas e luminosas, cuja capacidade luminescente não possui uma única denominação na língua grega, mas para as quais nós daríamos o nome de fosforescentes. Produzem este tipo de percepção visual na escuridão, de acordo com os exemplos de Aristóteles, seres com bioluminescência, como algumas espécies de fungos e animais aquáticos. Na percepção visual destes objetos, o que se vê não são as suas cores próprias (visíveis na luz), mas apenas a qualidade fosforescente. Porém, Aristóteles não se ocupa em explicar a percepção destes objetos visíveis, remetendo a outra discussão (419a 6-7) que não é encontrada nos textos que chegaram até nosso tempo.

A importância que a doutrina dos intermediários tem na teoria aristotélica da percepção pode ser melhor compreendida quando contrastada com as teorias adversárias com as quais o Estagirita dialoga. A ontologia aristotélica da percepção nega que nos atos perceptivos haja a transmissão e o acolhimento de *coisas material e concretamente entendidas*. Pelo contrário, o filósofo enfatiza que a percepção é a recepção das qualidades sensíveis *sem sua matéria*. O propósito fundamental por trás da postulação desta tese, como já assinalado, é negar a ideia que na percepção exista o trânsito de coisas materiais provenientes dos objetos sensíveis as quais seriam recebidas pelos

---

só pode tornar-se “visível” através da cor alheia (418b 4-6), e isso somente é possível quando está em atualidade pela ação do fogo ou do éter, e, uma vez em atividade, o transparente é luz. Parece ser isto que Aristóteles tem em mente ao dizer que a luz é como a cor do transparente: somente quando em atualidade, isto é, quando há luz, que o transparente pode ser movido pela cor alheia e pode ser dito “visível”, num emprego figurado da linguagem.

órgãos dos sentidos. Deste tipo é a teoria dos eflúvios sustentada por Empédocles, a qual recai numa explicação materialista forte do fenómeno perceptivo. Segundo esta teoria, existem emanações provindas dos objetos perceptíveis, bem como poros em nós capazes de receber tais emanações e através deles passar. Tanto estes eflúvios ou emanações como os poros podem variar de formato, apresentando-se maiores ou menores. Desse modo, cada tipo de poro estará apto a receber um tipo específico de emanação adaptada ao seu formato. A percepção no registro empedocliano, portanto, consiste na capacidade que cada tipo de poro tem para absorver as emanações que lhe são correlatas: as cores são emanações dos objetos coloridos cujas dimensões são adequadas à visão e dessa maneira tornam-se perceptíveis<sup>27</sup>. Explicação semelhante se aplica aos demais sentidos, sendo cada qual caracterizado por um conjunto de poros aptos a receber os eflúvios que lhe são próprios. O carácter estritamente material do fundamento desta explicação, na qual não há espaço para uma contrapartida propriamente psíquica da percepção, é o que Aristóteles nega em sua crítica. Desse modo, a doutrina dos intermediários surge justamente como um dos argumentos apresentados para defender a boa solução a esta inconsistência presente na doutrina empedocliana. Aristóteles nega, em primeiro lugar, que na percepção haja a transmissão de entidades materiais: são as qualidades sensíveis sem sua matéria subjacente que produzem uma afecção de tipo excepcional nos órgãos dos sentidos, e isso acontece porque as qualidades sensíveis colocam em movimento o intermediário que por seu turno coloca em movimento os órgãos dos sentidos. Em segundo lugar, também é negada a base material daquilo que no intermediário é capaz de ser movimentado pelas qualidades sensíveis, o que se evidencia, no caso da visão, na determinação do que seja a luz. A luz é a atividade de certa disposição do transparente, uma alteração que acontece no ar ou na água quando na presença do fogo ou do éter; dessa maneira, a luz não pode ser uma imanência do fogo no meio transparente, porque é impossível que dois corpos estejam ao mesmo tempo no mesmo lugar. Ou seja, a

27 A teoria dos eflúvios sustentada por Empédocles é didaticamente exposta por Platão no *Ménon*, 76 c-d.

luz não é o próprio fogo, e, portanto, a luz não é um corpo, segundo Aristóteles. Ademais, a luz tampouco é uma sorte de emanção da matéria de um corpo, porque, nesse caso, seria igualmente um corpo. A condição necessária para que o intermediário seja colocado em movimento por uma dada qualidade sensível é justamente a ausência desta mesma qualidade. É somente enquanto atualmente transparente (e a atualidade do transparente é a luz) que o meio intermediário pode ser colocado em movimento pelas cores, e de modo semelhante nos demais casos: “pois, é o incolor receptivo da cor, e o sem-som receptivo do som”<sup>28</sup>.

A partir disso, a tese dos intermediários apresenta-se como uma das bases necessárias para que Aristóteles rejeite um entendimento sobre a percepção como um fenômeno que se encerra em interações meramente físicas e nada mais. Assim, Romeyer-Dherbey (1996, p. 142-3) diz acertadamente que o intermediário constitui uma sorte de filtro que apresenta a forma à alma e deixa a matéria de fora: o intermediário aristotélico, interpolado entre o sensível e o senciante, tem por efeito situar os sensíveis no exterior, o que uma teoria dos eflúvios é incapaz de fazer. Para que a visão ocorra, é necessário (mas não suficiente) que o senciante seja afetado por algo. Todavia, não é razoável afirmar que o seja pelas próprias cores que são vistas, o que é atestado pela evidência empírica: se colocarmos o objeto colorido em contato com os olhos, não teremos uma visão melhor dele, antes, pelo contrário, não o veremos absolutamente. A respeito do som e do odor a teoria se aplica com a mesma evidência: o sonante e o odorante não produzem percepção quando em contato direto com os seus órgãos sensíveis correlativos, mas apenas quando o som e o odor movem o intermediário, e o intermediário move os órgãos sensíveis. Quanto ao tato e ao paladar, verifica-se uma dificuldade intrínseca cujo esclarecimento Aristóteles promete fazer numa discussão ulterior. Portanto, para o Estagirita é inaceitável a assertiva de Demócrito segundo a qual, não havendo nenhum intermediário, poder-se-ia ver com exatidão qualquer coisa, até mesmo uma formiga no céu. Na opinião de Demócrito, a veiculação dos

28 *DA*, 418b 26-27: ἔστι δὲ χρώματος μὲν δεκτικὸν τὸ ἄχρουν, ψόφου δὲ τὸ ἄψοφον. Tradução nossa.

eflúvios a partir do objeto visível até os olhos é estorvada pela presença de um intermediário, de maneira que somente no vazio as emanções teriam perfeito fluxo. Se na teoria de Empédocles e Demócrito o intermediário é um empecilho, na ontologia aristotélica da percepção ele é uma condição necessária.

### 2.2.2 Comuns

Um das estratégias das quais Aristóteles lança mão para bem delimitar os campos sensitivo e intelectivo é a de atribuir à faculdade sensitiva, em especial ao que ele chama de sensação comum (κοινή αἴσθησις), a competência de apreender os chamados sensíveis comuns. Por sensíveis comuns Aristóteles entende: movimento, repouso, figura, número, magnitude<sup>29</sup>. Se entre os platônicos a apreensão dos sensíveis comuns competia à faculdade noética, para Aristóteles essa tarefa deve ser executada pela faculdade sensitiva. Além disso, a sensação comum deverá executar outras tarefas além da apreensão dos sensíveis comuns. Funções tais como consciência da percepção, discriminação das diferenças entre os próprios, e juízo sobre a unidade dos sensíveis complexos são assinaladas como sendo de competência da sensação comum<sup>30</sup>. Deter-nos-emos aqui somente na competência de apreensão

---

29 Esta é a listagem fornecida por Aristóteles em *De Anima*, II, 6, 418a 17-8. Ela não é a única, pois no próprio *De anima* veremos uma listagem diferente, em 425a 15-6, onde a unidade é acrescentada. No contexto de outros tratados do *corpus* a listagem também sofre alteração, sendo acrescentado o tempo. Não nos deteremos aqui nas implicações filosóficas e exegéticas que estas mudanças possam suscitar. Interessantes análises são levadas a cabo por Marco Zingano (1998) e por Barbara Cassin (1999).

30 É interessante notar que Aristóteles faz uso de termos afins às atividades noéticas justamente para se referir àquelas funções. Assim, por exemplo, o que deve discernir (κρίνειν, 426b 17) os sensíveis próprios é um único, que afirma (λέγει, 426b 22) tal diferença e também pensa (νοεῖ, 426b 22) e percebe (αἰσθάνεται, 426b 22). Essas atividades parecem ser de competência intelectual, não obstante sua associação à sensação comum, o que talvez abalasse a separação, pretensamente rigorosa quanto aos seus limites, entre sensação e intelecção. Nesse sentido, veja-se BRUNSCHWIG, 1996, p. 189-190.

dos sensíveis comuns. Enquanto um dos tipos de sensíveis *per se*, os comuns se diferenciam dos próprios à medida que, diferentemente destes últimos, não são apreendidos por um único órgão, mas sim por mais de um. Como veremos ulteriormente, Aristóteles defende não existir um órgão específico para a apreensão dos sensíveis comuns.

A primeira dificuldade que se apresenta sobre a sensação comum diz respeito à determinação do seu exato estatuto de “comunidade”. Quando apresenta a sensação comum em II, 6, Aristóteles diz que, diferentemente do sensível próprio, o qual não pode ser percebido por outro sentido (λέγω δ' ἴδιον μὲν ὃ μὴ ἐνδέχεται ἕτερον αἰσθήσει αἰσθάνεσθαι, 418a 11-2), como a visão para a cor e a audição para o som, os sensíveis comuns se caracterizam por não serem correlatos a nenhum sentido particular, mas comuns a *todos* os cinco sentidos (418a 17ss). Assim, por exemplo, um movimento (que é um sensível comum) pode ser percebido tanto pelo tato como pela visão (que são sentidos próprios). A maneira como a κοινή αἴσθησις é apresentada inicialmente em II, 6, é razoavelmente clara para determinar a sua “comunidade”: o que constitui o caráter “comum” de um sensível comum é o fato de ser perceptível por mais de um dentre os sentidos próprios. O exemplo dado atesta isso, pois um sensível comum como o movimento não tem sua percepção restrita a um sentido especial, podendo ser percebido por mais de um dentre os cinco sentidos reconhecidos. Contudo, um impasse textual pode suscitar certos questionamentos hermenêuticos. Aristóteles diz expressamente, e por duas vezes, que os sensíveis comuns são comuns a *todos* (πασῶν, 418a 11; πάσαις, 418a 19) os cinco sentidos reconhecidos. Poder-se-ia questionar, então, a plausibilidade da afirmação, perguntando de que modo um determinado sensível comum seria perceptível por todos os cinco sentidos, pois a evidência empírica parece demonstrar sua inconsistência à medida que se revela inaplicável em certos casos: assim, não é concebível como uma dada figura poderia ser percebida pelo paladar ou pela audição.

Embora o questionamento seja legítimo, parece-nos não demandar grandes esforços para ser resolvido, o que tentaremos defender na sequência. Aristóteles quer dizer simplesmente que os κοινά, *tomados em conjunto*, não são apreendidos por um único sentido

ou por alguns dentre eles, mas sim pela totalidade dos sentidos próprios. Não está em questão a defesa de que cada um dos sensíveis comuns, *tomado isoladamente*, é perceptível por todos os sentidos próprios. Esta ideia parece ser defensável sobretudo tendo em vista a passagem 418a 18-20: após fornecer a lista de sensíveis comuns, Aristóteles os considera em bloco ou conjunto, o que se evidencia no emprego do neutro plural – como é sabido, o neutro plural em grego associa-se a um verbo flexionado no singular para expressar a ideia de coletivo. Desse modo, não é cada um dos elementos contidos no conjunto dos sensíveis comuns, considerado em sua singularidade, que é objeto dos cinco sentidos; antes, são os sensíveis comuns (enquanto conjunto, embora eventualmente algum elemento seu possa não ser percebido por algum sentido próprio) que são percebidos pelos cinco sentidos próprios. Se a figura não é perceptível pelo paladar, o número talvez o possa ser, pois, por exemplo, pelo paladar pode-se identificar diferentes condimentos ou ingredientes de um mesmo prato, sendo eles passíveis de enumeração; se um sensível comum em particular não é perceptível por algum sentido, poderá o ser por outro sentido, de maneira que entre os sentidos próprios todos são capazes de perceber algum sensível comum. Ao instanciar sua ideia, Aristóteles usa o movimento dizendo que ele pode ser percebido tanto pelo tato quanto pela visão. Naturalmente, se pretendesse salientar a universalidade da percepção de cada sensível comum, o exemplo deveria ser construído de maneira diferente, dando ênfase a esta suposta unanimidade<sup>31</sup>.

Tendo estas considerações em vista, pode-se afirmar que o que constitui o estatuto de “comunidade” da sensação comum é a possibilidade que os sensíveis comuns têm de serem percebidos por mais de um sentido próprio (e não por todos eles). Esta definição, contudo, não é exaustiva, pois há duas outras questões abordadas na literatura que merecem ser consideradas. A primeira questão é saber se a comunidade dos comuns depende da apreensão simultânea de um mesmo sensível comum por ao menos dois sentidos próprios, e a

---

31 Assim, não nos parece necessária a dramatização que Brunshwig (1996) faz da questão, visando a manutenção das duas ocorrências do termo *todos* no texto em apreço.

segunda questão consiste em afirmar que, na verdade, o estatuto de comunidade dos comuns está no fato de os sensíveis comuns sempre acompanharem um sensível próprio.

Aqui, mais uma vez, o apelo à observação empírica torna banal a primeira dificuldade. Se pensarmos, por exemplo, na percepção que temos do movimento de uma estrela cadente, da qual temos unicamente uma percepção visual, torna-se claro que não há a necessidade da conjunção entre duas sensações próprias para que haja a apreensão do sensível comum, o movimento. A abundância de contra-exemplos semelhantes a este mostra ser pouco provável e até não razoável que Aristóteles teria uma tal conjunção em mente. Brunschwig expõe com clareza a aporia e propõe uma saída que nos leva à segunda questão elencada acima. A *tese disjuntiva* de Brunschwig (1996, p. 194) sobre a comunidade dos κοινά pode ser formulada da seguinte maneira. Um κοινόν como o movimento é sentido se, e somente se, é sentido *em comum* com o sensível próprio da visão, *ou* com o sensível próprio do tato, *ou* com o sensível próprio da audição, etc, e seria precisamente isto o que significa a qualificação de κοινόν, isto é, o fato de sempre acompanhar algum sensível próprio. No entanto, há que se assinalar que essa disjunção não é exclusiva. É possível que um κοινόν seja sentido com vários sensíveis próprios heterogêneos, porém isso não é um traço essencial de seu caráter de κοινόν. Assim, o caráter de *comum* seria assegurado mesmo no caso em que a percepção do movimento seria associada a uma sensação unicamente visual, como quando, por exemplo, vemos uma estrela cadente, pois o que o constitui como κοινόν é a comunidade que liga a percepção do sentido próprio (a cor) e do sentido comum (o movimento).

O autor parte de uma reflexão sobre os adjetivos verbais em grego, formados majoritariamente com o sufixo -τός. Os adjetivos verbais assim construídos são ambíguos, pois podem possuir tanto um sentido modal e comportar a ideia de possibilidade (é V-τός o que *pode ser* V-ível), como um sentido não-modal ou não marcado modalmente (é V-τός o que *é* V-ido). Logo, por αισθητόν entende-se, a princípio, tanto o que *pode ser sentido*, isto é, o “sensível”, como o que *é efetivamente sentido*. Parece a Brunschwig que o “sensível” enquanto tal não tem

lugar no programa metodológico de Aristóteles, mas somente o que é efetivamente objeto de sensação, o “sentido” (1996, p. 192-3). Com isso, o autor pretende que a *possibilidade* de ser percebido por mais de um sentido próprio não é o que constitui o caráter comum de um sensível, porque, nesse caso, a propriedade comum permaneceria no âmbito do possível. Pelo contrário, o fato de ser percebido sempre em companhia de um sensível próprio não recai no âmbito da possibilidade, sendo uma condição necessária para a apreensão de um sensível comum qualquer, e é justamente isso que constitui seu caráter comum.

Brunschwig apresenta boas razões ao propor a comunidade dos comuns na característica de acompanharem sempre os sensíveis próprios (inclusive, como veremos em seguida, os comuns chegam a ser chamados por Aristóteles de *acompanhantes*). Contudo, a tese disjuntiva encontra grande dificuldade frente a uma frase do Estagirita ao conceituar os sensíveis comuns. Diz ele que os sensíveis comuns não são próprios a nenhum sentido específico, “pois certo movimento é perceptível pelo tato e pela visão”<sup>32</sup>. Mais uma vez, caso fosse de outro tipo a qualidade de ser comum que não a de ser perceptível por mais de um sentido próprio, a frase seria construída de modo diferente, salientando o acompanhamento dos comuns pelos próprios. Logo, embora seja justo dizer que todo sensível comum efetivamente acompanha um sensível próprio, o que constitui a comunidade dos comuns é o fato de serem perceptíveis por mais de um sentido próprio.

A questão até aqui tratada só é completamente satisfeita quando se estabelece o modo de apreensão dos sensíveis comuns. A tarefa de determinar a natureza do processo de apreensão dos sensíveis comuns encontra empecilho numa dificuldade textual que implica uma dificuldade filosófica. A dificuldade textual consiste num conflito entre duas declarações presentes em III, 1. Aristóteles diz, num primeiro momento, que a percepção dos comuns se dá de *modo accidental*, e, posteriormente, esta afirmação seria negada ao dizer que dos comuns temos uma percepção comum e *não por acidente*. Quando da divisão dos sensíveis em II, 6, já ficara estabelecido que os comuns, ao lado dos

32 DA, 418a 19-20: και γὰρ ἀφ᾽ ἑκείνης τῆς ἐστὶν αἰσθητῆ καὶ ὄψει. Tradução nossa.

próprios, pertencem aos sensíveis por si, e não aos sensíveis por acidente, donde surge a dificuldade filosófica e doutrinária. Dentre as diferentes saídas propostas a esta aporia, parece-nos que aquela oferecida por Marco Zingano é a que obtém maior sucesso na resolução do problema, sendo esta a interpretação apresentada e adotada aqui. Tal interpretação propõe que, ao dizer primeiramente que a apreensão dos comuns se dá de modo accidental, Aristóteles estaria admitindo como hipótese uma tese adversária para submetê-la à análise e daí demonstrar sua inconsistência, resolvendo assim a aparente contradição.

É preciso determinar, primeiramente, que há somente dois tipos de percepção por acidente, conforme Aristóteles estabelece em III, 1. O primeiro tipo ocorre quando os sentidos próprios percebem os sensíveis próprios de outros sentidos, como quando dizemos “ver” o amargo. Isso acontece quando calha de incidirem num mesmo objeto duas qualidades que acabam por serem associadas enquanto simultaneamente percebidas. Por exemplo, quando “vemos” o sabor amargo ou cítrico de uma fruta tendo por base a cor verde-limão: a percepção própria do sabor amargo ou cítrico calha de estar associada à percepção própria da cor verde-limão, de maneira que, em vendo esta cor, vê-se por acidente o amargo ou cítrico. O segundo tipo de percepção accidental ocorre quando o branco que vejo é o filho de Cléon, porque é um acidente para o branco percebido ser filho de Cléon. Embora ambos os tipos sejam reconhecidos como percepções accidentais, a accidentalidade em cada um deles não é a mesma. Conforme Zingano (1998, p. 100), propriedades tais como cores e gostos podem inerir de modo accidental a um dado sujeito subjacente, podendo serem percebidos um pelo outro, o sabor pela visão, a cor pelo paladar. Já no caso de um dado sujeito, os acidentes podem inerir nele, mas ele mesmo não pode inerir em nada mais; ademais, pode-se perceber por acidente que um dado branco é Cléon, mas não é por acidente que se percebe que Cléon é branco. Os casos previstos de accidentalidade da percepção não comportam a suposta accidentalidade que seria atribuída aos comuns. Os sensíveis comuns acompanham os sensíveis próprios, e por isso, como lembra Zingano, são chamados de *acompanhantes* (ἀκολουθοῦντα, 425b5), à medida que a cor acompanha a grandeza e a grandeza se faz acompanhar

da cor. Uma dada qualidade sensível comum, como a magnitude, pode ser percebida tanto pela visão quanto pelo tato, “mas toda percepção própria de algo faz-se acompanhar de uma impressão sobre tamanho, figura, movimento, repouso ou número” (*ibidem*). Contudo, este caráter de concomitância dos sensíveis comuns não nos autoriza a considerá-los acidentais. Desse modo, quando em III, 3, 428b 24 Aristóteles diz que os sensíveis comuns são acidentes dos sensíveis próprios isso não significa que os comuns sejam percebidos por acidente; sensíveis próprios e comuns são percebidos por si, muito embora estes últimos acompanhem os primeiros e, portanto, são acidentais a eles. Ser acidente de algo não implica ser percebido por acidente, caso contrário os próprios também poderiam ser classificados como acidentais, uma vez que também eles, enquanto qualidades sensíveis, existem somente porque presentes num dado subjacente.

A primeira parte de III, 1, que vai até 425a 13, em que pese certa obscuridade, tem seguramente por objetivo mostrar que não há outra percepção sensível além daquelas cinco previamente reconhecidas. Uma das bases do argumento é a associação dos sentidos com sua base física, os órgãos, bem como com os elementos aos quais cada um dos órgãos está naturalmente associado. A conclusão de Aristóteles é que não há outro órgão sensível além dos cinco já elencados. A passagem que se inicia em 425a 13 até 425b 4, então, insere-se na discussão com a proposta de demonstrar que não há um órgão sensível destinado à apreensão dos sensíveis comuns: “tampouco é possível existir um órgão sensível próprio aos sensíveis comuns”<sup>33</sup>. Havia ficado estabelecido não existir um sexto órgão sensível além dos cinco, de modo que Aristóteles passa a analisar uma hipótese diferente a partir de 425a 15, segundo a qual a função de perceber os sensíveis comuns competiria a algum sentido específico dentre aqueles estabelecidos e não a um possível sexto sentido (cuja inexistência ficou provada) (ZINGANO, 1998, p. 104). Uma vez admitida a hipótese de que os sensíveis comuns seriam apreendidos por um sentido particular, segue-se que este sentido teria duas funções: por um lado, a apreensão dos sensíveis comuns e, por

33 DA, 425a 14: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν κοινῶν οἷόν τ' εἶναι αἰσθητήριόν τι ἴδιον.

Trad. Maria Cecília G. dos Reis.

outro lado, a apreensão do seu sensível próprio. Admitido isto, duas consequências decorrem necessariamente: (i) os demais sentidos apreenderiam os sensíveis comuns por acidente, semelhantemente ao modo acidental como a visão “enxerga” o amargo, e igualmente o sentido dedicado à apreensão dos comuns poderia apreendê-los por acidente através da sua função de apreender o sensível próprio; (ii) além disso, será mister reduzir todos os sensíveis comuns a um mesmo tipo ou espécie de sensível, do mesmo modo como ocorre no caso dos outros sentidos particulares, onde, por exemplo, a cor é o tipo de sensível próprio à visão, o som é o tipo de sensível próprio à audição, etc. – é o que parece ocorrer na passagem quando Aristóteles aparentemente reduz todos os sensíveis comuns ao movimento.

Parece ser este o caminho que Aristóteles percorrerá para demonstrar a implausibilidade da ideia de que há um sentido particular (dentre os cinco já reconhecidos) destinado à apreensão dos sensíveis comuns: admitirá a hipótese e mostrará os absurdos que dela decorrem. Se esta ideia está correta, a passagem de III, 1, em apreço não seria uma tese aristotélica, mas sim uma tese adversária a ser refutada, de maneira que as declarações conflitantes nela presentes decorrem da errônea atribuição a Aristóteles de uma tese que não é sua. A passagem de 425a 13-30 estaria escrita numa estrutura argumentativa peculiar, não assinalada com as estruturas verbais da língua grega características das citações, presentes sobretudo nos textos dos comentadores gregos, e não mencionada expressamente como uma tese alheia. Zingano assinala, inclusive, que esta estrutura argumentativa foi, em certa medida, reconhecida por alguns comentadores antigos, como Temístio, Simplício, Filopono e Sofonias, os quais não atribuíram a Aristóteles a frase de 425a 15 segundo a qual os sensíveis comuns seriam percebidos por acidente, mas reconheceram-na como um argumento a ser refutado (cf. p. 104-6).

Aceitando, então, que a tese apresentada em 425a 15 é uma tese adversária, admitida, porém, como hipótese, o que se segue são as consequências (absurdas) da tese submetida à análise mas não afirmações aristotélicas. Assim, não será tese de Aristóteles a redução dos sensíveis comuns a um único dentre eles, a saber, o movimento.

Uma tal tese apresenta-se como inconsistente se pensada enquanto aristotélica, porque conflitante com certos princípios da filosofia do Estagirita e sem base de sustentação em outros textos. E também não será de Aristóteles a tese que os sensíveis comuns são percebidos por acidente. Desse modo, as duas consequências improcedentes que sucedem da hipótese são as seguintes: (i) os sensíveis comuns seriam percebidos por acidente pelos demais sentidos e também pelo sentido que os apreende por si quando estiver operando na função de apreender o seu sensível próprio; (ii) os sensíveis comuns deverão ser reduzidos a apenas um dentre eles, o qual será o movimento. O que se segue à linha acima citada é a análise que demonstra a implausibilidade da tese: embora a redução presente na consequência (ii) possa ser concebida, como mostra a passagem, apesar dos problemas relacionados a esta redução, a consequência (i) nega definitivamente a tese, pois todo sentido, se apreende algo, apreende algo uno e não por acidente. A tradução reconstruída da passagem 425a 14-30 proposta por Zingano é a seguinte<sup>34</sup>:

Também é impossível que exista um órgão particular dos sensíveis comuns. <Suponha que exista: então> nós os percebemos por cada sentido por acidente, como movimento, repouso, figura, grandeza, número, unidade. Com efeito <continuando com a hipótese>, percebemos todos eles pelo movimento, por exemplo: percebemos a grandeza pelo movimento, de modo que também a figura, pois a figura é uma certa grandeza; o repouso, pelo não-movimentar-se; o número, pela negação do contínuo e igualmente pelos sentidos próprios, pois cada sensação percebe algo uno. Por conseguinte, é evidente que é impossível haver qualquer sensação própria a eles, como sensação do movimento: seria, com efeito, como agora pela vista percebemos o doce (isto ocorre porque acontece que temos sensação de ambos, graças a qual reconhecemos um quando nos

---

34 ZINGANO, 1998, p. 107. O sinal < > significa o que é preciso introduzir mentalmente para reconstruir a argumentação conforme a proposta do autor.

sobrevém o outro). Se não for isso, perceberíamos os sensíveis comuns unicamente por acidente como percebemos o filho de Cleonte, não porque é o filho de Cleonte, mas porque é branco: ocorre a este branco ser o filho de Cleonte. Mas já temos dos sensíveis comuns uma sensação comum, não por acidente. Por conseguinte, não há uma sensação própria; com efeito, não perceberíamos senão como se disse que vemos o filho de Cleonte<sup>35</sup>.

A tradução não chega a esgotar todos os possíveis problemas da passagem. Contudo, ela logra dissolver ao menos o contraste entre duas teses contrárias que seriam supostamente sustentadas por Aristóteles. Assim estabelecido, o texto nos permite aceitar como boa lição a doutrina inicialmente exposta em II, 6, a qual estabelece como sensíveis *per se* tanto os próprios como os comuns.

---

35 *DA*, 425a 14-30: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν κοινῶν οἷόν τ' εἶναι αἰσθητήριόν τι ἴδιον, ὃν ἐκάστη αἰσθήσει αἰσθανόμεθα κατὰ συμβεβηκός, οἷον κινήσεως, στάσεως, σχήματος, μεγέθους, ἀριθμοῦ· ταῦτα γὰρ πάντα [κινήσει] αἰσθανόμεθα, οἷον μέγεθος κινήσει (ὥστε καὶ σχῆμα· μέγεθος γάρ τι τὸ σχῆμα), τὸ δ' ἡρεμοῦν τῷ μὴ κινεῖσθαι, ὃ δ' ἀριθμὸς τῇ ἀποφάσει τοῦ συνεχοῦς, καὶ τοῖς ἰδίοις (ἐκάστη γὰρ ἐν αἰσθάνεται αἰσθησις)· ὥστε δῆλον ὅτι ἀδύνατον ὅτουοῦν ἴδιαν αἰσθησιν εἶναι τούτων, οἷον κινήσεως· οὕτω γὰρ ἔσται ὥσπερ νῦν τῇ ὄψει τὸ γλυκὺ αἰσθανόμεθα· τοῦτο δ' ὅτι ἀμφοῖν ἔχοντες τυγχάνομεν αἰσθησιν, ἢ ὅταν συμπέσωσιν ἅμα γνωρίζομεν. εἰ δὲ μὴ, οὐδαμῶς ἂν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός ἡσθανόμεθα (οἷον τὸν Κλέωνος υἱὸν οὐχ ὅτι Κλέωνος υἱός, ἀλλ' ὅτι λευκός, τούτῳ δὲ συμβέβηκεν υἱὸς Κλέωνος εἶναι)· τῶν δὲ κοινῶν ἤδη ἔχομεν αἰσθησιν κοινήν, οὐ κατὰ συμβεβηκός· οὐκ ἄρ' ἐστὶν ἴδια· οὐδαμῶς γὰρ ἂν ἡσθανόμεθα ἀλλ' ἢ οὕτως ὥσπερ εἴρηται [τὸν Κλέωνος υἱὸν ἡμᾶς ὁρᾶν].



### 3 – A TEORIA NOÉTICA

A doutrina acerca do intelecto, νοῦς, postulada no terceiro livro do *De Anima* é motivo de grande controvérsia interpretativa. O tratamento hilemórfico que Aristóteles empregara em sua psicologia parece sofrer uma quebra no referido livro. Isso porque no capítulo 5, especialmente, são atribuídas ao intelecto propriedades que destoam da teoria geral sobre a alma como atualidade de um corpo vivo, tais como separado, sem mistura, imortal e eterno. Além desta suposta incoerência interna ao *De anima*, a caracterização do intelecto que aparece em III, 5, também não é condizente com a bem assentada ontologia aristotélica defendida nos livros centrais da *Metafísica*. Ao menos duas grandes espécies de resposta a este problema foram defendidas. Por um lado, para dar conta desta quebra doutrinária, tomou-se essas considerações do Estagirita como referentes não ao intelecto humano, mas ao intelecto da divindade, numa interpretação que remonta aos comentadores gregos. Dentro da doutrina noética (isto é, aquela compreendida entre os capítulos 4-8 de *De anima*, III), o capítulo quarto estaria a desenvolver uma análise do intelecto humano, interrompida pela análise do intelecto divino no capítulo quinto, sendo retomada no capítulo sexto e seguintes. Por outro lado, numa interpretação mais recente, mas que parece descender diretamente da primeira (GERSON, 2004), o intelecto que figura no capítulo quinto constituiria uma segunda parte do intelecto humano, sendo este último bipartite. Este segundo intelecto foi batizado pelos intérpretes de intelecto produtor ou ativo (νοῦς ποιητικός), possuindo como características a imaterialidade e a eternidade, e contrastando com o intelecto corruptível, chamado de passivo.

Gostaríamos de esboçar aqui uma leitura que entende a doutrina noética exposta no *De anima* como tratando exclusivamente do intelecto humano, o qual constitui uma unidade e não duas coisas distintas. Antes, a distinção que Aristóteles opera no intelecto tem por objetivo estabelecer dois usos ou tarefas desta faculdade: um de caráter passivo, outro ativo. Além disso, embora a separação do intelecto seja afirmada com veemência, o pensamento, seja prático ou teórico, não pode ocorrer sem as imagens mentais produzidas pela imaginação, e,

consequentemente, não sem a estrutura corpórea que nos constitui. O que está em jogo, em última instância, na concepção aristotélica sobre o intelecto é o reconhecimento de uma característica própria do humano, não abarcável nos termos da oposição estanque entre corpo e mente.

### 3.1. Imaginação: base hilemórfica do pensamento

A abordagem do tema da imaginação (φαντασία)<sup>36</sup> feita aqui deixa francamente de lado boa parte da problemática a ele concernida. O capítulo que lhe é consagrado no *De anima*, nomeadamente III, 3, apresenta uma série de problemas doutrinários e textuais de dificuldade razoável sobre os quais saltaremos, detendo-nos especialmente na possibilidade de entender a imaginação como a faculdade intermediária ou ponte entre a sensação e o intelecto, aquilo que Charles Kahn (1992) chama de “a base hilemórfica do pensamento”. Defender-se-á que o intelecto faz uso de imagens (φαντάσματα)<sup>37</sup> tanto em seu uso prático quanto em seu uso teórico, e que sua função, em ambos os domínios, constitui uma condição *sine qua non* para o pensamento. Para isso, não é possível manter-se tão-somente no escopo de III, 3, sendo necessárias referências esporádicas a passagens de outros capítulos.

---

36 É comum entre os autores que se detêm no tema da imaginação em Aristóteles o questionamento acerca da credibilidade da tradução de φαντασία por “imaginação”, e isso por diversas razões (Cf., p. ex., CASTON, 1996, p. 20-21; FREDE, 1992, p. 279-280; MODRAK, 1989, p. 81). Optamos, aqui, pela tradução já consolidada pela tradição sem maiores problematizações, a despeito da recorrência de seu questionamento.

37 A tradução do termo grego φάντασμα se presta a um questionamento semelhante ao da nota anterior. Muito embora seja vertido por “imagem”, o termo não designa exclusivamente as impressões visuais retidas na alma por meio da faculdade imaginativa. Seu conceito é mais amplo e abarca as impressões perceptuais que permanecem na alma após os atos de percepção cessarem. Isso vale para todos os sentidos, que por limitação linguística permanecem inominados em nosso idioma (e também no grego antigo): assim, embora possamos falar que temos “imagens” na mente, referindo-nos às impressões visuais que perduram na alma, não temos um termo semelhante para referirmo-nos às impressões auditivas que ficam igualmente a ecoar em nossa alma, ocorrendo o mesmo nos demais casos.

O capítulo terceiro do livro III começa com a crítica de Aristóteles sobre a opinião de alguns pré-socráticos que identificaram percepção sensível e intelectão. Estabelecer a diferença entre estes campos é um dos objetivos presentes durante todo o *De anima*, cuja necessidade é anunciada desde os primeiros capítulos. Além disso, em outro momento crucial e emblemático do *corpus*, o capítulo 5 do livro Γ da *Metafísica*, a diferença entre percepção sensível e pensamento figura como um objetivo teórico sem o qual os mais descabidos absurdos se seguiriam, e até mesmo a própria filosofia se tornaria uma busca vã e natimorta.

Quando da defesa da distinção entre pensamento e percepção sensível que Aristóteles se esforça por estabelecer em III, 3, uma outra faculdade, a imaginação, é ajuntada às duas primeiras. Assim, III, 3, se converte na busca pela definição da imaginação, cuja distinção tem por contraste intelectão e percepção. Mais do que isso, da imaginação serão afirmadas relações bem determinadas, tanto com a percepção quanto com o intelecto. Não obstante a diferença entre as faculdades, a imaginação é entendida por Aristóteles como possuidora de ligações intrínsecas com elas: “pois a imaginação é algo diverso tanto da percepção sensível como do raciocínio; mas a imaginação não ocorre sem percepção sensível e tampouco sem a imaginação ocorrem suposições”<sup>38</sup>.

Esta afirmação de Aristóteles, representativa em sua concisão, atribui um valor cognitivo à imaginação. As faculdades perceptiva e intelectual, cravadas em sua imparidade e limitadas por fronteiras bastante determinadas, correriam o risco de se tornarem campos incomunicáveis, não fosse o papel mediador da φαντασία. A φαντασία aparece como algo emergente da percepção sensível, e ao mesmo tempo como condição de possibilidade para as atividades mentais. Utilizamos a expressão “atividades mentais” no plural em razão da variedade de termos que Aristóteles utiliza, ao longo de III, 3, para exprimir as atividades ligadas à faculdade racional, todas dependentes em algum

---

38 *DA*, 427b 14-16: φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας, αὕτη τε οὐ γίγνεται ἄνευ αἰσθήσεως, καὶ ἄνευ ταύτης οὐκ ἔστιν ὑπόληψις. Trad. de Maria Cecília G. dos Reis.

grau da imaginação. Constitui tarefa difícil determinar com precisão o caráter distintivo de cada um destes termos. Contudo, a primeira parte do capítulo nos permite, pelo menos, determinar com segurança a distinção entre  $\phi\rho\nu\epsilon\iota\upsilon\nu$  e  $\nu\omicron\epsilon\iota\upsilon\nu$ . O termo  $\phi\rho\nu\epsilon\iota\upsilon\nu$  denota a atividade prática do intelecto. Aristóteles não restringe esta atividade à espécie humana; antes, ela é partilhada por várias espécies de animais (427b 7-8), à medida que todas elas possuem, em algum grau, um tipo de prudência ou sabedoria prática, a partir do que formam juízos corretos sobre o modo como devem agir em determinadas situações. O termo  $\nu\omicron\epsilon\iota\upsilon\nu$ , por seu turno, expressa a atividade teórica do intelecto, subsistindo somente naqueles animais que possuem razão, isto é, os humanos (427b 13-14). No que concerne aos demais termos que Aristóteles utiliza, como  $\delta\iota\alpha\nu\omicron\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ ,  $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ ,  $\acute{\upsilon}\pi\acute{\omicron}\lambda\eta\psi\iota\varsigma$ , tomamo-los como termos genéricos para designar a capacidade, atividade ou produto da atividade racionais, sem, contudo, conceituá-los rigorosamente<sup>39</sup>. Importa notar a necessidade, assinalada por Aristóteles, que a atividade de formar suposições ( $\acute{\upsilon}\pi\acute{\omicron}\lambda\eta\psi\iota\varsigma$  e seus tipos;  $\phi\rho\acute{\nu}\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ ,  $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$  e  $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$   $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\eta}\varsigma$  e o contrário deles) e pensar tem em relação à imaginação.

A imaginação é definida por Aristóteles como o repouso do movimento causado pela percepção. Isso pode ser entendido como as imagens que permanecem como representações após os atos perceptivos. Os atos perceptivos são sempre particularizados e determinados, à medida que dependentes e passivos em relação a um objeto exterior. A imaginação exerce a função de retenção e reprodução das imagens que são efêmeras para a faculdade perceptiva, tornando-as disponíveis para o uso do intelecto.

Há que se notar, primeiramente, que percepção e imaginação não apresentam à nossa mente percepções e imagens como “produtos acabados” ou “estados de coisas” (FREDE, 1995, p.287). Tal engano poderia ser sugerido pelo reconhecimento dos sensíveis comuns e dos sensíveis acidentais como sendo, de fato, *sensíveis*, isto é, como objetos cuja apreensão é tarefa própria da percepção; ademais, Aristóteles atribui à percepção a capacidade de discriminar objetos. Duas

39 Para maiores explicações acerca da terminologia intelectual empregada neste passo, veja-se REIS, 2006, p. 287-288 e HICKS, 1907, p. 453.

observações podem trazer algum esclarecimento. Primeiro, quando Aristóteles diz que a percepção discrimina (κρίνει) algo, ele está se referindo meramente ao discernimento dos objetos específicos da percepção. Não se trata de atribuir à capacidade perceptiva sozinha algum tipo de pensamento predicativo. Em segundo lugar, embora de fato ver algo é sempre ver “algo como algo”, como quando vemos o branco já como o filho de Cléon, este “ver-como” não pode ser entendido como algo explicitamente predicativo ou proposicional, dado que a percepção e a imaginação são comuns aos humanos e às demais espécies animais, enquanto que o pensamento predicativo ou proposicional (ἀπόφανσις, λόγος) é restrito aos humanos.

O tipo de relação que a imaginação possui com o intelecto não é uma de fornecer os dados dos sentidos já subsumidos sob critérios racionais. Aristóteles reconhece que somente podemos conhecer a forma inteligível dos entes materiais através do conhecimento dos sensíveis, tal como assinala em III, 8, 432a 3ss. Ou seja, por uma razão de caráter eminentemente epistêmico, o intelecto nada executa sem aquilo que lhe é fornecido pelos sentidos; porém, disso não se segue que a percepção por si só já antecipe uma tarefa que é de competência do intelecto. Essa interação com a percepção assinala certo grau de dependência do intelecto em relação à constituição física humana, com todas as ressalvas e qualificações que tal dependência exige. Como o capítulo III, 3, e os subsequentes capítulos mostram e insistem, o pensamento não possui relação com o corpo, e isso por exigências que surgem a partir do exercício de sua função. Contudo, ao menos *indiretamente*, o intelecto dependeria de nosso aparato físico, à medida que depende dos dados dos sentidos que lhe são fornecidos através da imaginação.

A interpretação que vê a imaginação como ponte entre o sensível e o inteligível não é destituída de precedentes, porém, as razões elencadas por Dorothea Frede (1992) trazem maior inteligibilidade para determinar a posição de Aristóteles, de maneira que teremos a companhia do texto da estudiosa na defesa de uma tal interpretação. O ponto onde a imaginação surge no uso que o intelecto faz dos dados sensíveis está no pensamento discursivo sobre itens sensíveis concretos. A necessidade desta conexão se segue da explicação geral de Aristóteles,

ainda que aparentemente obscura. Embora a questão seja tratada obliquamente e sejam empregados diversos termos para se referir às atividades racionais, a necessidade de imagens pode ser seguramente verificada em ao menos duas demandas intelectuais: uma é o raciocínio prático e outra o raciocínio teórico, ambos evocados no início de III, 3, não sem propósito.

A dependência de imagens por parte do uso prático da razão é mais imediatamente evidente, estando expressa na explicação compreendida entre os capítulos 7 e 9 do livro terceiro. Assim, em III, 7, todas as nossas ações baseadas no desejo pressupõem que consideremos algo como bom ou ruim, de maneira a ser perseguido ou evitado. A condição para que consideremos algo como sendo bom ou ruim é possuir certas imagens (*φαντάσματα*, cf. 431a 14-17). Nossas ações e desejos são guiados pela imagem de um futuro bom ou ruim (cf. 433b 12; 28).

Poder-se-ia questionar por que o intelecto não é suficiente para determinar aquilo que é bom e o que é ruim, e também por que a percepção sensível não seria suficiente para estabelecer a conexão com os objetos sensíveis onde eles se fazem necessários. É preciso lembrar, em resposta a estas possíveis questões, que a teoria de Aristóteles explica a percepção e o intelecto de tal maneira que eles estão estritamente limitados a seus respectivos objetos. O intelecto, por um lado, em sua especificidade, pode pensar apenas aquilo que não é sensível, ou seja, as formas inteligíveis. Porém, para que possa decidir se algo é desejável ou evitável, a faculdade intelectual necessita de imagens sensíveis. É preciso considerar situações concretas contendo objetos materiais para determinar se algo consiste ou não num bem, de modo a ser desejado ou evitado. Já a percepção sensível, por seu turno, é sempre estritamente limitada ao objeto determinado que se apresenta aos sentidos e ao momento em que tal objeto se apresenta. Quando se fala em percepções sensíveis, em sentido amplo, para além destes eventos sensoriais local e temporalmente determinados, está-se já a falar de *φαντάσματα*. Assim, não é possível que haja percepção sensível (na acepção precisa do termo) de futuros bons ou ruins. As projeções sensíveis desse tipo são todas de competência da imaginação. As

imagens são baseadas em percepções sensíveis e funcionam como elas, sem serem elas próprias percepções sensíveis, salvo por um emprego metafórico do termo. Parece ser isto que Aristóteles tem em mente ao dizer que “para a alma racional, imagens servem como percepções” (431a14). Para que o intelecto, em seu uso prático, tome uma decisão, é preciso criar a nós mesmos a *aparência* de um futuro bom, um objetivo digno de desejo (cf. 433a14).

A despeito de sua estrutura reconhecidamente fragmentária e complexa, o capítulo III, 7, apresenta a relação entre percepção, imaginação e intelecto de modo razoavelmente claro, acompanhada de um exemplo que ilustra bem o que foi dito precedentemente. Assim, diz Aristóteles, quando alguém percebe uma tocha acesa, cujo movimento é percebido pela percepção comum, reconhece-se nela um inimigo que se aproxima. Mas, já num momento posterior em que tal percepção está ausente, a mesma pessoa raciocina como se estivesse vendo, “com as imagens e pensamentos na alma”, e delibera sobre o que deve acontecer no futuro à luz dos fatos presentes (431b 5-8). A alma não poderia ser movida na direção de algo se não pudesse considerá-lo sob um aspecto concreto. Ou seja, para suscitar o impulso que nos move à ação, não é suficiente apenas uma compreensão em termos discursivos, mas faz-se necessária também a apresentação de imagens ao intelecto, como parte da força motriz do agente. A ideia de que temos de encarar o próprio fenômeno para sermos impelidos à ação parece estar em jogo também quando Aristóteles diz que tão-somente o pensamento de algo terrível não é capaz de nos mover; a parte da alma que pode calcular e que chamamos intelecto não pode mover e nada diz sobre o que deve ser buscado ou evitado (432b 26-29). Dorothea Frede (1992, p. 290) ilustra formidavelmente o papel desempenhado pela imaginação na consideração de ações a serem executadas: um raciocínio geométrico, por exemplo, pode afirmar que podemos passar em qualquer caminho suficientemente amplo para sustentar nossos dois pés; todavia, a representação de que caminhamos sobre uma prancha que liga dois edifícios, ambos possuidores de uma altura considerável, tal como o eram as torres do World Trade Center, afigurar-se-á como algo a ser absolutamente evitado por nós, ainda que a suposta prancha tenha as

dimensões geometricamente necessárias para nossa passagem.

São sinais da importância que a imaginação tem para os juízos práticos não só a grande atenção que Aristóteles dispensa a esta função, mas também a subdivisão proposta entre imaginação racionativa ou deliberativa e imaginação perceptiva (isto é, não-racional). A imaginação racionativa (λογιστική) ou deliberativa (βουλευτική) é própria da espécie humana enquanto opera nas escolhas e decisões humanas, ao passo que a perceptiva (αισθητική) é partilhada também pelos demais animais (433b 29-30; 434a 5-7). É preciso notar que isso não significa que tenhamos duas capacidades separadas, uma baseada na percepção e outra na razão. A imaginação racionativa ou deliberativa deve fornecer-nos as imagens necessárias para vislumbrar concretamente o que é desejável como um bem para a razão prática, estando relacionada a este uso da faculdade intelectual. O uso deliberativo (ou racionativo) da imaginação tem em vista o bem viver humano, como um dos contributos para a vida boa; já a imaginação perceptiva está relacionada à sobrevivência, à vida propriamente animal. Sem a imaginação o desejo ficaria sem direção, porque sem objeto a ser perseguido ou evitado, de modo que mesmo os animais menos complexos precisam, de alguma maneira, ter imaginação<sup>40</sup>. Mesmo uma forma de vida bastante simples, como um verme qualquer, precisa ter algum tipo de noção daquilo que busca na sua procura por alimento.

Aristóteles também atribui à imaginação um papel de grande importância no uso teórico do intelecto. A faculdade intelectual pensa as formas em imagens mentais (431b 2). Uma vez que não há nada à parte das grandezas perceptíveis, os inteligíveis estão nas formas perceptíveis, tanto no caso das abstrações da matemática como no caso de todas as disposições e atributos das coisas perceptíveis. Em razão deste princípio aristotélico, se nada é apreendido pelos sentidos, então não é possível

---

40 É verdade que Aristóteles não fornece uma resposta definitiva sobre o problema de saber se os animais “imperfeitos” (ἀτελών, ou seja, aqueles que dispõem somente do sentido do tato) possuem imaginação. Apesar disso, parece-nos que as perguntas retóricas apresentadas na primeira parte de III, 11, apontam para uma resposta positiva, ao menos de modo “indeterminado” (ἀορίστως, 434a 4-5), como um guia para o apetite.

aprender nem compreender nada. Pois, no momento em que contemplamos ( $\theta\epsilon\omega\pi\tilde{\eta}$ ) há a necessidade de contemplarmos uma determinada imagem, visto que as imagens são como as percepções presentes, exceto pelo fato de não possuírem matéria (432a 3-10). Jamais poderíamos alcançar o conhecimento das essências das coisas sem partir das aparências.

Não obstante a ênfase de Aristóteles em afirmar uma dicotomia estanque entre as faculdades da alma contrapondo percepção e intelecto de acordo com seus respectivos objetos, o filósofo acaba por conceder que os objetos inteligíveis de todo pensamento (o que valeria inclusive para as ciências abstratas) estão, de alguma maneira, contidos nos objetos sensíveis. Donde a conclusão geral que não poderíamos conhecer os inteligíveis sem a percepção sensível. Ainda mais significativa é a afirmação que não poderíamos contemplar sem imagens, visto que o verbo  $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\epsilon}\omega$  expressa uma das mais altas atividades intelectuais. O fato de Aristóteles negar a identidade entre os objetos da imaginação e os objetos do pensamento não o impede de apontar as imagens como o substrato de todo pensamento.

Ao dizer que não há pensamento sem imagens, Aristóteles parece querer defender a ideia que a compreensão da definição formal dos objetos materiais não é suficiente (FREDE, 1992, p. 291). Assim, por exemplo, quando pensamos em uma casa, não basta pensar numa definição formal, como “abrigo contra as intempéries naturais”, ou para entender o que é o círculo, para usar um exemplo da geometria, não é suficiente pensar em um “conjunto de pontos de um plano que possuem a mesma distância de um ponto central”. Se tivéssemos somente a definição formal, não nos seria possível reconhecer um exemplar que instanciasse essa definição quando o encontrássemos, visto que não teríamos um  $\phi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\sigma\mu\alpha$  dele. Isso é bastante evidente na geometria, pois suas construções dependem da consciência visual de relações a serem aplicadas concretamente. Assim, na epistemologia aristotélica, pode-se atribuir aos produtos da imaginação o papel de disponibilizar um objeto ao intelecto quando ausente o ato perceptivo direto, e mesmo de complementar e clarificar uma definição formal qualquer.

Além disso, à imaginação pode ser atribuído um outro papel no

conhecimento teórico. Como dito acima, a percepção é sempre estritamente limitada a um momento e um objeto particulares em cada evento perceptivo. O conhecimento científico, contudo, não versa sobre o particular, mas, antes, tem em vista o universal, por isso aquele que teoriza tem de ter não apenas a noção deste ou daquele objeto particular, limitado pela singularidade da percepção. É preciso que o cientista forme um quadro geral de seu objeto com base nas características que são essenciais a este mesmo objeto, um parâmetro sob o qual é possível subsumir todos os particulares individualizados numericamente, sem o que não é possível avançar na abstração científica. A imaginação pode executar esta tarefa de alcançar o nível de generalidade exigido pelo conhecimento teórico, visto que os *φαντάσματα* são flexíveis e podem ser enriquecidos por meio da repetição das observações, ao passo que as percepções sensíveis, em sua imediatez, não o podem. As imagens que permanecem na alma mediante a faculdade da imaginação têm por característica o serem impressões menos exatas, se comparadas com os atos perceptivos. Tais impressões nos fornecem um quadro menos detalhado, porém mais geral, o qual nos permite fazer as generalizações necessárias para a investigação científica. Se por um lado as impressões imagéticas são menos vívidas e acuradas do que as próprias percepções sensíveis, por outro lado elas são mais duradouras, fornecendo as imagens sensíveis quando a percepção cessa. Ao mesmo tempo elas são também mais fecundas, porque tornam disponível algo como um quadro padronizado de um estado de coisas em geral.

Esta tarefa de efetivar um quadro padronizado é mais explícita no tocante ao uso prático da imaginação. Assim, em 434a 9, Aristóteles assume que a imaginação é capaz de produzir uma única imagem a partir de várias. É com base nessa imagem resultante que o agente delibera acerca de suas ações, pois permite-lhe comparar o bem relativo de vários possíveis fins. No âmbito do conhecimento científico, a necessidade de um quadro geral de um estado de coisas determinado pode ser ilustrado com o seguinte exemplo: um cientista que se questiona por que uma vareta parece torta num copo d'água não se pergunta por que esta vareta determinada aparece deste jeito, mas sim por que objetos retos em geral apresentam este comportamento

(FREDE, 1992, p. 291). Ou ainda: um cientista que investiga por que o chá de marcela cura a desordem estomacal de Sócrates não se questiona por que este chá numericamente determinado tem essa capacidade, mas sim por que as propriedades presentes na infusão da *Achyrocline satureioides*, tomada genericamente, são capazes de tratar as malezas estomacais humanas.

Por fim, fazem-se necessárias algumas considerações sobre uma possível objeção. O estabelecimento do papel que a imaginação executaria para o raciocínio teórico necessita de uma suplementação considerável, e mesmo de algum grau de conjectura, dada a concisão de Aristóteles a este respeito. Além da concisão, outro agravante que reforça a necessidade de complementos é o fato que a imaginação está ausente em dois momentos cruciais do *corpus* onde Aristóteles trata da relação entre sentidos e intelecto, nomeadamente, *Segundos Analíticos*, II, 19, e *Metafísica*, A, 1. Uma passagem de *Segundos Analíticos* é especialmente difícil para a interpretação da imaginação aqui apresentada. Em 100a 3-9 lemos que o processo de indução parte da sensação, dando origem à memória e depois à experiência, chegando, finalmente, à arte e à ciência<sup>41</sup>. Uma possível objeção, então, seria questionar a atribuição de um valor cognitivo forte à imaginação, dado que esta faculdade não figura entre os degraus que ascendem à ἐπιστήμη. Além disso, a referida passagem dá azo para que se pense ser de competência da memória aquela mesma tarefa que atribuímos aqui à imaginação, qual seja, o engendramento de um quadro geral a partir de casos particulares. Uma possível saída interpretativa a esta ausência da imaginação e de um papel explicitamente atribuído a ela nessa escala de

---

41 Não é nossa intenção aqui tratar das possíveis incompatibilidades que haveria entre a explicação da produção dos inteligíveis que lemos no *De anima* e aquela dos *Segundos analíticos* (e do livro sétimo da *Física*) como o repouso do movimento causado pela percepção sensível. Para uma alternativa a esta suposta incompatibilidade, veja-se, de Marco Zingano, *Razão e sensação em Aristóteles*, esp. p. 27 – 41. O autor postula uma tese de caráter genético, onde A, 7, da *Metafísica* representaria um estágio imaturo da referida tese, os relatos de *Segundos Analíticos*, II, 19, e *Física*, VII, constituiriam um momento intermediário e, finalmente, a tese intelectualmente madura se encontraria no *De anima*.

ascensão ao conhecimento, seria tomar a imaginação como implícita de alguma maneira no termo αἴσθησις. Quando afirma que da sensação segue-se memória e experiência, podemos entender que Aristóteles não está se referindo à sensação em seu sentido preciso, que exprime os atos perceptivos temporal e localmente determinados, mas, antes, o termo αἴσθησις é usado aí em seu sentido amplo, para exprimir as impressões perceptivas que permanecem na alma e que são o resultado da conjunção de várias percepções de um dado objeto.

Que o termo αἴσθησις possa ter um sentido lato, não sendo unívoco mas polissêmico, bem o demonstram os diversos empregos que Aristóteles faz dele. Desse modo, por exemplo, na *Política*, o Estagirita fala que, diferentemente dos demais animais (os quais só possuem sensação do doloroso e do aprazível), os humanos possuem também uma *sensação*, αἴσθησις, do que é bom e mau, do justo e injusto, bem como de outras qualidades morais (cf. 1253a 11-20). Este emprego de αἴσθησις demonstra que o termo exprime um tipo de discernimento que não está necessariamente associado à atividade da faculdade perceptiva de discriminar os objetos sensíveis, mas executa a tarefa de discriminar objetos de outra sorte, como qualidades morais. Logo, parece ser certa capacidade de discriminação o núcleo de sentido inerente a αἴσθησις em seus diversos empregos. Assim, podemos interpretar a ocorrência do termo em *Segundos Analíticos*, II, 19, (e mesmo em A 1, da *Metafísica*) como exprimindo a capacidade de discernir as impressões sensíveis possuidoras de certo grau de generalidade, que se distinguem dos atos perceptivos propriamente entendidos, os quais consistem no ponto de partida da ἐπαγωγή. Ora, a efetivação de tais impressões ou imagens mentais não compete a outra faculdade senão à imaginação.

Jonathan Barnes, ao comentar a referida passagem dos *Segundos Analíticos* em sua tradução deste tratado, confirma que aquilo que propriamente permanece na alma por meio da memória não são perceptos ou impressões sensíveis, mas sim φαντάσματα ou imagens mentais (2002 (1993), p. 263). A memória figura na explicação de II, 19, como a capacidade de reter tais imagens na alma, as quais consistem em traços gerais ou impressões de percepções, e não em percepções particulares. Além da capacidade de retenção (μυνή), a memória

também possui a capacidade de reinvocar tais imagens ou impressões (*ibidem*). Ou seja, à memória são reservadas as tarefas de resguardar os φαντάσματα e trazê-los à tona novamente, possibilitando assim o surgimento da experiência a partir deles. Nada indica, contudo, que sejam as memórias de atos perceptivos particulares que engendram a experiência. A produção mesma de tais φαντάσματα a partir da multiplicidade dos atos sensitivos é responsabilidade da imaginação.

Que a memória e a imaginação sejam faculdades afins bem o demonstra o breve tratado de Aristóteles *Sobre a memória e a reminiscência*. Ai lemos que a memória pertence à mesma parte da alma a qual a imaginação também pertence, a saber, a parte perceptiva. Além disso, todos os objetos da imaginação são, por si, objetos da memória; já aqueles que não podem ocorrer sem imaginação são, por acidente, objetos de memória (450a 23-5). Se cabe à memória a produção das imagens mentais a partir das percepções efetivamente presentes, e tais imagens, enquanto objetos da imaginação, são também por si mesmos objetos de memória, seria bastante razoável atribuir à imaginação uma função de importância considerável para o conhecimento teórico.

Prova de que a percepção em sentido estrito e isoladamente não é capaz de erigir o conhecimento é a afirmação feita em II, 5, 417b 20-23, onde Aristóteles diz que a percepção (em seu sentido estrito) é restrita aos particulares, enquanto o conhecimento diz respeito ao universal. O Estagirita também é bastante enfático a este respeito na passagem dos *Segundos Analíticos* onde afirma que aqueles animais que não têm a capacidade de reter as impressões perceptivas na alma também não podem ter conhecimento (cf. 99b 34 – 100a 4). Já as impressões imagéticas originadas a partir de muitas percepções sensíveis são um dos passos para a ascensão ao universal que é instanciado pelo objeto perceptível. Embora seja uma faculdade discriminativa, a percepção sozinha não pode possibilitar o conhecimento, dado seu caráter eventual e passivo, fazendo-se necessária a intervenção da imaginação enquanto a potência aglutinadora de vários eventos perceptivos de um mesmo objeto.

De qualquer modo, parece seguramente assentado que o pensamento, para Aristóteles, não pode ser inteiramente abstrato, mas

necessita, em alguma medida, de algum tipo de imagem. Tal necessidade representa o liame que une intelecto e percepção, o qual é executado pela imaginação. Logo, a imaginação constitui a ancoragem do intelecto no corpo, que, embora de modo direto não precise de um órgão físico para pensar, ao menos de modo indireto depende das imagens constituídas na alma a partir da percepção.

### 3.2. Sobre *De anima*, III, 4

A análise da faculdade noética surge como um coroamento da psicologia de Aristóteles no *De anima*. O procedimento aristotélico parte daquelas faculdades mais amplamente partilhadas em direção àquelas mais restritas, deixando o intelecto por último, porque circunscrito aos humanos. Esta especificidade permite inclusive que o exercício da razão figure no estabelecimento da função própria ao homem, tal como lemos na *Ética Nicomaqueia*: a vida nutritiva não é uma exclusividade humana, mas é partilhada inclusive pelas plantas; também a vida sensitiva pode ser verificada nos demais animais; portanto, resta como própria ao homem a parte racional da alma (cf. 1097b33 - 1098a7). O voûç é o que há de singular e mais distintivo em nós, e sua excelência nos aproxima do divino. Nessa medida, a explicação da faculdade noética não poderá deixar de receber uma caracterização que evidencie sua nobreza e singularidade.

É lamentável, no entanto, que a extensão e clareza do texto não faça jus à importância e complexidade do tema. Além da exposição contida no *De anima*, dispomos de poucas ocasiões onde o Estagirita se debruça sobre o tema do intelecto. Isto é sensível se a compararmos com a extensão textual dos temas ligados à percepção, que além de serem analisados no *De anima*, recebem ainda um longo tratamento nos textos dos *Parva Naturalia*.

A explicação da faculdade intelectual se inicia efetivamente em III, 4, com a seguinte frase: “A respeito da parte da alma pela qual a alma conhece e entende, seja ela separada ou não separada segundo a magnitude, mas apenas segundo o enunciado, deve-se examinar que

diferença tem e de que maneira ocorre o pensar”<sup>42</sup>. Esta frase inaugural determina o escopo investigativo dos capítulos que se seguem e, em especial, dos capítulos 4 e 5.

Sobre esta breve introdução dada em III, 4, é preciso problematizar, antes de tudo, a questão sobre a separação do intelecto. Os intérpretes parecem concordar de maneira uníssona que a separação questionada por Aristóteles se trata da separação entre a faculdade intelectual e as outras partes ou faculdades anímicas (cf. AQUINO, §673; HICKS, 1907, p. 475; TRICOT, 1995, p. 173, n. 4; REIS, 2006, p. 294). Remetendo ao texto de *De Anima*, I, 1, Hicks e Tricot pretendem que, caso seja afirmada a separação do intelecto em relação às demais faculdades ou partes da alma, o intelecto também será separável do corpo e capaz de existência independente. Gostaríamos de questionar essa leitura, a despeito de sua ampla aceitação. A questão da separação, tal como formulada nesta primeira frase, carece do complemento necessário para seu pleno entendimento: *separado de X*. Este complemento pode ser buscado alhures, como fazem os dois autores citados. Porém, também é possível buscá-lo no texto que se segue no próprio capítulo. Nesse sentido, o que se nos afigura na sequência de III, 4, é uma defesa da separação do intelecto não em relação às demais faculdades, mas em relação ao corpo, pois a presença de alguma qualidade sensível obstaría a atividade do pensamento. A partir disso, podemos supor que a questão da separação, colocada como uma das diretrizes da investigação subsequente, se refere à separação do intelecto em relação ao corpo e não às demais partes da alma. Contudo, não é sem motivos que os autores leem estas linhas do modo referido. Analisemos estes motivos para posteriormente justificarmos um entendimento diferente sobre a questão.

Hicks em seu comentário remete a algumas passagens que justificariam a interpretação de que as ocorrências de χωριστοῦ em 429a11 se referem à questão sobre a separação que haveria entre a parte

---

42 *DA*, 429a10-3: Περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ᾧ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ, εἴτε χωριστοῦ ὄντος εἴτε μὴ χωριστοῦ κατὰ μέγεθος ἀλλὰ κατὰ λόγον, σκεπτόν τιν' ἔχει διαφορὰν, καὶ πῶς ποτὲ γίνεται τὸ νοεῖν. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis.

intelectual e as demais partes da alma. O autor pretende justificar sua opinião baseando-se numa frase de II, 2, que se inicia em 413b13. Nesta frase evocada por ele, Aristóteles apresenta a dificuldade em saber se as capacidades nutritiva, perceptiva, raciocinativa e de movimento constituem almas diferentes ou antes partes de uma mesma alma, e, no caso de serem partes, se são separadas somente quanto à definição (λόγῳ) ou também são quanto ao lugar (τόπῳ). Hicks lembra ainda que Aristóteles fez especiais reservas quanto ao νοῦς em 413b 24-7, e que, portanto, χωριστοῦ deve ser entendido como “separável de outras partes ou faculdades da alma”.

Com efeito, a passagem de II, 2, que vai de 413b13 a 414a3 é dedicada ao problema de saber se as partes da alma são separadas umas em relação às outras. Porém, vista com mais cuidado a passagem nos dá subsídios para pensar não que o intelecto seja separado das demais capacidades, mas antes que com elas forma a unidade da alma. Em 413b15ss., Aristóteles nos diz que o problema da separação entre as capacidades (se somente na definição ou segundo o lugar) em alguns casos não é difícil resolver, mas em outros existe dificuldade. Segue-se a isto uma ilustração do problema: assim como no caso de algumas plantas, que mesmo depois de cortadas cada uma das partes originadas ainda pode continuar a viver enquanto um novo indivíduo independente, como se tivessem uma alma em ato mas várias em potência, assim também no caso dos insetos que são segmentados cada uma das partes apresenta sensação e movimento local.

Os exemplos de Aristóteles parecem ser trazidos com a finalidade de afirmar a separação espacial entre as faculdades. Porém, se é assim, tais exemplos seriam pouco adequados, dado que em ambos os casos não são diferentes capacidades que vêm a subsistir nas partes originadas da segmentação, mas a mesma capacidade. Os galhos podados de uma roseira podem viver e originar novas roseiras à medida que neles subsiste a mesma capacidade anímica, a saber, a nutritiva (θρεπτική); também as partes originadas da segmentação de um inseto, segundo Aristóteles, apresentarão cada uma delas as mesmas capacidades, a sensitiva e a motriz. Para comprovar plenamente a separação espacial das partes da alma, caso fosse este o objetivo dos exemplos, numa das

partes do inseto deveria haver somente a sensação e na outra somente o movimento local, de maneira a evidenciar a suposta independência entre as capacidades<sup>43</sup>.

Mas o que vem logo na sequência é ainda mais elucidativo. Aristóteles prossegue comentando a preservação da faculdade sensitiva no inseto seccionado e diz que “se é assim com a sensação, também o será com a imaginação e o desejo; pois onde existe sensação, existe dor e prazer; e, onde eles existem, necessariamente também existe desejo”<sup>44</sup>. Assim, o Estagirita antecipa a necessária ligação e hierarquia existentes entre as faculdades anímicas, que serão diretamente tratadas no capítulo subsequente, II, 3, tema sobre o qual já tratamos no primeiro capítulo de nosso texto. A natureza da interação entre as faculdades é tal que a existência da sensação implica de modo necessário tanto a imaginação, quando a faculdade desiderativa. O sentido do tato é a maneira mais básica e fundamental da percepção sensível que pode se apresentar num animal. À medida que o tato possibilita ao animado a percepção do prazer e da dor, nos seres providos de tato subsistirá a faculdade desiderativa, pois o desejo é apetite (ἐπιθυμία) daquilo que é prazeroso.

O caso da faculdade intelectual não é tão simples e evidente quanto o exemplo dado. Enquanto parece haver uma bi-implicação entre as faculdades perceptiva e desiderativa, da presença de percepção não se segue necessariamente a presença de intelecto, o que é atestado pelo simples fato de que dentre todos os animais que dispõem de percepção

---

43 Neste passo Aristóteles está a dialogar manifestamente com a tese exposta no *Timeu*, 69d – 70e, onde Platão não somente afirma a separação entre as diferentes partes da alma, mas também localiza cada uma delas em diferentes partes do corpo. A tese platônica chega mesmo ao limite quando identifica fronteiras físicas entre as partes e suas respectivas sedes: assim, o pescoço é o “istmo” que separa a cabeça, lugar da alma racional, do peito, onde está a parte da alma que participa da coragem e das paixões; esta última se separa da parte apetitiva, localizada no baixo ventre, por outro limite, a saber, o diafragma. Ao que parece, Aristóteles se opõe a esta visão, e a passagem do *De anima* em apreço tem por objetivo rejeitá-la.

44 *DA*, 413b 22-4: εἰ δ' αἴσθησιν, καὶ φαντασίαν καὶ ὄρεξιν· ὅπου μὲν γὰρ αἴσθησις, καὶ λύπη τε καὶ ἡδονή, ὅπου δὲ ταῦτα, ἐξ ἀνάγκης καὶ ἐπιθυμία. Trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis.

somente uma espécie dispõe de intelecto. No entanto, como Aristóteles declara alhures, a faculdade noética pressupõe todas as demais, dentre as quais a perceptiva parece ser a mais imediatamente necessária ao seu funcionamento: “por isso, se nada é percebido, nada se aprende nem se compreende”<sup>45</sup>.

Parece ser essa complexidade inerente à faculdade noética, enquanto o último estágio da hierarquia das capacidades psíquicas, que Aristóteles assinala na sequência de II, 2, em 413b 24-7 (passagem vista por Hicks como a promessa de uma retomada do problema da relação entre as faculdades, realizada em III, 4). Lê-se aí que em relação ao intelecto, isto é, à capacidade de teorizar, τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως, nada ainda é evidente. De fato, uma longa exposição separa o capítulo em questão daqueles consagrados ao intelecto, embora seja possível adiantar que sua particularidade não permita uma explicação igual àquela empregada nas outras potencialidades, pois apenas o intelecto admite ser separado, assim como o eterno o é em relação ao corruptível. O sentido do verbo χωρίζεσθαι aí empregado pode ser estabelecido a partir da referência de Aristóteles à diferença que existe entre o eterno e o corruptível; aquilo que no mundo sublunar está sujeito à corrupção necessariamente possui matéria, enquanto o eterno é desprovido dela. Disso pode-se inferir que, se uma diferença desse tipo se verifica no intelecto, então também ele é separado da matéria, quer dizer, do corpo. Logo, Aristóteles não está afirmando a independência do intelecto em relação às outras partes da alma; ele está, antes, prenunciando a separação do intelecto em relação ao corpo, cuja prova efetiva terá lugar no quarto capítulo do livro III. O filósofo termina o raciocínio dizendo que, a partir do exposto, “é evidente que as demais partes da alma não são separáveis, como dizem alguns, embora seja evidente que são distintas quanto ao enunciado”<sup>46</sup>. A separação existente entre as faculdades da alma é uma de tipo definicional, e não espacial.

---

45 *DA*, 432a 7-8: καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μὴθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνείη (...). Trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis.

46 *DA*, II, 2, 413b 27-9: τὰ δὲ λοιπὰ μόρια τῆς ψυχῆς φανερόν ἐκ τούτων ὅτι οὐκ ἔστι χωριστά, καθάπερ τινὲς φασιν· τῷ δὲ λόγῳ ὅτι ἕτερα, φανερόν. Trad. de Maria Cecília G. dos Reis.

Diferentemente do entendimento de Platão, para quem as partes da alma eram não somente distintas mas também separadas e pertencentes cada uma à certa parte do corpo, Aristóteles sustenta que podemos identificar e distinguir as faculdades somente em abstração, pois são correlacionadas de modo indissociável. A evidência empírica nos permite concluir sem maiores dificuldades o caráter indissociável que há, por exemplo, entre as capacidades perceptiva e desiderativa, porém, não se pode afirmar de imediato e com a mesma veemência a não-separação entre a capacidade noética e as demais – ao menos não sem a teoria exposta no restante do *De anima*. Portanto, não parece tão evidente quanto pretende Hicks que o resquício explicativo de II, 2, seja retomado em III, 4.

É verdade que em nenhum momento, no *De anima*, Aristóteles diz *ipsis verbis* que o intelecto não é separado das demais partes da alma. Mas tudo aponta para a não-separação neste sentido, a perigo de colocar em risco a unidade da alma humana. Não fosse assim, Aristóteles teria o ônus de explicar de que maneira acontece a interação entre as faculdades que seriam separadas. De qualquer forma, não vemos por qual razão Aristóteles anunciaria uma investigação sobre a separação do intelecto em relação às demais faculdades, mas passaria na sequência do texto a uma investigação sobre a relação entre o intelecto e o corpo. Este desacordo parece ser notado por Tomás de Aquino, muito embora não o considere como tendo alguma repercussão importante para a discussão subjacente. Diz ele, em seu comentário, que a questão da separação se aplica ao vínculo entre a faculdade intelectual e as outras faculdades da alma, porém, Aristóteles, após levantar esta questão, não lhe dará uma resposta, deixando-a de lado (cf. §673). Na verdade, a questão colocada no início de III, 4, não fica sem resposta; pelo contrário, Aristóteles não mede esforços para justificar o que ele considera ser a boa saída para esta dificuldade. O que escapa a Tomás de Aquino e aos demais intérpretes é que o questionamento versa sobre a separação do intelecto em relação ao corpo, donde o aparente desacordo entre pergunta e resposta.

Em que medida a presente interpretação resolveria o impasse que o estatuto do intelecto apresenta ao hilemorfismo é uma questão a ser

considerada. A rigor, o fato de que o intelecto seja separado do corpo mas não separado das demais partes da alma não diluiria a dificuldade que a faculdade racional apresenta à psicologia aristotélica enquanto a única faculdade que não é explicada rigorosamente segundo as categorias de forma e matéria. O voûç permaneceria como uma sorte de anomalia ou exceção à medida que independente de um órgão corpóreo. Apesar disso, certas dificuldades que decorreriam de uma separação total seriam ao menos minimizadas nesta leitura. Kahn (1992, p. 361), por exemplo, aponta como dificuldade saber como o intelecto, enquanto uma parte distinta, poderia estar conectado a outras faculdades que são atualizações de estruturas corporais. O autor diz não ver nenhuma resolução genuína a esta tensão dentro da explicação da psicologia de Aristóteles. Contudo, se levarmos em conta que o intelecto não é separado da alma, esta dificuldade se tornaria trivial. A alma, por ser una, garantiria a interação entre as diferentes faculdades reconhecidas pelo Estagirita, separáveis apenas logicamente e não essencialmente. A natureza da ligação entre as faculdades é uma cuja explicação se dá por uma necessidade intrínseca, como foi dito no primeiro capítulo e será repetido adiante.

Voltemo-nos novamente para o capítulo III, 4, e vejamos de que maneira Aristóteles dá continuidade à sua investigação. O Estagirita segue então com uma analogia entre o pensar e o perceber. Um tal procedimento causa estranhamento aos comentadores, não apenas em razão das grandes diferenças existentes entre estas duas faculdades, que inviabilizariam uma analogia completa, mas também pela insistência de Aristóteles em distingui-las, pois haviam sido erroneamente assimiladas uma a outra por alguns de seus predecessores<sup>47</sup>. De qualquer forma, as

---

47 Cf. HAMLYN, 1993, p. 136; HICKS, 1907, p. 475-6; REIS, 2006, p. 295. As dificuldades e o “desconforto” decorrentes dessa analogia constituem o mote a partir do qual parte o professor Marco Zingano em *Razão e Sensação em Aristóteles* (1998). O procedimento do autor consiste, em suma, em considerar esta assimilação entre sensação e razão que figura no início de III, 4, não como uma tese aristotélica, mas antes como uma tese adversária a ser refutada juntamente com suas consequências indesejáveis, muito embora esta estratégia não seja textualmente explícita.

correções que Aristóteles apresenta em 429a 29ss. têm por finalidade resolver ou, pelo menos, diminuir os eventuais mal-entendidos que o procedimento analógico pode suscitar.

A comparação é apresentada da seguinte forma:

Ora, se o pensar é o como perceber, ele seria ou um certo modo de ser afetado pelo inteligível ou alguma outra coisa desse tipo. É preciso então que esta parte da alma seja impassível, e que seja capaz de receber a forma e seja em potência tal qual mas não o próprio objeto; e que, assim como o perceptivo está para os objetos perceptíveis, do mesmo modo o intelecto está para os inteligíveis.<sup>48</sup>

Em primeiro lugar, com isso Aristóteles parece querer assinalar o carácter receptivo do intelecto. Tal como a natureza da percepção consiste em ser afetada de certa maneira pelos seus objetos próprios, assim também, similarmente, o intelecto deve estar apto a ser afetado pelos objetos inteligíveis. Disso ele pretende derivar que o intelecto precisa ser não-afetado, impassível (*ἀπαθής*), de modo que seja capaz de receber as formas. Ora, dado que a percepção é certa afecção, a conclusão mais óbvia que se poderia extrair da comparação é a de que também a atividade do intelecto consiste em certa afecção.

Há que se levar em conta, como mostra Tomás de Aquino (§§675-6), que a comparação entre percepção e intelecto tem por objetivo mostrar que o intelecto não é afetado no sentido estrito do termo, sem mais qualificações. O perceber se assemelha enganosamente a uma afecção em sentido ordinário porquanto a percepção está em potência em relação ao seu objeto, pois ela recebe as impressões sensíveis. Porém, o perceber não é uma afecção em sentido ordinário, onde há uma alteração de qualidade no objeto afetado, mas num sentido muito

---

48 *DA*, 429a 13-5: εἰ δὴ ἐστὶ τὸ νοεῖν ὡς περ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον. ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὡς περ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis.

preciso, embora a terminologia possa dar ensejo a alguma confusão. A percepção é afetada não no sentido que sua natureza seja alterada ou prejudicada pela recepção das formas sensíveis, mas ela é afetada ou alterada num sentido bastante preciso, onde o ser em potência é preservado pelo ser em ato. À medida que o pensar se assemelha ao perceber, o intelecto mostrará alguma semelhança no que é passivo, isto é, em sua receptividade dos inteligíveis, pois o intelecto os possui somente de modo potencial e não atual. Ele é “impassível” porque não é uma passividade em sentido ordinário, mas num sentido bastante preciso. Desse modo, a percepção sensível está para os objetos sensíveis assim como o intelecto está para os objetos inteligíveis, cada qual estando em potência em relação aos seus objetos e sendo capaz de receber estes objetos.

Corroborar esta ideia a ocorrência de *πάσχειν τι* na linha 14. O pensar seria como o perceber no que ambos são “certo padecer”, ou “certo modo de ser afetado”, *πάσχειν τι*. Eles não sofrem algo em sentido ordinário, enquanto uma alteração de qualidade ou deterioração, mas antes são modos especiais de afecção. De fato, também em II, 5, capítulo consagrado à análise do funcionamento geral da percepção, Aristóteles rejeita a opinião segundo a qual o perceber consiste numa afecção *simpliciter*, onde os órgãos dos sentidos literalmente sofrem algo por parte de seus objetos correlatos. Como já tratamos, não é o caso que quando percebemos o vermelho, o olho torna-se literalmente vermelho sob a ação da cor, pois isso seria um caso legítimo de afecção em sentido ordinário. O que acontece no perceber é certa afecção que leva a percepção da potência à atualidade no ato perceptivo.

Esta leitura pretende diluir a aparente inconsistência que haveria na derivação da impassividade do intelecto a partir da hipótese da semelhança entre percepção e inteleção. Contudo, ela não veta, obviamente, outras dificuldades que podem surgir do procedimento por analogia. Há que se ter cuidado ao determinar quais características são preservadas e quais são descartadas na comparação entre as faculdades.

As afirmações sobre a natureza do intelecto que Aristóteles faz na sequência decorrem da analogia com a sensação tanto no sentido de se assemelhar a ela quanto no sentido de divergir dela. Em primeiro lugar,

remetendo a Anaxágoras, ele assinala a necessidade do intelecto ser sem mistura, ἀμυγής (429a 18). A interpretação do sentido de ἀμυγής diverge entre os estudiosos. Por um lado, compreende-se que com este termo Aristóteles quer assinalar a não-mistura do intelecto com seus objetos, os νοητά, estando diretamente ligado a ἀπαθής que aparece pouco antes; por outro lado, poder-se-ia interpretar o sentido de ἀμυγής a partir de οὐδὲ μμιχθαι... τῷ σώματι, que figura na linha 24 abaixo, de modo que com este termo Aristóteles quereria assinalar a não-mistura do intelecto com o corpo. Acreditamos que o termo comporta ambas as interpretações, pois afirma a não-mistura do intelecto num sentido genérico que logo depois é especificado como a não-mistura com os objetos de intelecto e como a não-mistura com o corpo. Com ἀμυγής Aristóteles quer assinalar a necessidade do intelecto ser isento de quaisquer propriedades que obstarão a atividade do pensamento, o que inclui tanto seu não-envolvimento com os objetos inteligíveis, quanto seu despojamento de toda e qualquer coisa corpórea. No primeiro sentido o intelecto se assemelha à percepção, uma vez que esta também não é em ato nenhum de seus objetos antes de um ato perceptivo; o cristalino dos olhos é incolor justamente porque capaz de receber todas as cores. Aquilo que é de algum modo receptivo de um objeto, é ele próprio desprovido desse objeto, conseqüentemente sensação e intelecto, enquanto capazes de receber objetos sensíveis e inteligíveis respectivamente, precisam ser isentas de tais objetos. Já no segundo sentido o intelecto diverge da percepção, uma vez que a faculdade perceptiva não existe apartada do corpo, enquanto o intelecto é separado do corpo. A necessidade do intelecto ser sem mistura com relação aos inteligíveis e também com relação ao corpo decorre de sua capacidade de pensar todas as coisas. Aristóteles não está disposto a assumir uma tese como a de Empédocles, que atribui a universalidade do pensamento ao fato do intelecto ser composto por todos os elementos, numa relação onde o semelhante conhece o semelhante. A refutação desta tese parece valer igualmente para a percepção e para a intelecto. Ao contrário, ele concordará com Anaxágoras (e também se apropriará dele), assumindo o total desatamento do intelecto seja em relação às coisas corpóreas seja em relação aos objetos inteligíveis, pois a presença de algo alheio

impede a atividade de pensar. A conclusão decorrente desta argumentação é a de que a natureza do intelecto não pode ser outra senão uma pura capacidade ( $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\varsigma$ , 429a 22).

A universalidade do pensamento afirmada por Aristóteles requer que o intelecto não seja nenhum de seus objetos em ato antes de pensar, mas seja todos eles em potência. Semelhantemente, se o intelecto é capaz de pensar todas as coisas, ele necessariamente não pode ser misturado ao corpo. Caso tivesse um correlato corpóreo, o intelecto consequentemente possuiria alguma qualidade, como, por exemplo, ser quente ou frio, o que influenciaria a atividade do pensamento. Em contraste com os órgãos dos sentidos, cuja natureza e constituição corpórea possibilita apenas a recepção de uma gama restrita de objetos, a incorporeidade do intelecto lhe rende o poder de receber todos os inteligíveis irrestritamente, e não apenas um determinado tipo dentre eles. Por ser transparente, a constituição física dos olhos lhes habilita a receber tão-somente as cores, que são os objetos próprios da visão, ainda que se possa dizer de modo impróprio e acidental que “vemos” o doce, que é um próprio do paladar. Ademais, prossegue Aristóteles, se fosse misturado ao corpo, o intelecto possuiria um órgão, assim como cada sentido possui um órgão específico<sup>49</sup>, sendo este o seu correspondente corpóreo. Porém, no entendimento do Estagirita, por mais surpreendente que possa parecer diante da compreensão hodierna, não há nenhum órgão associado ao intelecto. Portanto, a separação do intelecto em relação ao corpo é veementemente afirmada tanto com base em argumentos de ordem ontológica quanto com base em argumentos de ordem epistemológica.

Aristóteles faz uma última consideração e conclui o raciocínio. Ele relaciona a sua tese recém exposta à outra tese já existente, correta a seus olhos, segundo a qual a alma seria o lugar das formas,  $\tau\acute{o}\pi\omicron\nu$  εἰδῶν. Embora não seja nominalmente atribuída a algum de seus interlocutores, parece correto que se trata de uma tese platônica. Fazem-se necessárias, no entanto, algumas ressalvas, pois não é a alma como um todo que constitui o lugar das formas, mas somente a parte intelectiva; e nem são

---

49 Excetuando, obviamente, o problema de determinar qual seria, no *De anima*, o órgão próprio do tato.

as formas em ato, mas sim em potência. O sentido desta consideração parece se ligar com a exposição precedente à medida que se segue da incorporalidade do intelecto, tal como nota Tomás de Aquino (cf. §686). Se todas as partes da alma tivessem um órgão respectivo, a afirmação de que a alma é o lugar das formas seria falsa, pois assim as formas seriam recebidas no composto de alma e corpo, e não na capacidade anímica sozinha. Tomás de Aquino fornece um exemplo a partir da capacidade perceptiva para explicar esta ideia: não é a visão que recebe as formas visíveis, mas sim o olho. Assim, a alma como um todo não é o lugar das formas, mas somente aquela parte que não possui um órgão corpóreo, isto é, o intelecto. Além disso, em consonância com as razões assinaladas anteriormente, é necessário notar também que não são as formas em ato que estão na alma, mas antes em potência.

É justificada a estranheza que a comparação entre as faculdades perceptiva e intelectiva possa suscitar diante da reiterada afirmação da necessidade de diferenciá-las. Contudo, é preciso notar o cuidado que Aristóteles tem em qualificar a comparação, mostrando onde percepção e intelecção não se aproximam, e por isso não constituem uma analogia completa<sup>50</sup>. O uso de uma comparação que necessita de severos adendos não é exclusiva da explicação de III, 4. Precedentemente, em *De anima*, II, 1, Aristóteles, para ilustrar a explicação da alma como substância no sentido de *quididade* de um corpo natural, faz uma comparação com um machado (412b 12-17). Diz ele que se um machado fosse um corpo natural, sua substância seria sua quididade e justamente isso seria sua alma. Apartado deste princípio, não seria mais um machado, exceto por homonímia. Embora didática, a comparação não é inteiramente satisfatória, de modo que Aristóteles se preocupa em corrigi-la logo na sequência, dizendo que ausente este princípio ainda assim seria um

---

50 Não nos preocupamos aqui em distinguir comparação e analogia, usando os termos como equivalentes. Embora contemporaneamente sejam figuras de linguagem bem distintas, o próprio Aristóteles as toma como equivalentes. Comparação e metáfora (a analogia é uma das quatro espécies de metáfora elencadas na *Retórica*, 1411a 1-2) podem ser tomadas uma pela outra sem prejuízo, pois mudam somente na formulação, onde a primeira utiliza-se de um acréscimo: a partícula comparativa *ὡς* (cf. *Retórica*, 1407a 14-17).

machado, pois a alma é a determinação e quiddidade não de um corpo desse tipo, isto é, não de um artefato, mas sim de um corpo natural que tem em si mesmo um princípio de movimento e repouso. A substancialidade de um artefato como o machado residirá na função a qual ele se destina, de maneira que o paralelo que se pode estabelecer entre um corpo deste tipo e um corpo animado não é completo, necessitando das devidas ressalvas para evitar mal-entendidos.

Assim, é esta a preocupação que o Estagirita tem em vista quando, na sequência de III, 4, tenta estabelecer os limites da comparação entre as faculdades perceptiva e intelectiva. A separação do intelecto em relação ao corpo repercute em seu funcionamento, de maneira que a atividade do pensamento será explicada com base em seu caráter incorpóreo, contrastando com a percepção. A impassibilidade (*ἀπάθεια*) das partes intelectiva e perceptiva não são semelhantes. No início do capítulo em apreço, Aristóteles mostrou que a intelecção, assim como o que se defendeu anteriormente para a percepção, não sofre uma afecção em sentido ordinário, mas uma afecção de tipo bastante preciso, donde se inferiu que o intelecto é impassível, isto é, não é afetado naquele sentido. Agora, faz-se mister marcar a diferença existente entre as duas faculdades quanto à impassibilidade.

Isso fica evidente a partir da natureza intrinsecamente corporal da percepção e dos órgãos sensoriais. A percepção sensível fica incapaz de perceber após um objeto perceptível demasiado intenso: por exemplo, não se pode ouvir após a audição de sons altíssimos, nem enxergar após a visão de algo sobremaneira brilhante. Em contraste, o intelecto, após pensar algo altamente inteligível, pensa ainda melhor os inteligíveis de grau inferior. A causa disso está no fato de que “enquanto a capacidade perceptiva não existe sem o corpo, o intelecto, por outro lado, é separado <do corpo>”<sup>51</sup>. A constituição física do órgão sensível é tal que permite a recepção de um espectro de perceptíveis que se encontram entre os dois membros de um par de contrários. O olho é capaz de ver as variações situadas entre o preto e o branco, o ouvido é capaz de ouvir as variações entre o agudo e o grave, de modo que os

51 *DA*, 429b 5: τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός. Tradução nossa.

sensíveis que não estão compreendidos nestes âmbitos, extrapolando-os de alguma maneira, acabam por danificar a percepção à medida que prejudicam o equilíbrio do órgão sensitivo. O mesmo não poderia ocorrer com o intelecto, dado que não possui um órgão correspondente no corpo que pudesse sofrer com os excessos de seus objetos. É por isso, segundo Aristóteles, que a capacidade do intelecto é fortalecida quando pensamos algo com um grau de inteligibilidade muito elevado, habilitando-nos a pensar mais facilmente aqueles de menor inteligibilidade. Em suma, a causa da diferença que há entre a impassibilidade das duas faculdades é que a percepção funciona com um órgão corporal, ao passo que o intelecto não tem essa necessidade.

Apesar disso, como nota corretamente Tomás de Aquino, um dano causado a algum órgão do corpo pode enfraquecer a atividade do intelecto, porém, não de modo direto, mas sim *indiretamente*, à medida que a sua atividade pressupõe a sensação (cf. §688). De fato, ao insistir na separação corpórea do intelecto, Aristóteles não parece querer afirmar um tipo de independência absoluta, como se o intelecto existisse independentemente do composto de alma e corpo. Antes, o que está em jogo, por um lado, é a constatação de que o intelecto não é a atualidade de corpo nenhum, isto é, não possui um órgão correspondente, e por isso esta constatação possui um caráter ontológico; por outro lado, a constatação também possui um caráter epistêmico à medida que Aristóteles está interessado em distinguir e determinar a diferença entre percepção e intelecção, pois os antigos conceberam erroneamente que o pensar é tão corpóreo quanto o perceber. A faculdade noética é a parte da alma responsável pelo conhecimento universal, e em razão disso sua atividade não se identifica com a apreensão de particulares. A sensação, por contraste, é responsável por conhecer os particulares, sendo, por isso, peculiar ao corpo. Contudo, o intelecto nada pode sem aquilo que nos é fornecido pela sensação. Do conhecimento dos particulares depende o conhecimento universal, numa relação tal que um prejuízo ocasionado ao primeiro repercute na integridade do segundo, fato reconhecido por Aristóteles, por exemplo, em *Segundo Analíticos*, 81a 38-40.

São bastante estranhas ao leitor contemporâneo estas afirmações

de Aristóteles, bem como o fato de ele não ter reconhecido no cérebro uma possível sede corporal dos pensamentos (cf., p. ex., REIS, 2006, p. 297). Ademais, a separação do intelecto é incompatível com a definição geral de alma dada por Aristóteles como a atualidade de um corpo que tem vida em potência. Há que se notar primeiramente, como lembra Charles Kahn (1992), que não é possível compreender a psicologia de Aristóteles a partir da oposição cartesiana entre corpo e mente. Esta divisão estanque que separa irremediavelmente as esferas somática e noética é estranha à visão grega de mundo. Na verdade, Aristóteles não seria um dualista, mas antes um *quaternalista*:

(...) ele trata as questões de pensamento e percepção não dentro das categorias duplas de mente e matéria, mas dentro do esquema quádruplo dos corpos naturais, seres vivos, animais sencientes, e animais racionais (i.e. humanos). E seria um erro supor que duas destas categorias (a corpórea e a vivente) pudessem ser atribuídas ao 'corpo' enquanto as outras duas (senciência e racionalidade) correspondem a 'mente'. As quatro divisões de Aristóteles não são nem opostas umas às outras e nem mutuamente excludentes, como em nossa distinção entre o mental e o físico<sup>52</sup>.

Estes diferentes “níveis” representam uma escala ascendente, onde os mais elevados repousam sobre os inferiores e os pressupõem. A racionalidade só é possível para um animal senciente, que por sua vez só pode existir à medida que é um ser vivo. No entanto, na visão de Aristóteles, cada um desses “patamares” é distinto do ponto de vista

---

52 KAHN, 1992, p. 359-360. Tradução livre de: “(...) he treats the issues of thought and perception not within the dual categories of mind and matter but within the fourfold scheme of natural bodies, living things, sentient animals, and rational animals (i.e. humans). And it would be a mistake of suppose that two of his categories (the bodily and the living) could be assigned to 'body' while the other two (sentience and rationality) correspond to 'mind'. Aristotle's four divisions are neither opposed to one another nor mutually exclusive, as in our distinction between the mental and the physical”.

qualitativo, exigindo seu próprio nível autônomo de entendimento e explicação. Não há reducionismo ou uma explicação de baixo para cima aos moldes da química e física modernas, mas antes existem problemas complexos de interação entre estes diferentes níveis.

A incorporeidade do *voûç* é de fato incompatível com a definição de alma como atualidade do corpo, e Aristóteles parece estar ciente de tal incompatibilidade (Cf. KAHN, 1992). Isso parece bastante defensável se lembrarmos da passagem 413a4ss, já citada anteriormente, na qual, após afirmar que a alma não é separada do corpo, Aristóteles como que prevê uma provável exceção, dizendo que nada impediria que pelo menos alguma parte seja separável, caso não seja atualidade de corpo algum. Assim, por antecipação, Aristóteles nega que sua definição de alma se aplique ao *voûç*. Também a referência ao intelecto como um gênero (*γένος*), em 413b 26, sugere que a definição hilemórfica não se aplica a ele. Se isso está correto, não haveria contradição entre a definição de alma e a separação do intelecto, de modo que não há motivo para espanto. Como o primeiro capítulo desta dissertação pretendeu mostrar, a definição geral de alma não obsta o reconhecimento de diferentes níveis de interação entre as diferentes partes ou potências da alma e o corpo.

A natureza humana seria constituída por uma dupla essência, dado que seríamos animais sencientes em virtude de nossa alma hilemórfica e racionais em virtude desse gênero diferente de alma? Charles Kahn considera essa dificuldade e a entende como irresolúvel na doutrina aristotélica sobre a alma. Não obstante, isso não precisa necessariamente ser visto como uma inconsistência explicativa. A doutrina aristotélica seria, antes, a tentativa de fazer justiça a nossa *natureza fendida* enquanto seres humanos. Consoante o autor, somos, por um lado, um organismo animal que funciona como qualquer outro. Por outro lado, “de algum modo nós transcendemos a posição de animais na natureza por nosso acesso ao domínio noético (em termos modernos, aproximadamente o domínio da cultura): o reino da ciência e da ética, arte e tecnologia. Isto não enquanto animais, mas como possuidores de linguagem e intelecto, *λόγος* e *voûç*, que somos capazes

de atividade nestas áreas”<sup>53</sup>. Admitir que a doutrina sobre a alma postulada pelo Estagirita é marcada pelo reconhecimento de nossa natureza fendida constitui um passo importante para a leitura aqui proposta. A caracterização do intelecto é devida, em parte, ao modo como seu funcionamento acontece, e, em parte, à constatação de que a natureza da ψυχή humana não é totalmente abarcada e explicada em termos de atualizações de estruturas corporais<sup>54</sup>. Por isso, fazem-se necessárias tanto uma definição hilemórfica da alma quanto a explicação do intelecto incorpóreo para falar dessa estrutura humana complexa.

A aporia é reconhecida pelo próprio Estagirita, sendo antecipada em 403a 8-10, onde lê-se que caso o pensar seja um tipo de imaginação ou caso não ocorra sem imaginação, então nem mesmo o pensar poderia existir sem o corpo. Daí o espanto do leitor ao se deparar com a afirmação posterior de que a alma jamais pensa sem imagem (431a 16-17). Aristóteles deixa implícito que para os atos ordinários de pensamento poderem ocorrer ao menos duas condições devem ser satisfeitas. A **Condição A** é a consciência empírica ou sciência, que os seres humanos partilham com os demais animais dotados de sensação. A sciência, para Aristóteles, é o lado subjetivo da αἴσθησις, a faculdade da sensação. Seu lado objetivo é a percepção, isto é, seu uso efetivo, onde recebe as informações sobre o mundo. A **Condição B** é a capacidade humana específica do νοῦς, o nosso acesso ao domínio noético. O que nos constitui enquanto humanos é a posse conjunta destas faculdades, e nossa vida consciente é a contínua experiência de sua interação (cf. KAHN, 1992, p. 362-4). Não obstante a insistência na incorporalidade do intelecto, o seu funcionamento não seria possível caso não dispuséssemos de uma estrutura corpórea dotada da faculdade

---

53 KAHN, 1992, p. 361-362. Tradução livre de: “(...) we somehow transcend the animal's position within nature by our access to the noetic domain (in modern terms, roughly the domain of culture): the realm of science and ethics, art and technology. It is not as animals but as possessors of language and intellect, *logos* and *nous*, that we are capable of activity in these areas”.

54 Para uma tentativa de reconstruir a tese de Aristóteles em termos contemporâneos, veja-se a última parte do ensaio de Kahn, onde o intérprete se vale de autores como Hilary Putnam, John Searle e Arthur Collins (cf. KAHN, 1992, p. 377-379).

da percepção sensível. Se correta, esta interpretação evita a incompatibilidade entre a necessidade de imagens (*φαντάσματα*) e a incorporeidade do intelecto. O requisito de imagens é uma direta consequência da Condição A, nossa existência como animais sencientes. Enquanto sencientes, não podemos pensar os objetos inteligíveis exceto por via dos *φαντάσματα*, a base hilemórfica de nosso pensamento. Em contrapartida, a incorporeidade do intelecto é, para Aristóteles, uma característica essencial da Condição B, nosso acesso ao domínio noético. Não é o princípio incorpóreo do intelecto que requer imagens, mas sim nosso uso dele, a dependência do intelecto em relação às atividades cognitivas que têm base em nosso estatuto de animais sencientes.

Na sequência do texto mais um qualificativo é dado à comparação entre razão e percepção. Com isso Aristóteles pretender mostrar a diferença existente entre os modos de proceder do intelecto e da percepção, de maneira a responder plenamente a questão colocada ao início do capítulo sobre como ocorre o pensar. A formulação de Aristóteles, fazendo eco ao que foi aventado em II, 5, dá-se nos seguintes termos:

Assim, quando o intelecto se torna cada um dos objetos inteligíveis no sentido em que isso se diz daquele que tem a ciência em ato (e isso ocorre quando ele pode atuar por si mesmo), ainda nesta circunstância o intelecto está de certo modo em potência, embora não como antes de aprender ou descobrir; e agora ele mesmo é capaz de pensar a si próprio.<sup>55</sup>

---

55 *DA*, III, 4, 429b 5-9: ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένηται ὡς ὁ ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν (τοῦτο δὲ συμβαίνει ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὐτοῦ), ἔστι μὲν καὶ τότε δυνάμει πως, οὐ μὴν ὁμοίως καὶ πρὶν μαθεῖν ἢ εὐρεῖν· καὶ αὐτὸς δὲ αὐτόν {δι' αὐτοῦ} τότε δύνεται νοεῖν. Trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis. Em sua tradução, a professora Maria C. G. dos Reis lê δὲ αὐτόν na linha 9, diferentemente de *Sir* David Ross, que em sua edição do texto do *De anima* aceita a emenda de Bywater, lendo δι' αὐτοῦ. Por isso colocamos a decisão de Ross entre chaves na apresentação do texto grego desta nota. A opção da tradutora é corroborada, por exemplo, por Hicks (2012 (1907), p. 132), Tricot

O pensamento é certo modo de ser afetado, de modo análogo à sensação. No entanto, há uma diferença capital entre o modo de funcionamento da percepção e o modo de funcionamento do intelecto. Enquanto a percepção, para que possa acontecer, depende sempre de um objeto exterior, não podendo ela mesma se atualizar sem a presença dos sensíveis e nesse sentido é fundamentalmente passiva, a intelecção, além da capacidade passiva de recepção dos inteligíveis, possui um lado ativo, porque capaz de atualizá-los sempre que necessário, bastando para isso o conhecimento prévio deles.

A capacidade da percepção sensível é fornecida pelo progenitor, sendo assim congênita aos animais. Ela não necessita de exercício prévio para que possa ocorrer; é uma potência dada por natureza ao senciente que necessita unicamente da presença dos objetos sensíveis para se efetivar. Já o modo de ser do intelecto integra duas atividades:

---

(1995 (1934), p. 176) e Gerson (2004, p. 357, n. 36). Entre os tradutores consultados, somente Hamlyn (1993, p. 58) segue a opção de Ross. Este detalhe textual é importante por dizer respeito à necessária separação do intelecto frente ao seu funcionamento. Lloyd Gerson (2004, p. 357-8) entende a habilidade de pensar a si mesmo como mais uma afirmação em favor do estatuto não-corpóreo do intelecto. Isso porque, caso fosse corpóreo, o intelecto não poderia pensar a si mesmo. O autor propõe que compreendamos isto com o seguinte raciocínio. Suponhamos que o intelecto seja um corpo e adquira uma forma. Isso é intelecção em sua primeira atualidade (aquela que ocorre quando o ignorante em gramática passa a conhecê-la), que ainda é potência em certo sentido. A atualização dessa potência será o reconhecimento ou consciência (*awareness*) da presença da forma. Mas, se o sujeito que reconhece a presença da forma é diferente do sujeito que adquiriu esta forma, então não poderia haver intelecção atual por qualquer sujeito que seja. O sujeito que teria de estar consciente da presença da forma deveria ele mesmo adquirir esta forma antes de estar consciente dela. Caso isso não fosse necessário, não seria claro o porquê da necessidade do intelecto que é postulado para adquirir a forma em primeiro lugar. O ponto importante a ser retido é que a única maneira na qual a intelecção pode ocorrer atualmente (atualidade no segundo sentido) é se o que adquire a forma é idêntico àquele que é consciente de sua aquisição. Tal só pode ocorrer se o intelecto é não-corpóreo; na hipótese em que o intelecto seria corpóreo, a presença da forma estaria numa parte do corpo que seria diferente da parte em que a consciência da presença da forma ocorre.

por um lado, é capaz de receber os objetos intelectuais, tarefa esta explicada sobretudo em III, 4; e, por outro lado, ele pode atualizar os objetos intelectuais conhecidos previamente, executando assim uma tarefa ativa, porque independente de algo exterior. Tais atividades do intelecto podem ser ilustradas com o caso do conhecimento da gramática, já apresentado ao início. Temos, enquanto integrantes da espécie humana, a capacidade intelectual de aprender a gramática mediante seu ensino. Uma vez aprendido, o conhecimento gramatical pode ser atualizado sempre que for necessário.

A consideração de diferentes objetos possibilita a identificação de diferentes faculdades, consoante as regras metodológicas assinaladas por Aristóteles. Desse modo, admitindo-se como sendo diversas a grandeza e a quiddidade da grandeza, a água e a quiddidade da água, bem como a carne e a quiddidade da carne (excetuando, contudo, alguns casos em que a coisa e a quiddidade são a mesma), é preciso determinar se estas coisas são discriminadas por uma só faculdade disposta de dois modos, ou por faculdades distintas. A passagem de 429b 10 a 17 tem interpretações dissonantes ao longa da tradição de comentários. Parece-nos que o propósito do Estagirita é duplo. Por um lado, ele espera mais uma vez responder aos possíveis adversários que pretendem assimilar o sentir e o pensar como uma mesma faculdade da alma exercitada em dois modos distintos; e, por outro lado, ainda na esteira da comparação entre sentir e pensar, ele parece mostrar a causa de um tal engano e reafirma a cooperação entre estas potências da alma.

Objetos que não podem existir sem sua constituição física, isto é, sem matéria, são apreendidos pela percepção sensível. A percepção sensível é capaz de discriminar as qualidades sensíveis (físicas) segunda uma certa razão proporcional que se encontra entre duas qualidades contrárias. Assim, a visão discrimina todo o espectro de cores contido entre o preto e o branco, a audição é capaz de receber os sons entre o agudo e o grave, enquanto a identificação dos contrários que determinam os sensíveis próprios do olfato é algo mais difícil de se fazer. Já o tato (e também o paladar, enquanto congêneres do primeiro) comporta mais de um par de contrários, sendo capaz de receber todas as qualidades sensíveis compreendidas entre o quente e o frio, entre o duro

e o mole, e entre o liso e o áspero. A carne, por exemplo, enquanto dotada de certas características sensíveis cuja discriminação não compete a outra faculdade senão à sensitiva, será objeto do tato à medida que possuir determinada consistência que será a razão proporcional entre o duro e o mole, e determinada temperatura que será a razão proporcional entre o frio e o quente. Com tal argumentação Aristóteles pretende defender que os entes cuja constituição é essencialmente material, como o nariz adunco que consiste em determinada forma numa determinada matéria, têm na percepção sensível seu modo próprio de serem apreendidos.

O discernimento do ser ou quiddidade da carne, por seu turno, é competência de outra faculdade, a saber, a intelectual, e não pela percepção sensível aplicada a um objeto diferente. Contudo, a quiddidade de um ente sensível como a carne é alcançada por um caminho que passa obrigatoriamente pela percepção, enquanto um produto do intelecto obtido a partir dos dados da sensibilidade<sup>56</sup>. Ao menos é assim que entendemos a comparação trazida pelo filósofo: “mas é com outra <faculdade> (ou separada <da sensação>, ou <relacionada a ela> como a linha dobrada tem relação consigo mesma quando estendida) que se discerne a quiddidade da carne”<sup>57</sup>. A doutrina aristotélica sugere a escolha pela segunda parte da alternativa: o intelecto é o responsável pela obtenção da quiddidade dos sensíveis trabalhando em estreita ligação com a percepção sensível para alcançá-la, semelhantemente a uma linha quebrada ou dobrada cujas partes são novamente conectadas ao ser estendida<sup>58</sup>.

O fato de serem faculdades intimamente relacionadas e capazes de algum tipo de discernimento enseja o mal-entendido que as assimila

---

56 O que vale inclusive para a intelecção das abstrações matemáticas, tal como Aristóteles afirma na sequência da passagem em discussão. Cf. 429b 18-22.

57 *DA*, III, 4, 429b 16-17: ἄλλω δέ, ἤτοι χωριστῶ ἢ ὡς ἡ κεκλασμένη ἔχει πρὸς αὐτὴν ὅταν ἐκταθῆ, τὸ σαρκὶ εἶναι κρίνει. Tradução nossa.

58 Das dificuldades apresentadas pela passagem em apreço, esta frase é seguramente a mais controversa. Um precedente da interpretação aqui apresentada (ainda que sem grande desenvolvimento) pode ser encontrado em Deborah Modrak, 1987, p. 113. Veja-se também a nota 2 desta mesma página.

uma a outra, entendendo-as como sendo a mesma faculdade exercida de diferentes maneiras. A causa do engano é também o que permite a Aristóteles comparar as duas faculdades. À medida que ambas são *facultates judicandi*, isto é, capazes de discernir, κρίνει, é que Aristóteles pode colocá-las lado a lado em III, 4, para dessa comparação extrair as características definidoras do intelecto e distingui-lo da percepção. Ao sentir são ainda atribuídas atividades que se assemelham àquelas características do campo da noética, como o proferir e o pensar, de modo que, para o sentir, o agradável e o doloroso são como as atividades discursivas de afirmar ou negar (cf. III, 7, 431a 8-10). Isso não significa, contudo, que Aristóteles reconheça na percepção sensível algum tipo de capacidade para emitir juízos racionais, o que já envolveria a posse de conceitos. O que está em jogo é antes o reconhecimento da capacidade que a percepção tem para discriminar objetos, capacidade esta que faz com que ela pertença ao mesmo gênero de faculdade psíquica que o intelecto.

A última parte do capítulo III, 4, consiste na apresentação de algumas aporias. Diz o Estagirita, em primeiro lugar, que se concordarmos com os atributos do intelecto apresentados por Anaxágoras, tais como ser simples, impassível, e não ter nada em comum com nada, então devemos esclarecer como o intelecto poderia pensar, já que pensar é ser afetado de alguma maneira e isto pressuporia a existência de algo comum entre aquilo que afeta e o que é afetado (429b 22-26).

Uma resposta completa a esta questão dependerá em última instância dos resultados que serão alcançados no crucial capítulo III, 5, que demonstrará o uso ativo do intelecto. Por ora, Aristóteles remete a discussão precedente, a qual estabeleceu que o intelecto é somente em potência os inteligíveis e nada em atualidade. Uma imagem, a qual fez grande fortuna junto à tradição empirista, é trazida para ilustrar o caráter potencial do intelecto: ele é “em potência assim como uma tabuleta na qual não subjaz nada escrito em ato”<sup>59</sup>. Tal como toda comparação que pretende exemplificar características do campo noético com paralelos

59 *DA*, 429b31 – 430a 2: δυνάμει δ' οὕτως ὡσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μὴθὲν ἐνοπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον. Tradução nossa.

buscados no mundo sensível, também esta imagem necessita dos devidos adendos e qualificações. O voûç não pode ser plenamente identificado com a tabuleta, porque, enquanto objeto físico, ela possui determinadas características atuais, já o voûç é uma pura capacidade isenta de quaisquer características prévias, algo sobre o qual já foi falado longamente. O que deve ser retido da comparação é a mera capacidade de receber inscrições, que é comum ao intelecto e à tabuleta vazia.

Uma segunda questão colocada diz respeito à possibilidade do intelecto também ser um objeto inteligível, isto é, se o intelecto pode pensar a si próprio (429b26-29). Aristóteles tem em vista um questionamento semelhante àquele feito em relação à sensação, quando se pergunta sobre a capacidade de perceber o próprio ato de percepção. Caso seja dada uma resposta afirmativa, o intelecto será ou inteligível por si mesmo ou inteligível por meio de algo outro associado a ele. Se a primeira alternativa é a verdadeira, então, dado que tudo o que é inteligível é idêntico quanto a espécie, e dado que este inteligível que pode pensar a si mesmo é um intelecto, seguir-se-ia a consequência de que os demais inteligíveis são também intelectos, e, assim, tudo que é inteligível é também dotado de inteligência. A segunda alternativa tem por consequência o abalamento da “pureza” do intelecto, cujo total despojamento de características alheias já havia sido estabelecido.

A resposta de Aristóteles consistirá em eliminar a ideia de que o inteligível é uno quanto a forma. Os objetos que têm matéria são inteligíveis somente em potência, e nessa medida não podem ser intelectos. O processo de tornar-se idêntico com os inteligíveis que o intelecto realiza ocorre apenas com os inteligíveis em ato, e não em potência.

Em 430a 5-6, Aristóteles assinala de modo parentético a necessidade de se investigar a causa de nem sempre pensar-se. Esta questão liga-se à discussão em curso como uma consequência da admissão que o intelecto pode ter a si mesmo como objeto. Ora, se o intelecto está sempre presente a si mesmo, por que há intervalos no pensamento? A razão da não intermitência do pensamento é uma questão que não é claramente respondida no *De anima* (ZINGANO, 1998, p. 205-6).

A compreensão da faceta ativa do intelecto é importante para que se entenda a sua unidade fundamental e ao mesmo tempo a sua necessária separação. Muitos intérpretes estão concordes no reconhecimento de um exercício passivo e um exercício ativo do intelecto, no entanto, tal reconhecimento não parece implicar uma cisão absolutamente problemática do voũç. Isso é o que nos leva ao próximo item.

### 3.3 Sobre *De anima*, III, 5

Eis o texto de *De anima*, III, 5:

Por conseguinte, assim como em toda a natureza há algo, por um lado, que é matéria em cada gênero (pois isto <, a matéria,> é o que é em potência todas as coisas), há outra coisa, por outro lado, que é princípio e capacidade produtiva, por produzir todas as coisas, tal como a arte em relação à matéria que modifica, é necessário que também na alma subsistam tais diferenças. E tal é o intelecto, de um lado, por devir todas as coisas, de outro, por produzir todas as coisas, enquanto certa disposição, tal como a luz: pois, de certa maneira a luz também faz das cores em potência cores em atividade. E este intelecto é separado, impassível e sem mistura, sendo em essência uma atividade; pois, é sempre o agente mais honrável do que o paciente e o princípio <mais honrável> do que a matéria. E a ciência segundo a atividade é o mesmo que as coisas conhecidas; a ciência segundo a potência é temporalmente anterior no indivíduo, mas geralmente falando não é temporalmente anterior. Porém, não é o caso que ora pensa ora não pensa. E somente quando separado <por abstração> é isto <, o princípio produtor,> que precisamente é, e somente isto é imortal e eterno. (E não nos lembramos, porque isto <, o princípio produtor,> é impassível, enquanto o intelecto passível <de certa afecção> é corruptível. E sem isto

<, a parte intelectual da alma,> nada se pensa.<sup>60</sup>

O texto de III, 5, que possui apenas dezesseis linhas na edição de Immanuel Bekker, apresenta uma problemática de grandeza inversamente proporcional à sua extensão, sendo nisso semelhante a muitos outros textos de Aristóteles. Tem causado especial desconforto aos intérpretes o que seria a postulação de uma parte da alma apartada do corpo e que supostamente sobreviveria após a morte, o que talvez colocasse o Estagirita ao lado de Platão no tocante à crença na imortalidade das almas. Uma tal concessão à doutrina platônica seria capaz de abalar não somente as teses contidas no *De anima*, que concebem as potencialidades anímicas sempre como acompanhando o corpo, mas também as teses bem assentadas da ontologia aristotélica<sup>61</sup>. O caminho que no início foi proposto por Aristóteles como alternativo à pura explicação physicalista e à explicação que desconsidera o aspecto físico da psicologia seria esquecido pelo filósofo?

Além disso, é difícil determinar o que exatamente quer dizer a aparente divisão do intelecto em uma parte de caráter passivo e uma de caráter ativo. Diferentes leitores de diferentes épocas lidaram de modos

60 DA, III, 5, 430a 10-17: Ἐπει δ' [ὡσπερ] ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ [τι] τὸ μὲν ὕλη ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκείνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἢ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς· καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γὰρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὦν ἐνεργεῖα· αἶε γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. [τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἢ κατ' ἐνεργεῖαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι· ἢ δὲ κατὰ δυνάμιν χρόνον προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνον, ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ.] χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδῖον (οὐ μνημονεῦομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός)· καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ. Tradução nossa.

61 Referimo-nos principalmente ao núcleo duro da ontologia aristotélica, os livros Z, H e Θ da *Metafísica*. Há que se notar, contudo, que se levarmos em conta a doutrina exposta no livro Λ da *Metafísica*, Aristóteles admitiria formas apartadas da matéria, e em relação ao primeiro motor imóvel tal forma é caracterizada como νοῦς.

distintos com as questões da unidade e separação do intelecto. Numa interpretação que remonta aos comentários de Alexandre de Afrodísia<sup>62</sup>, a tese que figura no referido capítulo versaria sobre o intelecto de deus. Esta visão perdeu credibilidade e foi posta de lado durante muito tempo após o comentário de Tomás de Aquino, que a rejeitou em favor da afirmação da imortalidade da alma com o óbvio propósito de legitimar a crença católica (cf. esp. §§ 742-3). Contudo, na contemporaneidade esta visão voltou a ser defendida (não, é claro, sem qualificações) por autores, como, por exemplo, Michael Frede (1996) e Victor Caston (1999)<sup>63</sup>. Em todas essas opiniões, é sempre o  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  ποιητικός que se apresenta como problemático, de modo que mesmo a posição de que é somente o intelecto humano que está em jogo precisa dar conta dessa sua aparente natureza dupla.

Uma interpretação que vê o capítulo quinto como uma exposição sobre o intelecto de deus coloca este capítulo à parte dos demais, como uma digressão de Aristóteles sobre o lugar do homem no universo, colocando a investigação psicológica numa perspectiva cósmica (cf. CASTON, 1999). Tal interpretação deverá arcar com o ônus de explicar por que o intelecto divino é interpolado na bem conectada discussão

---

62 O comentário de Alexandre ao *De anima* de Aristóteles não sobreviveu. Apesar disso, seus escólios sobre a doutrina noética aristotélica foram preservados em seu *De anima* (que não é um comentário, mas um tratado próprio) e no pequeno escrito intitulado *De intellectu*. Cf. SCHROEDER & TODD, 1990, p. 6.

63 A interpretação de Caston é particularmente sedutora uma vez que com relativa simplicidade consegue contornar grandes problemas doutrinários, colocando a tese de *De anima*, III, 5, em consonância com as principais obras de Aristóteles, como as éticas *Nicomaqueia* e *Eudêmia* e a própria *Metafísica*, onde verificamos, no auge de suas respectivas discussões, figurar a diferença entre o humano e o divino. O procedimento de Caston é fundamentalmente compreender o intelecto agente que aparece em *De anima*, III, 5, como sendo o mesmo intelecto de deus que figura no livro  $\Lambda$  da *Metafísica*, cuja função seria, na economia conceitual daquele tratado, a de mover o intelecto humano à medida que este tenta se igualar à perfeição do intelecto divino, fazendo tudo em vista desse desejo (Cf. CASTON, 1999, esp. p. 216-223). Não obstante a pertinência da interpretação do estudioso, acreditamos que ela não encontra base textual suficiente nas demais partes do *De anima*, o que tornaria a investigação de III, 5, um tanto deslocada em relação ao tratado como um todo.

sobre o intelecto humano, quase que de maneira arbitrária. Ademais, o *De anima* é consensualmente colocado entre os tratados de investigação natural, o que contrastaria com a abordagem de um tema próprio da teologia<sup>64</sup>. No entanto, pode-se entender o referido capítulo não como destoante da investigação imediatamente precedente e da imediatamente subsequente. Quando tomadas como uma continuação das respostas oferecidas aos problemas colocados no capítulo 4, as linhas de III, 5, se encaixam na discussão para clarificar o modo de ser da mente humana, não consistindo em considerações absolutamente deslocadas. Neste capítulo, as respostas às questões sobre como ocorre o pensar e sobre a separação do intelecto, questões que a rigor determinam a própria natureza dessa potência da alma, são retomadas e concluídas. Assim, Aristóteles explica o uso ativo do intelecto, o qual está para os inteligíveis assim como a luz está para as cores, e reafirma a independência do intelecto em relação a um órgão corpóreo.

Não é suficiente responder a pergunta sobre como o pensamento pode ocorrer utilizando somente a ideia que o intelecto é afetado pelo inteligível. Mesmo que concedamos que os inteligíveis são de outra natureza que o intelecto, e ainda que os compostos são em potência inteligíveis, irá nos faltar uma explicação do modo ativo do pensamento. Tal como expusemos no item anterior, diferentemente da faculdade perceptiva que consiste basicamente numa passividade, a maneira de operar do intelecto necessariamente apresenta uma tarefa ativa.

O capítulo se inicia com a apresentação de um princípio geral que deve ser de alguma maneira aplicado à alma. Já neste passo, ao que parece, estão delineados os usos passivo e ativo do intelecto: o intelecto instancia este princípio geral à medida que também ele, por um lado, é

---

64 De fato, uma razão semelhante é suposta pelos comentadores para compreender o motivo pelo qual Aristóteles, na investigação sobre o intelecto, não começa falando primeiro de seus objetos correlatos, isto é, os inteligíveis. Em *DA*, II, 4, 415a 20-22, o filósofo postulou como regra metodológica partir dos objetos correlatos, para chegar às atividades, e depois, enfim, alcançar as capacidades. A aparente anomalia verificada no livro III dever-se-ia ao fato de que os inteligíveis (νοητά) não pertencem à investigação física, mas antes à metafísica (cf. REIS, 2006, p. 293).

capaz de tornar-se todas as coisas e, por outro lado, é capaz de produzir todas as coisas, semelhantemente à arte em relação à matéria sobre a qual trabalha. A primeira dificuldade que se apresenta é a determinação do papel executado por este princípio ativo do intelecto, o qual a tradição de comentários chamará de νοῦς ποιητικός, para contrastar com o παθητικός νοῦς que aparece em 430a 25, muito embora o próprio Aristóteles jamais tenha utilizado aquela expressão.

O modo ortodoxo de compreender esta dificuldade consiste em atribuir ao intelecto ativo a produção dos inteligíveis, numa interpretação bastante rente à analogia com a arte. Cabe perguntar em que sentido o intelecto ativo produz os inteligíveis. Consoante David Ross (1987, p. 156-158), que representa aqui essa leitura ortodoxa, a chave de leitura para a compreensão do intelecto ativo é, de fato, a analogia com a arte. Assim como a arte produz os seus objetos a partir da transformação da matéria, de igual modo o intelecto ativo faz com que o intelecto passivo se torne os objetos inteligíveis mediante a sua apreensão. O intelecto passivo funcionaria como um “material plástico” sobre o qual o intelecto ativo age, imprimindo os inteligíveis. Ora, essa formulação equivaleria a dizer que a função do intelecto ativo é escrever sobre a tabuleta vazia, o que não seria satisfatório, porque uma vez que a ação de escrever ocorreu, ela se torna apenas intelecção em um modo potencial (como quando o sujeito possui o conhecimento da gramática mas não está a exercê-lo). Falta a esta leitura um esclarecimento de como é possível ao intelecto a atualização das formas, isto é, o uso efetivo do conhecimento previamente adquirido, o que seria a atualidade no segundo sentido (quando o conhecimento da gramática está em exercício).

Ademais, esta linha de interpretação toma a explicação de Aristóteles como indicando a existência de dois intelectos. Embora seja uma interpretação defensável com base no texto, certamente não é a única possível; parece igualmente defensável que o princípio não pretende ser instanciado por dois, mas por apenas um intelecto. A pergunta sobre como pode o intelecto pensar não estaria satisfatoriamente respondida, e ainda teríamos o ônus de esclarecer como Aristóteles administraria este segundo intelecto.

Quando aborda os temas ligados ao intelecto em outras passagens do *corpus*, Aristóteles emprega somente o termo *voûs* como que aceitando a sua unidade essencial (HICKS, 2012 (1907), p. 498). Este fato, em parte, dificulta o entendimento do problema em questão, porque diminui os subsídios, mas, em contrapartida, sugere que a divisão surge como algo necessário à explicação das operações intelectuais.

O modo da potencialidade do intelecto é análogo ao modo da potencialidade do corpo em relação à alma, isto é, assim como o intelecto é atualizado quando da aquisição da forma, assim também a alma é a atualidade de um corpo natural que tem vida em potência. Ou seja, o princípio de que o intelecto tem a potência para torna-se todas as coisas não implica que ele sofra algo. De fato, Hicks comenta que, em relação ao inteligível, a noção de afecção não pode ser compreendida do mesmo modo que em relação ao mundo físico (cf. 2012 (1907) p. 494-5). Eis porque o princípio ativo é comparado com uma disposição (*ἔξις*). A disposição é assim definida na *Metafísica*: “disposição é dita, por um lado, por exemplo, certo modo de atualidade do que possui e do que é possuído, como certa ação ou movimento”<sup>65</sup>. A potência em questão deve ser entendida como potência para os atos de pensamento. O intelecto ativo constitui uma disposição à medida que atualiza as formas potencialmente presentes no intelecto passivo, assim como a luz atualiza as cores potencialmente presentes. Nesse sentido, é dado aqui mais um passo na explicação sobre o pensamento; a passagem da primeira para a segunda atualidade, que havia ficado de lado na explicação antecedente, ganha a atenção de Aristóteles. É desse modo que o capítulo 5 se insere no texto como o complemento indispensável para responder plenamente a pergunta sobre como ocorre o pensar.

Uma vez apreendidos, os inteligíveis permanecem na alma à disposição para que se possa utilizá-los. Determinar satisfatoriamente o estatuto dos inteligíveis em Aristóteles não é tarefa de pouca monta. Uma tal investigação remeteria ao próprio âmago da filosofia de Aristóteles enquanto erigida como resposta aos problemas filosóficos que estavam no horizonte investigativo dos antigos filósofos gregos, de

65 *Met. Δ*, 20, 1022b 4-5: “Ἐξις δὲ λέγεται ἓνα μὲν τρόπον οἷον ἐνέργειά τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου, ὥσπερ πρῶξις τις ἢ κίνησις. Tradução nossa.

modo geral, e dos acadêmicos e de Platão, de modo específico. Para o propósito presente, basta a compreensão de que o Estagirita rejeita a postulação de formas com existência independente relativamente à matéria e aos particulares que as instanciam, aos moldes da teoria platônica das formas<sup>66</sup>. Esta posição é seguramente sustentada por ele, independentemente dos questionamentos que possam surgir no tocante ao alcance e ao êxito na defesa desse intento<sup>67</sup>, consistindo em uma característica essencial de sua ontologia. Os inteligíveis têm existência na alma somente enquanto meras potencialidades. Por isso Aristóteles declara que “a alma é o lugar das formas”, porém com o adendo que não se trata das formas em atualidade, mas sim em potência, as quais se encontram na parte intelectual.

Desse modo, a comparação com a luz que atualiza as cores parece mais importante e mais apropriada para compreender o que Aristóteles tem em mente do que a comparação com a técnica. Quando da abordagem da potência sensitiva da alma, é refutada a posição defendida por algum de seus predecessores segundo a qual os objetos sensíveis não existiriam à parte dos atos de percepção. Aristóteles assinala a simplicidade da afirmação, e diz que, por um lado, de fato, os objetos sensíveis só existem em atualidade quando são percebidos; mas, por outro lado, quando não são objeto de algum dos sentidos, ainda assim estes objetos existem, porém somente em potência. Assim, com as noções de ato e potência Aristóteles pretende dissolver a tese adversária. Algo semelhante parece ocorrer no caso do intelecto. O conteúdo inteligido permanece de alguma maneira na alma após seu aprendizado, conforme o segundo sentido de potência reconhecido. Estes inteligíveis são levados ao estado de atualidade por meio do exercício ativo do intelecto, que os torna presentes ao indivíduo tal como a luz permite que

---

66 Referimo-nos à versão, digamos, *standard* do platonismo, colocando de lado possíveis objetos de ordem hermenêutica e exegética que possam ser aduzidas pelos platonistas.

67 Com isso, queremos nos abster de problematizar trabalhos de grande relevância e repercussão, como a obra *Aristóteles: bases para a história de seu desenvolvimento intelectual* (1923) de Werner Jaeger e o artigo *O platonismo de Aristóteles* (1966) de G. E. L. Owen.

as cores em potência se atualizem no momento da visão. Mais uma vez é buscada no mundo sensível a metáfora necessária para a explicação do domínio noético.

Parece que o intelecto é “produtivo” neste sentido: ele “produz” os inteligíveis porque os atualiza, mas não é o caso que o intelecto ativo trabalhe sobre o intelecto passivo, como um artesão trabalha sobre uma matéria-prima qualquer. Se isto está correto, a comparação com a arte mostra-se menos adequada por ensejar a existência de dois intelectos distintos, um que sofre a ação e outro que a executa. Pode-se dizer que o *Davi* de Michelangelo existe em potência no bloco de mármore e a arte é capaz de atualizá-lo. Enquanto artefato, a estátua é desprovida do princípio interno de movimento e repouso que caracteriza os seres naturais; a arte faz as vezes deste princípio agindo a partir do exterior por meio do artista. É este o entendimento que Ross tem quando reconhece dois intelectos, atribuindo ao intelecto ativo a ação de imprimir os inteligíveis sobre o “material plástico” que constitui o intelecto passivo. Porém, a metáfora da arte pressupõe a afecção em sentido ordinário: o mármore tem sua forma modificada porque sofre as ações do martelo e do formão manejados pelo artista. E ainda que seja proposta outra sorte de arte, como a pictórica, teremos apenas intelecção no primeiro sentido, como já foi observado. No entanto, se colocarmos em primeiro plano a metáfora da luz, enquanto certa disposição, ἔξις, que atualiza as qualidades sensíveis, a necessidade de reconhecer dois intelectos não se faz imperiosa, porque não há algo que padeça a ação e outro algo que realize a ação, ao menos não num sentido ordinário de afetar e ser afetado. Consoante os resultados obtidos na investigação sobre a percepção, o sensível e o sentido tornam-se idênticos no processo de percepção, passando da potência ao ato. Para que isto aconteça, é necessária a presença de um intermediário, o qual é posto em movimento pelas qualidades dos objetos sensíveis que, através desse movimento, afetam o órgão sensível. O intermediário que realiza esse papel para a visão é chamado por Aristóteles de transparente (διαφανής), o qual é identificada com corpos como a água e o ar. O transparente não é visível por si mesmo, mas sim por meio da cor alheia. A luz é definida como a atividade do transparente e age como se fosse a cor do

transparente (418b 11), justamente por levá-la à atualidade. Assim, o transparente funciona como o intermediário entre o objeto visível e o sentido da visão. Portanto, não é correto afirmar que a luz constitui ou “produz” as cores em sentido literal. Os objetos sensíveis já são dotados de cores que se tornam visíveis quando o transparente (a água ou o ar) é atualizado pela luz; é somente neste sentido lato e menos rigoroso que podemos dizer que a luz produz as cores. Caso contrário, corre-se o risco de cair na teoria (errônea) de alguns adversários que sustentaram a existência dos sensíveis apenas à medida que os percebemos. Do mesmo modo, o intelecto em seu uso ativo não produz os objetos de conhecimento em sentido literal. Sua função é atualizar estes objetos previamente conhecidos, quando do exercício efetivo do pensamento, o que não implica construí-los como o artista constrói seus artefatos. O intelecto ativo constitui uma disposição enquanto certa atualidade daquele que possui (isto é, o próprio intelecto, pois é em si mesmo que atualiza os objetos inteligíveis e não em outra coisa) e do que é possuído (isto é, os objetos inteligíveis).

A frase conclusiva do raciocínio em curso reinvoca também os resultados obtidos precedentemente, em III, 4, a respeito do intelecto: “e este intelecto é separado, impassível e sem mistura, sendo em essência uma atividade”. O intelecto é *separado* do corpo porque não dispõe de um órgão de cuja estrutura física seria a atualidade. Para além de uma simples constatação, esta característica do intelecto surge como uma exigência do próprio modo de funcionamento do intelecto. Caso possuísse algum tipo de envolvimento direto com o corpo ou coisas da ordem física, a atividade do pensamento estaria comprometida, pois possuiria algum tipo de qualidade sensível em atualidade, o que limitaria a capacidade do intelecto para pensar absolutamente todas as coisas. O mesmo motivo que impede esta capacidade da alma de ter algum tipo de mistura com o corpo ou coisas físicas, impede-a também de ser misturada com os objetos inteligíveis. Enquanto pura potencialidade, o intelecto, no entendimento de Aristóteles, não pode ser nenhum inteligível em atualidade, pois isso se afiguraria como um obstáculo à potência de receber todos os inteligíveis. Logo, o intelecto é *sem mistura*, tanto no sentido de ser desprovido de qualquer liame direto

com coisas corpóreas, quanto no sentido de ser privado dos inteligíveis em atualidade antes do exercício do pensamento. Essas razões que explicam a separação e a não-mistura do intelecto também contribuem para a afirmação sobre a impassibilidade do intelecto: caso tivesse um órgão físico e padecesse uma afecção de tipo ordinário, sem mais qualificações, por parte de seus objetos correlatos, a capacidade intelectual teria sua natureza modificada, o que a obstaría de pensar. Assim, o modo como o intelecto recebe os inteligíveis pode ser dito uma “afecção” somente por um emprego menos rigoroso do termo, porque a rigor não é afetado em sua natureza, mas tem seu ser em potência preservado pelo ser em atualidade. Portanto, o intelecto é *impassível* à medida que não padece e não é afetado no sentido estrito do termo, onde sua capacidade para pensar pudesse ser impedida por ter sua natureza potencial abalada.

A última característica do intelecto apresentada na referida frase resulta da exposição preliminar de III, 5, e ao mesmo tempo dá ensejo para introduzir a segunda parte deste mesmo capítulo. O intelecto é em essência (οὐσία) uma atividade. Este emprego de οὐσία não deve ser entendido como designando o conceito filosófico capital de Aristóteles, utilizado, em seu sentido principal, para indicar as substâncias sensíveis compostas de forma e matéria. Isto fica evidente pelo simples fato de que é negada ao intelecto qualquer matéria física. Caso possuísse matéria, não seria possível dizer do intelecto que ele é atividade, pois a matéria corresponde justamente ao princípio de potencialidade. Antes, parece estar em questão um emprego lato de οὐσία, como aquilo que constitui a característica que essencialmente define o intelecto, aquilo que nele é mais peculiar e que se mostra em mais alto grau como sua tarefa própria. Ora, tendo em vista a primeira parte do capítulo 5, uma tal essência não pode ser outra senão o exercício ativo do intelecto, enquanto a atualização do conhecimento adquirido mediante aprendizado. A essência do intelecto é a atividade porque é enquanto exercício ativo que ele executa sua função própria e definidora, a saber, o uso da ciência teórica e do conhecimento por conceitos.

Com efeito, a partir de 430a 18, o Estagirita confirma esta ideia dizendo que o agente é mais honrável do que o paciente, e o princípio

mais do que a matéria. A faculdade intelectual foi caracterizada como tendo duas tarefas: uma em que ela é capaz de receber os objetos de conhecimento através do aprendizado, passando da pura potencialidade ao primeiro sentido de atualidade onde chega a dispor de tais objetos; outra em que ela pode atualizar estes objetos adquiridos pela aprendizagem inteligindo-os, passando assim ao segundo sentido de atualidade. A disposição para atualizar os inteligíveis, que se assemelha ao modo como a luz atualiza as cores para a visão, é mais honrável à medida que representa mais propriamente a faculdade de pensar e porque constitui plenamente uma atividade.

Conforme interpretamos, a sequência do texto continua a tratar da operação do intelecto. A ciência em atividade é idêntica às coisas conhecidas; ou seja, o intelecto e seus objetos de conhecimento se identificam quando dos atos de pensamento. Já no que diz respeito à ciência em potência, pode-se fazer duas afirmações. De um lado, em cada sujeito particular, a ciência em potência é temporalmente anterior, uma vez que é necessário tê-la aprendido previamente para então dispor de seu conhecimento e poder colocá-lo em atividade. Por outro lado, falando de modo geral, isto é, além da instância particular de um dado sujeito, a ciência em potência não é anterior nem mesmo em termos temporais, pois tudo vem a ser a partir do que é em atualidade<sup>68</sup>; é necessário que aquele que ministra uma ciência opere o conhecimento em atividade para que aquele que aprende passe a dispor do conhecimento em potência. Assim, no geral, a ciência em ato é anterior à ciência em potência, a qual sequer tem antecedência temporal, uma vez que surge a partir da primeira; já no indivíduo, é preciso que a ciência em potência seja temporalmente anterior, de modo a que possa ser atualizada.

Para a frase de 430a 22, cujo sentido muitos autores obtêm fazendo remissão ao livro  $\Lambda$  da *Metafísica*, não conseguimos outra leitura menos especulativa e hermeneuticamente viável do que a

---

68 O período em questão é repetido em III, 7, 431a 1-3, com o acréscimo ἔστι γὰρ ἐξ ἐντελεχείᾳ ὄντος πάντα τὰ γινόμενα, o que enseja a interpretação aqui proposta. Um maior desenvolvimento sobre a prioridade do ato sobre a potência pode ser encontrado em *Metafísica*,  $\Theta$ , 8.

seguinte: tendo em vista a exposição precedente, o correto é afirmar que o intelecto possui a ciência em atividade ou em potência, porém<sup>69</sup> não é certo dizer apenas que ora pensa (está em posse da ciência) ora não pensa (não a possui mais), usando termos simples para falar de uma diferença que teoricamente mostrou-se mais nuançada.

A próxima sentença, que se inicia ainda na linha 22, é extremamente delicada e de difícil interpretação, o que tem servido a diferentes propósitos desde os pagãos da antiguidade até os cristãos medievais. A primeira dificuldade diz respeito ao participio aoristo  $\chi\omega\rho\iota\sigma\theta\epsilon\iota\varsigma$ , o qual poderia ser traduzido por “quando separado”. É preciso determinar a que se refere a separação e em que sentido. Hicks (2012 (1907) p. 505-6) aponta primeiramente que o participio se liga a  $\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma \acute{o} \nu\omicron\upsilon\varsigma$  que aparece na linha 17, referindo-se, assim, ao intelecto em seu modo ativo. Esta constatação é aceita amplamente e também aqui concordaremos com ela. Quanto à determinação do sentido do participio, o autor aponta duas saídas. Na primeira delas, tendo em vista a passagem de 429 a 11, entendida por Hicks como afirmando a separação do intelecto em relação às demais partes da alma,  $\chi\omega\rho\iota\sigma\theta\epsilon\iota\varsigma$  deveria significar algo como “quando separado das outras faculdades da alma”. Ora, nossa análise da referida passagem mostrou que com ela Aristóteles não pretende provar a separação que o intelecto teria em relação às demais faculdades da alma. Pelo contrário, seus esforços visam defender a separação do intelecto em relação ao corpo e ao mesmo tempo sua unidade necessária com as demais faculdades, impossibilitando este primeiro sentido elencado. Ademais, o próprio autor assinala como dificuldade o fato de Aristóteles apenas admitir explicitamente, no âmbito da *Metafísica*, um intelecto separado de tudo para as deidades, que, diferentemente dos humanos, são substâncias completamente imateriais. Mesmo as elucubrações sobre uma separação absoluta que aconteceria antes do nascimento e após a morte não encontraria respaldo em nenhuma afirmação de Aristóteles, dado que em nenhum momento ele assume a crença no mito da transmigração das

---

69 Entendo a ocorrência da conjunção  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}$  na linha 22 como introduzindo uma adversativa forte em relação ao que foi exposto precedentemente no período.

almas<sup>70</sup>. O segundo sentido possível, com o qual concordaremos por ser mais adequado à explicação posta em curso por Aristóteles, consiste em explicar χωρισθεις como “separado por abstração”. Esta interpretação foi estabelecida primeiramente por Zabarella e é seguida por Hicks. Este último nota que o fato da frase iniciar com participio deve significar uma separação que acontece no tempo, o que excluiria qualquer possibilidade de aplicá-lo ao deus ou às inteligências que movem as estrelas, pois tais substâncias são *sempre* sem matéria, não podendo serem materiais num momento e em outro momento não o serem mais. Caso fosse atribuído a estas entidades algum tipo de desligamento temporalmente determinado, os termos mais apropriados seriam certamente χωριστός (separável ou atualmente separado), ou κεχωρισμένος. De outra forma, se o participio significasse uma separação absoluta, da matéria e das faculdades, então ele não seria adequado ao intelecto ativo, pois isto implicaria que o intelecto estivesse primeiro envolvido na matéria e num momento posterior separado dela. Mas, conforme se insistiu, o intelecto não possui relação direta com o corpo físico. A conclusão que se afigura como última alternativa é uma separação meramente lógica. Aristóteles parece querer dizer, consoante a explicação de Hicks, que se separarmos mentalmente a função ativa do intelecto de sua função passiva de recepção dos inteligíveis, e se a considerarmos em si mesma e não apenas como uma disposição ativa, teremos o intelecto em sua própria essência, porque ele será pura quiddidade e não haverá distinção entre a quiddidade e isto que possui a quiddidade. A separação é puramente lógica, pois na realidade os chamados intelectos ativo e passivo são unidos e constituem duas tarefas da mesma faculdade da alma: somente assim o intelecto é sua própria essência e mais nenhuma outra distinção pode ser feita entre ele e sua quiddidade (TRICOT, 1995 (1934), p. 182, n. 9). Novamente aqui se repete aquilo já assinalado por Aristóteles na linha 18, onde, com a expressão τῆ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια, elegeram o exercício ativo do conhecimento como a característica essencialmente definidora do

---

70 Quanto às eventuais aporias que ὁ θύραθεν νοῦς, “o intelecto que vem de fora”, que aparece no tratado *Geração dos animais* (II, 3, 736b 28), poderia suscitar, veja-se a engenhosa saída proposta por Zingano, 1998, p. 128 ss.

intelecto, aquilo que ele precisamente é.

Caso devamos admitir que haja algum grau de verdade nas doutrinas sobre alma sustentadas por alguns predecessores, as quais atribuíam uma característica divina e imperecível à ψυχή humana, apenas a parte racional comportaria tais características e mesmo assim não sem qualificações. Nesse sentido, interpretamos a declaração do Estagirita da linha 23, a qual aponta o intelecto em seu exercício ativo como a única instância da alma de que se pode predicar os atributos imortal e eterno, como certa concessão a uma das opiniões vigentes partilhada por aqueles que por vinte anos foram os interlocutores filosóficos mais próximos de Aristóteles. Não queremos com isso atribuir ao filósofo alguma característica filosófica residual do platonismo, nem apontar uma solução geneticista para uma aporia notoriamente difícil. Queremos apenas assumir a ideia que Aristóteles reconhece na noética aquilo que há de mais peculiar e específico ao homem, diferenciando-o dos demais seres animados e permitindo a ele a busca pelo bem viver. É preciso admitir que a passagem, em sua concisão absurda, não apresenta qualificações que determinariam com precisão o que Aristóteles pretende com os atributos ἀθάνατον καὶ ἄϊδιον. No entanto, defenderemos aqui que em outro momento bastante importante da filosofia aristotélica é possível encontrar subsídios que contribuam para eliminar as consequências constrangedoras de atribuir imortalidade e eternidade à alma (ou a uma parte dela). De fato, no contexto da *Ética Nicomaqueia*, livro X, encontramos uma caracterização da faculdade racional que pode lançar alguma luz no obscuro caminho de *De anima*, III, 5.

Na *Ética Nicomaqueia*, X, 6, Aristóteles retoma a discussão iniciada nos primeiros livros do tratado acerca da natureza da felicidade, dando um arrazoado dos resultados alcançados até então. Os capítulos seguintes, 7 e 8, dão continuidade à investigação abordando especialmente a chamada vida contemplativa<sup>71</sup>, a vida conforme ao

---

71 Não será abordada aqui a dificuldade de saber qual seria a melhor das vidas segundo Aristóteles; a vida prática ou a vida contemplativa. Ainda que a exposição dos referidos capítulos enseje a escolha pela vida contemplativa, não assumiremos uma resposta positiva sobre o assunto.

intelecto.

A felicidade foi definida precedentemente como a atividade conforme à virtude, de maneira que a determinação da vida mais feliz deverá apreciar a mais alta virtude e o que há melhor em nós (1177a 12ss). Quer este elemento seja a razão, quer alguma outra coisa, e “seja ele mesmo um ser divino, ou seja das partes a mais divina em nós”<sup>72</sup>, é sua atividade conforme à virtude que será a mais alta felicidade. Aristóteles deixa por ser respondida a questão sobre a natureza deste elemento, mas oferece duas possibilidades; ou é ele mesmo divino, ou é a parte mais divina que há em nós. Ora, o texto que se segue ao mesmo tempo que reitera o caráter nobre do intelecto também aponta para a segunda alternativa. Assim, diz ele, o intelecto é a melhor parte que há em nós, seus objetos são os melhores e sua atividade é a mais contínua (1177a 20-1) e, enquanto contemplativa, é a única amada por si mesma (1177b 1ss). Já em 1177b 26-9, há uma indicação mais direta da resposta à pergunta colocada anteriormente: a vida contemplativa é muito elevada para nossa mera condição humana, pois não é enquanto humano que assim se viverá, “mas enquanto algo de divino subsiste no humano”<sup>73</sup>. À medida que este elemento é superior ao composto humano de corpo e alma, sua atividade é superior às outras virtudes. Ou seja, não é tão-somente pelo fato de sermos humanos, seres compostos e dotados das mesmas faculdades que os demais animais, que podemos ter uma vida teórica, mas enquanto há em nós algo mais nobre e superior que nos aproxima do divino: “se, com efeito, o intelecto é divino relativamente ao humano, também a vida segundo o intelecto é divina relativamente à vida humana”<sup>74</sup>.

Portanto, segue Aristóteles, não devemos seguir as exortações que nos impelem a ocupar-nos com coisas humanas em razão de sermos homens, e ocupar-nos com coisas mortais em razão de sermos mortais. Mas o humano deve, à medida do possível, imortalizar-se (*ἀθανατίζειν*)

---

72 *EN*, X, 7, 1177a 15-6: εἶτε θεῖον ὄν καὶ αὐτὸ εἶτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον. Tradução nossa.

73 *EN*, X, 7, 1177b 27-8: ἀλλ' ἢ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει. Tradução nossa.

74 *EN*, X, 7, 1177b 30-1: εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. Tradução nossa.

e fazer de tudo para viver segundo a parte mais nobre que há em nós, pois mesmo que ela seja pequena em massa, supera em muito as demais pelo poder e pelo caráter estimável (1177b 31 – 1178a 2).

O paralelo que a nosso ver pode ser traçado entre estas contundentes e insistentes afirmações da *Ética Nicomaqueia* sobre a atividade intelectual como a função própria do homem e a caracterização do intelecto em *De anima*, III, 5, evidencia que a excelência da faculdade intelectual aproxima a natureza humana, essencialmente efêmera, daquela das divindades imortais. Não é o caso de afirmar uma imortalidade pessoal ao voûs; o que está em jogo é o reconhecimento desta peculiaridade humana diante de nossa constituição hilemórfica de animais sencientes. Para além dos atos de pensamento pertencentes aos indivíduos particulares, sujeitos a certas condições e condicionamentos, o que constitui algo de divino é o pensamento como propriedade essencial do humano enquanto espécie. Somente o fato de possuir a atividade do intelecto é comparável ao que é imortal e eterno, constituindo algo propriamente humano e ao mesmo tempo semelhante ao divino, e somente uma tal atividade é capaz de imortalizar-nos de certa maneira. Ademais, o intelecto, mais do que qualquer outra coisa, é o homem (cf. *EN*, 1178a 6-8).

Para concluir a análise do capítulo 5, a frase parentética compreendida entre as linhas 23 a 25 não pode ter uma interpretação de outro caráter que não o especulativo. Cremos que aí é esboçada uma possível objeção sobre como poderiam ocorrer os lapsos de memória e a perda do conhecimento inteligível já adquirido: o esquecimento acontece porque o intelecto passível de ser afetado pelos inteligíveis e que de alguma maneira os mantém em potência é corruptível (pelo passar do tempo ou por algum outro motivo). Diferentemente, a potência de atualizar os objetos de conhecimento não sofre nada. E sem esta potência nada se pensa, porque sem ela o conhecimento não poderia ser atualizado.

Por fim, poder-se-ia objetar se as ideias aqui defendidas salvariam Aristóteles plenamente de uma suposta inconsistência em sua explicação sobre a  $\psi\upsilon\chi\eta$  humana, à medida que a rigor permaneceria ainda o problema residual da admissão de, pelo menos, uma faculdade

anímica que não constitui a atualidade de um órgão físico e não possui relação direta com o corpo. Acreditamos que o problema formulado nestes termos de fato não comporta uma resposta satisfatória que o resolvesse no âmbito estritamente textual. Contudo, se não resolvido plenamente, ao menos o problema resulta minimizado e mais nuançado, proporcionando-nos uma compreensão perspectivada das aporias enfrentadas pelo Estagirita, as quais se afiguram como exigindo muito mais a audácia filosófica do pensamento do que propriamente uma argumentação coerente com o princípio geral que se estabeleceu no início da investigação. Nesse espírito, concordando com Charles Kahn, parece-nos que a doutrina Aristotélica sobre o *voûç* se caracteriza pela tomada de consciência acerca do caráter *sui generis* do domínio noético, cuja particularidade exige uma explicação igualmente particular, mesmo que para isso seja necessário, em certa medida, abrir mão do hilemorfismo.



## CONCLUSÃO

Esta dissertação pretendeu lograr uma interpretação sobre os alcances e as aporias da explicação hilemórfica que Aristóteles emprega em seu tratado sobre a alma, sobretudo no tocante à doutrina noética, onde as aporias encontram-se mais fortemente presentes. Como conclusão, elenca-se aqui os principais resultados obtidos a fim de formular um quadro sucinto e unitário daquela interpretação.

As considerações preliminares de Aristóteles apontam o hilemorfismo como a boa saída às aporias sobre a alma colocadas pelos predecessores. Porém, este norte explicativo não é aplicado igual e rigorosamente em todas as faculdades da alma. Ao tratar da sensação, verifica-se uma abordagem que segue com sucesso o princípio de explicar esta faculdade não como se encerrando meramente em alterações físicas, mas também exigindo a consideração de sua contrapartida propriamente psíquica. Diferentemente, destoando do referido princípio, a faculdade do intelecto é apresentada de tal maneira que não possui propriamente uma contrapartida física. Ora, a própria noção de alma fornecida no início do livro II do *De anima* define-a como a primeira atualidade de um corpo orgânico, donde a aparente contradição. Defendemos em relação a estes problemas que Aristóteles toma o cuidado de inserir um adendo após sua definição de alma, falando que nada impediria que alguma parte da alma fosse separada do corpo, caso não fosse sua atualidade. Desse modo, já estaria prevista de antemão a peculiaridade do intelecto frente às demais partes, de modo que a caracterização do intelecto presente no livro III não representaria a introdução abrupta de uma tese contrastante com o hilemorfismo empregado para as demais partes, mas sim a confirmação de uma suspeita levantada no início da investigação. Ademais, a declaração feita em II, 3, que aparentemente rejeita a busca por uma única definição de alma deve ser interpretada, antes, como reprovando a postulação de somente uma definição de alma de maneira a negligenciar a formulação própria a cada parte da alma. Aristóteles afirma que há uma dependência e hierarquia entre as diferentes partes ou faculdades da alma, de tal maneira que suas definições devem explicitar esse arranjo

hierarquizado. Aquelas faculdades mais elevadas apenas podem subsistir naqueles seres que são providos das mais elementares: verifica-se a sensação somente nos animais que podem se nutrir; o movimento, naqueles que podem se nutrir e sentir; o intelecto, enquanto ápice da hierarquia, naqueles que dispõem de todas as demais faculdades. A partir disso é possível deduzir a necessária unidade da alma, a qual não consiste num mero aglomerado de partes unidas por contiguidade, porém num todo cuja unidade reside na necessária interdependência entre aquelas partes. Se, por um lado, Aristóteles deixa espaço para que ao menos uma destas partes seja separada do corpo, por outro lado, não é admissível a separação das partes entre si.

Tendo estabelecido estas considerações, pretendemos mostrar que o tratamento dispensado à percepção é paradigmático na execução dos propósitos filosófico-teóricos de Aristóteles. O exercício da faculdade da percepção é explicado pelo Estagirita como um fenômeno da alma que ocorre em ligação com certos órgãos do corpo. Uma explicação fiscalista forte é negada à medida que os órgãos dos sentidos não sofrem uma alteração de tipo comum e nem há o recebimento, nos órgãos, dos próprios objetos sensíveis concretamente entendidos (tal como na teoria dos eflúvios). A percepção consiste numa certa alteração e afecção dos órgãos dos sentidos pelas qualidades sensíveis (as formas sensíveis sem matéria, no vocabulário aristotélico) através de um intermediário. Para que uma tal afecção aconteça é necessário que o órgão não seja seus objetos em ato, mas sim em potência. Isso se explica na própria constituição física dos órgãos: a constituição física dos olhos, em especial o cristalino, é transparente e por isso tem a potência de receber as cores, o ouvido não possui som e por isso é potencialmente os sons, e de mesmo modo nos demais casos (embora o tato apresente maiores dificuldades). Quando esta potência da percepção é atualizada, o sentido e o sensível adquirem identidade, tornando-se o mesmo, embora o ser para cada um seja diverso. Defendeu-se, então, que a sensação consiste na consciência que o senciente adquire da presença do objeto sensível quando afetado pela qualidade sensível. Por isso, rejeitou-se uma visão estritamente fiscalista da teoria aristotélica, segundo a qual os órgãos dos sentidos devêm ou adquirem as qualidades

dos sensíveis, encerrando-se a percepção nestas meras alterações físicas. Não há o recebimento do próprio objeto perceptível nos órgãos ou a alteração *simpliciter* destes últimos, o que se evidencia, inclusive, pela necessária presença de um intermediário para que a percepção ocorra: o que afeta o órgão não é o próprio objeto, mas o intermediário que é movido pelas formas sensíveis.

Dentre as faculdades da alma tratadas por Aristóteles, a intelectiva é aquela que mais colocou dificuldades aos intérpretes ao longo dos séculos. Tentamos mostrar que, embora postule o intelecto como separado, não devemos interpretar esta separação como um distanciamento e ruptura incorrigíveis entre esta faculdade e o restante da alma. Como concluímos no primeiro capítulo desta dissertação, a natureza da unidade da alma impossibilita a independência das faculdades entre si, o que vale inclusive para o intelecto. A separação do intelecto em relação ao corpo é necessária por razões de carácter ontológico e epistemológico que decorrem do próprio modo de operar do intelecto. Contudo, a suposta separação do intelecto em relação às demais instâncias psíquicas obstará a comunicação entre elas. O intelecto nada pode sem o conhecimento sensível que lhe é fornecido pela sensação através da imaginação. A partir de uma reflexão sobre a imaginação, pretendemos mostrar o quanto esta faculdade é importante para o uso da razão, tanto em seu emprego prático quanto em seu emprego teórico, num tipo de relação que seria dificultada caso o intelecto fosse separado absolutamente. A imaginação, enquanto a “base hilemórfica do pensamento”, realiza como que uma ponte entre o sensível e o inteligível. Uma análise detida das primeiras linhas de III, 4, fez-nos concluir que a separação aí pretendida não diz respeito à relação do intelecto com as outras faculdades, como pretenderam muitos intérpretes, mas à sua relação com o corpo, sendo esta ideia corroborada pelo texto de II, 2, e pelo próprio III, 4.

A caracterização do intelecto, a qual se torna ainda mais desconcertante em III, 5, com os atributos da imortalidade e eternidade, não consiste numa anomalia da explicação do Estagirita sobre a alma. Muito embora de fato não realize rigorosamente o projeto hilemórfico proposto ao início, esta caracterização se mostra como uma tentativa

filosófica de frisar a peculiaridade humana de ser, a uma só tempo, um animal como os demais, dotado das faculdades psíquicas mais elementares responsáveis pelo mero viver, e também possuir intelecto, sendo capaz de acessar o domínio propriamente noético. Concluímos também que os atributos imortal e eterno se aplicam ao exercício ativo do intelecto, e isso não enquanto uma imortalidade pessoal, individualmente entendida, mas uma imortalidade atribuída à faculdade do pensamento como propriedade essencial do humano enquanto espécie. Ademais, a separação pretendida neste passo, conforme foi defendido, é uma de tipo lógico, expressa pelo particípio aoristo χωρισθεις: o exercício ativo do intelecto, quando tomado separadamente por abstração, é o único traço essencialmente definitório do humano, justamente por ser aquilo que lhe é exclusivo frente aos demais seres animados. Quisemos mostrar que os atributos imortal e eterno podem ser compreendidos tendo em conta a caracterização da faculdade intelectual que Aristóteles faz na *Ética Nicomaqueia*. Ao retomar o problema de determinar qual a mais feliz das vidas, Aristóteles aponta como a mais forte candidata aquela forma de vida conforme ao melhor e mais excelente elemento que há em nós. Tal é identificado com a razão, à medida que ela se mostra como aquilo que há de divino em nós. Este elemento é superior ao composto de corpo e alma e sua atividade conforme à virtude resultará na mais alta felicidade. Assim, a vida contemplativa deve ser buscada acima das demais por ser aquela capaz de imortalizar (ἀθανατίζειν) a nós mesmos de certa maneira, uma vez que a excelência do intelecto é capaz de aproximar a natureza humana, em sua efemeridade, da natureza das divindades imortais. O que constitui algo de divino e eterno é a capacidade do pensamento não enquanto característica particular de um indivíduo, mas sim enquanto a propriedade essencial da espécie humana, capaz de assegurar-lhe a felicidade e o bem viver.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### a) Edições e traduções do *De anima*:

HAMLIN, D. W. (transl., introd. and notes). *Aristotle De Anima books II and III* (with passages from book I). 2ª edição. Oxford: Clarendon Press, 1993.

HETT, W. S. *Aristotle On the soul, Parva naturalia, On breath*. London: Harvard University Press, 1957. (Loeb Classical Library)

HICKS, R. D (transl., introd. and notes). *Aristotle De Anima*. Cambridge: Cambridge University Press, 1907 (Forgotten Books, 2012 – fac-simile)

REIS, M. C. G. (apresentação, trad. e notas). *Aristóteles De Anima*. São Paulo: Editora 34, 2006.

ROSS, D. *Aristotelis De Anima*. Oxford: Oxford University Press, 1956. (Oxford Classical Texts).

TRICOT, J. (traduction et notes). *Aristote De l'âme*. Paris: Vrin, 1995 (1934).

### b) Edições e traduções das demais obras de Aristóteles:

BARNES, Jonathan (translation and commentary). *Aristotle Posterior Analytics*. Second edition. Oxford: Oxford University Press, 2002 (1993).

BYWATER, L. *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press, 1894. (Oxford Classical Texts).

TRICOT, J. (traduction). *Aristote Éthique à Nicomaque*. Paris: Vrin, 2012.

WATERFIELD, Robin (translation). *Aristotle Physics*. With introduction and notes by David Bostock. Oxford: Oxford University Press, 2008.

YEBRA, Valentín G. *Metafísica*. Edição trilingue grego-latim-espanhol. Madrid: Gredos, 2012.

### c) Bibliografia secundária

BARNES, Jonathan. "Aristotle's concept of mind" In: BARNES, J.; SCHOFIELD, M.; SORABJI, R. (Eds.) *Articles on Aristotle*:

*Psychology & Aesthetics* (vol. 4). London: Duckworth, 1979, p. 32-41.

BARNES, J.; SCHOFIELD, M.; SORABJI, R. (Eds.) *Articles on Aristotle: Psychology & Aesthetics* (vol. 4). London: Duckworth, 1979.

BRUNSCHIWIG, Jacques. "En quel sens le sens commun est-il commun?" In: ROMEYER-DHERBEY, G. et VIANO C. (eds.). *Corps et âme – sur le De anima d'Aristote*. Paris: Vrin, 1996, p. 189-218.

BURNYEAT, M. "Is an aristotelian philosophy of mind still credible? A draft". In: NUSSBAUM, M. C.; RORTY, A. O. (eds.). *Essays on Aristotle's De anima*. Oxford, 1995, p. 15-26.

CASSIN, B. *Aristóteles e o lógos*. São Paulo: Loyola, 1999.

CASTON, V. "Aristotle's two intellects: a modest proposal". *Phronesis*, Leden, n. 44, p. 199-227, 1999.

FREDE, Dorothea. "The cognitive role of *Phantasia* in Aristotle" In: NUSSBAUM, M. C.; RORTY, A. O. (eds.). *Essays on Aristotle's De anima*. Oxford, 1992 p. 279-295.

FREDE, Michael. "La théorie aristotélicienne de l'intellect agent" In: ROMEYER-DHERBEY, G. et VIANO C. (eds.). *Corps et âme – sur le De anima d'Aristote*. Paris: Vrin, 1996, p. 377-390.

GRANGER, H. "Aristotle and the functionalist debate". *Apeiron*, vol. 23, n. 1, 1990, p. 27-49.

GERSON, L. "The unity of intellect in Aristotle's *De anima*". *Phronesis*, vol. 49, n. 4, 2004, p. 348-373.

KAHN, C. "Aristotle on thinking". In: NUSSBAUM, M. C.; RORTY, A. O. (eds.). *Essays on Aristotle's De anima*. Oxford, 1992 p. 359-379.

MODRAK, Deborah K. W. *Aristotle: the power of perception*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1987.

NUSSBAUM, M. C.; PUTNAM, H. "Changing Aristotle's mind". In: NUSSBAUM, M. C.; RORTY, A. O. (eds.). *Essays on Aristotle's De anima*. Oxford, 1995, p. 27-56.

NUSSBAUM, M. C.; RORTY, A. O. (eds.). *Essays on Aristotle's De anima*. Oxford, 1995.

ROMEYER-DHERBEY, G. "La construction de la théorie aristotélicienne du sentir". In: ROMEYER-DHERBEY, G. et VIANO C. (eds.). *Corps et âme – sur le De anima d'Aristote*. Paris: Vrin, 1996, p.

127-147.

ROMEYER-DHERBEY, G. et VIANO C. (eds.). *Corps et âme – sur le De anima d'Aristote*. Paris: Vrin, 1996.

SCHROEDER, F. M. & TODD, R. B. *Two greek aristotelian commentators on the intellect: the De Intellectu attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius's paraphrase of Aristotle De Anima 3. 4-8*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.

THOMAS AQUINAS. *Commentary on Aristotle's De anima*. Dumb Ox Books, 1994.

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

**d) Dicionários:**

BAILLY, A. *Le Grand Bailly – Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 2000.

ISIDRO PEREIRA. *Dicionário grego-português e português-grego*. Porto: Livraria Apostulado da Imprensa, 1976.