UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Fernanda de Araujo Izidório

O conceito de *nous* produtivo em Aristóteles

v.1

SÃO PAULO

2017

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

O conceito de noûs produtivo em Aristóteles

FERNANDA DE ARAUJO IZIDÓRIO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antônio de Ávila Zingano.

SÃO PAULO

2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

I98c Izidorio, Fernanda de Araujo
O conceito de "nous" produtivo em Aristóteles /
Fernanda de Araujo Izidorio ; orientador Marco
Antônio de Ávila Zingano. - São Paulo, 2017.
124 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
concentração: Filosofia.

1. Aristóteles. 2. De Anima. 3. nous. 4. Alexandre
de Afrodísia. 5. História da Filosofia Antiga. I.
Zingano, Marco Antônio de Ávila, orient. II. Título.

A meus pais,
Maria Francisca e José Izidório

“Οὐ πάνυ μοι δοκοῦμεν, ἔφη, εἰς φαῦλον· ἴσως γάρ,
ὦ Σώκρατες, τὸ λεγόμενον ἀληθές, ὅτι χαλεπὰ τὰ καλά.”

Platão, *República* IV, 435 C 7-8

Agradecimentos

Ao Professor Marco Zingano por me servir de guia e inspiração desde o início de meu caminho tortuoso pela filosofia, pelas grandes oportunidades que me proporcionou, pela paciência e pela enorme confiança em meu trabalho;

À FAPESP e ao CNPQ pelo financiamento que tornou possível minha dedicação a essa pesquisa;

Aos Professores Roberto Bolzani e Luiz Henrique Lopes pelas correções e sugestões durante meu exame de qualificação – assumo total responsabilidade pela persistência dos erros;

Ao Professor Marwan Rashed por supervisionar meu trabalho durante o estágio de pesquisa realizado na Université de Paris Sorbonne (Paris IV) e pela oportunidade de apresentar a primeira versão deste trabalho em seminário do Centre Leon Robin.

A meus colegas do Grupo de Estudos de Filosofia Antiga;

Aos Professores José Carlos Estêvão, Carlos Eduardo de Oliveira, Daniel Lopes, Evan Keeling, Riccardo Chiaradonna, Fernando Gazoni e Paulo Ferreira;

Ao Departamento de Filosofia, Marie Marcia Pedroso, Luciana Nóbrega e Geni Ferreira Lima;

A meus amigos Simone Seminara, Julia Maia, Gustavo Vilhena, André Scholz, Eduardo Marinho, Sacha Kontic, Marina Franconeti, Ruben Dario, Ildefonso Junior, Martin Barbosa, Ana Beatriz Carvalho, Hugo Tiburtino, Dioclézio Faustino.

A Bruno Rosa, meu irmão de alma;

A Karina Tanada, meu outro eu;

A meus pais, Maria Francisca e José Izidório, a quem gostaria de dedicar o melhor trabalho do mundo e não seria suficiente;

A Adam Crager, meu companheiro de vida, que me apoiou em cada momento deste percurso e que nunca me deixará esquecer Aristóteles;

À minha avó Antônia, a quem eu gostaria de ter lido este texto.

Resumo

O volume de literatura secundária sobre o conceito aristotélico de *noûs* produtivo é proporcional à brevidade e à obscuridade com que ele é apresentado no quinto capítulo do terceiro livro do “*De Anima*”. Esta dissertação visa investigar as razões que fazem deste texto terreno fértil para as mais diversas interpretações. Para tanto, este estudo parte do comentário analítico de *DA* III 4-5, destacando as possibilidades interpretativas de cada passagem e as variantes textuais mais significativas. Procurou-se explorar outras passagens do corpus aristotélico que podem ser utilizadas para elucidar o conteúdo desses capítulos, considerando as opções adotadas pelos principais comentadores antigos. Após mostrar que o texto comporta igualmente as leituras mais díspares, buscou-se evidenciar como elementos extratextuais, tais como a filosofia e o método exegético predominante no tempo de cada interprete podem ser identificados nas opções adotadas. Para tanto, adotou-se a obra de Alexandre de Afrodísia como objeto de exposição e análise, uma vez que sua identificação do *noûs* produtivo à *Causa Primeira* de *Met.* XII 7-9 é a mais influente e polêmica das exegeses deste conceito. Para tanto, foram apresentadas suas principais teses e contrastadas com a base textual aristotélica, de modo pôr em relevo as características do método do Exegeta.

Abstract

The amount of secondary literature on the Aristotelian concept of productive nous is proportional to the briefness and obscurity of its presentation in the fifth chapter of the Book Three of the “De Anima”. This thesis aims to investigate the reasons why this text offers a fertile ground for the most varied interpretations. Therefore, this text begins with an analytical commentary on DA III 4-5, highlighting the interpretative possibilities and the most significant textual variants of each passage. We searched for other passages of the Aristotelian corpus that could help us elucidate the content of these chapters, considering the options adopted by the main ancient commentators. After showing how the text equally accepts the most disparate readings, we tried to evidence how extra-textual elements, such as the philosophy and exegetical method predominant in the time of each interpreter can be present in the adopted options. For this, the work of Alexander of Aphrodisias was adopted as object of exposition and analysis, since its identification of the productive nous to the First Cause of Met. XII 7-9 is the most influential and polemical exegesis of this concept. His main arguments were presented and contrasted with the Aristotelian textual background, to highlight the characteristics of the Exegete’s methods.

Sumário

Agradeço.....	6
Resumo	7
Abstract.....	8
1. Introdução	11
1.1. O problema do nous poietikos	12
1.2. Principais exegeses do conceito de noûs produtivo.....	17
2. O texto de “De Anima” III 4-5	22
2.1 Texto grego.....	22
2.2. Tradução	24
2.3. Comentário	27
3. O conceito de intelecto agente na obra de Alexandre de Afrodísia.....	77
3.1. Introdução	77
3.2. Textos sobre a noética	79
3.3. Intelecto agente no “De Anima” de Alexandre	80
3.5. Conclusão.....	117
4. Considerações finais	119
5. Bibliografia.....	121

Abreviaturas

A – Aristóteles

Alex – Alexandre de Afrodísia

DA – “De Anima” de Aristóteles ou de Alexandre

DI – “De Intellectu” de Alexandre ou Philoponus

GA – “De Generatione Animalium” de Aristóteles

GC – “De Generatione et Corruptione” de Aristóteles

Top. – “Tópicos” de Aristóteles

Fis. - “Física” de Aristóteles

Pr. An. – “Analíticos Primeiros” de Aristóteles

An. Po. – “Analíticos Posteriores” de Aristóteles

Met. – “Metafísica” de Aristóteles

MR – “De Memoria et Reminiscentia” de Aristóteles

DS – “De Sensu et Sensibilibus” de Aristóteles

1. Introdução

Aviso aos leitores que o texto apresentado nessa dissertação é o resultado parcial de uma pesquisa que se mostrou um projeto muito ambicioso, impossível de ser concluído em um Mestrado e que deve ser continuado durante o Doutorado. No entanto, creio que presente estudo atende ao objetivo inicial de minha pesquisa: circunscrever o problema do nous produtivo e apresentar algumas das razões de sua diversidade de interpretações. Como o leitor irá notar, algumas partes do texto de DA III 4-5 não foram objeto do comentário analítico e dois dos subcapítulos sobre Alexandre são ainda incipientes. Optei por mantê-los no corpo do texto mesmo assim, para permitir a perspectiva do resultado almejado por esse projeto.

*

*

*

Todo leitor ver-se-á em apuros caso busque por uma explicação inequívoca do conceito de nous poietikos na obra de Aristóteles. Neste caso, buscar ajuda entre os mais renomados interpretes não fará mais do que aumentar sua perplexidade. Da Antiguidade aos scholars contemporâneos, as mais díspares exegeses foram propostas e continuam não deixando de ser igualmente plausíveis do ponto de vista textual. O único texto aristotélico em que a noção de um “nous que tudo produz” (ho nous twi panta poiein - o termo nous poietikos sendo posteriormente cunhado por seus comentadores), *De Anima* III 5, é extremamente sintético (consta de apenas 15 linhas da edição de Bekker) e baseado em três analogias (este nous é como a técnica, como a luz e como a ciência em atualidade) que podem ser interpretadas de diversas maneiras, de modo que, além de carecer de clareza, o texto comporta diversas leituras. Devido à importância que o conceito de nous goza na obra de Aristóteles e ao fato de não ser evidente qual a natureza e a função do nous poietikos, os leitores buscaram usar esse conceito para preencher diversas lacunas explicativas do restante do corpus aristotélico, o que fez com que se tornasse uma noção crucial nas filosofias de origem aristotélicas, ainda que cada autor tenha lhe atribuído um sentido diferente. Da antiguidade tardia à Idade Média, ele servira tanto para justificar a ação de Deus sobre o entendimento humano, quanto para explicar a imortalidade da alma.

Este trabalho não quer ser mais uma voz na multidão dissonante de exegeses plausíveis de *DA* III 5. Creio que mais proveitoso ao leitor seja conhecer algumas das razões por que este texto servira de matéria-prima para tantos edifícios interpretativos, e, porque cada interpretação é como um artefato, um produto do entendimento, decidi inspirar-me no método aristotélico e estudar também as causas formal, eficiente e final da exegese. Para tanto, partirei da análise do texto de *De Anima* III 4-5 (incluindo o capítulo 4 devido ao fato de que quase toda interpretação do *nous poietikos* é uma explicação da relação entre esses dois capítulos), discutindo tanto questões de estabelecimento do texto grego, quanto as possibilidades de leitura de cada trecho à luz de outras passagens do corpus aristotélico. Em seguida, tomarei em consideração a mais antiga, reputada e polêmica interpretação do conceito, a de Alexandre de Afrodísia, expondo seu uso do texto de *DA* III 5 e as relações feitas por ele com o restante do corpus (aspecto formal), analisando as principais características de seu método exegético e suas influências implícitas (aspecto eficiente), e procurando identificar qual seria a função da exegese tal como concebida por Alexandre, qual seu público alvo e a que escolas filosóficas visava opor a obra de Aristóteles (aspecto final). Infelizmente, devido aos limites de um trabalho de mestrado, não foi possível incluir aqui o estudo detalhado de outras interpretações importantes; nem mesmo uma apresentação mais precisa e rica dos aspectos eficiente e final da exegese de Alexandre, que exigiriam um estudo mais aprofundado do panorama filosófico da Antiguidade Tardia e da história do Aristotelismo até esse período, o que não apenas me foi impossível realizar por ocasião deste trabalho, como, de um modo geral, o estado da pesquisa sobre este assunto é ainda muito limitado.

Antes de nos lançarmos ao estudo proposto, convém uma breve consideração dos principais pontos de debate a respeito do conceito de *nous poietikos* e de algumas suas mais prestigiadas exegeses da antiguidade à contemporaneidade.

1.1. O problema do *nous poietikos*

Da epistemologia à ética, na biologia e na filosofia primeira, o conceito de *noûs* (intelecto, entendimento ou pensamento) é apresentado como o que há de primeiro, melhor e mais divino na natureza humana. Nos *An. Post.* II 19 e na *EN* VI, *nous* designa a disposição (*hexis*) da parte racional da alma responsável pela apreensão dos princípios da ciência e da ação; das vidas terrenas, aquela dedicada ao exercício do *nous* (*thewria*) é a mais próxima da vida de que Deus desfruta eternamente (*Met.* XII 7-9, *EN* X); e na

geração dos animais, o nous é a única função da alma que vem de fora da relação desta com o corpo e é por isso a mais divina delas (GA II 3). Isso deixa claro o status privilegiado atribuído a este conceito na filosofia de A., e não é sem razão que nos tratados acima ele seja mencionado, ainda que de maneira breve e pouco clara, como coroamento da teoria em questão.

É de se esperar que um conceito de tamanha importância seja objeto de um estudo mais detido, em uma teoria que apresente sua natureza e seu funcionamento com maior clareza, mas o texto em que A. se dedica a esse estudo, DA III 4-8, está longe atender a essa expectativa. A porção do *De Anima* dedicada ao estudo do nous (DA III 4-8) é de modo geral bastante elíptica, supondo teses discutidas em outras partes do corpus sem uma referência explícita¹, apresenta aparentes incompatibilidades quando comparada a outras passagens semelhantes do corpus², e baseia a necessidade de certos mecanismos psicológicos em fundações cuja própria certeza parece escassa³. Mas é sobretudo no capítulo 5 que o leitor encontra seu maior desafio.

Analogamente ao que se passa no caso da natureza e da técnica, também na alma não há apenas aquilo que é em potência todos itens de um determinado gênero, mas também aquilo que produz (*poiei*) todos esses itens. Por isso, bem como há um *noûs* que vem a ser todos os objetos noéticos, também há o que é responsável por produzir todos estes.

Dado que, assim como na totalidade da natureza, há algo que é matéria para cada gênero (i.e., o que é em potência todas aquelas coisas), e outro que é causa e produtivo, ao que cabe produzir todas as coisas, similar à técnica em relação a sua matéria, é necessário que essas diferenças também existam na alma. E de fato existe um tal *noûs* ao qual cabe vir a ser todas as coisas, e um outro ao qual cabe produzir todas as coisas, como uma espécie de disposição, tal como a luz; pois de certa maneira a luz também faz das cores que são em potência, cores em atualidade. – ARISTÓTELES, *De Anima* III 5, 430^a10-17.

¹ Por exemplo, o argumento de 429b10-22 supõe o esclarecimento a respeito de que coisas são diferentes ou o mesmo que suas essências, sobretudo objeto na investigação sobre a substância em *Met.* VII-IX.

² Como a afirmação de que o nous tem como objeto não apenas o simples e o verdadeiro, em DA III 6, e que aparentemente conflita com a concepção de nous nos *An. Post.*

³ Como o fato de a necessidade de imagens para o pensamento (III 8) ser concluída do que parece ser a suposição de que tudo que existe tem magnitude, o que é contrário um princípio fundamental da filosofia de A.

O *noûs* que vem a ser todas as coisas é comumente identificado como aquele de que trata DA III 4. Naquele capítulo, inicia-se o estudo do *nous* como uma das partes da alma, i.e., como um dos princípios em razão dos quais um ser natural é dito vivo. Destes princípios, o *noûs* e a sensação (*aisthesis*) são as capacidades discriminativas (*kritikai*) ou cognitivas da alma e devem ser apenas em potência tais quais seus respectivos objetos, a fim de que a objetividade de suas apreensões não seja comprometida. Portanto, dado que o *noûs* da alma é receptivo de todas as coisas (ou melhor, receptivo das formas (*eidê*) de todas as coisas), não deve ser nenhuma delas em atualidade (*en energeiai*) antes de *noeîn*, mas todas elas em potência, sua atividade consistindo no ato de assimilação em que ele vem a ser cada uma dessas coisas ou formas. Logo, parece inevitável associar a este a menção ao “*nous twi panta gignesthai*” feita no início de DA III 5.

A inovação deste capítulo está na introdução de um *noûs* de caráter produtivo. Este não é mencionado de modo explícito em DA III 4, nem no restante do tratado de noética, onde o *noûs* é sempre considerado enquanto capacidade cognitiva receptiva de seu objeto. Quanto às associações feitas entre este e conceitos de outras partes do *corpus*, tais como o *noûs* divino ou o *noûs* que vem de fora são apenas frutos da interpretação com base na descrição feita em DA III 5, mas nenhuma dessas outras passagens faz menção explícita a um *noûs* que tudo produz.

O parágrafo inicial daquele capítulo (citado na página anterior) indica que este *noûs* possui um papel causal sobre aquilo que é em potência (como a luz faz das cores em potência cores em atualidade), o que usualmente faz com que o leitor lhe atribua um papel causal sobre o *noûs* da alma, mas essa inferência não é unanimemente aceita⁴.

Mesmo os que lhe atribuem um papel causal sobre o *noûs* da alma são divididos por uma série de outras questões a respeito dessa interação. Primeiramente, qual dos gêneros de causalidade tradicionalmente distintos por A. esse *noûs* desempenha: formal, eficiente ou final? O fato de ser dito produtivo faz com que possa ser mais facilmente tomado como uma causa eficiente. Mas também pode ser considerado como formal, caso ele cause a atividade noética ao se tornar objeto do *noûs* da alma, e, em última instância, porque a causa eficiente e final podem ser reduzidas à causa formal. Pode ainda ser final,

⁴ Caston (1999)

na medida em que a causa primeira de tudo o que existe e, por conseguinte, de tudo que é objeto do noûs, é causa final⁵.

Relacionada a essa primeira, é a questão dessa causalidade ser direta ou indireta. Caso seja causa formal da atividade noética, i.e., caso cause a noêsis enquanto noêton, ou caso seja causa eficiente sem nenhum motor intermediário, podemos dizer que a causalidade é direta. Caso seja causa eficiente via motores intermediários ou causa final dos noêta, a relação causal é indireta. As analogias entre esse noûs, a técnica e a luz, não contribuem para resolver a questão.

A fim de determinar qual seria o papel do nous poietikos na noética humana, os leitores buscam pelas lacunas explicativas do restante da noética que poderiam ser supridas por essa noção. Entre elas, as mais frequentemente mencionadas são: (i) a causa da primeira atualização do noûs da alma, fazendo com que este passe a se os noêta em atualidade e adquira a disposição de mobilizá-los quando bem quiser; (ii) o elemento produtivo que vem a ser na alma quando da primeira atualização e que é a causa da ativação posterior dos noêta conforme a vontade; (iii) a causa da universalização das formas apreendidas em particulares, dado que o noûs depende das imagens de origem sensível e que essas são particulares e não universais como devem ser os objetos a que o noûs se dedica; (iv) aquilo que faz com que as formas venham primeiramente a ser nos indivíduos do mundo, fazendo com que sejam em atualidade na matéria que os possuía apenas em potência e que possam, posteriormente, ser objetos do noûs humano. Porém, essas possibilidades não passam de frutos da especulação dos interpretes e, como mostrarei no comentário, nenhuma delas encontra maior apoio no texto de DA III 5 que as demais.

A respeito dessa causalidade, há ainda a questão de se é uma única em relação a todos os seres humanos ou se a função noética de cada indivíduo depende de um nous poietikos particular. Se considerarmos o fato de que esse noûs é impassível e eterno (ver citação abaixo), não parece que ele possa diferir dos demais do ponto de vista formal e de seu conteúdo, sendo ao menos um em logos. No entanto, o noûs poietikos causa a atualização de diferentes noêta na em diferentes pessoas, de modo que uma pessoa pode noêin coisas a outra jamais entreterá, o que pode levar o leitor a pensar que este deva ser diferente, ao menos em número.

⁵ Met. XII 7.

Os interpretes dividem-se não apenas quanto a função do *nous twi panta poiein*, mas sobretudo quanto a sua natureza, descrita da seguinte maneira na sequência do capítulo:

E esse *noûs* é separável, impassível, e não misturado, sendo *per se* atividade. Pois o que produz é sempre mais venerável que o que é afetado, e o princípio, mais venerável que a matéria. A ciência em atualidade é o mesmo que seu objeto; e a ciência em potência é anterior temporalmente no indivíduo, ainda que não seja temporalmente anterior de um modo geral. Mas não é o caso que *noeî* algumas vezes e outras, não *noeî*. E somente tendo sido separado é que isso é precisamente o que é, pois apenas isso é imortal e eterno. Mas não nos lembramos porque esse é impassível, ao passo que o *noûs* passivo é perecível, e sem esse nada *noeî*. – ARISTÓTELES, *De Anima* III 5, 430^a17-25.

Alguns interpretes tendem a identificar o *noûs* objeto desta passagem a Deus, o primeiro motor imóvel tal como descrito em *Met.* XII 7-9, devido aos atributos comuns entre suas naturezas. O primeiro motor também é um *noûs* *per se* em atividade, separado da magnitude, impassível, não misturado, eterno e imortal, sendo também ele um ser vivo. Além do mais, o primeiro motor também é dito causa de todas as coisas, a causa primeira. No entanto, o *noûs* divino aristotélico não é um demiurgo e, portanto, não é causa à maneira de um artesão da forma vir a determinar a matéria, ao passo que o *noûs* de *DA* III 5 é análogo à técnica. Essa leitura também é bastante criticada pelo fato de que que, para A., o *noûs* divino não é o único que é imortal e eterno, essa descrição também sendo aplicada aos demais motores imóveis das esferas celestes, de modo que para que o *noûs* *poietikos* seja o único com tal descrição, o âmbito a que a expressão se refere deve ser mais restrito do que o universo tomado por inteiro.

O *noûs* que vem a ser todas as coisas e o *noûs* que produz todas as coisas são distinções na alma (em *têi psychêi* – 430^a13), o que leva outros interpretes a tomarem também o segundo como parte da natureza humana. Estes afirmam principalmente que o *noûs twi panta poiein* é o aspecto produtivo da disposição adquirida pelo *noûs* da alma após *noeîn* e que por isso este *noûs* é dito ser “como uma espécie de disposição” (430^a 15). Outro fator destacado por eles é que também o *noûs* de *DA* III 4 é caracterizado como impassível, não misturado e separável, de modo que o *noûs* *poietikos* só diferiria em ser *per se* em atividade porque é o aspecto motor imóvel da disposição. No entanto, também

essa leitura encontra dificuldades. Primeiro porque, se esse noûs é uma disposição, ele é adquirido e não eterno. Também porque o noûs humano, mesmo quando de posse da disposição, pode ora noeîn, ora não, e variar quanto ao objeto do pensamento, ao passo que o noûs de DA III 5 não é tal que possa ora noeîn, ora não, mas noeîn eternamente, uma vez que isso faz parte de sua substância.

Há os que defendam que o noûs produtivo não seja mais que o próprio conjunto das formas que servem de objeto ao noûs humano, ou ao menos a mais primordiais delas como os princípios ou as substâncias primeiras. Isso deve-se sobretudo a menção do caso da ciência em atualidade e sua prioridade em relação à ciência em potência, o que seria análogo a maneira como o noûs produtivo é primeiro em relação ao passivo. No entanto, seria necessário explicar como esse conjunto de formas e princípios constituem algo vivo, pois o noûs produtivo é dito imortal e, portanto, deve ser algo que possui vida. Além disso, a passagem de 430a19-22 que contém a menção ao caso da ciência pode não ter feito parte do texto original, mas inserida posteriormente, pois é idêntica às três primeiras linhas do capítulo 7 e são muito mais claramente integradas ao contexto daquela passagem do que ao presente.

Nessa rápida incursão pelos principais pontos de divergência entre os interpretes já é possível ter uma ideia de como o texto de DA III 5, devido ao seu caráter sintético e ao uso de analogias abertas à larga interpretação, serve de pretexto às mais diversas leituras, mas não nos permite decidir por nenhuma delas sem dificuldade. O que faz, então, com que os exegetas prefiram uma delas às demais? O objetivo deste trabalho é mostrar que isso depende tanto das relações estabelecidas entre este texto e outras passagens do corpus - o que pode variar de acordo com a concepção que cada leitor possui da unidade e sistematicidade da obra de A. -, como também de quais questões que o exegeta propõe ao texto responder, sejam elas dificuldades internas a doutrina de A. ou mesmo nem sequer consideradas por esta, mas objeto de interesse do próprio leitor.

Uma breve enumeração das mais reputadas exegeses deste conceito nos permite vislumbrar como as razões extratextuais contribuem para sua grande variedade.

1.2. Principais exegeses do conceito de noûs produtivo

As dificuldades da noética aristotélica fizeram-se notar até mesmo entre os discípulos diretos de A. **Teofrasto** (371-287 a.C), sucessor de A. à frente do Liceu, é

conhecido por tomar criticamente a obra de seu mestre, apontando-lhe as dificuldades e acrescentando sua própria contribuição ao assunto; sem abandonar aquela doutrina, mas com vistas a dela produzir uma versão mais aperfeiçoada.⁶ O que temos de sua obra é bastante escasso, em comparação como a grande extensão da produção que lhe é atribuída por Diógenes Laércio⁷, e no tocante à noética, possuímos apenas fragmentos de sua “Física” e de seu “De Anima”, mencionados por Themistius, Alberto Magno e Prisciano de Lídía. Eles consistem basicamente de uma série de “aporias” a que é levado o leitor do DA de A. e pouco é possível entrever do que o próprio Teofrasto considera uma boa solução para elas. Entre as lacunas explicativas de DA III 4, ele questiona: De que maneira o noûs vem a ser seus objetos? Como algo incorpóreo como o noêton pode afetar algo incorpóreo como o noûs? E, sobretudo, como o noûs pode ser todos seres em potência e nenhum em atualidade sem que deixe de ser ele mesmo após a assimilação do objeto? Sua resposta propõe que o noûs seja um composto, como um aspecto potencial e um produtivo. Aquilo que vem a ser todos os noêta é uma espécie de potencialidade subjacente ao composto, de modo que a distinção entre dois aspectos é possível apenas conceitualmente⁸. Segundo Alberto Magno (“Sobre a Ética” 2.4), a proposta de Teofrasto é que o noûs produtivo que seja um agente universal que opera distinções nos agentes particulares, i.e., nos objetos do noûs, tornando-os atualmente noêta ao universalizá-los. Desse modo, o noûs é atualizado sem ser afetado por nada outro que ele mesmo em um diferente aspecto. Mesmo assim, não é claro para Teofrasto, se esse aspecto motor (kinoûn) é inato (sumphuês) ou vem a ser após a geração original. Caso seja inato, deveria existir ou ser na alma sempre. Então, por que a atividade do noûs não é constante? Caso seja posterior e venha de fora, quando e como isso ocorre se é não-gerado e imperecível? Essas são algumas das “aporias” destacadas, mas deixadas em aberto por Teofrasto. De toda forma, o fato de que este aponta para algumas das principais dificuldades com que nos deparamos até hoje, mesmo tendo conhecimento em primeira mão da doutrina do noûs entendida por A. e não tendo que lidar com os prejuízos ao longo da transmissão textual, demonstra que a obscuridade deste texto não deve a uma diferença linguística ou a uma corrupção textual.

Teofrasto pode ter sido o primeiro a se pronunciar sobre a noética aristotélica, mas é na obra de **Alexandre de Afrodísia** (II-III séc. d.C) em que temos a primeira tentativa

⁶ Introdução à edição das obras completas e artigo de K. Ierodiakonou Stanford Encyclopedia.

⁷ Nota a DL e às obras de Teofrasto ali mencionadas.

⁸ Themistius

de compreender a doutrina do Estagirita como uma teoria completa. Se Teofrasto tomava o texto de A. como parte de um projeto filosófico a ser corrigido e continuado por sua contribuição própria, o objetivo de Alexandre, de acordo com suas próprias palavras, é de simplesmente ser porta voz da filosofia de A., expondo-a da maneira mais claro possível, uma vez que a considera as palavras do Estagirita as mais próximas da verdade dentre todas até então expressas. Devido a seu objetivo puramente exegético, consideraremos a obra de Alexandre em seus detalhes mais adiante nesse trabalho. Mas, por ora, basta-nos indicar que a principal marca de sua interpretação é a identificação entre o *noûs* produtivo e o primeiro motor imóvel de Met. XII. Isso lhe parece necessário porque este *noûs* é dito causa de todas as coisas e, segundo ele, aquilo que é causa deve ser no mais alto grau aquilo mesmo que é produzido (tudo que é bom, por exemplo, deve ter sua causa no que é supremamente (malista) bom) e não há algo *noêton* superior a Deus, que é em atividade por sua própria essência. Sua leitura posiciona-se contra aqueles que julgam encontrar em DA III 5 a concessão aristotélica à imortalidade da alma humana, uma vez que isso poderia parecer incongruente com o compromisso ao hilemorfismo comprometer a sistematicidade da obra. Sua interpretação foi certamente a mais reputada durante a Antiguidade Tardia e a Idade Média, e atraiu tanto admiradores (com grande influência entre os leitores árabes de A., tendo recebido de Averroes a alcunha de “o Exegeta”), quanto críticos (dentre eles, Themistius e os neoplatônicos Philoponus e Simplicio), que buscaram posicionar-se em relação a suas teses e adotaram seu vocabulário.

Themistius (aprox. 317 a 388 d.C) possuiu sua própria escola em Constantinopla (ao menos no período entre 345 e 355 d.C) e suas paráfrases das obras de A. foram provavelmente produzidas para o ensino. Apesar de ser usualmente classificado como aristotélico, por suas paráfrases buscarem ater-se à letra do texto do Estagirita, não possuía ligação escolástica com nenhuma doutrina específica e, ainda que em outros textos oponha-se a posições de seus contemporâneos neoplatônicos, na paráfrase ao DA, é particularmente afeito a filosofia platônica, utilizando-se de referência explícita ao “Timeu” em suporte a sua leitura. A influência da exegese de Alexandre sobre a sua é claramente sentida: por um lado, ele concorda com Alexandre em que o *noûs* produtivo é a causa do vir a ser da disposição para pensar por si próprio no *noûs* potencial e que isso se dê pela universalização do conteúdo das imagens particulares advindas da percepção; por outro, critica-o expressamente por sua identificação do *noûs* produtivo a Deus, o que

seria interdito pela distinção potencial-produtivo dever se dar “na alma”. Segundo ele, o noûs é capaz de “noeîn” por si mesmo (DA III 4, 429^a7) justamente porque tem esses dois aspectos. O produtivo é a causa da forma ou perfeição vir a ser no potencial e é ele mesmo essa forma, na medida em que nada mais é que o corpo de conhecimentos de que o noûs dispõe quando pode pensar por si mesmo. Ele deve ser um único para todos, uma vez que não possui matéria e o que diferencia indivíduos de mesma essência é a ligação com matérias diversas; deste modo, também o noûs potencial deve ser um para todos, pois também é separado do corpo, ainda que lhe seja congênito. Se também é separado e, por conseguinte, imperecível, o noûs potencial deve ser outro que o noûs pathetikos (mencionado ao fim de DA III 5), que emoções (pathê), imagens e pensamento discursivo (dianoia) que servem de matéria para a produção do universal no noûs potencial pelo noûs produtivo, e, por conseguinte, perece com o corpo. Logo, ao contrário de Alexandre, Themistius reconhece em DA III 4-5 a tese aristotélica da imortalidade da alma, na medida em que o noûs potencial, nem o noûs produtivo pertencem à alma humana e não perecem com a dissolução do composto; mais precisamente, reconhece o Eu (to egw) no noûs produtivo, uma vez que é esse o que não se lembram quando separado do pathetikos.

O filósofo cristão de educação neoplatônica **João Philoponus** (aprox. 490 a 570 d.C), também conhecido como João o Gramático (devido a sua ocupação como professor de filologia em Alexandria), concorda com Themistius em que o noûs produtivo deve ser parte da natureza humana. Em seu nome, possuímos dois textos diferentes sobre a noética de A.: seu comentário ao DA III 4-8 de A. (cuja autenticidade é questionada) e o “De Intellectu” (comentário àquela mesma porção do tratado de A., conservado apenas em latim, tradução do séc. XIII feita por William de Moerbeke), texto que pode ter ocupado originalmente o lugar do comentário tradicionalmente atribuído ao autor. Apesar de diferentes em estilo, quase não divergem em relação às principais teses da exegese. Ambos admitem que o noûs produtivo seja parte da alma, não como a parte ativa de um composto com o noûs material, mas sendo idêntico ao potencial quando aperfeiçoado, o noûs que possui seus objetos (adquiridos via educação) e pode pensá-los quando quiser. O aperfeiçoamento do noûs potencial deve dever-se a um noûs que já é em atividade, porquanto na natureza tudo é atualizado por algo que já o é em atualidade; ex. o homem é gerado produzido por um homem em atualidade. Para os autores, esse noûs aperfeiçoador não é uma entidade sobre humana e eternamente em atividade, mas aquele do professor, tendo ele mesmo já sido potencial um dia. Essa concepção do noûs

permitiria explicar sua caracterização em DA III 5 sem identificá-lo à causa primeira: ele produz todas as coisas por nada mais ser do que a atualização das formas que o noûs potencial tinha em potência, como um pintor que inscreve impressões em um quadro em branco; ele é em atividade por sua própria substância porque o conhecimento é a atividade do conhecedor e este age porque possui esse conhecimento; ele noeî sempre, não porque o noûs individual noeî sempre (uma vez que este noeî ora sim, ora não), mas porque do ponto de vista eternidade do gênero humano, sempre houve, há e haverá algum noûs em atividade. Todavia, os dois textos divergem no tocante à imortalidade da alma: para o autor do comentário ao DA, a alma humana como um todo é imortal, ao passo que o noûs além de imortal é eterno (pelo motivo que acabamos de mencionar); já para o autor do De Intellectu, apenas a noûs ou a parte racional da alma é imortal, as demais partes perecendo com o corpo. Em ambos os textos, é preciso observar que o autor possui educação de base neoplatônica e está comprometido em apresentar a filosofia aristotélica em maior acordo possível com a doutrina de Platão, característica dos comentários produzidos pelos neoplatônicos do período bizantino, dentre os quais se encontra Philoponus.

Boa parte do desafio que enfrentamos ao ler Aristóteles hoje deve-se à diferença linguística em relação ao grego antigo. O fato de que, ao traduzirmos, limitamos bastante as possibilidades interpretativas do texto é evidência disso. Mas a diversidade entre as leituras do conceito de noûs produtivo sugeridas por esses quatro comentadores de Aristóteles – aplicando o termo a Teofrasto em sentido lato – mostra como a dificuldade de DA III 5 vai além da barreira linguística. É mesmo anterior à transmissão textual, visto que mesmo Teofrasto destaca essas dificuldades. Porém, o modo como cada um deles busca contornar essas dificuldades e oferecer uma interpretação definida difere e isso, em parte, devido a suas circunstâncias histórico-filosóficas.

Por isso, este estudo do conceito de noûs produtivo se ocupará não apenas do estudo analítico do texto aristotélico em que esse conceito é apresentado, mas também em mostrar como a interpretação pode ser influenciada por fatores extrínsecos ao texto, o que será feito por meio da apresentação detalhada das teses de Alexandre de Afrodísia.

2. O texto de “De Anima” III 4-5

2.1 Texto grego

III 4

[429^a10] Περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ὃ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ, εἴτε χωριστοῦ ὄντος εἴτε μὴ καὶ χωριστοῦ κατὰ μέγεθος ἀλλὰ κατὰ λόγον, σκεπτέον τίν' ἔχει διαφοράν, καὶ πῶς ποτὲ γίνεται τὸ νοεῖν. εἰ δὴ ἐστὶ τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ [429^a15] τι τοιοῦτον ἕτερον. ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά. ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ [429^a20] (παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει)· ὥστε μὴδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατός. ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δὲ νοῦν ὃ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχὴ) οὐθέν ἐστὶν ἐνεργεία τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν· διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι [429^a25] εὐλόγον αὐτὸν τῷ σώματι· ποιός τις γὰρ ἂν γίγνοιτο, ἢ ψυχρὸς ἢ θερμός, ἢ κἂν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ· νῦν δ' οὐθέν ἐστὶν. καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἢ νοητικὴ, οὔτε ἐντελεχεῖα ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἶδη. ὅτι δ' οὐχ ὁμοία ἢ ἀπάθεια [429^a30] τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ τοῦ νοητικοῦ, φανερόν ἐπὶ τῶν αἰσθητηρίων καὶ τῆς αἰσθήσεως. ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι [429^b1] ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ, οἷον ψόφου ἐκ τῶν μεγάλων ψόφων, οὐδ' ἐκ τῶν ἰσχυρῶν χρωμάτων καὶ ὁσμῶν οὔτε ὁρᾶν οὔτε ὁσμᾶσθαι· ἀλλ' ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητόν, οὐχ ἥττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον· τὸ [429^b5] μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός. ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένηται ὥς ὁ ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν (τοῦτο δὲ συμβαίνει ὅταν δύνῃται ἐνεργεῖν δι' αὐτοῦ), ἐστὶ μὲν καὶ τότε δυνάμει πῶς, οὐ μὴν ὁμοίως καὶ πρὶν μαθεῖν ἢ εὐρεῖν· καὶ αὐτὸς δὲ αὐτόν τότε δύναται νοεῖν.

[429^b10] ἐπεὶ δ' ἄλλο ἐστὶ τὸ μέγεθος καὶ τὸ μεγέθει εἶναι, καὶ ὕδωρ καὶ ὕδατι εἶναι (οὕτω δὲ καὶ ἐφ' ἐτέρων πολλῶν, ἀλλ' οὐκ ἐπὶ πάντων· ἐπ' ἐνίων γὰρ ταῦτόν ἐστι), τὸ σαρκὶ εἶναι καὶ σάρκα ἢ ἄλλω ἢ ἄλλως ἔχοντι κρίνει· ἡ γὰρ σὰρξ οὐκ ἄνευ τῆς ὕλης, ἀλλ' ὥσπερ τὸ σιμόν, τόδε ἐν τῷδε. τῷ [429^b15] μὲν οὖν αἰσθητικῷ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν κρίνει, καὶ ὢν λόγος τις ἢ σὰρξ· ἄλλω δέ, ἥτοι χωριστῷ ἢ ὥς ἢ κεκλασμένη ἔχει πρὸς αὐτὴν ὅταν ἐκταθῇ, τὸ σαρκὶ εἶναι κρίνει. πάλιν δ' ἐπὶ τῶν ἐν ἀφαιρέσει ὄντων τὸ εὐθὺ ὥς τὸ σιμόν· μετὰ συνεχοῦς γάρ· τὸ δὲ τί ἦν εἶναι, εἰ ἐστὶν ἕτερον [429^b20] τὸ εὐθεῖ εἶναι καὶ τὸ εὐθύ,

ἄλλο· ἔστω γὰρ δυνάς. ἐτέρω ἄρα ἢ ἐτέρως ἔχοντι κρίνει. ὅλως ἄρα ὡς χωριστὰ τὰ πράγματα τῆς ὕλης, οὕτω καὶ τὰ περὶ τὸν νοῦν.

[429b22] ἀπορήσειε δ' ἂν τις, εἰ ὁ νοῦς ἀπλοῦν ἐστὶ καὶ ἀπαθὲς καὶ μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινόν, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, πῶς νοήσῃ, εἰ τὸ [429b25] νοεῖν πάσχειν τί ἐστίν (ἢ γὰρ τι κοινὸν ἀμφοῖν ὑπάρχει, τὸ μὲν ποιεῖν δοκεῖ τὸ δὲ πάσχειν), ἔτι δ' εἰ νοητὸς καὶ αὐτός; ἢ γὰρ τοῖς ἄλλοις νοῦς ὑπάρξει, εἰ μὴ κατ' ἄλλο αὐτὸς νοητός, ἐν δέ τι τὸ νοητὸν εἶδει, ἢ μεμιγμένον τι ἔξει, ὃ ποιεῖ νοητὸν αὐτὸν ὥσπερ τᾶλλα. ἢ τὸ μὲν πάσχειν κατὰ [429b30]κοινόν τι διήρηται πρότερον, ὅτι δυνάμει πῶς ἐστὶ τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχεία οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ· δυνάμει δ' οὕτως [430a1] ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ἐνυπάρχει ἐντελεχεία γεγραμμένον· ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ. καὶ αὐτὸς δὲ νοητός ἐστίν ὥσπερ τὰ νοητά. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἢ γὰρ ἐπιστήμη ἢ θεωρητικὴ καὶ [430a5] τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστίν (τοῦ δὲ μὴ αἰεὶ νοεῖν τὸ αἷτιον ἐπισκεπτέον)· ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστον ἐστὶ τῶν νοητῶν. ὥστ' ἐκείνοις μὲν οὐχ ὑπάρξει νοῦς (ἄνευ γὰρ ὕλης δύναμις ὁ νοῦς τῶν τοιούτων), ἐκείνῳ δὲ τὸ νοητὸν ὑπάρξει.

III 5

[430^a10] Ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ τι τὸ μὲν ὕλη ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὃ πάντα δυνάμει ἐκείνα), ἕτερον δὲ τὸ αἷτιον καὶ ποιητικόν, ὃ τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς· καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα [430^a15] γίνεσθαι, ὃ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γὰρ τινὰ καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὦν ἐνέργεια· αἰεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. τὸ δ' [430^a20] αὐτό ἐστίν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι· ἢ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ, ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ. χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδῖον (οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὃ δὲ παθητικὸς [430a5] νοῦς φθαρτός)· καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.

2.2. Tradução

III 4

[429^a10] A respeito da parte da alma com a qual a alma conhece e pensa - seja ela separável, ou não separável quanto à magnitude, mas apenas logicamente - é preciso investigar qual é seu traço distintivo, e, ainda, como surge o pensar. Então, se o pensar for como o sentir, ele consistirá em uma espécie de ser afetado pelo objeto inteligível, [429^a15] ou algo outro desse tipo. Ora, é preciso que ele seja impassível e, no entanto, receptivo da forma, isto é, que seja tal qual ela em potência, porém sem sê-la de fato; isto é, do mesmo modo que a sensibilidade é para com objetos sensíveis, o intelecto deve ser para com os inteligíveis. Ora, visto que pensa todas as coisas, é necessário que seja sem mistura, como diz Anaxágoras, a fim de que domine, isto é, a fim de que conheça: [429^a20] pois a aparência concorrente de uma forma [própria] do intelecto impede e bloqueia a forma estrangeira. Logo, ele não possui nenhuma natureza que lhe seja própria, além desta, a saber, a de ser potencial. Então, o chamado intelecto da alma - quero dizer o intelecto com o qual a alma pensa discursivamente e julga - não é em atualidade nenhum dos seres existentes antes de pensar. Por isso, também não é correto dizer que ele seja misturado [429^a25] ao corpo; pois ele viria a ser uma certa qualidade, frio ou quente, ou mesmo que fosse um órgão, como é o caso da sensibilidade, mas não é o do intelecto. E, então, estão corretos aqueles que dizem que a alma é o lugar das formas, exceto que não a alma por inteiro, mas apenas a parte intelectiva, nem a forma em atualidade, mas [somente] em potência. E que a impassibilidade [429^a30] da sensibilidade não é semelhante à do intelecto é evidente pela consideração dos órgãos dos sentidos e da atividade da sensação. Pois a sensação não pode perceber [429^b1] após um objeto sensível intenso, de modo que não pode perceber o som após um som muito alto, nem ver ou sentir cheiros após cores ou cheiros fortes. Mas, quando pensa um inteligível intenso, o intelecto não é menos capaz de pensar aqueles que são em menor grau; pelo contrário, pensa-os ainda melhor. [429^b5]. Pois a parte sensitiva não existe sem o corpo, mas a intelectiva é separada. Além disso, quando [o intelecto] vem a ser cada coisa dessa maneira, a saber, do modo como aquele que conhece é dito estar em atividade (o que ocorre quando pode pôr-se em atividade por si próprio), também nesse momento ele é dito ser de certa forma uma potencialidade; contudo, não de modo semelhante àquele em que é dito [potencial] antes de aprender e descobrir. Porque nesse momento ele pode pensar a si mesmo.

[429b10] Uma vez que a magnitude é outra coisa que o ser da magnitude, e a água é outra coisa que o ser da água (esse também sendo o caso de muitas outras coisas, mas não de todas, pois no caso de algumas [o que elas são e o ser o que são] é a mesma coisa), é com outra [parte da alma] ou com a mesma, mas de um modo diferente, que [a alma] discrimina a carne e o ser da carne. Pois a carne não existe sem a matéria, mas é como caso do nariz chato, um isto naquilo. [429b15] Então, com a [parte] sensitiva [a alma] discrimina o quente e o frio, pois a carne é uma proporção destes. Mas é com outra [parte da alma] - seja ela separada [da sensitiva] ou seja para essa [a que conhece a carne] como a linha curva está para ela mesma quando endireitada - que [a alma] discrimina aquilo em que consiste ser carne. Novamente, no caso dos seres abstratos [i.e. abstrações matemáticas], o que é reto é como o chato do nariz; pois pertence ao que é contínuo. Mas, se aquilo em que consiste o ser reto é diferente daquilo que é reto, [429b20] a essência [do reto] é outra: suponham, pois, que [essa essência] seja díade! Ora, é com uma [parte] diferente ou com a mesma de uma maneira diferente que [a alma] discrimina [a essência]. Portanto, de um modo geral, tal como são as coisas separadas da matéria, também são as [coisas] no caso do intelecto.

Alguém poderia objetar: Como é possível haver pensamento, se o intelecto é simples, impassível e não tem nada em comum com nenhuma outra coisa - precisamente como diz Anaxágoras -, [e] se o pensar consiste em uma espécie de ser afetado? [429b25] Pois parece que é na medida em que partilham de algo em comum que algo age e um outro é afetado. E mais: Seria o intelecto ele mesmo inteligível? Pois ou bem o intelecto pertencerá [também] aos outros inteligíveis - se não é em virtude de outra coisa, mas de si mesmo que é inteligível, e se o inteligível é um em forma -, ou bem possuirá algo misturado a ele, que o faz inteligível precisamente da mesma maneira que [faz inteligíveis] as outras coisas. Ou “o ser afetado em virtude de algo comum” [429b30] seria o que foi distinto anteriormente, que antes de pensar, de certa maneira, o intelecto seria em potência os objetos inteligíveis, mas não seria nenhum deles em atualidade? Mas em potência [430^a1] desta maneira, a saber, precisamente como em uma tábula rasa que não contém nada escrito atualmente; é precisamente isso que se passa no caso do intelecto. E ele também é inteligível do mesmo modo que os [outros] inteligíveis. Isso porque, no caso dos [inteligíveis] sem matéria, aquele que conhece é o mesmo que aquele que é conhecido; pois a ciência teórica e aquilo que é conhecido [430^a5] dessa maneira [i.e. conhecido sem a matéria] são o mesmo. Mas é preciso investigar qual é a causa do pensar

não ocorrer sempre. No entanto, naqueles que possuem matéria, estão em potência cada um dos inteligíveis. Assim, por um lado, o [ser] intelecto não pertencerá a esses (i.e., os que possuem matéria), pois o intelecto é a potência imaterial de ser tal qual eles; mas, por outro, ao intelecto pertencerá o [ser] inteligível.

III 5

[430^a10] Uma vez que, como no conjunto da natureza há algo que é matéria para cada gênero (isto é, o que é em potência todas aquelas coisas), e outro que é causa e produtivo, ao que cabe produzir todas as coisas, tal como é o caso da técnica em relação à matéria, é necessário que essas diferenças também existam na alma. E de fato há um tal intelecto ao qual cabe [430^a15] vir a ser todas as coisas, e um outro [intelecto tal] ao qual cabe produzir todas as coisas, como uma espécie de disposição, tal como a luz; pois de certa maneira a luz também faz das cores que são em potência, cores em atualidade. E esse intelecto é separado, impassível, e não misturado, sendo atualidade por natureza. Pois o que produz é sempre mais valioso que o que é afetado, e o princípio mais valioso que a matéria. [430^a20] A ciência em atualidade é o mesmo que seu objeto; e a ciência em potência é anterior temporalmente no indivíduo, ainda que não seja temporalmente anterior de um modo geral. Mas não é o caso que pensa algumas vezes e outras, não pensa. E somente [enquanto] separado é que isso [i.e. intelecto produtivo] é precisamente o que é, pois apenas isso é imortal e eterno. Mas não nos lembramos porque esse [intelecto produtivo] é impassível, ao passo que o intelecto passivo é [430^a25] perecível, e sem esse [intelecto] nada pensa.

2.3. Comentário

429^a 10-11 - Περί δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ὃ γινώσκει τε ἢ ψυχὴ καὶ φρονεῖ -. A alma é sujeito da função de “ginwskei te kai phronei” na qual emprega uma de suas partes. Em I 4, A. critica aqueles que dizem que a alma é sujeito de funções como “manthanein” e “dianoeisthai; o homem é o sujeito dessas funções devido à alma. É possível interpretar essa diferença: seja como apropriada e indicativa de que essa parte da alma não é partilhada com o corpo (429 b5); seja como problemática, dado que, em 429 a23, A. chama de “nous” aquilo com que a alma – novamente como sujeito – dianoetai, não podendo se tratar de uma diferença de modo de funcionamento. É natural que a parte da alma aqui designada seja identificada ao “nous”, dado que o presente período é encerrado pela questão “como vem a ser o noeîn?” E que essa capacidade ou função da alma será o objeto da investigação deste e dos próximos três capítulos. No entanto, não é raro que os comentadores reconheçam na menção a “partes da alma” a divisão em “to alogon” e “to logon ekhon” - cara à Ética aristotélica (EE 1219b27-32, 1220 a20; EN 1102 a27-28) -, identificando esta última como a parte referida nessa passagem. Igualar “nous” a “to logon ekhon” é problemático no contexto da Ética, pois “nous” é apenas uma das virtudes dessa “parte da alma”, havendo ainda “doxa”, “epistêmê”, “phronêsis” e “sophia”. No entanto, no DA, nous e o verbo noein possuem um sentido mais amplo que o da Ética: em 427b8-11, no capítulo imediatamente anterior a passagem estudada, “phronêsis”, “episthêmê”, “doxa” (bem como seus “contrários incorretos”) são ditos tipos de “noein”. Ainda assim, não é claro que a igualdade entre “nous” e “to logon ekhon” possa ser estabelecida mesmo no DA. Em 432 a22-b7, A. problematiza a divisão da alma em parte, sobretudo aquela entre “to alogon” e “to logon ekhon”, dado ser muitas vezes impossível enquadrar as “dunamei” da alma em apenas uma das partes: é o caso da “sensação” e do “desejo” que pertenceriam tanto à parte racional quanto à irracional. No DA, a partição de acordo com as dunamei parece, portanto, a preferida; ainda que não seja propriamente dita uma divisão, pois algumas das potências da alma não existem sem as outras (413 b13-29; 433 a31-b5). Por fim, outra tendência do leitor familiarizado com o vocabulário da Ética é identificar em “phronei” uma referência ao uso prático da razão, visto que naquele tratado “phronêsis” é dita a virtude da parte “to logon ekhon” da alma, voltada à ação concernente ao que é bom ou mal para o homem. (EN VI 5, 1140b4-7, 25-28). Assim, não é estranho que os comentadores compreendam que “ginwskei” e “Phronei” marquem desde o início do estudo do “nous” a distinção explicitada em III 10 (433 a14-15) entre

os aspectos teórico e prático, respectivamente, dessa capacidade da alma. No entanto, é plausível que este não seja o uso intentado por A. nessa passagem. No capítulo imediatamente anterior, “phronein” é usado em um sentido não técnico e com a mesma generalidade que vimos acima também ser atribuída a “noein”, equivalendo a “pensar” (427 a19; b6-7). Como uma importante característica da psicologia e epistemologia aristotélicas é reconhecer na “aisthesis” também uma capacidade para “gnwsis”, a inclusão de “phronei” pode ser tomada como a tentativa de indicar a peculiaridade do “nous” enquanto capacidade cognitiva.

429 a11-12- εἴτε χωριστοῦ ὄντος εἴτε μὴ χωριστοῦ κατὰ μέγεθος ἀλλὰ κατὰ λόγον – *As variantes textuais dessa passagem não possuem impacto em seu sentido.* De acordo com Philoponus (autor do *De Intellectu*, 2, 15-27), essa passagem menciona a primeira de três questões relativas ao “nous” que serão objetos de investigação nesses capítulos: além de buscar pela diferença dessa parte da alma - diferença em relação ao sentido, segundo ele – e pela explicação de como o “noein” vem a ser, A. estaria se comprometendo desde o início da investigação a responder se o “nous” é separável e de que modo. O fato de que o “nous” seja dito “khwristos” em 429b5 e 430 a22 pode ser tomado como evidência da posição central que essa questão ocupa na investigação. No entanto, como veremos a propósito da próxima nota, os únicos objetos do adjetivo verbal “skeptéon” são “τίν' ἔχει διαφοράν” e “πῶς ποτὲ γίνεται τὸ νοεῖν” e, portanto, apenas essas duas questões são apresentadas como etapas mandatórias da investigação. Outra possibilidade é tomar a presente passagem como aposto de “moriou” em 429 a10. Tanto aquele termo quanto essa passagem se encontram no genitivo e funcionam como referente de “peri”, constituindo o objeto do qual se ocupará o estudo que se inicia; esse trecho, porém, não adiciona um novo objeto da investigação, mas apenas especifica o aspecto da referida parte da alma nos interessará particularmente a essa investigação. A articulação das partículas “eite... eite...” apresenta duas alternativas igualmente possíveis: ou bem a parte da alma em questão é separável “kata megethos” ou não. “Kata megethos” contém ao menos duas possibilidades interpretativas. Dado que a magnitude é uma propriedade do corpóreo e que neste capítulo o “nous” será dito independente do corpo e separado (429b5), uma tendência seria identificar na passagem a questão sobre a incorporeidade do “nous”; anteriormente no tratado (413 b24-27); a possibilidade de independência do corpo já havia sido associada exclusivamente ao “nous” e tal questionamento não apareceu na investigação de nenhuma das demais faculdades. No entanto, como veremos mais adiante,

há controvérsia sobre se a independência do “nous” em relação ao corpo para seu funcionamento implica que ele não se encontre em uma parte do corpo. Outra possibilidade é interpretar essa separabilidade não em relação ao corpo de um modo geral, mas em relação às demais faculdades, caso essa parte da alma se encontre em uma parte do corpo diferente daquela em que se encontram as demais. Essa interpretação parte da semelhança dessa passagem com outras partes do tratado em que A. questiona se as partes da alma (i.e., “*dunamei*”) são separadas “*kata topos*” ou apenas “*kata logon*” (413 b13-16), de modo que a “*megethos*” deve ser tomado como equivalente a “*topos*”. O fato de que o caso do “nous” tenha sido o único deixado em suspenso na passagem em que essa questão foi mencionada anteriormente seria evidência de que se trata aqui da mesma pergunta. Essa questão possui origem platônica (“*Timeu*” 69C-70A), o que explica em parte a adesão de Plutarco a essa interpretação (REF). Simplicius aponta ainda para uma outra possibilidade interpretativa: no caso daqueles que identificam na noética aristotélica a distinção de mais de um “nous”, seria plausível ainda perguntar se esses “nous” são separados em magnitude ou apenas conceitualmente. Em todo caso, a passagem supõe que essa parte da alma seja separada ao menos “*kata logon*”: pois se é possível estudá-la separadamente – o que é a finalidade mesma do presente estudo – é porque ser separável (seja do corpo, das demais partes da alma ou dos demais “nous”) em conceito ou definição, ainda que se mostre inseparável de fato.

429 a12-13 - σκεπτέον τί' ἔχει διαφοράν – *Não há variantes textuais nessa passagem.* τί' ἔχει διαφοράν e πῶς ποτὲ γίνεται τὸ νοεῖν são os únicos complementos de “*skepteon*” e, logo, os únicos enunciados como questões a que a investigação que se inicia deve obrigatoriamente responder; no entanto, alguns comentadores adicionam a essas a passagem de 429 a 11-12. διαφοράν pode ser interpretado de duas maneiras: (i) como característica distintiva de “*to noein*” ou (ii) como distinção entre espécies internas ao gênero “*to noein*” (cf. Cat. 1b 17-21, 3b1; DA 413b20; 421). É possível adotar (ii) caso interpretemos que 429b10-22 responde a essa questão, na medida em que distingue tipos de funções noéticas correspondentes aos diferentes graus de abstração do “*noeton*”; essa opção também é possível caso identifiquemos essa distinção àquela entre “*nous theorêtikos*” e “*nous praktikos*” (432 a27ss) (cf. Alex DA 81, 5-13), mencionada na nota de 429 a10-11; ou ainda caso relacionemos essa passagem com aquela que menciona o “*nous twi panta ginesthai*” e o “*nous twi panta poiei*” como “*diáforas*” na alma (430 a10-17). No entanto, é preciso notar que nas passagens que apresentam esse sentido, “*diafora*”

é usada no plural e não no singular. Por sua vez, a interpretação (i) é mais compatível com o uso no singular. Ao invés das diferenças dentro de um gênero, nesse sentido διαφορά corresponde à característica peculiar a uma determinada espécie que permite que ela seja distinta das demais pertencentes ao mesmo gênero. Este é o sentido atribuído ao termo em passagem análoga de Pr. Anal. 32 a15-16: “Περὶ μὲν οὖν τοῦ ἀναγκαίου, πῶς γίγνεται καὶ τίνα διαφορὰν ἔχει πρὸς τὸ ὑπάρχον, εἴρηται σχεδὸν ἱκανῶς”. Nesse caso, é preciso que também na passagem do DA essa διαφορά seja concebida como “pros” as outras espécies de que se diferencia, seja com respeito às demais partes da alma (de modo que a comparação com a “aisthesis” em 429a13-b5 seria a resposta a esta questão) ou em relação aos demais tipos de “to noein” que não o da alma (pois este é o tipo de “nous” de que se ocupa este capítulo (429a 10; 22), mas há também ao menos um outro tipo de “nous”, o divino. Cf. Met. XII 7-9).

429 a13 - καὶ πῶς ποτὲ γίνεται τὸ νοεῖν – *As variantes textuais dessa passagem não possuem impacto em seu sentido.* Intérpretes divergem quanto a localização da resposta a essa questão. A candidata opção mais óbvia é a passagem 429b22-430 a2, pois a questão é reaparece sob a forma “πῶς νοήσῃ [ὁ νοῦς]” (429b24) e a analogia entre o “nous” e uma tábula rasa é oferecida como resposta (429b31-430 a2). No entanto, caso separação do “noeton” da matéria seja tomada como parte da causa do vir a ser do “noein” (de modo parecido ao que se passa no caso da sensação em DA II 12), a resposta a essa questão seria composta também de 429b10-22, 430 a2-9. Também o capítulo seguinte (DA III 5) pode ser interpretado como parte da resposta a essa questão, na medida em que parece estabelecer certa relação causal entre o “nous” potencial e um “nous” responsável por trazer a “noêsis” à atualidade. Enfim, é possível ainda conceber que a resposta a esta questão se estenda até o fim do capítulo 8, visto que é então que se conclui a necessidade de imagens para que o conhecimento noético seja possível (432 a3-10). A menção a “to noein” nessa passagem deixa claro que a parte da alma aqui considerada deve ser aquela que tem por isso sua atividade, i.e., o “nous”. Cf. nota a 429 a10-11. Essa pergunta supõe que o “noein” referido aqui não é eterno, mas vem a ser (ginetai), de modo que parece a muitos intérpretes que o “nous” a que este “nous” seja diverso do “eterno e imperecível” mencionado em 430 a23. No entanto, é preciso lembrar que, em DA I 4, apesar da parte da alma ser impassível e eterna, sua atividade não o é necessariamente (caso noein seja o mesmo que dianoeisthai. Cf. 408b25-29; 42 a 22-24). Mesmo assim, o vocabulário do vir a ser não pode ser dito aplicar-se a atividade do “nous” em sentido estrito, ainda que seja

utilizado diversas vezes nessa investigação (Cf. 429b6; 430 a15). Pois se, assim como no caso da “aisthêsis”, não consiste em uma mudança no sentido estrito, dado que a atualização não implica a destruição da potência (ao menos não caso do “nous” como segunda potencialidade (429b5-9)) (431^a4-8; 417^a21-b28; 429b29-430^a2) (Cf. nota 429b5-7), o caso do “nous” encontra-se ainda mais distante de ser uma mudança, por não envolver o corpo (429b5; Fís. 247 b1-2).

429 a13-14 - εἰ δὴ ἐστὶ τὸ νοεῖν ὡς περ τὸ αἰσθάνεσθαι – A partícula “δὴ” pode ser interpretada tanto como marca do início da investigação introduzida em 429 a10-13 – e parece, sobretudo, concernir a questão “τίν' ἔχει διαφοράν” (429 a12-13) -, mas também, considerando seu uso com “εἰ”, como “de fato” ou “no fim das contas”, referindo-se ao fato de que essa similaridade entre “to noein” e “to aisthanesthai” vem sendo objeto de investigação anteriormente (427 a19-20). Como no capítulo anterior concluiu-se que essas duas funções são diferentes (heteron) uma da outra (427b27), é possível que o leitor tome a presente condicional como referindo-se a uma hipótese irreal. No entanto, nada suporta essa leitura do ponto de vista gramatical: trata-se de uma condicional possível, como prótase no presente do indicativo e apódose no optativo presente; ao passo que a construção irreal apresentaria prótase e apódose no imperfeito ou aoristo do indicativo. Além disso, o fato de que as funções são “heterai” não implica necessariamente que elas não possuam nenhuma semelhança: a questão de sua semelhança se põe justamente porque em ambas essas atividades a alma discrimina (krinei) e conhece (gnwrizei). O que A. refuta naquela passagem é a posição dos que tomam “to noein” como uma espécie de “to aisthanesthai”, não o fato de que essas duas funções possuem traços em comum. Porém, como veremos, mesmo sendo tomada como real, essa condicional pode ser respondida de duas formas: positiva (ambos, “nous” e “aisthesis”, sendo receptivos da formas de seus objetos, e - em algumas interpretações – partilhando, cada um a sua medida, dos atributos da impassibilidade (429^a15), da não-mistura (429a18) e da potencialidade (429 a24)) ou negativa (dado que o atributo da impassibilidade é enunciado logo após ter sido dito que a condição da semelhança entre essas duas faculdades seria ser um tipo de “paskhein”, dissemelhança que seria confirmada no caso dos dois outros atributos). Por fim, é preciso notar que, assim como na passagem anterior, a pergunta aqui é por “to noein” e “to aisthanesthai”, i.e, as atividades e não as faculdades ou partes da alma responsável por elas, assim como não será a respeito do “nous” que se

menciona a possibilidade de ser um paskhein (429 a14-15), mas sobre a atividade dessa parte da alma.

429 a14-15 - ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον – *Os manuscritos E e L possuem a variante “oti” em lugar de “ti”, mas isso tornaria a leitura impossível.* Como dito na nota anterior, o uso do optativo presente nessa apódose faz da condicional possível e não irreal. Como parece estranho que “to noein” seja dito “paskhein ti” e que na oração seguinte conclua-se que o “nous” deva ser “apathês”, é possível ler nessa última oração a negação da possibilidade de que “to noein” seja semelhante a “to aisthanesthai”. Neste caso, “τι τοιοῦτον ἕτερον” não é considerada uma opção verdadeiramente diferente de “πάσχειν τι ὑπὸ τοῦ νοητοῦ”, mas equivalente a esta. No entanto, há ainda duas leituras alternativas que não implicam a negação. A primeira considera “τι τοιοῦτον ἕτερον” como diferente e não equivalente a “πάσχειν τι”. Essa leitura supõe que a semelhança entre “to noein” e “to aisthanesthai” não está em questão; ela já é suposta. A questão seria se “to noein” é uma espécie de “paskhein” ou se é outra coisa semelhante. Como o “nous” é dito “apathês” o leitor se veria obrigado a aceitar que “to noein” é outra coisa, cuja diferença será exposta na sequência. A outra possibilidade, que não estressa considerável diferença entre os dois termos da disjunção, baseia-se no uso do “ti” como sentido alienans: “to noein” seria dito “paskhein” em um sentido enfraquecido do termo, de modo que a diferença entre esse e o uso do próprio do termo seria grande o suficiente para afirmar que este não é de fato “paskhein”; a qualificação do “nous” como “apathês” viria a confirmar a sutileza deste uso. Dentre as diversas ocorrências do “tis” alienans do DA, destaca-se justamente a passagem de II 5 (416 b34-35) em que a “aisthêsis” é dita “alloiwsis tis”. Naquele capítulo, conclui-se que o termo “alloiwsis” é inadequadamente aplicado a “aisthesis”, dado que nesta a potência não é destruída com sua atualização, diferentemente do que ocorre nas “alloiwsis” comuns (417 a21 – b16). No entanto, devido à carência de um termo melhor, este teve de ser empregado (418 a1-3). Assim, na presente passagem, é possível interpretar que “to noein”, assim como o “aisthanesthai”, não seja propriamente dito “paskhein”, mas apenas em um sentido vago, o que seria compatível com dizer que o “nous” é “apathês” no que concerne o sentido estrito do termo.

[Adicionar: Outra diferença em relação à mudança comum que ambos, sensação e noein, compartilham é a recepção da forma separadamente da matéria e não lhe servir, por sua vez de matéria, mas ter com essa em comum o fato de serem potencialmente tal como aquilo de que são receptivos.]

429 a15 - ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι – *Não há variantes textuais dessa passagem.* O sujeito oculto dessa oração deve ser a parte da alma referida em 429 a10. Apesar da proximidade no texto, “to noein” não pode sê-lo porque é a função e não no sujeito da função. Este sujeito deve ser o mesmo dito “dektikon” na sequência, o que é semanticamente associado a “ton noun” em 429 a17. A partícula “ἄρα” possui sobretudo valor inferencial, apresentando a consequência lógica de algo dito imediatamente antes, o que faz com que essa passagem seja tomada como conclusão da condicional apresentada em 429 a13-15. Como parece estranho que do fato de “to noein” ser “paskhein ti” se conclua que o “nous” deva ser “apathês” – estranheza que será explicitamente apontada mais adiante nesse capítulo (429 b22-25) –, a inferência parece supor que “to noein” não seja de fato análogo a “to aisthanesthai”; pois, como vimos na nota anterior, ser “paskhein ti” é condicionado à analogia entre essas duas funções. Essa premissa implícita pode ser localizada em 427 a27-28. No entanto, a negação da analogia parece, por sua vez, incoerente com o constante uso menção a essa semelhança no presente argumento: é importante notar que o verbo de necessidade “dei” liga-se não apenas ao infinitivo “einai” dessa passagem, mas também a “ekhein” (429^a16), de modo que a “apatheia” do nous é tão necessária quanto a similaridade entre a relação sensível e a relação noética (429 a17-18). Além disso, como vimos na nota anterior, é possível considerar que essa inferência suponha não a desanalogia, mas certa semelhança entre essas funções – o que é dado desde de o início de DA III 3 -, sem que isso implique em contradição. Pois é possível tanto tomar o “ti” de “paskhein ti” como alienans (de modo que o nous poderia ser dito “apathês” no que concerne a afecção em sentido estrito, sem que isso impossibilite que “to noein” seja afecção em um sentido enfraquecido), associar o “noein” não com “paskhein ti”, mas com “ti toiouton eteron” (considerando haver uma real disjunção entre esses termos). É possível compatibilizar a analogia entre as duas funções com a “apatheia” do “nous” admitindo que essa qualidade também pertença ao sentido: “to aisthanesthai” não é uma afecção comum porque sua atualização não implica a destruição da potencialidade, mas seu aperfeiçoamento; assim, é possível dizer que a capacidade sensível em si não é afetada na atualização. Assim como o “nous”, o sentido (aisthêterion) é dito resistir à corrupção do corpo, apesar de ter sua função prejudicada por essa degeneração (DA I 4 (408b18-21)). Isso porque ambos, “nous” e sentido, são “dunameis” da alma e são imperecíveis tanto quanto essa, mas seu funcionamento pertence ao composto de alma e corpo. Logo, é possível que “to noein” seja análogo a “to aisthanesthai” tanto por serem “paskhein ti” quanto por suas capacidades serem

“*apathês*”, mesmo depois da atualização. Em 429^a29-31, a parte sensitiva da alma é de fato dita possuir “*apatheia*”, mas de um tipo diferente da do “*nous*”. As possíveis leituras mencionadas até então supõem que “*apathês*” signifique “incapaz de ser afetado” (ao menos no sentido próprio), o que diz respeito a uma capacidade do sujeito. Mas o termo também pode referir-se à condição atual do sujeito como “não possuindo nenhuma afecção ou forma atualmente”, o que é coerente com a descrição do “*nous*” algumas linhas adiante como “não possuindo nenhuma natureza que a de ser possível” (429 a21-22) e “não sendo nada em atividade antes de ‘*noein*’” (429 a24). Como veremos, essa é a condição para que ele seja receptivo de seus objetos, do mesmo modo que a “*aisthesis*” é receptiva daqueles que lhe concernem, de modo que é possível manter a analogia também neste caso. No entanto, a partícula pode estar sendo usada nessa passagem (bem como em 429 a18, 22) não com sentido conclusivo, mas enumerativo, anunciando características do “*nous*” que são tomadas como pressupostas - provavelmente adotando-se a descrição que Anaxágoras possui do “*nous*”, como veremos na nota a 429 a19 - e aqui comparadas àquelas resultantes da analogia entre “*to noein*” e “*to aisthanesthai*”: no presente caso, “*apathês*”, um dos atributos do “*nous*” anaxagórico, pode estar sendo contraposto a “*dektikon tou eidous*”, uma das características que o *nous* deve possuir caso seja análogo ao sentido.

429 a15-16 - δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο – *Não há variantes textuais nessa passagem*. Quer tomada como confirmação da condicional ou apenas como uma exploração hipotética, essa passagem trata “*to noein*” como análogo a “*to aisthanesthai*”, pois a recepção de formas e a necessidade de ser semelhante a seus objetos apenas em potência são propriedades anteriormente atribuídas ao sentido (424 a18-19; 418 a3-6). A maior parte dos tradutores reconhecem valor adversativo à partícula “*de*” nessa passagem, o que supõe que ser “*apathês*” pareça incongruente com ser receptivo da forma, dificuldade que de fato é apresentada ao final deste capítulo (429 b22-25). No entanto, é possível também atribuir-lhe valor copulativo, com a função de introduzir uma cláusula explicativa da qualificação do “*nous*” como “*apathês*”: para que “*to noein*” consista na recepção da forma por afecção ou algo semelhante, o “*nous*” não deve possuir previamente nenhuma dessas afecções, i.e., formas, pois aquilo que é receptivo de algo não deve possuí-lo em atualidade. Cf. 418b26-27. É possível ler este “*kai*” não apenas como simples aditivo, mas também com sentido epexeagético, na medida em que a receptividade tem sua causa no sujeito ser apenas em potência tal qual aquilo

que é capaz de receber (cf. 418 b26-27). Além da proximidade textual, o fato do “nous” ser descrito mais adiante como “dunamei ta eidê” (429 a29), faz com que se identifique “eidōs” como o referente de “toiouton” e “touto”; de modo que “me touto” possa ser interpretado seja como menção à diferença, no estado atual, entre o “nous” e o “eidōs” de que este é receptivo, seja indicando que, mesmo no que diz respeito à “dunamis” do “nous”, ela não é de identificar-se exatamente com o “eidōs”, mas com algo similar a este “toiouton”, um conteúdo mental. Outra possibilidade ainda é que “me touto” refira-se ao “nous” não ser per se uma forma em atualidade, mas apenas em potência. Cf. 429 a 21, 24. Porém, ele é dito “eidōs eidwn” em 432 a2. No entanto, também é possível identificar “to noeton” (429^a17) como referente de “τοιούτων” e “μὴ τοῦτο”. Apesar de “to noeton” poder ser equiparado a “eidōs” quando consideramos o objeto do “nous” apenas do ponto de vista formal, essa equivalência não é necessária se o considerarmos enquanto composto. O “nous” pode identificar-se a todas as coisas na medida que as pensa, mas não de modo absoluto; ele assimila apenas a forma separada da matéria: a pedra pode ser objeto do “nous”, mas este não tem em potência torna-se exatamente uma pedra, composta de matéria e forma, apenas o conteúdo formal do que é a pedra (431 b28-29). Assim, ao considerarmos “to noeton” como referente temos a possibilidade de “toiouton” como “a forma do indivíduo composto” (como “toionde” em Met. 1033 b19-24) e “touto” como “o indivíduo composto”.

429 a16-8 - καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά. - *As variantes textuais dessa passagem não possuem impacto em seu sentido.* Essa passagem define em que o quadro em que devemos compreender “dektikon [...]me touto: esse modo como o “nous” deve relacionar-se com seu objeto, semelhante aquele como a parte sensitiva da alma relaciona-se com seus correlatos. Assim como o “einai” (l.15), o infinitivo “ekhein” é regido por “dei”, de modo que ambos, ser “apathês” e possuir uma relação análoga para com seus objetos àquela da sensação, podem ser lidos como partes da conclusão introduzida por “ara”. É digno de nota que o análogo do “nous” aqui considerado não seja “aisthêsis” ou “aisthêterion”, mas “to aisthêtikon”. Enquanto, “aisthêsis” é dito tanto da “dunamis” quanto da atividade desta, e “aisthêterion” designa mais precisamente o órgão pelo qual a “aisthesis” é exercida, “to aisthetikon” designa a parte da alma a que pertence essa “dunamis”, o que acentua o fato de que o “nous” esteja sendo tratado aqui como parte da alma a que pertence “dunameis” tais como “ginwskein”, “phronein”, “dianoesthai” e “upolambanesthai”. Cf. nota 429 a10-11.

429 a18 - ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμυγῇ εἶναι – As variantes textuais dessa passagem não possuem impacto em seu sentido. Apesar da conjunção “epēi” (ou epeidē nos MSS C U X) também poder ter sentido temporal de “após”, isso exigiria que o verbo “noein” estivesse no aoristo. O uso do presente torna mais plausível que ela seja tomada em sentido causal, introduzindo uma das premissas das quais se infere que é necessário que o “nous” seja “amigēs”. Assim como em 429 a15, encontramos aqui a partícula “ara” junto a um verbo de necessidade, “anagkē”, o que faz com que ambas as ocorrências devam ser interpretadas da mesma maneira. Como vimos na nota correspondente àquela passagem, apesar de “ara” sinalizar sobretudo uma conclusão baseada no que foi dito imediatamente antes, é controverso se é possível concluir a necessidade do “nous” ser “apathēs” com base na analogia entre “to noein” e “to aisthanesthai”, de modo que é plausível que trate-se de uma conclusão adiantada de premissas que estão para ser apresentadas, ou que não possua valor inferencial, mas enumerativo das características que nesse caso não seriam deduzidas, mas pressupostas na passagem. Por sua vez, na presente passagem, “amigēs einai” não pode ser concluído com necessidade simplesmente do que foi dito anteriormente, pois ainda não foi apresentado o que se entende aqui por “mistura”, nem de que modo isso estaria ligado a ser “apathēs” e/ou análogo à parte sensitiva da alma. É, contudo, na sequência que encontramos os elementos que permitem essa inferência: Segundo Anaxágoras, “amigēs einai” é uma condição necessária para que o “nous” possa desempenhar sua função porque a mistura impediria o conhecimento do que é outro. A premissa essencial da tese de Anaxágoras, e aqui adotada para os fins do argumento, é “πάντα νοεῖ”, i.e., o escopo da potência do “nous” não deve possuir nenhuma limitação. Portanto, o “ nous” não pode estar entre as coisas que possui mistura. É preciso notar, no entanto, que o dado de que o “nous panta noei” não é explicado, mas tomado como pressuposto. Como veremos na nota seguinte, para Anaxágoras, o “nous” é o princípio ordenador do universo, a causa do movimento que delimita a diferença entre os seres, e por isso sua função, i.e., “noein”, exerce-se sobre tudo. Em certa medida, essa descrição é semelhante à do “nous” divino de Met. XII 7-9; no entanto, apesar de ser causa primeira do movimento, o deus aristotélico só possui a si mesmo como objeto. “Panta” aparece aqui sem qualquer qualificação, o que pode levar o leitor à conclusão de que esta parte da alma é uma “dunamis” receptiva de todos os seres, não importando se são indivíduos, compostos de matéria e forma, objetos sensíveis ou universais. Essa passagem pode até mesmo levar o leitor associar o “nous” aqui apresentado com a noção de “matéria primeira” (Met.1029 a10-21; tal como aquilo que

subjaz ao vir a ser dos quatro elementos em De Caelo a14-35). No entanto, outras passagens mostram que “panta” não é de fato sem qualificação: como vimos na nota a 429 a 15-16, o “nous” é receptivo de “eidê”; em 430 a11, ele é dito análogo à matéria, que é “dunamei panta” em um determinado gênero; e em DA III 8, é feita uma qualificação (denotada pelo uso de “pws” em 431b21) à afirmação de que todos os seres são na alma, pois (i) a aisthesis cabem os seres sensíveis, recebidos enquanto formas sensíveis, e (ii) ao “nous” cabem os inteligíveis e apenas suas formas separadas da matéria (Cf. nota 429b16-18) Logo, devemos compreender essa cláusula como “to panta twn eidwn noeî”, ainda que na filosofia de Anaxágoras “panta” deva ser compreendido de fato de modo absoluto. Contudo, mesmo com a qualificação, permanece a semelhança entre esse “nous” e a noção de matéria, o que leva os interpretes a identificarem-no com o “voûς τῷ πάντα γίνεσθαι” de DA III 5 (430 a14-15) sob o nome de “nous hylíkos”. Por fim, os interpretes se dividem sobre “amigês” ser ou não um atributo que o “nous” possui enquanto análogo à “aisthesis”: se por um lado, a sequência do texto mostrará que a “aisthesis” tem o escopo de seus objetos mais limitado do que o “nous”, por ser exercida por meio de órgãos, por outro, com exceção do tato, cada sentido tomado isoladamente é receptivo de “panta twn aisthetwn eidwn” (DA 424 a17-19; 431 b21-432 a1) pertence a seu gênero correlato (cor, som etc.), o que supõe que cada sentido deva ser “amigês” em seu gênero.

429 a19-20 - ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ - Não há variantes textuais nessa passagem. A consideração da noética de Anaxágoras nos permite especular sobre a função dessa referência e o que ela nos informa sobre o argumento aristotélico. De acordo com seu “Fragmento 12” e com o testemunho dos antigos (Aristóteles, DA 404 a25-27, Fís. 203 a30-34, 250 b25-26, 252 a11-12, 256 b24-27; Simplicio, Fís. 27.2-23, 164.23-25, 156.13-157.4, 176.34-177.6, 300.27-301.1), para Anaxágoras, o “nous” é essencialmente a causa primeira do movimento que define e delimita as coisas que existem. Ele narra que em um momento anterior, o universo era constituído de uma única amalgama; essa mistura era formada dos elementos homeômeros, como carne, osso e medula, de tudo o que existe, existiu e existirá; nesse momento as coisas não eram delimitadas ou definidas. O “nous” é a causa do movimento que separou essa amálgama e delimitou as coisas tal qual elas existem; é ele que governa (kratei) o movimento do universo e ordena todas as coisas. Tudo o que existe nessa nova ordem é constituído dos mesmos elementos – os mesmos homeômeros – e diferenciam-

se apenas por cada um possuir em concentração mais elevada os homeômeros similares a si mesmos; por isso, se diz que “tudo está em tudo” (τὸ πάντα ἐν πᾶσιν εἶναι – Frag. 8), i.e., todos compartilham da mesma mistura, com exceção do “nous” que não pertencia a mistura e é igualmente semelhante (ou melhor, igualmente diferente, de tudo o que existe) Em duas passagens do DA (405b19-21; 429b22-24), A. menciona a concepção anaxagórica de “nous” como “apathês e não possuindo nada em comum com nada”. É inevitável que o leitor de Aristóteles reconheça a similaridade dessa descrição com a do primeiro motor em “Met.” XII 7-9 e Fís VIII 8. Em ambas o “nous” é dito sem matéria ou magnitude e a causa primeira do movimento de todas as coisas (Fís. 267 b18-19; Met. 1074 a36) e, sobretudo, ambos possuem alcance ilimitado (Fís. 267 b23-27; Met. 1073 a3-11). No entanto, se para Anaxágoras, o fato de ser “amigês” permite que o “nous” tenha todas as coisas (panta) como seu objeto, este não é o caso do “nous” divino aristotélico, que só tem a si mesmo como objeto. Uma possível explicação é que, por sua natureza consistir em ser um objeto intelectual em atualidade, ele não possa tratar-se de uma dunamis receptiva de objetos intelectuais, dado que para ser receptivo de algo é preciso não o ser já em atualidade, como vimos na nota a 429^a 15-16 e veremos novamente em 429 a20-21. De fato, no caso do “nous” que é objeto do presente estudo, Aristóteles mantém a associação anaxagórica entre “amigês” e “panta noein”, sem reter o papel na causalidade universal (ao menos na presente passagem, pois esse papel parece caber em certa medida ao “nous to panta poie” de DA III 5). De todo modo, a referência a Anaxágoras parece evidenciar um traço em comum entre o “nous” da alma e o “nous” divino aristotélicos: ambos devem ser “amigês” para que consistam em potências ilimitadas (“apeiron dunamis”) em relação ao que é alheio, uma ilimitada em relação aos “noeta” de que é receptiva, a outra ilimitada em relação aquilo de que é causa final do movimento. No entanto, isso não pode simplesmente significar que A. esteja atribuindo ao divino a função de “kratein” e ao humano a de “gnwrizein”, pois nessa passagem essas funções são tomadas como equivalentes. É possível explicar essa equivalência caso se conceba o noein como abstração ou universalização de experiências de origem sensível com base na passagem de “Segundos Analíticos” II 19 (100 a4-9) (cf. nota a 429 b5-7), mas parece difícil compatibilizar essa atividade com o fato deste “nous” não ter outra natureza que a potência receptiva (429 a21-22). Como, para Anaxágoras, o “nous” é responsável por “kratein” todos os corpos, essa referência pode ajudar a esclarecer a que se refere “panta” (429 a 18) no presente texto; o que não impede porém que Aristóteles esteja interessado na não mistura com corpos na medida em que esses possuem formas.

Vale notar também que é possível que a referência a Anaxágoras nessa passagem seja análoga àquela a tese de Empédocles e Demócrito em DA II 5: ambas as teses são citadas em contextos em que se discute a necessidade da faculdade em questão não possua em atualidade aquilo de que é receptiva. Não por acaso, visto que esses filósofos representam lados opostos do debate a respeito da similaridade ou diferença que deve existir entre aquilo que é afetado e a causa da afecção (GC 323 b1ss; DA I 5). Ambas as perspectivas são parcialmente aceitas e problematizadas por A., que propõe como terceira via a distinção tese de que deve haver similaridade em potência e diferença em atualidade (Met. IX). A referência a Anaxágoras parece enfatizar, portanto, que o “nous” esteja sendo considerado como análogo à “aisthesis” nessa passagem.

429 a20-21 - παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει – O principal ponto de divergência na leitura dessa passagem é a função atribuída a “to allotrion”, que, por ser um substantivo neutro, pode ser tomado seja como sujeito dos verbos “kwluei” e “antifrattei”, quanto seu objeto. A referência à noética de Anaxágoras na linha anterior pode inclinar o leitor a tomá-lo como sujeito, pois, no fragmento de Anaxágoras, é quando misturado a algo outro e encontra-se sozinho que o “nous” é impedido de desempenhar bem sua função ordenadora de tudo o que existe: καὶ ἄν ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμειγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως ὡς καὶ μόνον ἐόντα ἐφ' ἑαυτοῦ (Frag. 12, 9-11. Cf. DA 430^a 22-23.). Nesse caso, é difícil identificar qual seria o objeto dos verbos dessa oração. É possível que se refiram à função de “to panta noein” (429 a18) ou ao “nous”, subentendido como aquilo que é “paremfainomenon”, mas este particípio parece ser mais adequadamente tomado como acusativo absoluto do que como objeto. Por sua vez, a leitura de “paremfainomenon” como acusativo absoluto reforça a possibilidade de que o sujeito dessa oração seja oculto e que “to allotrion” deva ser tomado como objeto. Desse modo, é possível ler essa passagem como contendo uma regra geral – seja da própria doutrina aristotélica, seja de outras doutrinas ou comumente aceita –, segundo a qual qualquer coisa que se manifeste conjuntamente (paremfainomenon), impediria e bloquearia o que lhe é outro (to allotrion); o que no caso do “nous” deve ser compreendido como aquilo que “paremfainesthai” à recepção do “eidos” do que é outro que o próprio “nous”. Essa leitura é reforçada pelo fato de “paremfainw” ser utilizado no “Timeu” de Platão de modo muito semelhante: aquilo cuja natureza consiste em ser receptivo (δεχόμενον) de diversas impressões (idea) deve ser ele mesmo desprovido (amorphon) de todas essas impressões, “pois caso fosse semelhante à

qualquer das coisas que incorpora, não seria bem sucedido em assimilar seus contrários ou aquilo que lhes seja de natureza totalmente, sua própria aparência sendo manifesta ὁμοιον γὰρ ὃν τῶν ἐπεισιόντων τινὶ τὰ τῆς ἐναντίας τά τε τῆς τὸ παράπαν ἄλλης φύσεως ὁπότ' ἔλθοι δεχόμενον κακῶς ἂν ἀφομοιοῖ, τὴν αὐτοῦ παρεμφαῖνον ὄψιν (50 E 1-4).

429 a21-22 - ὥστε μὴδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατός –

O uso de “wste” em uma oração negativa (“mêd”) com infinitivo (“einai”) faz com que essa passagem deva ser lida como cláusula resultante da condição, expressa anteriormente, de que o “nous” deva ser “amigês”. É possível interpretar “autou physis” como uma referência à “forma própria” (“oikeion eidon”) do “nous”. Na “Física”, a “physis” (natureza) foi definida como “um princípio e causa do movimento e do repouso, naquilo que pertence, primeiramente, em virtude de si mesmo, e não de modo accidental” (192 b21-22), causalidade que deve ser de tipo formal, dado que algo só é propriamente dito ser aquilo que é quando em atualidade. Ainda que a matéria também seja dita natureza, na medida em que é um tipo de causa “kaq’ auto” do movimento, ela o é apenas enquanto potência e não é dita ser aquilo que causa que por homonímia (193b7-8). Não é, então, sem justificativa que o leitor da presente passagem possa entender “physis” não apenas como um “eidon” próprio (“oikeion”) do “nous”, contrapondo-se a “to allotrion” (1.20), mas também como implicando uma existência em atualidade, a que se opõe a necessidade de ser apenas “dunatos” e levaria a concluir que o “nous” não deva possuir natureza, ao menos no sentido estrito (Cf. 420 a16). No entanto, caso se tome essa passagem como a afirmação de que o “nous” não possui natureza, ela parecerá incoerente com o fato do “nous” ser dito e “eidon eidwn” (432 a2). Além disso, A. afirma que ser apenas em “dunamis” não é o mesmo que não existir (426 a20-26), e que essa “dunamis”, mesmo sendo menos valiosa que sua própria atualização (430 a18-19), é a marca específica daquela que é a melhor de todas as almas. Como parece inadequado afirmar daquilo que não possui natureza que é mais valioso que aquilo que possui alguma, o leitor é levado a relativizar a negação nessa passagem. Outra dificuldade é que a descrição do “nous” como aquilo que não é nenhum “eidon em atualidade”, mas receptivo de todos eles, aproxima-o da noção de “matéria prima” (Met. Z 3, 1029^a7-26), estado do substrato material desprovido de toda determinação formal. Mas se aquela é o que menos pode ser dito existir, isso implicaria que este “nous” seja desprovido de qualquer existência positiva qualquer existência positiva; e ao receber a forma, a matéria torna-se corpo e deixa o estado potencial (Fís. 201 b6-15; Met. 1048 b16-34), ao passo que, como veremos

na sequência, o “nous” (e sua recepção da forma) são incorpóreos. Apesar de, nessa passagem, ser usualmente tomado como equivalente a “potencial” (dunamei) – sobretudo devido as demais referências ao “nous” como “en dunamei” tal qual as “eidê”/ “noeta” (429 a16, a29, b8, b30, b31. cf. 417 a26-28) -, “dunatos” não se refere necessariamente a uma natureza ou potência e em outras passagens do corpus indica o simples fato de algo não ser impossível (“adunaton”): nos “Pr. Analíticos” por exemplo, “dunatos” é usado para indicar possibilidade lógica (34 a6ss); e, do mesmo modo, em “Met.” V, “dunatos” pode significar três coisas: o que não é necessariamente falso, o que é verdadeiro e o que pode ser verdadeiro, nenhuma dessas alternativas envolvendo qualquer referência a uma “dunamis” (1019 b28-35). Assim, o fato de ser “dunatos” não indica necessariamente que o “nous” já exista enquanto “dunamis”, mas que nada impede que essa venha a ser dadas as condições necessárias, e. g., a existência de imagens na alma. Vale notar que este “nous”, que é em potência (“dunamei”) todas as coisas, será explicitamente dito análogo à matéria, em DA III 5 (430 a10-15).

429 a22-24 - ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δὲ νοῦν ὃ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἢ ψυχῇ) οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν

Não há variantes textuais dessa passagem. Esta é a última das três passagens introduzidas por “ara” nessa sequência argumentativa (429 a15, 18) e é natural que se atribua a essa partícula aqui o mesmo sentido das demais ocorrências, que pode ser ou bem inferencial ou bem mera sucessão de ideias. Vale notar, no entanto, que, diferentemente daquelas, esta não é acompanhada de uma expressão de necessidade (“dei” ou “anagkê”) seguida de infinitivo, mas apresenta apenas o verbo no presente, o que pode ser interpretado como uma diferença entre cláusulas preceituais (que podem não apresentar teses especificamente aristotélicas, mas uma série de características atribuídas ao “nous” pela tradição) e um conceito aristotélico. Além disso, o fato de ser possível referir todas partes dessa passagem a momentos anteriores do texto reforça a possibilidade de que “ara” possua valor inferencial aqui. “nous tês psychês” explicita o nome da parte da alma a respeito da qual foi dita concernir a presente investigação (429 a10-11) e que é sujeito das considerações anteriores a essa passagem – que deve ser “apathês” (429 a15) e “amigês” (429 a18); assim como em 429 a10, a alma é o sujeito das funções exercidas por esse “nous”. Assim como “ginwskei” e “phronei” naquela passagem, “dianoeisthai” e “upolambanei” dificultam a identificação desta parte da alma com o “nous” tal como considerado em EN e An. Post.: se, na EN., O “nous” é apenas uma das virtudes

dianoéticas, havendo ainda “epistheme”, “doxa”, “fronesis” e “sophia” (EN VI 6), no DA (427b 8-10), “episthême, doxa e fronesis” são tipos de “hupolêpsis”, o que, de acordo com a presente passagem, é função do “nous”; ainda, se nos An. Post. “nous” é o estado (hexis) da alma que conhece apenas o que é simples e verdadeiro (100 b6-8), a função de “dianoëisthai” (pensamento discursivo) é do que é complexo e, por isso, também é passível do engano e do que é falso (430 a26-b6 – cf. Burnyeat (2008), p.18-19). (Contudo, como veremos em 429b8-9, é possível equiparar o conceito de “nous” hexis com o estado de segunda potencialidade em que se encontra este “nous” após sua atualização.) Por sua vez, “οὐθέν ἐστιν ἐνεργεία τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν” parece decorrer de “μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατός” (l.21-22), como destacamos na nota anterior, e de “δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο” (l.15-16), sobretudo se “touto” for tomado como oposto a “dunamei” (cf. nota 429 a15-16). Em 429b29-31, A. faz referência a um momento anterior em que teria mencionado o que entende por “paskhein kata koinon” e reapresenta a explicação de modo muito similar à nossa presente passagem: “ὅτι δυνάμει πῶς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ”. Caso essa seja de fato a passagem visada, isso reforça a leitura de que equipara “ta onta” a “ta noêta” e “dunatos” a “dunamei”. Apesar do particípio “kaloumenos” poder ser usado para indicar uma designação de origem alheia (como em 407 a5) ou imprópria a ser corrigida pela consideração aristotélica, o verbo “legw” nos conduz a tomá-lo, ao contrário, como indicando uma precisão conceitual do próprio autor, diferenciando esse “nous” de outros sentidos do termo “nous” em sua própria doutrina: “nous pathetikos” (o que pode ser um modo de referir-se aos “phantasmata” necessários ao exercício do “nous” (cf. nota 430 a23-25)), “nous” hexis (EN. 1140 b31-1141 a8; An. Post. 100 b6-8; cf. notas a 429b5-9), “nous” twi panta poien” (DA 430 a15), “nous” thurathen (GA 736b 15-28) ou “nous” divino (Met. XII 7-9). Por fim, vale destacar que é possível esclarecer o que Aristóteles entende por “prin noein” aqui à luz de 429b8 “πρὶν μαθεῖν ἢ εὐρεῖν”.

429 a24-25 - διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὐλογον αὐτὸν τῷ σώματι – Não há variantes textuais nessa passagem. A conjunção “dio” indica que a presente passagem e o argumento a que ela dá início (e prolonga até 429 a9) devem ser explicados por considerações que a antecedem. No entanto, como apontado por Hicks, é possível tomar esse argumento de duas maneiras: seja como nova evidência da prova de que o “nous” é “amigês”, seja como uma nova dedução a respeito da natureza do “nous”. Como mencionado na nota a 429 a

18, em sentido estrito, toda mistura envolve corpos (GC I 10), de modo que o argumento de que o “nous” não é misturado ao corpo não deve ser diferente daquele que nega que misturado, mesmo sem que a este seja adicionada qualquer qualificação adicional. Mas, como Simplicius bem nota, não faz sentido questionar a respeito de quaisquer das partes da alma se elas envolvem ou não mistura no sentido estrito, pois essa deve envolver apenas corpos, ao passo que a alma não é corpo (412 b4-9), nem tampouco uma mistura de corpos (409 b23-26). Se, assim, a noção de mistura deve ser tomada em sentido alargado, “amigês” não necessariamente refere-se a uma relação corporal e, como destacado na nota a 429 a18, é a “ta eidê” ou “ta noêta” que o “nous” não deve ser misturado. Mesmo assim, é possível conceber a presente passagem com introduzindo apenas uma nova evidência à prova de que o “nous” não deve ser misturado a “ta eidê”, na medida em que caso fosse um corpo, o “nous” deveria possuir uma forma em atualidade. Porém, ainda que seja tributária do argumento de que o “nous” é amigês, é possível que essa passagem esteja introduzindo uma nova dedução a respeito da natureza do “nous”. Pois ele não prova a necessidade do “nous” ser “amigês, mas a toma como premissa, juntamente com a suposição de que possuir formas sensíveis e/ou ser a função de um órgão (cf. nota a 429 a25-26) implica ser em atualidade um “noeton” (o que é controverso entre os interpretes – cf. nota a 429b16), para concluir que o “nous” é independente do corpo (429 b4-5). Como vimos na nota a 429 a18, ser “amigê” decorre do “nous” ser análogo à “aisthesis”, que em certo sentido também é “amigê”, mas no que concerne à independência em relação ao corpo para seu funcionamento, “nous” e “aisthesis” são diferentes.

429 a25-26 - ποιός τις γὰρ ἂν γίγνοιτο, ἢ ψυχρὸς ἢ θερμός, κὰν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ - Essa passagem apresenta, de maneira hipotética (uso de “an” com optativo), quais seriam as implicações de ser misturado ao corpo. Essa passagem apresenta uma importante divergência entre os manuscritos: ao invés de “kan” (presente nos MSS C e W), os MSS U e X apresentam “kai”, e MSS E L apresentam “ê kan”. A conjunção o “kai” – contida em “kan” – pode ter função copulativa ou epexegetica. Caso seja copulativa, “ποιός ... θερμός” e “ὄργανόν τι εἴη” devem ser tomados como duas diferentes e implicações que decorrem conjuntamente do fato de ser misturado ao corpo, e ambos ditos a respeito da sensação. A opção epexegetica é, no entanto, mais plausível, considerando a explicação, oferecida em DA II 11, de por que o sentido do tato, diferentemente dos demais sentidos, possui uma determinada temperatura como “ponto

cego”: temperatura, solidez e textura são qualidades determinantes do corpo enquanto corpo (423 b26-29) e, por conseguinte, todos os órgãos do corpo vivo devem possuir alguma temperatura em atualidade; isso não afeta a neutralidade do sentido da visão, por exemplo, pois, mesmo possuindo uma temperatura em atualidade, o líquido intraocular não possui nenhuma cor própria, permitindo a recepção de todas as cores sem exceção (418b26-27); o tato não goza da mesma neutralidade e por isso não é capaz de perceber uma temperatura diferente daquela do próprio órgão. Assim, essa parte sensível da alma é dita vir a ser fria ou quente justamente porque exerce sua função através de órgãos. Por sua vez, a variante “ê kai” não possui a ambiguidade das anteriores e apresenta “ποιός ... θερμός” e “ὄργανόν τι εἶη” como modos diferentes e não conjuntos de ser misturado ao corpo. Além de ser a versão do mais antigo manuscrito deste texto, é a majoritariamente compatível com os comentários antigos (Alexandre, Philoponus (DA e DI) e Simplicius). De acordo com esses, os dois modos são incompatíveis: pois aquilo que “vem a ser uma qualidade” deve ser o indivíduo composto de matéria e forma, não a própria forma, de modo que a alma mesmo a sensitiva não pode ser dita propriamente vir a ser quente ou fria (417 a21-418^{a3}), mas o corpo vivo ou o órgão (408 a30-33; b13-15); ao passo que é correto dizer que a parte sensitiva da alma desempenha sua função tendo o corpo como instrumento (organon), na medida em que ela é a quiddidade ou primeira atualidade deste corpo (412 a27-412 b1; 412 a19-21; 412b10-17). Assim, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ se referiria apenas à segunda parte da oração - “ὄργανόν τι εἶη” - e a sequência do argumento (429 a27-b5) consistiria na explicação de porque o “nous” difere da sensação nesse aspecto.

429 a27 - νῦν δ' οὐθὲν ἔστιν – Não há variantes nessa passagem. A função adversativa dessa passagem a contrapõe ao caso apresentado na passagem anterior: aquelas implicações da mistura com o corpo – vir a ser quente ou frio e/ou possuir um órgão – não se aplicam ao caso do “nous”, o que permitirá concluir, em 429 b5, a independência dessa parte da alma em relação ao corpo. Que não é o caso que o “nous” venha a ser quente ou frio pode ser justificado de diversas maneiras. Primeiro, porque quente e frio são propriedades do corpo e vir a ser uma dessas qualidades é uma mudança que o composto padece, não sendo apropriado dizer de nenhuma das partes da alma - nem mesmo a sensitiva - que é misturada ao corpo nesse sentido (408 a30-b29; 412 a16-17, b6-9). Ainda que se compreenda “vir a ser” (γίγναιτο) nessa passagem em sentido alargado - do modo como o “nous” é dito vir a ser seus objetos (429 b5) e a sensação os seus (419 a18), ainda que nenhum dos dois seja passível de mudança propriamente dita -

, é possível argumentar que qualidades tais como quente e frio são propriamente objetos da aisthêsis e não do “nous” (429 b14-16). Ou ainda porque o “nous” só poderia tornar-se frio ou quente caso possuísse um órgão corporal através do qual desempenhasse sua função, como a “aisthêsis”, o que será mostrado não ser o caso (429 a29-b5). Em DA II 1, a alma foi descrita de maneira geral como a forma ou primeira atualidade do corpo com capacidade (dunamis) para a vida. O corpo é o instrumento em que as funções vitais de que a alma é causa são exercidas e, por sua vez, cada uma dessas funções é forma ou primeira atualidade da parte do corpo que lhe serve de instrumento (“organon”). No entanto, esse não é necessariamente o caso de todas as partes da alma e, em passagens anteriores do tratado, o “nous” já havia sido apontado como essa possível exceção (408b 18-29; 413b24-27). Ainda, no GA (736 b27-29), o “nous” é a única parte da alma que não vem a ser juntamente com o desenvolvimento do corpo, mas deve vir de fora (“Thurathên”). Já que possuir um órgão implica ser sua forma ou primeira atualidade, é razoável que o “nous” não seja misturado ao corpo nem mesmo dessa forma, pois, como visto em 429 a24, é preciso que ele não seja nada em atividade (“energeia”) antes “noein”.

429 a27-29 - καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἢ νοητική, οὔτε ἐντελεχεία ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἶδη - Essa passagem apresenta mais um exemplo da prática aristotélica de conceder parcialmente a seus antecessores (cf. Met. 993 a30-b19). Os comentadores habitualmente a identificam como uma referência a Platão, sobretudo às passagens do “Parmênides” em que diz que as formas (“eidê”) existem na alma (132 b3-5; 133 c3-5). Também é possível apontar que a existência das formas em atualidade na alma é compatível com a doutrina da reminiscência do “Menon” . No entanto, não possuímos (nem os comentadores os antigos possuíam) nenhuma passagem em que Platão mostre-se explicitamente comprometido com essa tese; antes, é possível apontar trechos em que parece concordar com a crítica aristotélica. No “Fedro” e no livro X da “República”, é a parte racional da alma (“to logistikon”) que conhece as Ideias e parece ser a única verdadeiramente imortal, as demais partes – “thumoeidês” e “epithumetikon” – existindo somente na ligação da alma com o corpo. No “Timeu”, aquilo que é receptivo das Formas (ta eidê) deve ser desprovido por natureza de todas elas (51 A 1-3; Cf. nota a 429 a20-21). Philoponus chega a interpretar a doutrina platônica da reminiscência como uma espécie de transição da segunda potencialidade a segunda atualidade, pois apesar de já possuir as Formas na alma por natureza em um certo sentido, é preciso que ainda que essas sejam postas em exercício, como os teoremas na mente de

um geômetra adormecido (Com. DA (524,15); Com. DI (14,40ss)). É preciso ressaltar que, ao dizer que a alma é um “lugar”, A. não pode estar “topos” no sentido estrito, em que equivale a ser uma magnitude corporal (Cf. nota a 429 a11-12), pois, como vimos nas duas notas imediatamente anteriores, o “nous” não pode ser corpóreo. Contudo, é possível compreender “topos” como equivalente a “parte da alma”. Apesar de “eidê” nessa passagem referir-se àquilo que é objeto exclusivo da parte “noetikon” da alma, em DA III 8, também “to aisthêtikon” é dito formar com essa parte o lugar das formas na alma (431b26-29). Mas este é receptivo apenas das formas sensíveis, i. e., qualidades accidentais dos indivíduos externos, ao passo que o sentido de “ta eidê” aqui - sobretudo se essa passagem fizer de fato uma referência a Platão e seus discípulos - deve ser o de essência ou “ousía” dos seres. O MS U omite “ἅλλ' ἢ”, de modo que o sentido da frase seria de que “não é a alma noêtikê inteira que é o lugar das Formas”, sugerindo que apenas parte do “nous” se ocupe de “ta eidê”. Isso favoreceria certa interpretação de 429 b10-22, que identifica a distinção duas funções noéticas, uma que lida com as essências – propriamente ditas “eidê” - e outra com compostos. No entanto, essa interpretação parece em conflito com passagens em que o “eidos” é dito objeto do “nous” (429 a15-16; 432 a2) e essa variante não é facilmente explicada como um caso de haplografia.

429 a29-31 – ὅτι δ' οὐχ ὁμοία ἡ ἀπάθεια τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ τοῦ νοητικοῦ, φανερόν ἐπὶ τῶν αἰσθητηρίων καὶ τῆς αἰσθήσεως – Essa passagem pode estar iniciando o movimento de desanalogia entre “τὸ αἰσθητικόν” e “τὸ νοητικόν” ou continuando uma diferenciação já iniciada. Outros possíveis inícios da desanalogia são: a afirmação de que o “nous” é “apathês”, em contraste com “to aisthanesthai”, que é “paskhein ti” (429 a15); a afirmação de que o “nous” é “amigês”, o que não pode ser dito que de maneira restrita a respeito da sensação (429 a18); ou o início do argumento de que o “nous” é não misturado ao corpo, o que, em certo sentido não poderá ser dito da “aisthêsis” (429 a24). O fato de “apatheia” ser um atributo tanto de “to noetikon” quanto de “to aisthetikon” reforça a possibilidade de que o “apathês” de 429 a15 não seja um traço diferenciador do “nous”, mas deduzido da analogia entre “to noein” e “to aisthanesthai”. Assim como notado naquele caso, “apatheia” pode designar tanto a incapacidade de ser afetado (“paskhein”), quanto a ausência de “pathos” próprio. Dado o sentido (“aisthêsis”) tem sua capacidade restrita após (“ek”) um objeto sensível muito intenso (429 a31-b3), se tomada na primeira acepção, “apatheia” deve referir-se à circunstância em que o seu sentido encontra-se restringido; se na segunda, “apatheia” pode indicar a condição natural do sentido, que é

em si desprovido de qualquer afecção prévia, mas que após ser movido por um objeto intenso percebe os demais objetos juntamente com o movimento reminiscente daquele, bloqueando-os (Cf. 429 a20-21). No primeiro caso, a “apatheia” sensível seria diferente da noética na medida em que é uma condição adquirida e que impossibilita o exercício da faculdade; no segundo caso, ambas as faculdades possuiriam a “apatheia” como condição para seu exercício, a sensível diferenciando-se da noética pelo fato de que essa condição é prejudicada quando seu órgão tem sua neutralidade danificada. A “aisthesis” em si, assim como as demais partes da alma, não é suscetível ao movimento propriamente dito (408 a31-b29; 417 a21-b16). Ela não é um corpo (424 a26-28), mas forma ou essência de um, consistindo na potência que reside nesse órgão (“aisthêterion”) (412 b17-22; 424 a24-25). Este, por sua vez, deve possuir as condições materiais necessárias para o desempenho dessa função da alma, a saber, não possuir em atualidade nenhuma das qualidades que são próprias àquele sentido e ser capaz de receber aquela afecção (418 a26-27). A “aisthesis” é o que discrimina (“krinei”) essas afecções entre si (424 a5; 418 a14; 422^a21; 427 a20; 429 b13). Assim, apesar de não ser ela mesma um corpo, a “aisthesis” não é sem o órgão. É a relação entre a conservação dessas condições materiais que são o “aisthêterion” e o desempenho da função da “aisthesis” que evidenciarão o tipo dependência em relação ao corpo a que o “nous” não pode estar sujeito.

429 a31-b3 - ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ, οἷον ψόφου ἐκ τῶν μεγάλων ψόφων, οὐδ' ἐκ τῶν ἰσχυρῶν χρωμάτων καὶ ὁσμῶν οὔτε ὁρᾶν οὔτε ὁσμεῖσθαι –

A evidência de que a parte sensível da alma possui uma espécie de impassibilidade diferente daquela da noética é que a “aisthesis” é impossibilitada de perceber objetos mais sutis após um muito intenso. Mas isso não poderia dever-se a uma modificação ou restrição da própria “dunamis” sensível, pois essa não é do tipo que é extinta com a atualização, como ocorre no caso das afecções comuns, mas conservada e seu exercício consiste em um aperfeiçoamento de sua própria natureza (417 b2-16). O fato de a passagem anterior mencionar que essa evidência advém da consideração da “aisthesis” e do “aisthêterion” indica que essa restrição da “dunamis” deve ser explicada em termos da relação entre o sentido e seu instrumento corporal. A “aisthesis” é o poder (“dunamis”) que reside em um órgão sensível (“aisthêterion”), sendo a forma deste corpo e distinta apenas logicamente (424 a24-26). A percepção sensível é nada mais do que a função deste órgão e a “aisthesis” discrimina as diferentes formas sensíveis na medida em que essas

causam certo movimento (“kinesis”) nessa parte do corpo (425 b22-25). A condição para que seja receptivo dessas formas sensíveis é que o órgão em questão não possua nenhuma delas em atualidade, mas tenha a capacidade de recebê-las; o olho (ou mais especificamente, o líquido ocular) é capaz de portar a função da visão porque é majoritariamente composto de água, um transparente que não possui nenhuma cor própria, mas é receptivo de todas elas, que, por sua vez, consistem em uma determinada proporção (“logos”) entre o branco e o preto. Ainda que seja de certo modo visível ao receber a cor alheia, a água não adquire uma cor permanente ou própria, de modo que permanece em si incolor, mesmo em atividade. Portanto, a manutenção dessa neutralidade do órgão é necessária para que a função sensitiva não possua limitações em relação a seus objetos e, por conseguinte, a restrição do exercício dessa “dunamis” deve ser explicada pela desestabilização da neutralidade do órgão sensível. Assim, na presente passagem, a razão porque a “aisthesis” não pode perceber objetos mais sutis após um intenso deve ser porque a afecção causada por este é tal que destrói (temporária ou permanentemente) a devida proporção (“logos”) ou neutralidade do órgão (426 b7). Alguns comentadores (Alexandre, Themistius, Philoponus (DI)) mencionam ainda que essa desestabilização se deve ao fato de que o movimento causado por um sensível intenso permaneceria no órgão mesmo após a sensação (425 b22-25) e apareceria juntamente (“paremfainei” – 429 a20) com os movimentos causados pelos objetos posteriores, que, se forem mais sutis que aquele, não poderão ser distinguidos.

429 b3-4 - ἀλλ' ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητόν, οὐχ ἥττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον –

À diferença da “aisthesis”, o não tem seu funcionamento restrito após lidar com objetos intensos; pelo contrário, ele é expandido e aperfeiçoado. / Como visto na nota anterior, o comprometimento da sensibilidade após uma percepção intensa deve-se ao sentido funcionar por meio do corpo e de sua capacidade crítica depender da manutenção de certa proporção corporal que pode ser destruída por uma afecção extraordinária. Por conseguinte, o fato do “nous” não sofrer qualquer limitação em sua capacidade de lidar com objetos inferiores após lidar com um de natureza superior evidencia sua independência em relação a afecções ou àquilo passível de afecção (i.e., corpo), sua impassibilidade não sendo condicionada por quaisquer condições materiais. / No entanto, a impassibilidade do “nous” não é tal que a potência passe incólume ao objeto intenso. Ela não é prejudicada, mas aperfeiçoada após a recepção desse objeto. Nesse tipo de

transição, portanto, a potência não é eliminada com a atualização, mas conservada e desenvolvida em direção a sua própria natureza. É inevitável reconhecer aqui o eco da distinção de DA II 5 entre o sentido estrito de “paskhein” e um sentido lato, próximo à noção de atividade (417b 2-16). / Não é claro o que seria um “sfodra noeton”, não sendo possível concebê-lo em termos de uma diferença intensidade no modo como o “nous” é afetado. Contudo, é possível estabelecer certas diferenças entre os “noeta” e classificar como superior aquele “noeton” que facilita a compreensão dos demais. Uma possibilidade atraente é que eles sejam distintos em graus de universalidade, o “noeton” superior sendo mais universal que os “noeta” que lhe são inferiores ou menos gerais (“τὰ ὑποδεέστερα”), pois o conhecimento do que é mais universal é mais preferível (“αἰρετῶτερα”) por conter em potência também o conhecimento do que é menos universal, de modo que o conhecimento do último é facilitado pelo conhecimento prévio do primeiro (Anal. Post. I 24 86 a10-30). Uma outra possibilidade é que parâmetro seja os graus de abstração em relação à matéria: ainda que todos os “noeta” sejam na alma formas separadas da matéria, o “nous” poderia considerar um mesmo objeto enquanto existente e enquanto essência; por exemplo, a água entanto tal não existe separada da matéria e não é concebida sem ela, mas aquilo que faz da água o que ela é, i.e., sua essência, pode ser separada da matéria conceitualmente no “nous” (DA 429 b10-22). Outra distinção possível é dos diferentes graus de envolvimento com a matéria entre os seres existentes, a substância imaterial (Deus ou o primeiro motor) seria um “noeton” superior à substância sensível (cf. Alex. DA 88,24-89,11). Uma terceira forma de hierarquia seria entre aquilo que é princípio (“arkhê”) ou causa (“causa”) e aquilo que é causado, uma vez que o conhecimento da causa possibilita aquele do que é determinado por ela. Por fim, seria possível ainda tomar superior aquilo que é mais facilmente conhecido por nós (que não é primeiro na ordem da natureza, mas cujo conhecimento nos é mais facilmente acessível pela sensação e pela experiência) e possibilita ascender ao conhecimento do que é mais conhecível por natureza. /O fato desta passagem encontrar-se pouco antes da menção à atualização da primeira potência noética em uma potência de segunda ordem - que permite ao “nous” exercer a atividade que lhe é própria - pode ser um indício de que a aquisição dessa segunda natureza esteja relacionada ao aperfeiçoamento da “dunamis” por “noeta” de um tipo superior.

429 b4-5 - τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός –

Sua dependência em relação ao corpo é a razão pela qual a potência sensitiva é limitada após lidar com um objeto intenso, o que faz com que o fato da potência noética não sofrer semelhante restrição sirva como evidência de sua separação. O argumento que aqui se encerra (429 a29-b5) prova empiricamente a necessidade do “nous” não possuir um órgão e não ser misturado ao corpo, condição inferida anteriormente da necessidade de não possuir nenhum de seus objetos em atualidade. / Apesar da “aisthesis” também ser uma parte da alma e, por conseguinte, não ser corpo, nem ser passível de movimento no sentido estrito - o que permite que seja dita “impassível” em certo sentido -, ela é uma função do corpo e depende para seu funcionamento da manutenção de certas condições corporais que permitem aos objetos sensíveis causar uma espécie de movimento. Portanto, ser inseparável do corpo significa depender diretamente dele para seu exercício. / Segundo alguns comentadores (Themistius, Philoponus (DA e DI), Simplicius), o fato do “nous” ser dito separado - ou “separável”, já que o adjetivo “khoristos” apresenta essa ambiguidade - do corpo poderia indicar que essa parte da alma possa existir antes da fecundação e mesmo após a morte do corpo. Algumas passagens do corpus aristotélico levam a crer que este seja o caso. No GA II 3 (736b5-29), o “nous” é a única parte da alma que não é adquirida com o desenvolvimento do corpo, mas existe previamente, vem de fora (“Thurathen”) e é divino; as demais não podem existir sem o corpo (“aneu swmatos”) por se tratarem de princípios (“arkhai”) cuja atividade (“energeia”) é corporal. Em Met. XII 3 (1070 a21-27), aponta-se a possibilidade de que o “nous” da alma seja a única forma capaz existir mesmo após a dissolução do composto. No próprio DA, há passagens em que o “nous” é dito imperecível e divino (408 b19; 413 b24-27) e em que é aceita a possibilidade de que uma parte da alma possa existir sem o corpo (413 a3-10). E uma vez que a possibilidade da alma poder transcender ao corpo é condicionada à total independência de ao menos uma de suas partes em relação a este (403 a3-12), a presente passagem parece garantir a imortalidade da alma. / No entanto, não parece ser o caso que este “nous” seja completamente independente do corpo e que sua existência possa transcender à deste. Primeiro, porque, ainda que sua atividade não seja exercida através do corpo, esta depende de imagens (432 a3-10), que por sua vez têm sua origem no movimento causado no órgão do sentido pelo objeto da sensação (428 b10-16), e, por conseguinte, depende do corpo indiretamente e não pode existir sem ele. Ainda, no caso dos seres vivos da esfera sublunar – que constituem o escopo do DA - não é possível que a parte racional da alma possa existir sem as funções sensitiva e nutritiva (415 a7-11). Portanto, ainda que “khoristos” nessa passagem pareça apontar para a possibilidade do

“nous” existir sem o corpo, não é suficiente para dar suporte a qualquer conclusão sobre a imortalidade dessa parte da alma.

429 b 5-7 - ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένηται ὥς ὁ ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν (τοῦτο δὲ συμβαίνει ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὐτοῦ) –

Essa passagem trata do estado em que o noûs da alma se encontra após a atualização de sua potencialidade inicial. Como vimos (429 a18), o noûs tem como objeto todos os seres e, para que seja capaz de recebê-los, é preciso que seja semelhante a eles apenas em potência e não seja em atualidade nenhum deles antes de noeîn. Isso porque o ato de noeîn consiste em a capacidade cognitiva vir a ser semelhante a seu objeto e todo vir a ser é uma passagem da potência à atualidade. Assim, após o noeîn, o noûs veio a ser aquilo que antes era apenas em potência, o que implica ter realizado aquela capacidade inicial.

Vale notar que o âmbito da potencialidade inicial não é necessariamente aquele da atualização. Antes de noeîn, o noûs era em potência todas as coisas (panta), ao passo que, nesse novo estado, ele veio a ser cada uma das coisas (ekasta). É possível interpretar essa diferença de termos como não significativa, na medida em que “ekasta” pode admitir um sentido semelhante a “panta”, uma vez que “cada um dos itens de um todo” pode significar o mesmo que o próprio “todo”. No entanto, “ekasta” admite também o sentido de “cada um individualmente”, de modo que, na presente passagem esse termo pode indicar que o noûs não vem a ser todos os seres de uma vez, mas cada um deles de uma vez, como é o caso da percepção. Essa segunda leitura faz sentido, caso a potencialidade noética seja como a matéria, que não pode atualizar-se em relação a tudo aquilo para que possui a potência, pois é entre estes itens há contrários que não podem ser ambos atuais em um mesmo sujeito ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. No entanto, é possível objetar que o noûs não seja como a matéria, seja porque é sujeito a um tipo especial de vir a ser, em que a potência inicial não é destruída com a atualização da potência (o que analisaremos mais detidamente adiante nessa mesma nota), seja porque os seres que tem como objetos são substâncias (o que admite controvérsia, cf. nota a 429b10-11 e b11-12) e essas não possuem contrários. Além disso, a segunda potência do noûs, como veremos ao longo dessa nota, depende de poder atualizar o conteúdo adquirido, o que favoreceria a leitura de que nesse estado o noûs possui todos os conteúdos que pode utilizar em sua segunda atualização.

“Outws” refere-se à expressão adverbial que lhe é posterior: ὥς ὁ ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν. Assim, nesse novo estado, o caso do noûs é análogo àquele do que é dito conhecedor em atividade (kat'energeian). A analogia do noûs com o conhecimento (epistêmê) é recorrente no DA: em 430 a4-5, o caso da “epistêmê theorêtikê” é usado para suportar a tese de que o noûs é um e o mesmo como o objeto imaterial; e em 430 a19-21 (mesma passagem de 431 a1-3), o caso do noûs que é per se atividade (têi ousiai ôn energeia) é similar àquele da epistêmê em atividade (kat'energeian). A razão do uso dessa analogia pode ser tanto porque, no sentido não técnico do termo, como “conhecimento” em geral, a noção de “epistêmê” seja mais familiar ao leitor, como, no sentido técnico do termo, “epistêmê” também é, como o nôus, uma potência racional da alma, cuja aquisição e exercício são análogos aos destes. O caso do conhecimento/conhecedor é utilizado em duas passagens anteriores do DA: a primeira, em 412 a22-27, para explicar a distinção de dois sentidos de “atualidade” (entelekheia), a segunda, em 417 a21-b2, ao distinguir dois sentidos de “potencial” (dunatos/kata dunamis).

De maneira resumida, o conteúdo dessas duas passagens pode ser sintetizado da seguinte forma:

Todo ser da espécie humana é dito conhecedor na medida em que é constituído de tal maneira que pode vir adquirir o conhecimento (Primeira potência); ex. todo ser humano não deficiente é capaz de aprender a ler.

Por meio do aprendizado, a pessoa que antes possuía apenas essa capacidade genérica passa a possuir conhecimento atualmente e adquire uma nova potência, a de pô-lo em exercício quando quiser, continuando a possuí-lo mesmo sem exercitá-lo (Primeira atualidade ou segunda potência); ex. aquele que é alfabetizado possui um conhecimento que o permite ler quando bem quiser e não perde essa capacidade ao interromper a leitura ou durante o sono.

Quando aquele que possui o conhecimento passa a exercê-lo (theôreîn) é o que mais propriamente pode ser dito conhecedor em atualidade e essa atualização é tal que não destrói a potência ao realizá-la (Segunda atualidade); ex. quando aquele que é alfabetizado está a ler um livro.

Na obra de A., há certa diferença de sentido entre os termos “entelekheia” (aqui traduzida por “atualidade”), utilizado nas duas passagens que contém a tese que acabamos de apresentar, e “energeia” (traduzida como “atividade”), que encontramos na presente

passagem. “Entelekheia” designa a realização de qualquer potência, seja daquelas cuja finalidade é outra que o próprio processo que leva a realização (ex. o processo de construção de uma casa é diferente da própria casa), seja daquelas que tem como finalidade o próprio processo (ex. a visão ou o pensamento). Já a “energeia” designa apenas a “entelekheia” deste último tipo. No caso do *noûs*, essa diferença parece não ser significativa, pois o “*noeîn*” é um processo do segundo tipo (Met. IX 6, 1048 b24. Mas, como veremos, não é claro se toda atualização noética tem o fim em si mesma), de modo que a tese da dupla potência/dupla atualidade pode ser utilizada para compreender o uso nessa passagem da analogia entre o *noûs* e o conhecedor em atividade.

Por conseguinte, o conhecedor em atividade ao qual o *noûs* é análogo nesse novo estado pode ser (i) aquele que adquiriu o conhecimento via aprendizado e o possui mesmo sem exercê-lo (Primeira atualidade) ou (ii) aquele que exercita o conhecimento adquirido. O caso a que A. faz referência aqui deve ser (i) porque a parentética e a sequência da passagem mostram que nesse estado é adquirida uma nova potencialidade (Segunda potência), a de poder pôr-se em atividade por si mesmo. Não é claro se o sujeito da parentética é o mesmo de “*genêtai*” (i.e., o *noûs*) ou o conhecedor em atividade, mas essa incerteza não prejudica o sentido da passagem, uma vez que o conteúdo da parentética deve aplicar-se a ambos os termos da analogia: tanto o *noûs* quanto o conhecedor encontram-se nesse estágio quando são podem pôr-se em atividade por si mesmos.

Nem a primeira nem a segunda transição por que passa o conhecedor são ditas mudanças no sentido comum do termo. Na mudança comum, a atualização é um estado contrário àquele da potência e implica na destruição da mesma. No entanto, na primeira atualização do conhecedor, este não passa a um estado contrário à sua natureza anterior, mas à realização dessa natureza, uma vez que a posse do conhecimento não é verdadeiramente contrária à capacidade para aprender, pelo contrário, é seu aperfeiçoamento - a disposição (*hexis*) para exercitar esse conhecimento. A segunda atualização é ainda mais distante de uma mudança comum, uma vez que é apenas o exercício da nova potencialidade adquirida e que subsiste a atualização. Logo, de modo análogo, também o *noûs* não vem a ser seus objetos por meio de uma mudança no sentido comum do termo.

A disposição é uma espécie de condição duradoura ou permanente em que o sujeito que a possui se encontra em relação a algo, passando a fazer parte da natureza do sujeito; no caso do conhecedor ela é a aquisição permanente do conhecimento que passa a existir nele como uma segunda natureza. Do mesmo modo, o *noûs* nesse estado também deve

ser dito uma disposição e por isso os comentadores da noética aristotélica costumam referir-se ao *noûs* nesse estado como disposição ou disposicional. Caso se busque compatibilizar a noética do DA com as referências ao conceito de *noûs* em outros tratados do corpus aristotélico, o *noûs* nesse estado de primeira atualidade/ segunda potencialidade parece o melhor candidato. Como mencionamos na nota a 429 a10-11, nos An. Post. e na EN, o *noûs* é descrito como disposição da parte racional da alma para conhecer o que é necessário e verdadeiro, ao passo que a noção apresentada no início deste capítulo é de uma potencialidade mais ampla, equivalente ao que naqueles tratados é dita a própria parte racional da alma.

A razão por que o conhecedor dotado da disposição pode pôr-se em atividade quando quiser é que seus objetos já estão na alma. Se antes dependia de algo diferente de si mesmo para que pudesse chegar à primeira atualidade, tendo de ser instruído ou tendo descoberto em sua experiência os objetos de conhecimento, a partir do momento em que possui o conhecimento, pode exercitá-lo (*theôrein*) quando quiser (*‘hopotan boulêtai*). Do mesmo modo, então, o *noûs* nesse estado possui seus objetos em atualidade – dado que veio a ser cada um deles – e por isso pode mobilizá-los quando quiser. Assim como um médico que cura a si mesmo não é curado *qua* médico, mas *qua* paciente (Fis. VIII), o *noûs* auto movente não move e é movido sob o mesmo aspecto: uma parte sua deve ser movida – a potência passiva de assimilar-se ao *noêton* – e outra de ser motora – aquilo que ele é em atividade, i.e., os *noêta* que ele veio a ser. Por isso, comentadores como Themistius interpretam a distinção feita em DA III 5 entre um *noûs* potencial e um produtivo como a análise dos dois aspectos que constituem o *noûs* disposicional. Contudo, é difícil determinar qual seja essa causa que o faz passar da primeira potência à primeira atualidade, pois não é claro como primeiramente os *noêta* vêm a ser na alma (cf. nota a 429b 8-9), salvo o fato de que ela deve ser diferente daquilo que possui a primeira potência.

Por fim é importante notar que o fato do *noûs* vir a ser em primeira atualidade devido a ação de algo outro que ele mesmo pode ser usado para explicar porque o *noûs* é a única das potências da alma que é dita vir de fora, em GA II 3 (736 b27-28). De um modo geral, a alma é dita a primeira atualidade do corpo e, com a exceção do *noûs*, suas potências são as primeiras atualidades dos órgãos a que correspondem. Por isso, no caso delas, a passagem de primeira potência a primeira atualidade deve-se apenas ao desenvolvimento corporal e por isso são ditas virem da união da alma com o corpo. Já o *noûs* não vem a

ser dessa união, dado que não é a potência de nenhum órgão corporal. Logo, o que causa a primeira transição do noûs deve ser outra coisa e por isso seria dito vir de fora. No entanto, resta a dificuldade do que seria este elemento externo, se é inato ou aparece posteriormente ao longo da vida. Mas a distinção feita em Met. IX (1046 a37-b2;1047b 31-34) entre dois tipos de potências anímicas, irracionais e a racionais, pode fornecer uma explicação: as primeiras, tal como a sensação, são inatas, mas as racionais, como o conhecimento são adquiridas com o exercício e a prática. Dada a analogia que analisamos no decorrer dessa nota, este último parece ser o caso do noûs.

429 b8-9 – ἔστι μὲν καὶ τότε δυνάμει πῶς, οὐ μὴν ὁμοίως καὶ πρὶν μαθεῖν ἢ εὐρεῖν – A presente passagem continua a tratar do momento (tote) em que o noûs é análogo ao conhecedor em atividade e aponta que, apesar de então o noûs consistir em uma espécie de atividade, essa é por sua vez um novo estado potencial, diferente daquele antes do noeîn.

Primeiramente, não é claro qual seja o sujeito do verbo “esti” e, conseqüentemente, dessa oração. Isso porque há dois “hotan” a que “tote” pode fazer referência: o primeiro (b5) é ligado ao verbo “genêtai”, que tem o noûs como sujeito oculto; já o segundo liga-se a “dunêtai”, cujo sujeito pode ser tanto o noûs quanto o conhecedor em atividade. Como vimos na nota anterior, aquela oração parentética não possui o sentido prejudicado por essa ambiguidade; mas o mesmo não pode ser dito no caso da presente passagem. Sabemos que, no caso do conhecedor, a transição de primeira potência a primeira atualidade é causada pelo aprendizado (DA 417 a31-32) e a descoberta é uma forma de aprendizado independente da instrução de um professor. Mas não é claro se os noêta podem ser objetos do ensino. O que é ensinado devem ser proposições (asserções ou negações), que podem ser verdadeiras ou falsas, mas o noeton – ou ao menos a essência, que é seu objeto próprio do noûs – não possui a complexidade de uma afirmação ou negação, é objeto de um ato único e indivisível dessa função da alma, e sua cognição é sempre verdadeira (DA III 6, An Post II 19). Há menção ao aprendizado de princípios, objetos do noûs, em An. Post. II 19 (99b29).

A maioria dos comentadores explicam essa transição do noûs como uma espécie de descoberta a partir do conhecimento sensível, baseados no fato de que, no DA, o noûs é dito depender de imagens para operar e estas são, em última instância, afecções da parte sensível da alma (to aisthetikon) (432 a2-10). Uma das aporias com que se depara o leitor da noética aristotélica é como o noûs, i.e., o noêton em atividade, pode vir ser a das

imagens, sobretudo porque esta é do particular (como a percepção de que se origina, 428 b13-16) e os noêta são universais. Em busca de uma solução para essa dificuldade, os interpretes costumam explicar a aquisição dos noêta, por conseguinte, a transição do noûs de primeira potência a primeira atualidade à luz de An. Post. II 19.

Naquele capítulo, A. afirma-se como os princípios da ciência e a disposição (hexis) que os conhece vem a ser na alma. Eles não podem vir da própria ciência, pois isso acarretaria em um regresso infinito ou numa petição de princípio; nem podem já existir na alma antes de serem adquiridos, mas devem advir de uma disposição ou de um conhecimento que já exista na alma. Este vem a ser na alma da seguinte maneira: a percepção (aisthesis), é uma potência cognitiva congênita da alma (cf. considerações a respeito do tratado GA e a origem das potências da alma na nota anterior) e seu objeto vem a ser na alma após a afecção; quando essas percepções não se esvanecem, mas são retidas na alma, vem a ser (gignetai) a disposição da memória (Mnêmê); quando muitas memórias de uma mesma coisa são retidas na alma, vem a ser uma experiência (empeiria); por fim, da experiência ou do universal que veio assim a repousar (ἡρεμήσαντος) na alma vem a ser o princípio, e o noûs é a disposição que consiste no conhecimento dos princípios; ele próprio é o princípio da ciência. Assim, o noûs é algo que vem a ser na alma após a experiência, a partir do conhecimento prévio de base sensível, ao passo que a percepção é uma potência congênita da alma. Esse processo é chamado de indução (epagogê) e é possível porque a própria percepção é dita ser do universal, ainda que o sensível seja um particular. Doutrina semelhante é apresentada em Met. I 1.

A semelhança vocabular entre An. Post. II 19 e a presente passagem é flagrante, ambas tratando da gênese do noûs enquanto disposição na alma, e aquele capítulo é certamente o que encontramos de mais próximo a uma resposta à aporia do DA. Porém, trata-se de um texto não menos difícil e controverso que o da própria passagem que é usado para elucidar.

Ainda que não seja claro qual o sujeito do verbo “esti”, é evidente que “prin mathein kai euren” deve ser ao menos análogo a “prin noeîn” (429 a24), uma vez que ambas as expressões se referem ao estado potencial inicial em que o sujeito não é ainda nenhum de seus objetos em atualidade, anterior à primeira atualização.

Como havíamos mencionado já na nota anterior, essa primeira atualidade consiste por sua vez em uma segunda potencialidade, a de ser capaz de pôr a si mesmo em atividade. Isso

porque, apesar da assimilação dos objetos ser necessária para que o noûs possa pôr-se em atividade em relação a eles, este exercício ou segunda atualidade não decorre necessariamente da simples posse do conhecimento. Evidência disso é que neste estágio o noûs pode atualizar-se a si mesmo quando quiser, pode alternar sua atenção entre diferentes objetos, que ele ora noeî, ora não noeî (430 a5-6) e que não deixa de possuir o conhecimento adquirido, mesmo quando não o está exercendo. Como dissemos, a primeira atualidade do noûs é uma disposição porque é uma condição permanente, ao passo que sua segunda atualização é eventual e sujeita à vontade,

No entanto, o noûs nesse estado é potencial de um modo diferente daquele em que era antes de noeîn. Antes, enquanto potência para tornar-se semelhante a seus objetos, ele consistia em uma capacidade unicamente receptiva; agora, enquanto capacidade de pôr-se a si mesmo em atividade, ele é uma potência ativa (ou ao menos de aspecto duplo, passivo e ativo).

429 b 9 – καὶ αὐτὸς δὲ αὐτόν τότε δύναται νοεῖν. –

O texto adotado como lema é o encontrado em todos os manuscritos e a que correspondem os comentadores antigos; mas, como veremos mais adiante nessa nota, uma emenda foi sugerida por Bywater e adotada por Ross em sua edição.

Tal como adotada aqui, essa passagem apresenta mais um detalhe a respeito do estado de primeira atualidade/ segunda potência do noûs: dentre os objetos aos quais ele pode noeîn nesse momento encontra-se o próprio noûs, i.e., ele pode, então, pensar a si mesmo.

Em nenhum momento anterior do texto foi feita menção à função reflexiva dessa faculdade cognitiva, às condições necessárias para que isso ocorra ou importância explicar esse evento. A possibilidade de pensar o noûs é pressuposta pela epistemologia aristotélica, e a descrição do primeiro motor como um noûs que pensa a si mesmo é um exemplo dessa reflexibilidade, mas a questão de como isso é possível não possui, na filosofia de Aristóteles, o status privilegiado e basilar de que goza nos sistemas pós-cartesianos. Logo, a presente passagem constitui ao interprete que buscar explicar porque é nesse estágio que o noûs é capaz de pensar a si mesmo e como isso ocorre.

Se apenas nesse estado o noûs é um noêton potencial, antes de noeîn ele ainda não era. O que o diferencia nesse novo estado é que veio a ser em atividade cada um dos noêta e que

é auto movente. Logo, a atividade dos noêta e/ou a independência de uma causa externa deve ser a razão do noûs poder noeîn a si mesmo.

Porém, há controvérsia sobre como essa reflexão ocorre: se o noûs é noêton per se, i.e., se o conteúdo desse ato reflexivo é o próprio noûs, seu funcionamento e sua essência; ou se ele o é *per accidens* sendo o objeto apenas na medida em que noeî outras coisas. Os comentadores que defendem essa última alternativa baseiam-se na identidade entre noûs e noêton em atividade. Entre estes, há os que explicam que, se o noûs nesse estágio não é nada mais do que os noêta em atividade (supondo que antes de noeîn ele não possua qualquer natureza e ao assimilar seus objetos se identifique a eles em natureza), quando estes forem objetos de seu exercício (segunda atualidade), o próprio noûs é objeto de si mesmo (cf. Alex, DA 86,15-87,1). Há também os que explicam que, assim como em toda afecção, a ação e a paixão são idênticas quando em atualidade (tese utilizada por A. no caso da percepção em DA II 5, 418 a3-6) e possivelmente também no caso da ciência, cf. nota 430 a4-5), o noûs se identificará a seu objeto na atividade. No entanto, é possível defender que o noûs seja noêton *per se* não apenas porque o presente texto é evidência da possibilidade de pensar sua natureza, mas porque a assimilação dos objetos (primeira atualidade) não faz com que o noûs deixe de ser a capacidade cognitiva que é para se tornar um animal, por exemplo (cf. Pseudo-Simplicius, 230, 11-29).

Mas, como mencionamos antes, essa passagem parece ser a resposta a uma questão que não havia sido mencionada anteriormente no texto e basta observar essa incerteza entre os comentadores para reconhecer que não é claro como essa afirmação se integra ao argumento sobre a segunda potencialidade do noûs. Além disso, a questão de se o noûs é ele próprio um noêton é apresentada apenas no fim deste capítulo e pareceria incoerente que isso seja posto como aporia caso a resposta afirmativa já tivesse sido fornecida anteriormente no texto.

Por isso, Bywater, seguido por Ross, sugere uma emenda textual, de “δὲ αὐτόν” para “δι' αὐτοῦ”, notando que o texto que possuímos pode ter se originado facilmente de um erro na transmissão textual. Caso adotemos a emenda, a presente passagem não faz mais do que explicitar que, assim como no caso do conhecedor em atividade (supondo este como sujeito da parentética em b7), também o noûs nesse momento é capaz de atualizar-se por si mesmo.

No entanto, é importante lembrar que não apenas “δὲ αὐτόν” encontra-se em todos os manuscritos existentes, como os comentários antigos desde Alexandre de Afrodísia se baseiam nessa mesma versão do texto. Caso tal alteração tenha ocorrido, deve datar de antes do séc. II d.C., quando o texto ainda era transmitido em papiro, o que torna esse tipo de erro na transmissão mais difícil. Além disso, o fato de que a possibilidade do *noûs* ser *noêton* é apresentada posteriormente no texto, não impede que essa resposta esteja em uma passagem anterior, pois também a resposta da outra aporia explorada ao fim do capítulo – como o *noeîn* é possível, se o *noûs* não possui nada em comum com o objeto que o afeta – se encontra em um momento anterior do texto (429 a21-24).

430 a10 - Ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει – O capítulo se inicia com a inferência de que a na alma deve necessariamente encontrar-se a distinção, que encontramos na natureza como um todo, entre um aspecto potencial e outro, causal. A oração iniciada por ἐπεὶ é subordinada explicativa daquela introduzida por ἀνάγκη em 430 a13. Assim, essa oração deve conter a razão da necessidade de que a alma apresente essas distinções. Mas o texto é ambíguo a respeito de qual seja essa razão. É possível que seja o fato dessa distinção ser encontrada na natureza como um todo. Como a alma é a natureza dos seres vivos, uma distinção que ocorre no restante da natureza, deve aplicar-se também a ela. Essa leitura é a mais comum entre os comentadores, e supõe que epei seja ligado a “en apasei tei physei”. Ross sugere que omitamos o “ὥσπερ”, sob a justificativa de que, usados individualmente “epei” e “wsper” fariam sentido (o primeiro introduz uma explicação e o primeiro estabelece uma comparação ou analogia), mas que juntos formariam uma construção impossível e desnecessária. No entanto, o fato de que essa expressão é utilizada outras partes do corpus, sobretudo, no De Memoria (452 a30) em uma construção bem parecida com a presente, demonstra que sua sugestão não é plausível. Porém, a presença do “wsper” pode indicar que “en apasei tei physei” seja apenas um dos casos em que há um aspecto potencial e outro produtivo, de modo que o que quer que também apresente essas diferenças é no mínimo análogo a natureza, mas não precisa fazer parte dela. Assim, o fato de que, de um modo geral, à existência de algo que é em potência todas as coisas de um gênero deve corresponder outro, que produz todas essas coisas é uma outra possível explicação para a necessidade de que essas distinções se encontrem na alma. Como vimos, em DA III 4, o *noûs* da alma é dito ser em

potência todas as coisas antes de noêin e sua atualização consiste em um vir a ser, de modo que é compatível com o primeiro aspecto descrito nesse início de DA III 5. Logo, deve também existir, no caso do noûs, um aspecto produtivo.

Como os aspectos material e produtor correspondem a dois dos quatro gêneros de causas ou princípios da natureza enumerados em Fís. II 3, três dessas causas (formal, eficiente e final) podendo ser reduzidas a uma (formal), é possível identificar, na passagem que aqui se introduz, o modo como a alma racional, como parte da natureza participa dessas causas (semelhante ao que é feito a respeito da alma de um modo geral em DA II 4, 415b 8-27. Mas o fato de serem mencionados apenas dois aspectos - potencial e produtivo – e que a natureza é a forma daquilo que tem em si o princípio do movimento (Fís. 193 b7-12), pode indicar que o que se visa nessa passagem não é a distinção das causas (aliás, apenas o aspecto produtivo é aqui chamado de causa), mas apenas a separação analítica dos dois aspectos do que é auto movente. (Fís. VIII 4-5, sobretudo 257 b32-8). Também o fato de que esses dois elementos existem em toda a natureza pode indicar justamente indicar que se trata de aspectos do auto movente, uma vez que todo ser natural é auto movente e deve ter um aspecto potencial que vem a ser em movimento e outro que é produtivo desse movimento.

430 a10-11 - ἐστὶ τι τὸ μὲν ὕλη ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα) –

O argumento parte da observação da existência de dois fatores: um que é em potência todas as coisas de um determinado gênero e outro que é causa ou produtor de todas as coisas. A oposição entre eles é marcada pela articulação de “to men” e “eteron de” (430 a11). Como bem nota Hicks, uma construção de estrutura bastante semelhante é encontrada em 409 a13-14: ἔσται τι ἐν αὐτῷ τὸ μὲν κινεῖν τὸ δὲ κινούμενον, ὥσπερ ἐν τῷ συνεχεῖ. Ambas as orações são introduzidas por verbo “eimi” com sentido existencial, “ti” antecipatório, oposição entre dois fatores marcada por “to men”... “to de”, e essa distinção encontra-se em algo assim como (“wsper”) se encontra no que é contínuo. Curiosamente, a passagem de DA I 4 trata de dois aspectos do que é auto movente, o que também é uma das possíveis interpretações da presente passagem.

A noção de matéria é sobretudo caracterizada por dois traços: por ser o que subjaz à mudança (upokeimenon) (Fís I 7; Met Z 4) e por ser aquilo que é capaz tanto de ser um algo determinado quanto de não o ser (dunamis) (REF Met Z 7, 1032 a20-21). Toda mudança (ao menos no sentido tradicional do termo) é uma transição partindo de algo a

seu contrário; ex. uma superfície vem a ser vermelha porque antes era amarela, i.e., não-vermelha. Se a matéria é aquilo que subjaz a contrários, ela é uma e a mesma para todos os itens de um determinado gênero, pois contrários sempre pertencem ao mesmo gênero. Logo, a matéria é aquilo que é em potência todos os itens de um determinado gênero, de tal maneira que é possível referir-se ao gênero ao qual algo faz parte ao referir-se a sua matéria (DA II 5, 417 a27).

A mudança ocorre quando uma das potencialidades que constituem a matéria é atualizada, determinando-a. Por isso, a matéria é dita receptiva (*dektikê*) dessas determinações. Lembremos que o caráter receptivo daquilo que é em potência todos os espécimes de um determinado gênero e nenhum deles em atualidade (ou ao menos nenhum dos quais seja receptivo, como é o caso do tato; cf. DA II 11, 423 b30-424 a10)) é o traço característico das capacidades cognitivas da alma (cf. nota a 429 a15-16)

Apesar de no contexto da Física, enquanto causa material dos compostos hilemórficos, a noção de matéria também pode ser tomada como relacional, designando qualquer coisa que sirva de substrato ou que constitua uma potência, incluindo no caso daquilo que não é corpóreo. Um exemplo de seu uso como substrato de um modo geral é a noção de matéria inteligível, que subjaz aos matemáticos (cf. nota a 429 b18-19). E pode ser usada de maneira generalizada para designar o que é potencial, mesmo no caso de potências que não são corpóreas, tal como é o caso do *noûs*.

430 a11-12 - ἕτερον δὲ τὸ αἷτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα –

Além de um fator material, que é em potência todas as coisas de um determinado gênero, há um outro, que é causa e produtor de todas as coisas. A oposição entre matéria e causa pode causar perplexidade ao leitor de A.. Em Fís. II 3, são distintos os quatro gêneros de causas envolvidos na explicação do ser natural: aquilo do que ele vem a ser, i.e., a matéria; aquilo que ele vem a ser, i.e., a forma; aquilo que é a fonte do movimento pelo qual ele veio a ser o que é, i.e., o motor; e qual a finalidade de sua existência, i.e., o fim. Logo, não é possível que a matéria seja oposta à causa em sentido absoluto, pois a própria matéria é ela mesma uma causa.

Por esse elemento ser dito “produtor” e porque a ele cabe produzir todas as coisas, o gênero de causa que aqui difere da matéria é a motriz ou eficiente. O “*kai*” dessa passagem pode ser lido como epexegetico, o que reforçaria a ideia de que “*poietikos*” tem a função de explicitar qual o sentido em que “*to aition*” deve ser compreendido. A

analogia com a técnica (cf. nota 430 a13-14) evidencia que se trata da causa motriz, uma vez que a técnica, enquanto disposição na alma do artesão, é a causa motriz da produção do artefato. Mas nada impede que essa causa também seja formal e final. Em alguns casos, sobretudo na natureza, as causas motriz e final são reduzidas à formal, e, mesmo no caso da técnica, são as formas existentes na alma do artesão que causam o movimento de produção.

Também é possível que a distinção das quatro causas não tenha sido a visada por A. nessa passagem. Uma análise da relação entre a alma e as quatro causas do movimento tem lugar em DA II (415 b8-28) e é diferente da presente passagem. O fato de serem analisados apenas dois princípios pode indicar que essa passagem trata da distinção dos aspectos do que é auto movente, um passivo e um ativo, uma vez que não é possível que uma mesma afete e seja afetado sob um mesmo aspecto (cf. nota a 430 a15; 429 b5-6).

O domínio de “panta” não é explicitamente delimitado como o da passagem anterior. O primeiro referia-se a todas as coisas de gênero determinado, mas este pode tanto estar sendo delimitado ao mesmo âmbito do primeiro, quanto não possuir qualquer limitação e referir-se causa de tudo o que existe. A mesma falta de delimitação explícita ocorre no caso do noûs, tanto na distinção dos dois aspectos nesse capítulo (o que, como veremos, pode conduzir a leitura que identifica o noûs produtivo à causa primeira), como no anterior, a respeito daquilo que a alma é capaz de noeîn (429 a18).

430 a 12-13 - οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν –

A leitura dessa passagem apresenta algumas dificuldades, mas seu sentido essencial é a relação entre aquilo que produz todas as coisas e o que é em potência todas as coisas é tal qual aquela entre a técnica e a matéria.

A primeira dificuldade diz respeito a qual o referente dessa expressão: apenas a oração introduzida por “eteron de” ou a passagem que se inicia em “esti ti”. No primeiro caso, a presente passagem apenas qualifica o modo como o elemento causal produz todas as coisas (“tal como a técnica em relação à matéria”); essa leitura é favorecida pelo fato de “tekhnê” ser o único sujeito da oração. Já no segundo caso, é a relação entre os dois elementos distintos que vêm de ser apresentados que é análoga ou exemplificada pela relação entre a técnica e a matéria.

Outra dificuldade dessa passagem é como compreender “peponthen”. Não pode ter como sujeito “ê tekhnê”, pois “paskhw” indica passividade e não a atividade ou produção que é característica da técnica. Para que fosse complemento de “hylê”, como “a matéria afetada”, deveria ser um participio, não indicativo. A melhor solução, tal como apontada por Ross, é que leiamos “οἷον... πέπονθεν” como “tal como o que se passa com a arte em relação à matéria”, uso para o qual encontraríamos um exemplo similar em “οἷον πέπονθεν το ἄηρ” em DA II 11 (424^a14).

A técnica é a verdadeira causa motriz da produção do artefato, o artesão só sendo causa motriz por possuir a técnica em sua alma. A técnica é uma disposição (Hexis) que vem a ser na alma quando as formas dos artefatos, i.e., o conhecimento de sua causa formal e como ela é instanciada na matéria, vem a ser na alma. Por isso, a técnica pode ser posta entre as potências racionais, que só são adquiridas por aprendizado e exercício. Como a técnica não é nada mais do que essas formas na alma e como as formas são elas mesmas imóveis, a técnica é um motor imóvel. Faz com que a forma venha a ser na matéria de acordo com as possibilidades desta. Assim, como a relação entre a técnica e a matéria é interativa, também deve ser aquela entre o elemento potencial e o produtivo.

[Nem toda mudança tem como causa algo que é sinônimo do que será causado, mas toda geração é causada por algo sinônimo em atualidade. O artesão é causa motriz da geração porque possui na alma a forma em atualidade daquilo que pode criar.]

Resta saber se esse é o caso porque essa é uma distinção da natureza e a técnica é sempre utilizada para ilustrar processos naturais, ou se porque tanto natureza quando técnica são instâncias em que é possível identificar esses dois aspectos.

430 a13-14 - ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς· -

Essa é a oração principal da subordinada causal que inicia o período e é construída de modo paralelo a essa: “Uma vez que, como na totalidade da natureza, há [...], é necessário que também na alma encontrem-se [...]”. A primeira oração apresenta a razão por que é necessário que também na alma haja algo que é em potência todas as coisas de um determinado gênero, e outro, que produz todas as coisas. Que essa distinção deva ser encontrada na alma porque existe na totalidade da natureza é a leitura mais natural, sobretudo levando em consideração o paralelismo entre as orações: anagke responde a epei, huparkhein responde a esti, e en tei psykhei corresponderia a en apasei tei physei.

Mas se essa distinção deve existir na alma porque existe na totalidade da natureza, deve ser porque a alma é parte desse todo.

Em Fís. II 1, natureza é definida como “um princípio ou causa do ser movido e do estar em repouso naquilo a que pertence primeiramente, em virtude de si mesmo e não acidentalmente” (ὥς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός – 192 b20-23). Apesar da matéria também ser dita natureza em certo sentido (Fís. 193 a28-29 cf. nota a 429 a21), é a forma que é mais propriamente dita natureza, “pois algo é mais precisamente dito o que é quando existe em atualidade do que quando existe em potência (Fís. II 1, 193 b7-8). Nesse sentido, a alma é ela própria uma natureza, a dos seres vivos, na medida em que é sua causa interna do movimento e repouso, enquanto forma ou primeira atualidade do corpo natural (412 a21-b1). Logo, o que é dito a respeito desse princípio de um modo geral, também se segue necessariamente da alma. Porém, a alma é natureza enquanto aspecto formal, produtivo e final, não enquanto matéria. Assim, do fato da alma ser natureza nesse sentido não seria possível concluir que nela existem as duas diferenças de que trata esse período.

Natureza pode designar também o domínio ou conjunto dos seres que possuem o princípio interno de movimento e repouso (Met. 1005 a33; Pol. 1254 a31). Nesse sentido, é possível dizer que na totalidade da natureza deve haver um elemento potencial e outro produtivo, na medida em que todos os seres naturais possuem matéria e forma, i.e., natureza. A alma não pode ser dita parte da natureza nesse sentido porque não é material e não é sujeita ao movimento ou repouso, mas um motor imóvel (DA 408b1-16; sobre a imobilidade das formas em geral, cf. Met Z 8, 1033b5ss); o que é sujeito ao movimento e ao repouso e possui esse duplo aspecto não é a alma, mas o indivíduo de que é natureza (408b13-15).

Mas o fato dessas distinções existirem na natureza não é a única possível explicação de porque essa distinção existe na alma. Como notamos em nota a 430 a10, “wsper... physei” pode ser tomado não como parte da razão porque a alma possui essas diferenças, mas como uma cláusula independente, que também na totalidade da natureza (como conjunto dos seres naturais) é possível distinguir esses dois aspectos: aquilo que serve de matéria e a forma, que é mais propriamente dita natureza. Nessa leitura, a causa da alma possuir esses aspectos não é porque faça parte da natureza ou porque seja um ente natural, mas porque para todo princípio potencial deve haver um produtivo, uma vez que a potência não pode atualizar-se a si mesma (ao menos não sob um mesmo aspecto) e necessita de

algo diferente e ativo que o faça; como o capítulo anterior evidencia, há algo na alma que é em potência todas as coisas (i.e., noûs da alma antes de noeîn), logo é necessário que haja também um princípio produtivo que, como a técnica, faz com que aquilo que é potencial passe à atualidade.

O ponto mais polêmico dessa passagem é qual sentido deve ser atribuído ao “en” de “en têi psychêi”. Geralmente, ele é interpretado como possuindo sentido local - que é por excelência o sentido atribuído a “en” por A.. Isso conduz à leitura de que as duas diferenças – aspecto potencial e aspecto produtivo – devam ter seu lugar na alma e, por conseguinte, que tanto o noûs potencial quanto o noûs produtivo devam ser da alma, como o noûs tês psychês de 429 a22. A interpretação de que é enquanto auto movente que a alma possui esses dois aspectos é compatível com essa acepção do termo. Por isso, muitos interpretes (como Themistius, Philoponus e Ross) condenam a tese daqueles que identificam o noûs produtivo ao noûs divino (como faz Alexandre), sob a acusação de ignorarem que essa distinção é entre aspectos da alma humana.

No entanto, em Fís. IV 3 (210 a14-24) e Met. V 23, A. indica ainda outros sentidos em que uma coisa pode ser dita estar em outra (ἄλλο ἐν ἄλλῳ). Dentre eles, alguns dos que poderiam ser o caso nessa passagem são: (i) como a parte está no todo (noûs potencial e produtivo seriam partes de um todo que é a alma); (ii) como a espécie está no gênero (noûs potencial e produtivo seriam espécies do gênero “alma”); (iii) como atributos formais encontram-se em um substrato (a alma é substrato tanto de um noûs potencial, quanto de um produtivo); e (iv) como uma tarefa está em poder de alguém (noûs potencial e produtivo seriam ambas coisas de que a alma é capaz). (i), (ii) e (iv) podem ser compatibilizados com a leitura mais popular, de que noûs potencial e noûs produtivo pertencem à alma humana. Já (iii) pode proporcionar uma leitura compatível com a tese de Alexandre, na medida em que noûs potencial e noûs produtivo poderiam assim pertencer a seres vivos de naturezas diferentes: o primeiro seria o noûs da alma humana e o segundo, o noûs divino. Outro detalhe que favorece essa segunda interpretação é que, como observado na nota a 429 a12-13, quando usada no plural, sobretudo com o artigo, “diaphora” pode indicar as espécies de um gênero ao invés uma simples distinção (como em An. Pr. 50 b1).

430 a14-15 - καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι –

Após a inferência de que na alma devem existir deve existir algo que é em potência todas as coisas de um dado gênero e outro que é causa ou produtor de todas as coisas, o texto precisa de que modo isso se dá: deve haver um *noûs* ao qual cabe vir a ser todas as coisas e outro que produz todas as coisas. Isso é evidência de que por alma, em 430 a13, devemos entender especificamente a parte *noética* desta, assim como em 429 a27-28, havia sido determinado que a alma só pode ser dita o lugar das formas (*topon eidwn*) no que concerne a sua parte *noética* (*to noêtikon*).

A passagem de 430 a14-15 é espelhada na de 430 a10-13, não apenas por ambas tratarem da mesma dicotomia, mas também por sua estrutura gramatical: ambas se iniciam com o verbo “*esti*” com sentido existencial, consistem na distinção de dois aspectos regida pela articulação entre “o *men*” e “o *de*” (no caso de 430 a11, “*eteron de*”) e apresentam um único sujeito partilhado pelos dois aspectos (na primeira “*ti*”, nessa segunda “*toioutos noûs*”). Logo, é plausível que a presente passagem seja interpretada como a distinção de dois *noûs*, sejam eles separados ou simplesmente dois aspectos de uma única coisa. Outra interpretação, mencionada por Hicks, é que o mesmo *noûs* seja ora o que vem a ser todas as coisas, ora o que as produz, tal como no caso da distinção entre *noûs* teórico e *noûs* prático.

O *noûs* que é objeto da presente passagem, ao qual cabe vir a ser todas as coisas, é aquilo que na alma é em potência todas as coisas. A geração (*genesis*) é uma espécie de mudança e, como mencionado diversas vezes ao longo deste comentário, toda mudança consiste no processo de atualização de uma potência. Por conseguinte, o que é capaz de vir a ser uma determinada coisa, não deve sê-la em atualidade antes da mudança, mas semelhante a ela em potência. Assim, o que é capaz de vir a ser todas as coisas deve ser todas elas em potência, por isso esse *noûs* é na alma tal como a matéria é na natureza e é chamado pela tradição de comentadores de “*noûs* potencial (*dunamei*)”, “*noûs* possível (*dunatos*)” e “*noûs* material (*hylikos*)”.

O *noûs* apresentado no início de DA III 4 possui descrição bastante semelhante a este: ele é receptivo de todas as formas, sem ser o mesmo que nenhuma delas, mas semelhante a todas em potência (429 a15-16); ele é capaz de *noeîn* todas as coisas (“*panta*”) (429 a18), não devendo ser misturado a nenhuma delas, pois que sua natureza deve ser nada mais do que o ser potencial (429 a21-22); e não deve ser nenhum dos seres em atividade (*energeíai*) antes de *noeîn* (429 a24), dado que *noeîn* é vir a ser cada um dos seres (429 b5). Logo, esse *noûs* costuma ser identificado com o que é objeto de estudo da presente

passagem. Além do noûs no estágio anterior a todo noeîn, o noûs potencial também pode ser identificado com o aspecto passivo da potência de atualizar-se a si mesmo que o noûs adquire após a primeira atualização (segunda potência), pois mesmo quando o noûs é motor de si mesmo, o noeîn continua a ser a atualização da potência de vir a ser tal qual os objetos (cf, notas a 429 b5-6 e a b7-8).

Como notamos em 429 a18, “panta” não deve ser compreendido como um domínio completamente irrestrito, pois a potência do noûs é a de assimilar-se às coisas apenas qua formas (eidê). Ao noeîn uma pedra, por exemplo, não é possível que o noûs venha a ser a pedra também do ponto de vista material (431 b24-432 a1), uma vez que sua natureza é ser uma potência imaterial (430 a7-8). Logo, assim como no caso da matéria, o noûs também é em potência todos as coisas de um gênero determinado, a saber, o das formas ou dos noêta.

O noûs potencial também é identificado por alguns comentadores (Alexandre e Hicks) ao noûs passivo (pathetikos), mencionado ao fim de DA III 5, devido a este também ser oposto ao noûs produtivo e ser perecível, o que indicaria contingência e maior comunhão com o corpo. No entanto, boa parte dos comentadores resiste a essa identificação, dado que, se o noûs potencial é o mesmo de DA III 4, ele também deve ser impassível (429 a15) e separado do corpo (429 b5), e, portanto, não menos imperecível que o noûs produtivo.

430 a15 - ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν –

Assim como a existência da matéria, que é em potência todas as coisas, implica a existência de algo diferente que atualize essa potência, i.e., que produza todas as coisas, também na alma, a existência de um noûs capaz de vir a ser todas as coisas deve supor algo que seja responsável por atualizar essa potência. Esse elemento produtor deve ser diferente outro que o próprio noûs potencial, pois, de um modo geral aquilo que é potencial não é capaz de atualizar a si mesmo (429 b7). E esse é o caso mesmo nas coisas ditas auto moventes: considerada como um todo elas são auto moventes, mas elas devem ser passíveis de uma análise que mostrará dois aspectos diferentes, um que é passível do movimento (que pode ser ele próprio motor de outra coisa ou não) e outro que causa o movimento (o que, em última instância, deve tratar-se de algo imóvel) (Fís.VIII 5). Como é impossível que uma mesma coisa seja ativa e passiva ou em movimento e imóvel ao

mesmo tempo e sob o mesmo aspecto é preciso que o que o produtor seja outro que o que é capaz de vir a ser todas as coisas.

Assim, o noûs produtivo pode ser: ou bem (i) separado do noûs potencial, seja ele (i-a) também de natureza humana (como o de um professor, cf. Philoponus, Com. DA 540, 24), seja (i-b) de natureza não humana (como o de deus, cf. Alexandre DA e DI); ou bem (ii) existente no mesmo sujeito do noûs potencial, seja ele (ii-a) congênito (Themistius), seja (ii-b) adquirido posteriormente. A leitura de que a primeira transição noética é causada pelo aprendizado (cf. nota a 429 b8) favorece (i-a). O fato de que esse noûs é dito causa de todas as coisas e por sua própria substância atividade (430 a18) pode levar o leitor a identificá-lo com a causa primeira (i-b). Já no caso (ii), este noûs consistiria em um aspecto do noûs que pode mover-se a si mesmo (em primeira atualidade/ segunda potência, tal como tratado em 429 b5-9), já que todo auto movente deve possuir um aspecto potencial e outro motor (Fís. VIII 4-5. Cf. nota a 430 a15 “hws hexis tis”).

Como o noûs potencial é a capacidade de a alma vir a ser todas as coisas ou, mais especificamente, as formas de todas as coisas, este outro noûs deve produzir todas essas coisas. Porém, as formas não vêm ser; elas são eternas e não criadas (ao menos as formas naturais, que são as do que é propriamente dito substância (DA 412 a11-13)). O que é produzido é a instância dessa forma em uma matéria determinada, ao ser atualizado o que antes era apenas em potência (Met.1033 a30-b2). Logo, este noûs é produtor simplesmente na medida em que permite a atualização do noûs potencial, mas não enquanto criador dos seres em sentido absoluto.

Esse tipo de causalidade, como observado na nota a 430 a12, é certamente do gênero motriz, na medida em que é o princípio responsável pela transição da potência ao ato. Ela pode ser uma em número com a causa formal, na medida em que é análoga à técnica e que o artesão só é causa eficiente na medida em que as formas que é capaz de atualizar na matéria já existem em atualidade em sua alma (Met.1032 a32-b1). Essas formas podem ser a causa final do noêin, na medida em que a atividade do noûs teórico tem o fim em si mesma (EN. 1177b19-21).

Isso torna especialmente problemática a leitura que identifica o noûs produtivo ao divino. Apesar de ser causa primeira de todas as coisas enquanto causa final, ele não é a causa formal de outra coisa que ele mesmo, uma vez que é simples e sua atividade tem como único objeto sua própria essência. E há grande controvérsia a respeito de se pode ser causa

eficiente, pois diferentemente do deus platônico, ele não é demiurgo, ao passo que o noûs de que trata esse capítulo deve ser análogo à técnica.

430 a15 - ὥς ἔστι τις –

É controverso a que essa expressão se referiria.

A leitura mais espontânea é aquela que a toma como complemento de “ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν”. Primeiramente, do ponto de vista textual, essa expressão segue-se imediatamente da menção ao noûs produtivo e, juntamente com “hoion to phws” parece ocupar nesse período a mesma posição que “hoion hê tekhnê...” no período anterior, qualificando apenas o elemento produtivo.

Segundo porque a técnica, a que o noûs produtivo é análogo, é ela própria uma disposição (hexis) da alma. Em EN VI 7 (1140 a9-10), a técnica é descrita como uma disposição produtiva acompanhada de raciocínio verdadeiro. Se esta é o paradigma do elemento produtor, é plausível que o noûs produtivo seja ele próprio um tipo de disposição.

É evidente que a analogia com a luz, na passagem seguinte a esta, refere-se ao noûs produtivo, pois assim como a luz faz das cores em potência cores em atualidade, o noûs produtivo é o que atualiza as potencialidades do noûs capaz de vir a ser todas as coisas. Como a própria luz é certa disposição do meio transparente (418b18-19), é natural que ambas as passagens se refiram ao noûs produtivo.

Como notamos em 429 b5-7, tradicionalmente, o noûs disposicional (“en hexei” ou simplesmente “hexis noûs”) designa o noûs da alma quando veio a ser cada um de seus objetos. Ele pode ser dito produtivo porque nessa fase não é apenas uma capacidade receptiva, mas adquire o poder de atualizar a si mesmo; e a atualização da potência noética consiste em um vir a ser. Parece, então, que o noûs produtivo, se não é nada mais que o noûs disposicional, deve ser um em número com o noûs potencial, diferindo apenas em que é este após o aperfeiçoamento que o torna sua atividade independente de um agente externo.

Mas não é sem problema que o noûs produtivo é identificado ao noûs disposicional. A disposição é a atualidade do noûs potencial, mas consiste ela própria em uma nova potência, que é ora atualizada, ora não (430 a5-6), ao passo que o noûs produtivo será caracterizado neste capítulo como algo em atividade por sua própria substância (430 a18)

e que por isso *noeî* sempre (430 a22). Além disso, a disposição é algo que vem a ser no *noûs* potencial e que, portanto, não é eterna como se espera do *noûs* produtivo (430 a23).

Assim, a fim de compatibilizar a menção à “*hexis*” nessa passagem com a interpretação do *noûs* de 429 b5-9 como *noûs* “*hexis*”, alguns comentadores (Alexandre e Themistius) tomam essa passagem como referência não ao *noûs* produtivo, mas àquilo que este produz, i.e., a atualidade do *noûs* potencial. Isso porque a disposição é adquirida quando o *noûs* que antes não era em atualidade nenhum dos seres vem a ser cada um deles, processo que é causado por algo outro que o próprio *noûs* potencial (uma vez que é somente após a aquisição da disposição que o *noûs* pode *noeîn* por si mesmo – cf. 429 b7), possivelmente, o *noûs* produtivo.

Mas essa leitura apresenta dificuldades do ponto de vista textual. Como mencionado acima, essa expressão encontra-se na sequência de “ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν” e logo antes da analogia com a luz, o que torna mais plausível que se refira ao *noûs* produtivo. Para que essa leitura fosse possível, “ὡς ἕξις τις” deveria encontrar-se logo após “τῷ πάντα γίνεσθαι”, precisando o sentido em que o *noûs* potencial vem a ser todas as coisas. É possível que o texto tenha sofrido essa alteração ao longo de sua transmissão: o conteúdo da presente passagem pode ter sido omitido em algum momento, corrigido posteriormente com uma anotação supra linear e pode ter sido reinserido no corpo do texto por um copista. O fato de que tanto Alexandre quanto Themistius - os dois comentadores mais antigos dessa passagem – adotaram essa leitura, mesmo possuindo interpretações bastante diversas a respeito da doutrina do *noûs* produtivo como um todo, pode indicar que o texto a que tiveram acesso apresentava uma ordem diferente da do texto que possuímos.

Mas é possível ainda outra leitura, que mantém o texto na ordem em que possuímos e compatibiliza essa passagem com a de 429 b5-9: em que o *noûs* produtivo é em certa medida a disposição do *noûs* primeira atualidade/segunda potência. Lembremos, primeiramente, que o *noûs* que possui a disposição de atualizar a si mesmo é um auto movente e, por isso, deve possuir dois aspectos: um passivo, que é capaz de vir a ser cada um dos *noêta*, e um produtivo, que faz dele próprio responsável pelo vir a ser do *noêta* em atualidade no aspecto passivo. O aspecto passível é aquele em que ocorre o movimento, ao passo que o aspecto produtivo é ele mesmo imóvel. Como um todo o *noûs* auto movente vem a ser na alma individual e não é eterno, mas seu aspecto imóvel não é passível de geração; o que é vem a ser é a atualização desse aspecto nesse sujeito que antes o possuía em potência. Como observamos anteriormente, a alma e a natureza são

formas e como tais são imóveis e impassíveis de geração. A disposição é como uma forma e, portanto, não deve ser ela própria imóvel; o que vem a ser essa sua atualização em um noûs potencial individual. Por exemplo, a técnica não é apenas dita uma disposição, mas também um motor imóvel e isso se deve não porque o artesão como um todo não esteja em movimento, mas porque o princípio da produção é ele mesmo imóvel. Logo, é possível que o noûs produtivo seja uma espécie de disposição sem deixar de ser *per se* em atividade e eterno.

430 a15-17 - οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα –

Como mencionamos, o segundo período de DA III 5 é construído de maneira especular ao primeiro, não apenas quanto ao conteúdo – apresentando o que na alma corresponde aos aspectos potencial e produtivo –, mas também do ponto de vista textual: em ambos os períodos, os elementos potencial e produtivo são contrapostos pela articulação entre “ho men” e “ho de”, e o elemento produtivo é ilustrado por uma cláusula introduzida por “oion...”. Assim, o noûs produtivo é análogo à luz do mesmo modo que a causa produtiva é análoga à técnica. Ambas, técnica e luz, são produtivas na medida em que fazem das coisas que são em potência, coisas em atualidade.

No entanto, como indica o uso da expressão “tropon tina” (“de certa forma”), a luz é produtiva apenas em um sentido qualificado do termo. A técnica produz na medida em que faz com que certa determinação formal venha a existir em uma determinada matéria. Um pintor, por exemplo, faz com que as cores venham a ser em uma determinada superfície e, assim, faz das cores que antes existiam na superfície apenas em potência, cores em atualidade. Mas não é nesse sentido que a luz é produtora das cores. Ela é apenas a causa das cores tornarem-se atualmente visíveis, i.e., virem a ser em atualidade na alma.

Uma breve consideração das principais teses da teoria aristotélica da visão nos permite uma melhor compreensão do papel desempenhado pela luz e do que essa analogia nos informa a respeito da função do noûs produtivo. Ela pode ser sintetizada nas seguintes teses: (1) a cor é aquilo que recobre a superfície dos objetos visíveis (418 a29-30) e cuja essência consiste em pôr em movimento o meio transparente em atividade (419 a9-11); (2) o olho só pode ser movido pelo meio transparente em atualidade que foi posto em movimento pela cor (419 a13-19); (3) o transparente é um corpo que não possui cor própria – ex. o ar e a água – e que, por isso, é receptivo das cores alheias (418 b26-27);

(4) O transparente em potência é sem cor, sendo invisível ou como a escuridão (418 b28-29); (5) Mas ele pode ser atualizado, devido à presença do fogo ou do Sol, adquirindo a disposição de ser portador das cores alheias; a atualidade do transparente é a luz (418 b9-13); (6) O transparente é atualizável pelo sol e o fogo porque possui um atributo em comum com estes (418 b7-9, 13); (7) mas se no transparente esse atributo existe em potência e precisa ser atualizado, o sol e o fogo o possuem já em atualidade, de modo que sua visibilidade é independente da luz (418 b10-11, 419 a23-25).

Portanto, a luz é a disposição do meio transparente para ser afetado pela cor e para, por sua vez, afetar o olho, sendo a condição necessária para que a visão aconteça. Ela é a causa das cores passarem de visíveis em potência a visíveis em atualidade seja porque é no meio transparente em atualidade que a superfície dos objetos visíveis passa a exercitar sua potência ativa, seja porque é o movimento causado nesse meio que faz com que as cores – enquanto formas sensíveis separadas da matéria - venham a existir em atualidade na parte sensitiva da alma, que é então posta em exercício. Assim, a luz não é produtiva das cores em um sentido absoluto porque essas já existiam como certa propriedade da superfície dos corpos independentemente da presença da luz; mas na escuridão, essa propriedade é impedida de manifestar sua essência e de existir *qua* visível, de modo que a luz é causa da transição da simples posse para o exercício da cor. Em outros termos, ela é causa de produção da cor apenas enquanto objeto cognitivo. Como a atividade dos objetos sensíveis é uma e a mesma que a atividade do sentido, a luz é a um só tempo causa das cores serem atualmente visíveis da visão vir a ser essas cores em atualidade (418 a3-6).

É possível ainda explicar o papel da luz como produtor da transição não da primeira potência a primeira atualidade da cor – que equivaleria ao vir a ser da propriedade da superfície causado, por exemplo, pela pintura -, mas da segunda potência a segunda atualidade, uma vez que esse é o caso do que vai da mera posse ao exercício.

Se, de acordo com a analogia, o noûs deve ser produtivo de modo semelhante àquele em que a luz é dita produtiva, ele deve ser a condição necessária para que os noêta que são em potência venham a ser noêta em atividade. Como vimos anteriormente, o noûs tem como objetos todas as coisas, mas não enquanto compostos particulares, mas enquanto formas universais separadas da matéria. Logo, o noûs produtivo deve ser a causa daquilo que é as formas em potência vir a sê-las em atualidade.

Mas, assim como a luz é produtiva das cores apenas em um sentido secundário, também o noûs não é produtor das formas em um sentido absoluto. O noûs produtivo não é o que faz com que as formas venham a ser em atualidade nas coisas do mundo: esse é o vir a ser que tem como causa produtiva a natureza, a técnica ou o acaso (Met. 1032^a a12). Ele é a condição necessária para que a forma venha a ser no noûs enquanto objeto cognitivo ou, em outros termos, aquilo que permite que o noûs potencial venha a ser em atualidade tal qual seus objetos.

A luz é necessária à visão porque a cor dos objetos visíveis não é capaz de afetar diretamente o olho. Evidência disso é que quando colocamos um objeto rente aos olhos não conseguimos enxergá-lo. Isso porque o olho é afetado apenas pela forma sensível separada de sua matéria subjacente e a luz é o que opera essa abstração ao receber a cor alheia.

Também o noûs produtivo pode ter a função de abstrair as formas da matéria. Diferentemente da sensação, os objetos do noûs já estão na alma e, portanto, já estão separados de uma determinada matéria. Eles são passíveis de um outro nível de abstração: o noûs depende da phantasia para seu funcionamento porque as coisas do mundo são particulares e vêm a ser primeiramente na alma via sensação; no entanto, os objetos do noêta não são particulares, mas universais; portanto, é preciso que na alma haja um processo de universalização ou abstração da referência à matéria, que faz com que o conteúdo de origem sensível se torne apto ser objeto noético. Por isso, alguns comentadores (como Averroes) atribuem ao noûs produtivo a função de abstrair a forma universal no conteúdo sensível, fazendo do que é noêton em potência (particular) noêton em atividade.

Como mencionado na nota anterior, há também quem atribua ao noûs produtivo não a própria função abstrativa, mas a causa do vir a ser da disposição para a abstração no noûs potencial.

Outra possibilidade é que, assim como a luz é causa apenas da segunda atualização, que consiste no exercício da disposição já adquirida (seja no caso das cores, seja no caso da faculdade sensitiva), também o noûs produtivo seja a causa do exercício do noûs disposicional. Nesse caso ele não seria aquilo que faz com que os universais venham primeiramente a ser na alma, mas o aspecto ativo do noûs em primeira atualidade/segunda potência, que faz com que o aspecto passivo venha a ser cada um dos noêta em atividade.

Note-se que a luz transmite ao olho o movimento causado pela cor sem que essa informação tenha sua objetividade comprometida. Do mesmo modo, a atividade do noûs produtivo deve ser tal que não comprometa a objetividade do conteúdo noético. Ela deve permitir apenas que o noûs potencial assimile-se às formas das coisas, sem que interfira nestas.

É bem provável que ao se utilizar dessa analogia, Aristóteles visasse posicionar-se em relação à noética platônica e ao papel que nela desempenha a Ideia do Bem. O argumento de Platão em “República” VI pode ser resumido nos seguintes movimentos: (1) Ainda que a capacidade de ver exista nos olhos e que a cor esteja presente, sem a luz, nem o olho vê, nem as cores são vistas (507 d8-e2); (2) O Sol é a causa da luz que nos faz ver (508 a4-8); (3) Nem a visão, nem a luz são o Sol, mas ambas são semelhantes a ele (508 b1-10); (4) O Sol desempenha em relação às coisas visíveis um papel semelhante ao do Bem em relação aos noêta (508 b12-c2); (5) a alma só noê e possui noûs na medida em que se direciona aos objetos iluminados pela verdade e pelo ser (508 d4-9); (6) o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e confere a potência cognitiva à alma é a Ideia do Bem (508 e1-6) ; (7) o conhecimento e a verdade são causados pelo Bem porque são semelhantes a este, mas este é superior a ambos (508 e6-509 a5); (8) o Bem não é causa apenas das coisas serem conhecidas, mas também de seu ser (to on) e de sua substância (ousia) (509 b6-10).

É evidente a semelhança entre o argumento platônico e a analogia de que trata a presente passagem aristotélica e não é raro que o leitor procure compatibilizá-las (ex. Alexandre e Plotino). No entanto, é preciso notar que, o noûs produtivo não é equivalente a Ideia do Bem. Mesmo ambos sendo ditos causa do noêin, o noûs é produtivo apenas na medida em que atualiza a relação cognitiva entre noêton e noûs potencial, ao passo que o Bem platônico também é causa da substância e do ser dos objetos noéticos. O noûs produtivo é análogo à luz e não ao Sol, como a Ideia do Bem, mas Aristóteles não explicita o que possuiria a função do Sol e seria a causa do noûs produtivo. Por outro lado, este pareceria mais semelhante ao Sol do que à luz, na medida em que, como aqueles, é por natureza em atividade.

430 a17-18 - καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμυγής, τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια·

“houtos noûs” refere-se ao noûs produtivo: esse foi o último a ser mencionado e o único que admite todos esses atributos. Khoristos, apathes e amigês foram atributos do nous de

DA III 4 (429 b5, a15, a18), respectivamente e poderiam ser atributos do noûs potencial; mas τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια parece ser um traço exclusivo do aspecto produtivo. Pois o que é por substância atividade não pode ser ora ativo ora não, mas sempre ativo (Met. 1074 b27-28), ou seja, não pode ser uma potência, pois tudo que é potencial ou possui uma potência subjacente (como a matéria) é contingente e sujeito à mudança.

Que o noûs produtivo deve ser em atividade aquilo que produz é necessário, uma vez que todo vir a ser é causado por algo que já é em atualidade tal qual aquilo que produz, seja por natureza (o homem gera o homem) ou por arte ou produto do pensamento (porque é a forma que existe na alma do artista) (Met. 1032 a15-b14).

Essa caracterização do noûs produtivo possui pontos em comum com a descrição da causa primeira em Met. XII 7-9 (1072 a25ss; b13-29; 1073 a3-13; 1074 b15-30): (1) o Primeiro Motor ou Causa Primeira deve ser um noûs que é por natureza em atividade (energeia); (2) Não possui magnitude e é separado (kekhwrismenon) das coisas sensíveis; e (3) É eterno e imortal (como o noûs produtivo em 430 a24). Logo, o noûs produtivo parece possuir a mesma essência dessa Causa Primeira, o noûs divino (1074 b15).

A existência de uma pluralidade de substâncias individualmente diferentes que possuem a mesma essência só é possível no caso daquilo que possui matéria. No caso do que é imaterial, possuir a mesma essência implica ser um numericamente (Met. 1074 a31-38). Logo, o noûs produtivo parece ser nenhum outro que o noûs divino. Essa leitura é a sustentada por comentadores como Alexandre, Avicenna, Averroes, M. Frede (1996), V. Caston (1999) e M. Burnyeat (2008).

No entanto, essa leitura encontra resistência por parte de muitos comentadores. Para autores como Themistius, Philoponus (Com. DA e Com. DI), Simplicio, Aquino, Ross e Polansky, ela é inconsistente com a premissa do início deste capítulo, de que tanto o noûs que vem a ser todas as coisas quanto aquele que produz todas as coisas são diferenças na alma (en têi psychêi – 430 a13). Quanto a propriedade ou não dessa objeção, já tratamos em nota a 430 a13. Para eles, o noûs produtivo deve ser humano, seja ele um elemento congênito (Themistius), seja algo que vem de fora (Philoponus), apenas como a parte ativa do noûs que pode atualizar a si mesmo, ou sendo o mesmo que o noûs potencial quando atualizado. Neste último caso, a eternidade do noûs não pode ser explicada do ponto de vista individual – pois ele teve de vir a ser no indivíduo em algum momento-, mas é possível, como faz Philoponus, explicá-la com base na eternidade do gênero

humano, de modo que coletivamente sempre haverá alguém com o noûs em atividade. Já no caso de ser apenas como a parte ativa do auto movente, como explicamos em nota a 430 a15, como uma “hexis”, ela pode ser dita um motor imóvel, eterno e em atividade *per se*. Quanto à similaridade entre sua descrição e a do noûs divino, é possível explicar que o noûs produtivo, enquanto a posse do objeto, é o que há de mais divino no pensamento humano (Met. 1072b18-25).

3. O conceito de intelecto agente na obra de Alexandre de Afrodísia.

3.1. Introdução

Como pudemos observar em nosso comentário, a apresentação do conceito de noûs produtivo em *DA* III 5 é passível das mais diversas interpretações. As analogias utilizadas para indicar o caráter dessa função produtiva são apenas brevemente exploradas e sua associação com outras passagens do corpus comporta muitas possíveis leituras, por vezes, incompatíveis. A similaridade flagrante entre a descrição deste noûs e o modo como o noûs divino é apresentado em *Met.* XII 7-9 conduz o leitor a buscar nesse curto capítulo uma tese sobre a relação entre o humano e o divino, elaborando os mais complexos edifícios interpretativos sob fundações tão escassas. E a possibilidade de que esse texto contenha uma tese aristotélica a respeito da imortalidade da alma, o torna bastante atraente, sobretudo para os leitores que buscam na psicologia aristotélica sua matriz platônica. Diante de um texto tão polivalente, qualquer interpretação determinada depende em grande parte das decisões particulares de cada interprete: quais outras partes do corpus aristotélico ele julga relevante para o esclarecimento das teses que aqui são meramente indicadas, como: a quais questões filosóficas julga que essa passagem deve responder; qual a finalidade de sua exegese e quais os pressupostos histórico-filosóficos que a influenciam. Portanto, para explicar a variedade de interpretações sobre este conceito, não nos basta a leitura analítica de *DA* III 5, mas devemos também considerar as razões peculiares a cada interprete. Por isso, nosso estudo será complementado pela consideração da exegese proposta por um dos mais importantes comentadores de Aristóteles.

Alexandre foi natural de Afrodísia de Cária⁹, no atual território da Turquia, e viveu entre os sécs. II e III d.C. Essa datação é conjecturada com base na dedicatória de seu “De Fato” aos imperadores romanos Sétimo Severo (145-211 d.C.) e Antonino Caracala (188-217 d.C.), em agradecimento a lhe terem conferido a cátedra de filosofia peripatética – provavelmente a de Atenas, instaurada pelo imperador Marco Aurélio em 176 d.C.. Assim, sua ocupação era o ensino e divulgação da filosofia aristotélica no contexto histórico-filosófico do Principado Romano e início da Antiguidade Tardia.

⁹ Segundo evidência epigráfica descoberta nos anos 2000.

Dentre os professores de Alexandre, se encontram Hermínio¹⁰ e Sosígenes¹¹, ambos filósofos peripatéticos representantes da tradição de comentadores dos tratados aristotélicos¹². Após Teofrasto, os textos esotéricos (i.e., destinadas à discussão interna ao Liceu, em contraposição aos textos exotéricos, i.e., diálogos e textos destinados à circulação externa) desapareceram do horizonte filosófico por séculos, desaparecimento nos é explicado pela dispersão e por problemas de conservação dos textos nesse período¹³. O interesse pelos tratados teria sido recobrado apenas no séc. I a.C., após com o trabalho de Andrônico de Rodes, a quem tradicionalmente é atribuída a edição e a coleção dos tratados de Aristóteles. Mas a principal contribuição de Andrônico à “renascença” do Aristotelismo foi o início da tradição de comentários aos tratados, a serem explicados de maneira sistemática e pelas palavras do próprio Aristóteles. A exegese possuía fim em si e não servia apenas como ponto de partida para a proposição de teses filosóficas pessoais, como visava Teofrasto em sua leitura do mestre. Uma possível razão porque o Aristotelismo renasceu sob forma sistemática é o fato dessa ser uma das principais características do estoicismo, que era então a escola filosófica dominante. Nessas circunstâncias, seria esperado de qualquer candidata a boa doutrina que atendesse a essa exigência.

Alexandre é ele próprio um representante dessa tradição e dele são alguns dos mais antigos comentários que possuímos¹⁴. A busca pela sistematicidade é um dos traços principais de seu método exegético, o que por vezes faz com que atribua a Aristóteles teses contrárias às que encontramos nos textos, a fim de suavizar as aparentes incompatibilidades que o leitor pode encontrar no tratamento de um mesmo tópico em diferentes partes do corpus aristotélico. Ele toma as palavras de Aristóteles como o que há de mais próximo da verdade e, tal como ele próprio anuncia no início de seu DA, seu objetivo é de simplesmente expor as doutrinas de Estagirita, limitando-se a fornecer explicações de porque cada uma delas é correta¹⁵.

¹⁰ Apud Simplicius “Comentário ao ‘De Caelo’ de Aristóteles” (430, 32-33).

¹¹ Alex. “Comentário Metereológicas” (143,13), Themistius “Paráfrase ao DA” (61, 23-24).

¹² Fazzo (2004).

¹³ Gottshalk (1987).

¹⁴ De seus comentários à obra de Aristóteles, nós possuímos os seguintes: *Metafísica* I-V, *Primeiros Analíticos* I, *Tópicos*, *De Sensu et Sensibilia* e *Metereológicas*. Por via de comentadores posteriores, sabemos que ele escreveu outros comentários perdidos para nós: *Categorias*, *De Interpretatione*, *Primeiros Analíticos* II, *Segundos Analíticos*, *Física*, *De Caelo*, *De Generatione et Corruptione* e, enfim, *De Anima*. Cf. ACCATTINO et DONINI (Introdução ao « De Anima » de Alexandre) p.VI, BERGERON et DUFOUR (Introdução ao « De Anima » de Alexandre), et SHARPLES (1987).

¹⁵ Alex, DA 2. 4-9.

Crítico daqueles que lêem Aristóteles sob influência estoico, ele procura purificar essas doutrinas e esclarecê-las nos termos de seu próprio autor, recorrendo a outras partes do corpus e norteador a explicação de acordo com as teses centrais do aristotelismo, tais como o hilemorfismo e a teoria da definição de Met. Z. No entanto, também ele acaba por dever ao estoicismo. Não apenas toma-lhe emprestado o vocabulário filosófico, como também algumas de seus temas, e acaba por forçar o texto aristotélico a responder questões que não lhe são próprias; como é o caso do problema do determinismo e da liberdade do agente, de que trata o “De Fato”.

A exegese do conceito de noûs produtivo é sem dúvida a parte mais controversa da obra de Alexandre, tendo sido tão criticada quanto influente entre os comentadores posteriores. O estudo da noética alexandrina a que dedico este capítulo partirá da exposição das teses a respeito do noûs no “De Anima” pessoal de Alexandre, comparando-as com aquelas apresentadas no “De Intellectu” e destacando aquelas em que Alexandre parece desviar-se do texto aristotélico. Ao final, estaremos em condição de identificar as principais características do método exegético de Alexandre e especular sobre as razões destes desvios.

3.2. Textos sobre a noética

Alexandre apresentou sua exegese mais completa da noética aristotélica em seu comentário analítico ao *De Anima* do Estagirita. Apesar de sua influência e reputação, este texto está perdido para nós. Apenas alguns fragmentos foram conservados por Philoponus, Simplicius (pseudo-Simplicius) e pseudo-Philoponus (autor do comentário atribuído a Philoponus do terceiro livro do *De Anima* de Aristóteles).

Possuímos, porém, duas obras atribuídas a Alexandre em que encontramos a interpretação dos capítulos aristotélicos dedicados ao estudo do noûs.

O primeiro é um tratado pessoal homônimo àquele de Aristóteles. Sua doutrina e estilo são coerentes com os fragmentos do comentário perdido, de modo que sua autoria não é questionada. Apesar de ter como diretriz a simples exposição das teses aristotélicas, não possui o formato de um comentário e é bastante sintético, o que pode ser a razão de sua eventual falta de clareza a propósito de pontos controversos na obra de Aristóteles. A análise que realizaremos, se concentrará sobretudo no conteúdo deste texto.

A noética é tratada também no *De Intellectu*, que compõe a coletânea de pequenos textos de psicologia e ética chamada por Bruns de *De Anima libri mantissa*. Há uma evidente similaridade entre esses pequenos textos e as *Quaestiones*, cuja autenticidade é contestada. Por sua vez, também a autenticidade do *De Intellectu* pode ser contestada, se consideramos algumas divergências entre este e o *De Anima* do próprio Alexandre¹⁶. No entanto, como veremos, essas divergências não são suficientes para nos conduzir a uma conclusão a respeito da autenticidade do tratado. Sua congeneridade doutrinal com o *De Anima* é clara e os dois devem ao menos fazer parte da mesma escola.

Para os fins de nossa pesquisa, consideraremos os dois textos como expressões da noética de Alexandre, mas os trataremos em investigações separadas.

3.3. Intelecto agente no “De Anima” de Alexandre

Introdução à teoria do intelecto

Antes de considerar a controversa interpretação que Alexandre propõe do conceito de noûs produtivo, é preciso ter em mente as principais teses de sua psicologia e sua explicação geral funcionamento do noûs humano.

A premissa geral do *De Anima* de Alexandre é ela própria bastante controversa. Ao buscar defender a tese aristotélica de que a alma é nada mais do que a forma do corpo, ele justifica sua complexidade com base no alto nível de complexidade dos corpos orgânicos, de modo que parece chegar a uma tese oposta à de Aristóteles. Seu ponto de partida nada mais é do que o princípio hilemórfico de que “toda substância corpórea sensível é composta de um substrato que chamamos de matéria, e de uma natureza de configura e determina essa matéria, que chamamos de forma”¹⁷. Essa regra é por ele aplicada até mesmo aos corpos simples, e.g., o fogo possui como matéria o substrato primeiro indeterminado – que é o mesmo para todos os quatro elementos – e como forma, o quente e seco, ou a leveza que se origina destes. Apesar de isso não encontrarmos essa aplicação na obra de Aristóteles, não é incompatível com ela¹⁸. O salto dado por

¹⁶ Moraux (1942).

¹⁷ “τὸ πᾶσαν οὐσίαν σωματικὴν τε καὶ αἰσθητὴν σύνθετον εἶναι ἐκ τε ὑποκειμένου τινός, ὃ ὕλην καλοῦμεν, καὶ ἐκ τῆς ταύτην τὴν ὕλην σχηματίζουσας τε καὶ ὀρίζουσας φύσεως, ἣν εἶδος ὀνομάζομεν.» ALEXANDRE DE AFRODÍZIA. *De Anima*, 2,26-3,2. A tradução das passagens do *De Anima* de Alexandre é baseada na tradução para o italiano feita por Pierluigi Donini e Paolo Accattino.

¹⁸ Segundo SHARPLES (1987) p.1203, DONINI, em “L’anima e gli elementi nel “De Anima” di Alessandro di Afrodizia” (1971), p.82-93 - artigo ao qual infelizmente ainda não tivemos acesso – argumenta que a doutrina da alma de Alexandre pode ser explicada como um erro de interpretação da I 4 408^a 24-26.

Alexandre foi assumir que as formas dos corpos compostos – naturais ou não – têm sua origem na combinação das formas dos corpos que compõe seu substrato material, a diversidade entre elas sendo explicada em função da complexidade da composição do substrato¹⁹. Por consequência, a alma - nada mais é que a forma do corpo - deveria possuir sua origem na combinação dos corpos que compõem o corpo complexo do vivente²⁰. Isso faria da tese de Alexandre tão passível de crítica por parte de Aristóteles quanto aquela dos materialistas²¹: assim como suporia que certa a organização material é a responsável pelo surgimento de uma determinada forma, ao passo que segundo o Estagirita, é a forma que determina que o corpo natural se desenvolva até atingir certa constituição material²². As formas e a matéria primeira devem ser eternas como o mundo, ao passo que aquilo que é sujeito a geração e corrupção são seus compostos²³, isso não implicando que elas possam existir antes de qualquer composto, mas que estes – apesar de numericamente distintos – sempre existiram e existirão²⁴. A pressuposição da origem do mundo parece ser, então, o elemento não aristotélico da filosofia de Alexandre que legitima a aproximação feita pelos comentadores entre ela e as teorias dos fisiólogos. No entanto, é preciso ter em mente que é uma espécie de desenvolvimento do hilemorfismo, que não admite a perda das potencialidades particulares a cada corpo quando da união de vários desses em um novo corpo composto.

Como havíamos mencionado, a ordem dos temas em seu *De Anima*, segue quase sempre sua ordem de apresentação no tratado de Aristóteles. No entanto, Alexandre só inicia o estudo do intelecto após apresentar a função motora, ao passo que Aristóteles analisa o caso do intelecto antes do da função motora. O motivo da inversão por parte de Alexandre parece ser seu objetivo de apresentar a obra de Aristóteles da maneira mais coerente possível. Tendo identificado que a análise das funções da alma seguiu a ordem consecutiva em que elas aparecem nos seres vivos – A nutrição antes da reprodução, essas duas antes da sensação, e a imaginação em seguida – é natural que o leitor do tratado da alma de Aristóteles espere que o estudo do desejo preceda o do intelecto, visto que há animais que desejam, mas não possuem intelecto. Mesmo que Aristóteles pudesse ter uma

¹⁹ ALEXANDRE DE AFRODÍZIA. *De Anima*, 5,2-8,25.

²⁰ ALEXANDRE DE AFRODÍZIA. *De Anima*, 10,13-18.

²¹ ARISTÓTELES, “*De Anima*”, crítica das teses em que a alma é material.

²² ARISTÓTELES, *De Generatione Animalium*. (REFERÊNCIA).

²³ ARISTÓTELES, *Física*.

²⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*. XII (Referência da Metafísica e da Física sobre a eternidade da forma e da matéria).

razão para antecipar o estudo do intelecto – provavelmente, que este ficasse junto ao estudo das outras faculdades cognitivas -, não apresentou essa razão, o que Alexandre parece ter tomado como um problema de coerência, necessitando correção para o bem da clareza da obra de seu mestre.

O início de sua análise da função intelectiva também não corresponde exatamente a como o Estagirita iniciara esse estudo, desvio que novamente parece testemunhar a tentativa de Alexandre de apresentar um Aristóteles mais coerente com seus próprios preceitos. Em *De Anima* II 4, Aristóteles enuncia que a ordem da investigação de cada função da alma deve se iniciar pela consideração do objeto correlato àquela função, seguir com o estudo da atividade daquela função, e em seguida, trata-la enquanto capacidade. No entanto, ele parece ignorar esse preceito, ao não iniciar o estudo do intelecto com a consideração de seus objetos. Mas, por sua vez, Alexandre começa justamente pela designação dos objetos a que correspondem as funções prática e teórica do intelecto, funções que provavelmente identifica como referidas respectivamente pelos verbos $\varphi\rho\nu\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ e $\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$, as funções do que intelecto que marcam o início desse estudo texto de Aristóteles²⁵. Esses dois usos do intelecto só são propriamente tratados por Aristóteles por ocasião da função desiderativa, em III 10, e a parte de seu tratado sobre o intelecto (III 4-8) não se ocupa da discriminação desses usos. Ao intelecto prático ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$ πρακτικός) cabem, segundo Alexandre, os objetos contingentes e pertencentes ao domínio da ação, dos quais possuímos opinião ($\delta\acute{o}\xi\alpha$); já ao intelecto especulativo ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$ θεωρητικός), corresponde o conhecimento do que é necessário e eterno, i.e., aquilo de que possuímos ciência ($\acute{\epsilon}\pi\iota\varsigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$). Ao relacionar as funções do intelecto com esses tipos de conhecimento, Alexandre traz para o interior da psicologia, distinções feitas por Aristóteles a propósito de epistemologia nos *Segundos Analíticos*, mas não retomadas por este em seu próprio tratado da alma.

Alexandre identifica o intelecto humano àquele que Aristóteles chama de “intelecto da alma”²⁶ e toma como ponto de central de sua apresentação da função intelectiva, a distinção feita por Aristóteles entre dois diferentes estágios potenciais do intelecto.

“Além disso, quando [o intelecto] vem a ser cada coisa dessa maneira,
a saber, do modo como aquele que conhece é dito estar em atividade

²⁵ ARISTÓTELES, *De Anima*, III 4, 429^a10-11.

²⁶ ARISTÓTELES, *De Anima*, III 4

(o que ocorre quando pode pôr-se em atividade por si próprio), também nesse momento ele é dito ser de certa forma uma potencialidade; contudo, não de modo semelhante àquele em que é dito [potencialidade] antes de aprender e descobrir. Porque nesse momento ele pode pensar a si mesmo. ”²⁷

É possível identificar essa distinção também em uma passagem anterior do texto de Aristóteles, em que, esclarecer quais os estágios potenciais do sentido, o autor apresenta-os em analogia com os modos segundo os quais um homem pode ser dito sábio; identificação que Alexandre certamente realizou, visto o vocabulário que passa a empregar.

“Por exemplo, podemos usar o termo sábio, primeiro, no sentido em que nos referimos ao homem como sábio porque o homem faz parte daqueles seres e têm ciência; em segundo lugar, chamamos de sábio aquele homem que já aprendeu a gramática, por exemplo. Cada um desses dois homens possuem a potência, mas em sentidos diferentes: um devido ao gênero ao qual pertence, isto é, sua matéria, é potencialmente sábia; o outro porque é capaz, se quiser, de aplicar o conhecimento que adquiriu, desde que nada externo o impeça. Agora, aquele que está, nesse momento, exercitando seu conhecimento é dito sábio no sentido próprio do termo: por exemplo ele conhece o A diante dele. Assim, os dois primeiros são ambos potencialmente sábios: o primeiro vem a ser sábio em atualidade após sofrer uma mudança qualitativa por meio da instrução e frequentemente após a transição para a disposição contrária; enquanto o segundo caso se dá por outro tipo de transição, em que o homem passa da mera posse, sem o uso, da sensação ou da gramática. ”²⁸

A partir da consideração conjunta dessas duas passagens, Alexandre forja os principais conceitos de sua noética. No estágio anterior a qualquer aprendizado ou descoberta, o intelecto humano é chamado por ele de potencial (*δυνάμει νοῦς*) ou material (*ὕλικὸς νοῦς*), evidentemente porque, na passagem de II 5, o intelecto em sua primeira potencialidade é dito ser um atributo devido à matéria do gênero ao qual pertencem o homem. No entanto, não devemos pensar com base nesse vocabulário, que o intelecto seja feito de matéria ou ligado à matéria; pelo contrário, veremos que para que seja de

²⁷ ARISTÓTELES, *De Anima*, III 4, 429b5-9. Remeter a debate se é pensar “por si mesmo” ou pensar “a si mesmo”

²⁸ ARISTÓTELES, *De Anima* II 5, 417^a22-b2.

fato potencial, esse intelecto deve ser completamente livre de conexão com qualquer matéria. Neste estágio, ele se chama material no sentido lato em que o termo “matéria” é utilizado por Aristóteles, designando aquilo que é receptivo por ser em potência todos os tipos de um determinado gênero²⁹. Dizer que este intelecto é material, significa, então, dizer que ele é receptivo de os itens de um gênero determinado: os inteligíveis ou formas. Em acordo com a passagem de II 5, Alexandre afirma que este intelecto é de posse de todos os indivíduos da espécie humana que não sejam deficientes, apesar de alguns serem mais ou menos dotados pela natureza³⁰.

Com o tempo, após a instrução (διδασκαλία) e o hábito (ἔθος), o intelecto material alcança sua perfeição, tendo sua potencialidade atualizada e adquirindo uma forma (εἶδος): essa primeira atualidade é dita a disposição (ἔξις) do intelecto material. Assim como Aristóteles, Alexandre associa esse estágio do intelecto com a capacidade de pensar por si próprio, isto é, pensar qualquer dos objetos já apreendidos, quando quiser; e reconhece que não são todos os homens que o possuem, mas apenas aqueles que exercitaram o intelecto e aprenderam. Mas em que consiste o exercício do intelecto material? Como se dá a aquisição desses conhecimentos dos quais o intelecto pode dispor conforme à vontade? Ou melhor, como intelecto material é conduzido a sua perfeição?

O próprio Aristóteles, em seu *De Anima*, não consegue nos fornecer uma resposta completa a essa questão. Sabemos que, para ele, o intelecto em sua primeira potência é a capacidade de apreender objetos inteligíveis ou formas³¹; então sua atualização em disposição para pensar deve dar-se por meio da apreensão desses objetos. Para que seja em potência tal qual todas as formas – e consequentemente, tudo que existe, pois tudo possui uma determinação formal –, o intelecto potencial não deve ser nada em atualidade³². Como, caso fosse a função de um órgão, ele não seria puramente potencial, então deve ser imaterial³³. No entanto, de acordo com a ontologia hilemórfica admitida por Aristóteles no *De Anima*, tudo o que existe no mundo (ao menos no sublunar) são os compostos de matéria e forma, e, das capacidades cognitivas da alma, apenas a sensação pode apreender diretamente os individuais³⁴. Se para que o conhecimento tenha validade objetiva, é preciso que corresponda ao estado do mundo, então, para que o conteúdo do

²⁹ Outros exemplos desse sentido de matéria. ARISTÓTELES, *De Anima* III 5, 430b10-

³⁰ ALEXANDRE DE ARFRODÍZIA, *De Anima*, 81,24-29

³¹ ARISTÓTELES, *De Anima* III 4, 429^a15-16.

³² ARISTÓTELES, *De Anima* III 4, 429^a18-22.

³³ ARISTÓTELES, *De Anima* III 4, 429^a24-27.

³⁴ ARISTÓTELES, *De Anima* III 8, 432^a3-6.

pensamento seja objetivo, é preciso que o pensamento esteja ligado ao conteúdo da percepção sensível. Do movimento subsidiário da afecção do órgão central da sensação, aquele responsável pela unificação dos diversos dados sensíveis de um mesmo objeto, surge uma unidade e é enquanto subsidiária desse movimento sensitivo unificado que tem origem a imagem.³⁵ É por essa razão que o pensamento não é possível sem imagens, que são movimentos na alma causados pela afecção sensível³⁶. Todos os elementos dessa cadeia podem ser encontrados em *De Anima* III 4-8. No entanto, resta-nos um problema: se toda sensação é de objetos particulares, até mesmo aquelas de responsabilidade do senso comum (objeto comum e accidental), e a imagem é tal qual o movimento sensível que a originou³⁷, parece ser, portanto, sempre imagem de um objeto particular; mas como, a partir desse conteúdo particular, o intelecto poderia obter seu objeto universal³⁸? Se, como vimos, o intelecto nesse estágio não é mais do que pura potência, como ele poderia ter um poder ativo de abstração ou conceptualização?

Alexandre elabora sua resposta para o problema, que o texto de Aristóteles deixa em aberto, com base em outras passagens do corpus aristotelicum.

“Porque o homem nasce dotado de sentidos, e quando está em atividade destes, recebe as imagens. Assim, toda vez que vê, ouve e que percebe com os demais sentidos, e recebe deles uma impressão, primeiro, por meio da conservação dessas impressões, ele se habitua a lembrar-se, e depois, com base na memória e na atividade constante dos sentidos sobre os sensíveis, se produz nele uma espécie de transição, devida à experiência, de “este particular aqui” a “tal gênero e universal”. Pois enquanto o sentido percebe este branco aqui e aquele branco lá, a partir das tais percepções, o homem compreende que o branco é tal cor. E o mesmo se passa no caso de cada um dos outros sensíveis. A compreensão, bem como a apreensão do universal por meio da semelhança dos objetos sensíveis individuais é o pensar; pois reunir as coisas semelhantes já é tarefa do intelecto.”³⁹

³⁵ ARISTÓTELES, *De Anima* III 7, 431^a20-b11.

³⁶ ARISTÓTELES, *De Anima* III 8, 432^a7-10; III, 3, 428b10-17.

³⁷ ARISTÓTELES, *De Anima* III 3, 429^a 5-6.

³⁸ ARISTÓTELES, *De Anima* II 5, 417b19-28.

³⁹ “ὅρων οὖν ἐκάστοτε καὶ ἀκούων καὶ κατὰ τὰς ἄλλας αἰσθήσεις αἰσθανόμενος καὶ τυπούμενος ὑπ’ αὐτῶν πρῶτον μὲν ἐν τῇ τῶν τύπων τούτων τηρήσει μνημονεύειν ἐθίζεται, ἔπειτα δὲ ἕκ τε μνήμης καὶ τῆς συνεχοῦς κατὰ τὰς αἰσθήσεις ἐνεργείας περὶ τὰ αἰσθητὰ γίνεταί τις αὐτῷ ἀπὸ τοῦ ‘τόδε τε καὶ καθέκαστον’ ἐπὶ τὸ ‘τοιόνδε καὶ καθόλου’ μετάβασις δι’ ἐμπειρίας. τοῦδε γὰρ τοῦ λευκοῦ καὶ τοῦδε τῆς αἰσθήσεως ἀντιλαμβανομένης ἐκ τῶν τοιούτων ἀντιλήψεων ἔλαβεν τὸ εἶναι τὸ τοιόνδε χρῶμα λευκόν. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων αἰσθητῶν ἐκάστου. ἥτις περίληψίς τε καὶ διὰ τῆς τῶν καθ’ ἕκαστα αἰσθητῶν ὁμοιότητος τοῦ

A base dessa explicação de Alexandre sobre a aquisição do universal por meio da experiência pode ser identificada tanto em *Metafísica* I 1, quanto em *Segundos Analíticos* II 19⁴⁰. Mas como a referência ao papel do intelecto só é feita neste segundo texto, sua consideração será mais adequada a nosso propósito.

Apesar de nos apresentar uma teoria mais completa do que a do tratado de Aristóteles, a manobra de Alexandre ignora que, no contexto dos *Segundos Analíticos*, o intelecto em questão é já uma disposição (ἐξίς), e que o recurso a essa passagem implicaria o uso do intelecto disposicional para explicar a origem deste mesmo. De fato, nos *Segundos Analíticos*, Aristóteles não se ocupa da distinção dos dois estágios do intelecto, pois o escopo daquele tratado não é o escrutínio da psicologia, mas a estrutura do raciocínio científico, e o voûς ocupa um espaço importante (conhecimento dos princípios sobre os quais se constrói a ciência), mas muito breve naquele estudo. No entanto, se a unidade semântica entre os tratados for relevante, como parece ser para o intuito sistemático de Alexandre, seria preciso a este identificar o voûς dos *Segundos Analíticos* ao estágio de primeira atualidade/segunda potencialidade estabelecido no *De Anima*.

Como veremos, o autor do *De Intellectu* percebe essa relação ignorada por Alexandre em seu *De anima* e atribui somente ao intelecto enquanto disposição a capacidade de abstração e conceptualização, o que pode favorecer o argumento daqueles que tomam esse pequeno tratado como uma correção do *De Anima* de Alexandre. Mas essa explicação permaneceria insuficiente se visasse esclarecer o texto de Aristóteles, pois não explica como seria possível que a capacidade de abstração fosse posterior à aquisição da disposição, se essa última consiste na capacidade de mobilizar os conhecimentos já adquiridos quando quiser, conhecimentos que para serem adquiridos suporiam já a posse da capacidade de abstração.

Desse modo, podemos reconhecer que a tese de Alexandre no *De Anima* busca aproximar os textos do corpus, ignorando certas incompatibilidades conceituais entre eles, e que os tornam não totalmente habilitados a preencher as lacunas explicativas um do outro; por outro lado, a tentativa do *De Intellectu*, apesar de reconhecer a incompatibilidade entre os tratados de Aristóteles e buscar no interior do próprio *De*

καθόλου λήψις νόησις ἐστιν.”ALEXANDRE DE AFRODISIA, *De Anima*, 83,3-13 . A mesma explicação é repetida em 85, 21-86,7.

⁴⁰ ARISTÓTELES, *Segundos Analíticos*, II 19, 99b33-100a10; 100b6-18.

Anima uma outra explicação para aquisição da disposição – como veremos, o conceito de intelecto agente -, parece ignorar que Aristóteles já havia estabelecido, naquelas duas passagens de II 5 e III 4, que a disposição é adquirida por aprendizado. Veremos - quando da consideração da noção de intelecto agente - que a confusão em que esses dois tratados se envolvem ao tentar explicar a questão denota antes que o próprio *De Anima* de Aristóteles possui dois projetos de resposta ao problema que não foram levados a cabo, que a existência de uma carência de explicação que possa ser encontrada em outra parte do corpus e os compatibilize.

Mas além das dificuldades que encontramos em sua explicação do processo de aquisição das formas, é preciso ainda que levemos em conta o que Alexandre considera ser a própria assimilação da forma pelo intelecto. Se o intelecto material nada é antes de pensar⁴¹, ao apreender ou receber uma forma ele deixa de ser como ela apenas em potência e torna-se atualmente tal qual a mesma⁴². Isso em si não é incompatível com a doutrina de Aristóteles. No entanto, Alexandre dá um passo a mais e identifica a disposição intelectual à permanência desses conteúdos no intelecto. É fácil ver como Alexandre pode tê-la atingido a partir das passagens de II 5 e III 4 supracitada: uma vez que a disposição está presente quando o homem possui certos conhecimentos podendo exercitá-los quando quiser, pode-se supor que a disposição consista justamente nesse depósito de conhecimentos⁴³. No entanto, mais uma vez, apesar de basear-se em afirmações de Aristóteles, essa tese de Alexandre é dificilmente compatível com a concepção - por sinal, nada clara – que Aristóteles tem da memória quando referida a objetos inteligíveis⁴⁴, visto que ela não é uma faculdade do intelecto, mas tributária da imaginação e, consequentemente, da sensibilidade.

À parte essas dificuldades em relação à Aristóteles, resta-nos saber no tratado de Alexandre como se configura essa assimilação da forma por parte do intelecto material. Assim como a sensação assimila as formas sensíveis separadas da matéria em que estão presentes no mundo –percebe apreende o vermelho, por exemplo, sem que a matéria do qual ele cobria a superfície venha a existir na alma -, também o intelecto apreende as formas inteligíveis separadas das matérias que determinam. Mas à diferença da sensação,

⁴¹ O que está em acordo com Aristóteles em *De Anima* III 4, 429^a24.

⁴² Tal qual, segundo Aristóteles, se passa com o sentido em II 5 (418^a2-6).

⁴³ ALEXANDRE DE AFRODÍZIA, *De Anima*, 86, 5-7.

⁴⁴ ARISTOTELES, *De Memoria et Reminiscentia* I, 449b31-450^a25.

ele não consiste em um ser afetado pelo objeto que conhece⁴⁵, e mesmo sua consideração desse objeto não leva em conta a matéria a qual pertence esse objeto, mas simplesmente em sua essência⁴⁶.

Se ser inteligível consiste em ser uma forma universal separada da matéria, enquanto estão na condição de determinantes da matéria, i.e., no composto, as formas são inteligíveis apenas em potência, tornando-se inteligíveis em atualidade apenas quando são separadas da matéria no pensamento. Consequente, por outro lado, se houver uma forma que existe sem constituir um composto com a matéria, essa forma será inteligível em atualidade sempre, e porque não depende de nenhuma abstração feita por nosso intelecto para que seja assim, ela é dita inteligível per se.⁴⁷ E este inteligível deve ser ele mesmo um intelecto, pois: se o pensar consiste em assimilar-se ao objeto inteligível, o inteligível em atualidade deve ser o mesmo que o intelecto em atualidade, no momento do pensamento; então, no caso do inteligível per se ele deve ser idêntico a um intelecto em ato per se, e como o ato de uma função é o seu sentido próprio, este intelecto aquele no sentido próprio do termo.⁴⁸

Essa inferência fundamental para a exegese que Alexandre faz do conceito de intelecto agente, novamente, possui sua base no texto aristotélico, mas sem se seguir necessariamente deste. Aristóteles de fato admite que há objetos que são um e o mesmo com sua essência⁴⁹ – em provável referência às substâncias imateriais –, e também que nos casos dos inteligíveis que não possuem matéria, a identificação com o intelecto no pensamento é completa⁵⁰. No entanto, o argumento de Alexandre supõe que todos os inteligíveis são substâncias, o que não dito no texto de Aristóteles. Pelo contrário, os exemplos escolhidos por Aristóteles ao tratar do objeto intelectual não são de substâncias: a magnitude e a reta são apenas quantidade, a carne enquanto a parte de uma substância e a água enquanto um dos elementos primários possuem substancialidade controversa na obra de Aristóteles. No entanto, todas elas possuem essência e, portanto, podem ser objetos intelectuais. Novamente, quando se refere aos inteligíveis imateriais, cuja identificação com o intelecto é total no momento do pensamento, ele se refere ao caso

⁴⁵ Essa tese consiste em uma interpretação de *De Anima* III 4 (429^a13-15) de Aristóteles, que não parece a única possível, como mostraremos em nosso comentário.

⁴⁶ ALEXANDRE DE AFRODÍZIA, “*De Anima*” 86,28-87,24

⁴⁷ ALEXANDRE DE AFRODÍZIA, “*De Anima*” 87,24-29

⁴⁸ ALEXANDRE DE AFRODÍZIA, “*De Anima*”, 87,29-88,3.

⁴⁹ ARISTÓTELES, “*De Anima*” III 4, 429b11-12.

⁵⁰ ARISTÓTELES, “*De Anima*” III 4, 430^a3-4.

das ciências teóricas (matemática, física e filosofia primeira), cujos objetos vão muito além da substância imaterial.

A partir das considerações feitas nesse capítulo, podemos observar como mesmo antes de adentrarmos sua tão polêmica interpretação do conceito de intelecto agente, a noética de frequentemente extrapola os limites interpretativos do texto aristotélico que toma como base e visa explicar.

3.3.2. *Nous poietikos análogo à técnica/arte (tekhnê)*

Como pudemos observar, a teoria do intelecto apresentada por Alexandre até agora é basicamente uma apresentação mais completa do conteúdo do *De Anima* III 4 de Aristóteles. Não completa no sentido em que a doutrina final seja totalmente coerente com a obra de Aristóteles, nem que dê conta de todos os elementos do texto, pois acaba por ignorar muitos detalhes que impediriam algumas de suas manobras, provavelmente por privilegiar a apresentação do corpus aristotelicum como um sistema forte, em detrimento da fidelidade textual. Mais completa, entretanto, porque testemunha o esforço do Exegeta em esclarecer as noções confusas e as lacunas explicativas daquele texto, por meio do recurso a teses apresentadas em outras obras de Aristóteles, como a *Metafísica*, a *Física* e os *Segundos Analíticos*. Apesar das eventuais incompatibilidades ressaltadas por nós entre seu texto e o do Estagirita, a exegese de Alexandre apresenta o funcionamento do intelecto humano de maneira a não requerer a inserção de nenhum outro elemento explicativo.

No entanto, para que conclua sua apresentação da teoria do intelecto, é preciso ainda que Alexandre dê conta de explicar a controversa noção de intelecto agente, objeto de *De Anima* III 5. Apesar do modo críptico como esse capítulo foi composto por Aristóteles, parece claro à maior parte de seus leitores que esse intelecto – quer o interpretem como um outro intelecto ou como um outro aspecto do intelecto de III 4 – possui influência causal sobre aquele intelecto potencial. Então, para o bem de sua exposição dessa noção, cabe a Alexandre identificar a natureza e o tipo de causalidade

que desempenha esse intelecto no mecanismo já descrito. Mas em razão da dificuldade do texto Aristotélico bem como em função da coerência com seu projeto geral, Alexandre procede aqui por desvios ainda maiores em relação ao texto aristotélico que aqueles vistos anteriormente, ainda que, como sempre, não haja nenhum raciocínio seu que não possua como base o texto de Aristóteles. Para que possamos notar em que consiste essa base textual, bem como quais são os desvios realizados pelo Exegeta, nossa apresentação se baseará na comparação entre as passagens as passagens do texto de Aristóteles e suas correspondentes interpretações.

O capítulo de Aristóteles se inicia com uma analogia entre os elementos da natureza e os elementos da alma.

“Uma vez que, como no conjunto da natureza há algo que é matéria para cada gênero (isto é, o que é em potência todas aquelas coisas), e outro que é causa e produtivo, ao que cabe produzir todas as coisas, tal como é o caso da técnica em relação à matéria, é necessário que essas diferenças também existam na alma.”⁵¹

Por sua vez, Alexandre inicia sua consideração do conteúdo da passagem de modo muito rente ao texto de Aristóteles.

“Uma vez que todas as outras coisas que são geradas e constituídas segundo a natureza, e nas quais há uma matéria, existe, de uma parte, aquilo que serve de matéria a um determinado gênero (e isso é aquilo que é em potência todas as coisas pertencentes a tal gênero), e de outra, um agente que faz com que se realizem na matéria aquelas determinações que ela é apta a receber (como vemos ser também o caso dos produtos da arte, pois a arte é a causa do fato da forma se originar na matéria) -, parece necessário que também no caso do intelecto existam tais diferenças”⁵²

À primeira vista, a exegese de Alexandre parece ser uma simples paráfrase do texto de Aristóteles, até mesmo o vocabulário empregado sendo o mesmo. Mas mais do

⁵¹ «Ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ τι τὸ μὲν ὅλη ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκείνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, ὃτ' ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὅλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταῦτας τὰς διαφοράς. ». ARISTÓTELES, *De Anima*, III 5, 430^a10-14.

⁵² «Ἐπεὶ δὲ ἐν πᾶσιν τοῖς γινομένοις τε καὶ συνεστῶσιν κατὰ φύσιν, ἐν οἷς ὅλη τίς ἐστιν, τὸ μὲν τι ὅλη ἐστὶν ἐν ἐκείνῳ τῷ λαμβανομένῳ γένει (τοῦτο δὲ ἐστὶν, ὁ πάντα δυνάμει ἐστὶ τὰ ἐν ἐκείνῳ τῷ γένει), τὸ δὲ τι ποιητικόν τοῦ ἐν τῇ ὅλῃ γίνεσθαι ταῦτα ὧν ἐστὶ δεκτικὴ (ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ τέχνην γινομένων ἔχον ὁρῶμεν· ἡ γὰρ τέχνη τοῦ τὸ εἶδος ἐν τῇ ὅλῃ γίνεσθαι τὴν αἰτίαν ἔχει), ἀναγκαῖον δοκεῖ καὶ ἐπὶ τοῦ νοῦ ταῦτας εἶναι τὰς διαφοράς. » ALEXANDRE DE AFRODISIA, *De Anima*, 88,18-23.

que apresentar uma reformulação mais clara da analogia com a arte, sua exegese traz à baila alguns importantes pressupostos para a compreensão dessa analogia. Primeiramente, ele nos lembra que ao dizer “no conjunto da natureza”, Aristóteles se refere apenas às coisas que são resultados de um processo de geração e nas quais há matéria, e não todas as coisas existentes, pois há também coisas que são eternas⁵³, imateriais e não sujeitas geração e corrupção, mas essas não pertencem ao domínio na natureza. Em seguida, apresenta o tipo de relação causal que é o objeto da analogia com a arte: aquela entre o elemento receptivo (δεκτικός) e a causa da realização da determinação formal neste. Com o uso desse termo – frequentemente empregado por Aristóteles para descrever as faculdades cognitivas da alma⁵⁴, Alexandre destaca aquilo que há de comum entre a matéria e o intelecto potencial, que, como vimos, justifica sua denominação de “material”: o fato de ser receptivo das formas inteligíveis. E ainda: que, se é como a arte, o elemento agente do intelecto não é a própria forma que se realiza no intelecto material, mas é a causa dessa realização da forma, pois na produção de um artefato, a arte é a causa eficiente e não formal, nem final de sua realização. Essas adições, apesar de esclarecedoras, não representam nenhum desvio do texto de Aristóteles.

No entanto, os comentadores de Alexandre insistem sobre o impacto da substituição de “ἐν τῇ ψυχῇ” por “ἐπὶ τοῦ νοῦ” no que concerne aos limites interpretativos de III 5 e a transgressão desses limites pela interpretação feita por Alexandre do conceito de intelecto agente. Em seu livro de 1942, P. Moraux⁵⁵ identificou nessa substituição a “divergência essencial” que é sinal do distanciamento deliberado de Alexandre em relação à Aristóteles. Segundo ele, “ἐν τῇ ψυχῇ” localiza a diferença existência de um elemento potencial e um elemento causal no interior da alma, isso implicando que ambos devem fazer parte da natureza humana; porém, como veremos, segundo a concepção de Alexandre, o intelecto agente não pode pertencer à natureza humana, mas é idêntico à causa primeira ou Deus, i.e., é um intelecto transcendente. Assim, segundo Moraux, com a finalidade de evitar as dificuldades que essa expressão traria a sua interpretação, Alexandre a teria arbitrariamente omitido.

Mas, por sua vez, P. Donini (2011) afirma que essa substituição não é por si só um desvio tão grande à letra do texto aristotélico “porque essa alma da qual fala

⁵³ Podemos identificar aqui uma explicitação da referência ao conceito de natureza como o mundo das coisas em movimento de *Física* II 1.

⁵⁴ ARISTÓTELES, *De Anima* II 12, 424a 18 (sensibilidade); III 4 429a15 (inteligibilidade).

⁵⁵ MORAUX (1942). p.88

Aristóteles pode facilmente ser a mesma e a única faculdade da alma racional, objeto de estudo do capítulo anterior”⁵⁶ Sua referência é à passagem em que o intelecto das alma (τῆς ψυχῆς νοῦς) é dito “intelecto pelo qual a alma pensa e apreende”⁵⁷ Uma outra passagem que favorece a interpretação de Donini se encontra logo na sequência daquele texto, na qual Aristóteles afirma que “estão corretos aqueles que dizem que a alma é o lugar das formas, exceto que não a alma por inteiro, mas apenas a parte intelectiva”⁵⁸. Além disso, como a sequência do texto de *De Anima* III 5 aplica diferença entre elemento material e elemento causal ao caso do intelecto, parece claro que ao falar de alma nessa passagem, só possa estar se referindo à alma intelectiva. Logo, quando fala da alma no início de III 5, seu objetivo era tratar precisamente da alma intelectiva, e, portanto, em si mesma a substituição operada por Alexandre não constitui nenhuma distorção do espírito do texto de Aristóteles⁵⁹.

Então, se adotarmos a posição de Donini, é possível pensar que toda essa passagem quase não passa de uma paráfrase para a qual Alexandre encontrou elementos esclarecedores em outras passagens do corpus aristotelicum. Contudo, mesmo que a substituição das expressões não seja ela própria estrangeira ao texto de Aristóteles, ela acaba permitindo uma leitura do capítulo que a expressão “ἐν τῇ ψυχῇ” talvez não permitisse e que é conveniente aos objetivos do Exegeta de tornar o capítulo coerente com pontos anteriores de sua teoria da alma, ainda que guiado pela intenção de simplesmente apresentar um aristotelismo sistemático. Retomaremos essa polêmica mais adiante.

⁵⁶ DONINI (2011). p. 102.

⁵⁷ “λέγω δὲ νοῦν ὃ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχὴ”. ARISTÓTELES. “De Anima” III 4, 429^a23.

⁵⁸ « καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητικὴ ». ARISTÓTELES. “De Anima” III 4, 429^a26-27.

⁵⁹ Como MORAUX, ROSS também sustenta em seu comentário ao De Anima de Aristóteles, que “ἐν τῇ ψυχῇ” “nos obrigaria à interpretação de que a existência de um elemento passivo e outro ativo se passa na alma individual. Mas a noção de “nous poietikos” é não raramente referida pelos comentadores ao intelecto divino. No entanto, essa interpretação é claramente eliminada pela afirmação de que as duas formas de intelecto existem na alma (I.13), que pode querer significar “a alma humana”, e pela afirmação de que o “nous poietikos” existe após a separação em relação ao “nous pathetikos” quando da morte do corpo.” (p.45). No entanto, CASTON (1999) afirma que a necessidade de tal inferência não existe, porque Aristóteles não utiliza a preposição “em” no mesmo sentido, a estrutura da analogia – governada por “ὥσπερ...kai” – nos conduz a interpretar o “ἐν” de “ἐν τῇ ψυχῇ” no mesmo sentido que “ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει”, o que denota, segundo ele, uma relação taxonômica entre gênero natural e suas espécies. Então, “se isso é correto, Aristóteles não está fazendo uma reivindicação bizarra [se consideramos o esforço de economia das faculdades no resto da psicologia aristotélica] sobre cada indivíduo possuir vários intelectos. O “intelecto agente” pertence a um tipo de alma e o “intelecto paciente” a um outro tipo. Falar a respeito dos dois intelectos é estabelecer uma distinção entre dois tipos de razão. ” p. 206.

Agora, uma vez que há um intelecto que vem a ser todas as coisas e um outro que é a causa da geração – na medida em que é responsável por que a capacidade intelectual receba as formas das quais é receptiva -, é preciso ainda determinar como e por que este elemento é a causa da intelecção e como é possível tal causalidade.

3.3.3. *Nous poiêtikos análogo à luz*

O texto de Aristóteles prossegue, então, com a explicitação daquilo que compreende ser o equivalente na alma dos elementos da geração, seja ela natural ou artificial, a saber, aquilo na alma que vem a ser todas as coisas e aquilo que nela causa o vir a ser de todas as coisas.

“E de fato há um intelecto tal ao qual cabe vir a ser todas as coisas, e um outro [intelecto tal] ao qual cabe produzir todas as coisas, como uma espécie de disposição, tal como a luz; pois de certa maneira a luz também faz das cores que são em potência, cores em atualidade.”⁶⁰

Porque aquilo que na alma é o que vem a ser todas as coisas é o intelecto⁶¹, dado que, como vimos, ele é receptivo de tudo porque não é em atualidade nenhuma coisa existente, então é claro que o processo de geração deve ter seu equivalente na alma naquilo que concerne ao intelecto e sua apreensão das formas. Porém, assumida a existência desses dois elementos é esperado que o texto nos apresente como se dá essa influência do intelecto produtivo, explicação que frequentemente é procurada pelos comentadores nessa nova analogia aqui introduzida. Por sua vez, é na interpretação dessa passagem que Alexandre dá o passo mais importante para o desenvolvimento de seu argumento a propósito da noção de intelecto agente e, como veremos, ousa para além das obscuras linhas de Aristóteles. Seu argumento pode ser dividido em dois momentos. Consideremos cada, primeiro, aquele em que declara como o intelecto agente causa a atualização do intelecto material, para, em seguida, tratar daquele em que exhibe a razão de o intelecto agente possuir esse papel causal.

⁶⁰ « καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα. ». ARISTOTE “*De Anima*” III 5, 430^a 14-17

⁶¹ ARISTÓTELES, *De Anima* III 8

“E porque há um intelecto material, é necessário que haja também um intelecto agente que vem a ser a causa da disposição do intelecto material”⁶²

A influência do intelecto agente sobre o intelecto material deve, então, enquanto causa da atualização da disposição para pensar neste último. Porém, apesar de a tese de Alexandre pretender ser uma exegese daquela passagem de Aristóteles, supõe uma ordem do texto diferente do texto que explica. Para que sua interpretação fosse possível, ao invés de “καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς” o texto de Aristóteles deveria apresentar “καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι ὡς ἕξις τις, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν οἷον τὸ φῶς”, de modo que aquilo que é semelhante a uma disposição seja “o intelecto que vem a ser todas as coisas” e não “aquele que as produz”, ao passo que no texto de Aristóteles, isso é atribuído ao intelecto agente.

No entanto, como nota Donini⁶³, esse deslocamento é operado por Alexandre com vistas a evitar certas dificuldades que a expressão original poderia trazer à coerência da teoria do intelecto de Aristóteles quando considerada em sua totalidade. Se, como vimos, a analogia do sábio apresentada em II 5 designa como “disposição” o intelecto na fase em que pode mobilizar como quiser os conhecimentos já adquiridos, estado em que, segundo a interpretação de Alexandre, o intelecto consiste em um depósito desses conhecimentos, a assimilação do intelecto agente ao intelecto enquanto disposição seria conflitante com sua caracterização em *De Anima* III 5, pois se admitirmos que o intelecto agente é gerado na alma humana isso seria incompatível com ele ser por essência uma atualidade, atributo que, de acordo com 430^a 18, ele deve possuir.

Porém, a nova solução não é facilmente integrada à noética do próprio Alexandre. Como vimos, a atualização do intelecto material em disposição já havia sido explicada por ele em seu tratado sem algum recurso à noção de intelecto agente, baseando-se apenas nos indícios encontrados no tratado aristotélico a respeito da origem sensível dos conteúdos inteligíveis e na descrição do processo de indução tal como a encontramos nos *Segundos Analíticos*; o que parece não deixar brecha a ser preenchida com base na função do intelecto agente. Alexandre deve então ou bem admitir duas diferentes causas possíveis

⁶² « καὶ ἐπεὶ ἔστιν ὑλικός τις νοῦς, εἶναι τινα δεῖ καὶ ποιητικὸν νοῦν, ὃς αἴτιος τῆς ἕξεως τῆς τοῦ ὑλικοῦ νοῦ γίνεται. » ALEXANDRE DE AFRODÍSIA, “De Anima”, 88,24-5.

⁶³ DONINI (2011). p.103-5.

para o surgimento da disposição no intelecto material – o que prejudicaria seu projeto de apresentação sistemática da noética – ou bem estabelecer uma relação entre elas, o que apesar de ser possível a seu leitor especular, não é feito por ele mesmo explicitamente⁶⁴.

A fim de que saibamos se a noética do Exegeta de alguma forma pode comportar essas duas explicações para explicações para a aquisição da disposição, é preciso que consideremos a razão pela qual o intelecto agente é dito ser a causa de toda intelecção.

“Este será a forma em sentido próprio e inteligível no mais alto grau, e tal é aquela que é separada da matéria. Em todo o caso, de fato, aquele que possui no mais alto grau e em sentido próprio uma certa propriedade é a causa das outras coisas também possuírem essa propriedade. Aquilo que é visível no mais alto grau - e assim é a luz – é causa da visibilidade dos outros objetos visíveis; mas também aquilo que é o bem no mais alto grau e em sentido primeiro é a causa também dos outros bens de serem tais: de fato, os outros bens são julgados em razão de sua contribuição àquele. Logo, é razoável que aquele que é no mais alto grau e por sua própria natureza inteligível seja a causa da intelecção dos outros inteligíveis. Mas se há uma tal natureza, essa deve ser a do intelecto agente.”⁶⁵

Tal como na passagem de Aristóteles, aqui o intelecto agente é tomado em analogia com a luz, na medida em que ele possui o mesmo papel que para com os inteligíveis que aquela possui para com os visíveis, tornando aqueles que são em potência, atualmente visíveis. Porém, na passagem de Aristóteles, a luz é dita causa da visibilidade das cores na medida em que ela é uma disposição – do meio transparente -, mas esse passo não pode ser admitido por Alexandre, dado deslocamento textual que sua interpretação

⁶⁴ Mas lembremos que mesmo esse problema reflete dificuldades do próprio texto de Aristóteles. Apesar de afirmar a estrita dependência do pensamento em relação ao conhecimento sensível, mas não explica como dos particulares apreendidos pela sensação possa nascer os universais que são objetos do intelecto. Neste capítulo, no entanto, nos deparamos com uma causa não de origem sensitiva, mas ela mesma intelectual para a atualização potência intelectual da alma. Não é de se estranhar, então, que seus leitores especulem sobre a possibilidade desse intelecto agente preencher aquela lacuna explicativa.

⁶⁵ « εἴη δ' ἂν οὗτος τὸ κυρίως τε καὶ μάλιστα νοητὸν εἶδος, τοιοῦτον δὲ τὸ χωρὶς ὕλης. ἐν πᾶσιν γὰρ τὸ μάλιστα καὶ κυρίως τι ὂν καὶ τοῖς ἄλλοις αἴτιον τοῦ εἶναι τοιοῦτοις. τὸ τε γὰρ μάλιστα ὁρατόν, τοιοῦτον δὲ τὸ φῶς, καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς ὁρατοῖς αἴτιον τοῦ εἶναι ὁρατοῖς, ἀλλὰ καὶ τὸ μάλιστα καὶ πρώτως ἀγαθὸν καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῖς αἴτιον τοῦ εἶναι τοιοῦτοις· τὰ γὰρ ἄλλα ἀγαθὰ τῇ πρὸς τοῦτο συντελείᾳ κρίνεται. καὶ τὸ μάλιστα δὴ καὶ τῇ αὐτοῦ φύσει νοητὸν εὐλόγως αἴτιον καὶ τῆς τῶν ἄλλων νοήσεως. τοιοῦτον δὲ ὂν εἴη ἂν ὁ ποιητικὸς νοῦς. εἰ γὰρ μὴ ἦν τι νοητὸν φύσει, οὐδ' ἂν τῶν ἄλλων τι νοητὸν ἐγένετο, ὡς προεῖρηται. ἐν γὰρ πᾶσιν ἐν οἷς τὸ μὲν κυρίως τί ἐστιν, τὸ δὲ δευτέρως, τὸ δευτέρως παρὰ τοῦ κυρίως τὸ εἶναι ἔχει.” ALEXANDRE DE AFRODÍSSIA. “De Anima”, 88,24- 89,8.

requer, implicando que nem a causalidade visível da luz, tampouco aquela do intelecto agente podem ser explicadas em termos de uma disposição. Então, o desafio de Alexandre consiste em mostrar em razão de que este intelecto e a luz possuem seu papel causal, sem o recurso à teoria da visão tal como a encontramos no *De Anima* II 7 de Aristóteles⁶⁶. Sua solução consiste em retomar sua tese do inteligível per se (que como vimos, tem ao menos a base aristotélica) para fundar um argumento aparentemente muito estranho à letra do texto aristotélico: luz e intelecto agente são, cada um em seu gênero, aquilo que é “no mais alto grau” (μάλιστα) e “dito em sentido próprio” (κυρίως), e em razão deste seu status são as causas, respectivamente, para os visíveis e para os inteligíveis de possuírem tais naturezas.

Em razão deste seu argumento, Alexandre é acusado por alguns comentadores de ter se rendido às tendências médio-platônicas de seu tempo⁶⁷, sobretudo por exemplificá-lo com a noção de bem primeiro (πρῶτον ἀγαθόν), que o torna ainda mais semelhante com a analogia platônica do conhecimento com a visão em *República* VI 508a-509b. Neste último texto, a inteligência das coisas em sua verdade, i.e., em suas formas, é condicionada pela Ideia do Bem, que por ser o mais belo e verdadeiro que os demais inteligíveis, fornece a estes sua beleza e veracidade; relação que é espelhada no caso do mundo dos visíveis, onde as coisas só podem ser vistas enquanto iluminadas, a causa sendo que o Sol, por ser aquilo que há de mais visível, provém as outras coisas de visibilidade, iluminando-as.

SÓCRATES- Ora, pense a alma da mesma maneira: quando ela se concentra sobre um objeto iluminado pela verdade e pelo Ser, concebe-o, conhece-o e parece possuir inteligência; porém, quando se concentra sobre aquilo que é misturado à obscuridade, sobre o que vem a ser e perece, só tem opiniões e vê mal, mudando seu parecer aqui e acolá, e já não parece possuir Inteligência.

GLAUCO- Parece ser mesmo assim.

SÓCRATES- Então, isso que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder, é a Ideia do Bem. E além de ser a causa do saber e da verdade, ela é também objeto do

⁶⁶ Em realidade, a teoria da visão apresentada por Alexandre em seu *De Anima*, não é precisamente como a de Aristóteles. Foi formulada provavelmente levando em conta qual seria seu uso nesta analogia.

⁶⁷ Para uma relação das considerações dos principais comentadores modernos de Alexandre a respeito de tese da luz como visível no mais alto grau, cf. SHARPLES (1987), p.1206, nota 97.

conhecimento; e, são ambos assim belos, o saber e a verdade, mas o bem é outra coisa e mais bela que aquelas. E, tal como na realidade visível, a luz e a visão podem ser corretamente consideradas semelhantes ao Sol, mas já não é correto tomá-las pelo Sol, da mesma maneira, no outro, é correto considerar o conhecimento e a verdade, ambos eles, semelhantes ao Bem, mas não é certo tomá-los, uma, nem ou o outro, pelo Bem, pois o Bem é ainda mais precioso. ”⁶⁸

O conhecimento das coisas em sua verdade – segundo Platão, o conhecimento de suas Formas (inteligíveis) – é análogo à visão, essa última sendo possível apenas quando seus objetos são iluminados, enquanto aquele, apenas na medida em que as coisas conhecidas são dotadas de verdade. A Ideia do Bem - ela mesma um objeto do conhecimento – é a causa tanto da verdade das coisas conhecidas quanto da potência que as conhece. Dessa forma, o conhecimento e a verdade são ditos belos ou “similares ao Bem” (ἀγαθοειδῆς), mas eles mesmos não podem ser confundidos com o próprio Bem, dado que este é ainda mais precioso (ἔτι μειζόνως τιμητέον).

É impossível negar a grande semelhança entre o argumento de Alexandre e essa passagem platônica. Não apenas porque ambos se estruturam na analogia entre visão e inteligência – o que reflete simplesmente a referência indireta de Aristóteles ao contexto platônico -, mas sobretudo porque Alexandre recorre à mesma relação causal entre aquele que possui uma determinada qualidade “no mais alto grau” e as outras coisas que a possuem a fim de explicitar o papel causal do intelecto agente enquanto “inteligível per se” em relação aos outros inteligíveis.

No entanto, Aristóteles rejeita a tese platônica em muitas passagens, como em *Ética Endemia* I 8 1217b1ss, na qual diz que afirmar que o Bem em si é primeiro e causa por sua presença nas outras coisas do fato de elas serem boas, implicaria uma relação de anterioridade e posterioridade entre essas coisas, mas que é impossível de haver um

⁶⁸ « Οὕτω τοίνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὧδε νόει· ὅταν μὲν οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσῃται, ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται· ὅταν δὲ εἰς τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον, τὸ γινόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον, δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον, καὶ ἔοικεν αὐτὸ νοῦν οὐκ ἔχοντι.

Ἔοικε γάρ.

Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι· αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὐσαν καὶ ἀληθείας, ὥς γινωσκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσῃ· ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὥσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δ' ἡγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ' ἀμφοτέρω ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι ὁπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ' ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἔξιν” PLATON, “Republique” VI 508d3-509a2

elemento comum entre coisas que são em uma relação de sucessão. Mesmo que levemos em conta a distinção entre o “per se” de Alexandre – que indica simplesmente que algo é o que é em virtude de sua própria essência - e o “em si” platônico –que implica uma teoria da participação – alvo de Aristóteles nessa passagem, ainda assim a crítica a respeito da impossibilidade de haver relação causal entre seres que são em maior ou menor grau uma mesma coisa impossibilita também o argumento de Alexandre. Uma importante evidência, aliás, para aqueles que identificam uma tendência platônica no texto de Alexandre é a analogia que estabelece entre intelecto agente e “o bem primeiro”, que é princípio da existência dos outros bens, conceito que não aparece no *De Anima* de Aristóteles, mas é central para o argumento platônico.

Além disso, dizer que do intelecto agente que é causa não apenas da inteligibilidade, mas também da existência das coisas inteligíveis, e explicá-lo por meio de analogia com a luz, que seria causa da existência dos visíveis, não só não é mencionado por Aristóteles, como é incompatível com a teoria da sensação tal como apresentada no *De Anima*. Preocupado em mostrar sua diferença em relação àquilo que considera ser um erro, ou melhor, uma imprecisão de seus antecessores, destaca que há um sentido em que os sensíveis são ditos existir mesmo sem estarem sendo percebidos⁶⁹ e que, portanto, não vêm a ser apenas por ocasião da visão.

“Sobre esse ponto, os antigos filósofos naturais não se pronunciaram corretamente, quando supuseram que sem a visão não haveria nem branco, nem preto, e que sem o paladar, nenhum sabor. Sua afirmação é em um sentido verdadeira e em outro, falsa. Pois os termos sensação e sensível são ambíguos. Quando designam a sensação atual e o sensível atual, a afirmação é verdadeira; quando eles designam a sensação potencial e o sensível potencial, ela não é o caso. Mas nossos predecessores usavam termos sem distinguir seus vários sentidos. ”⁷⁰

Isso quer dizer que, se considerarmos a analogia nos limites do texto de Aristóteles, assim como a luz, apesar de ser condição necessária da atualização da visão,

⁶⁹ Pois mesmo quando não é vista atualmente, a organização da matéria na superfície de um objeto - que quando há luz, é visível - existe mesmo quando não está atualmente causando a visão, a cor desse objeto sendo dita existir em potência.

⁷⁰ «ἀλλ' οἱ πρότερον φυσιολόγοι τοῦτο οὐ καλῶς ἔλεγον, οὐθὲν οἰόμενοι οὔτε λευκὸν οὔτε μέλαν εἶναι ἄνευ ὀψεως, οὐδὲ χυμὸν ἄνευ γεύσεως. τῇ μὲν γὰρ ἔλεγον ὀρθῶς, τῇ δ' οὐκ ὀρθῶς· διχῶς γὰρ λεγομένης τῆς αἰσθήσεως καὶ τοῦ αἰσθητοῦ, τῶν μὲν κατὰ δύναμιν τῶν δὲ κατ' ἐνέργειαν, ἐπὶ τούτων μὲν συμβαίνει τὸ λεχθέν, ἐπὶ δὲ τῶν ἐτέρων οὐ συμβαίνει. ἀλλ' ἐκεῖνοι ἀπλῶς ἔλεγον περὶ τῶν λεγομένων οὐχ ἀπλῶς. » ARISTÓTELES, “*De Anima*”, III 2, 426^a20-26.

não é, ela mesma, a causa a existência do visível em sentido absoluto (ἄπλῶς), mas somente enquanto visível em atualidade, o intelecto agente não pode ser dito causa da existência dos inteligíveis sem adicionar a isso nenhuma qualificação. Então, é possível dizer que Alexandre, se quisesse ser fiel ao texto de Aristóteles deveria ter considerado retomado essa distinção em seu argumento.

Ainda, a noção de luz, tal como definida por Aristóteles em *De Anima* II 7, não se porta ao paralelo estabelecido por Alexandre porque pode ser o que há de visível no mais alto grau. Primeiro, é difícil conceber o que poderia ser algo maximamente visível, se não é possível, como no caso do intelecto, que exista um visível que seja em atualidade per se⁷¹. Segundo, porque, ainda que admitamos que possa haver algo maximamente visível que não se diferencie dos demais por ser per se, ao menos para que seja visível, algo deve conter em si a causa da visibilidade, i.e., ser uma cor. No entanto, a natureza da luz enquanto meio da visão requer que ela não tenha uma cor própria.

“Pois o visível é a cor. E a cor é aquilo com o qual o visível per se é coberto; “per se” não quer dizer aquilo que é visível por sua essência ou forma, mas aquilo que é visível porque contém em si mesmo a causa da visibilidade, i.e., a cor. Mas a cor é invariavelmente o agente susceptível de imprimir um movimento àquilo que é atualmente transparente; esta é sua natureza. Eis precisamente porque não há objeto visível sem luz, mas que a cor de cada coisa é sempre vista na luz. Assim, devemos começar falando da luz e dizer o que ela é. Há, então, a transparência. Ora, por transparência, compreendo aquilo que, ainda que visível, não o é per se, propriamente dizendo, mas em razão de uma cor estrangeira, e tal é a propriedade do ar, da água e de muitos dos sólidos. Pois não é enquanto água, nem enquanto ar, que esses corpos possuem a transparência, mas do fato de serem dotados de uma certa natureza que encontramos em ambos e nos corpos celestes. Quanto à luz, é o ato dessa transparência, enquanto tal. Mas onde ela se encontra potencialmente, há escuridão em atualidade, uma

⁷¹ Ainda, para o bem do argumento de Alexandre, a luz deve ser aquilo que é visível “no mais alto grau”, i.e., visível “por sua própria natureza” (thi auto physei). Entretanto, essa não é uma conclusão a que se pode chegar considerando a teoria da sensação aristotélica. Em primeiro lugar, porque com “thi auto physei” aplicado ao caso do intelecto agente, Alexandre quer dizer que este intelecto é inteligível em atualidade mesmo quando não está sendo pensado por nenhum outro intelecto, mas no caso dos visíveis, Aristóteles não admite que haja sequer um que seja tal atualmente sem que seja percebido por algum olho (Pois uma vez que o visível em atualidade é a forma sensível separada da matéria, e que a cor nada mais é que certa configuração ou proporção material na superfície de um objeto, nenhum visível, por definição, pode o ser em atualidade per se.) Logo, o Estagirita não prevê a existência de nenhum sensível no sentido que requer o argumento de Alexandre

vez que a luz é como a cor do transparente quando quer que seja realizada sob efeito do fogo ou algo semelhante ao corpo celeste, pois este corpo possui um atributo que é um e o mesmo com o do fogo. ”

72

Assim, como a natureza da luz consiste em ser receptiva (δεκτικῇ) das cores e a capacidade de recepção deve ser somente em potência os objetos que pode assimilar, então a luz não possui nenhuma cor por natureza. Mas se ser visível consiste em possuir uma cor, a luz é visível somente na medida em que porta as cores de outras coisas, então ela não é visível que por acidente⁷³. Logo, não seria admissível que, em acordo com o tratado de Aristóteles, a cor pudesse ser dita o que é visível no mais alto grau, não seria possível explicar seu papel causal na visão nos termos em que o faz Alexandre.

Apesar das similaridades que pudemos notar entre o argumento de Alexandre e o de Platão, há diferenças que nos impedem de simplesmente identificá-los. A primeira é que Alexandre não designa a relação causal entre “x no mais alto grau” e os demais “x” nem como uma relação de “participação” (μετοχή), nem como em razão da “presença” (παρουσία), mas o faz em termos de uma “συντέλεια”, cujo principal sentido é de “contribuição” a uma comunidade política – tal como Accattino e Donini escolheram traduzir -, e outro é aquele de “realização”, similar à noção de ἐντελέχεια, nenhum dos dois designando nada similar à noção platônica de participação⁷⁴.

Os dois textos diferem ainda a propósito daquilo que põem em analogia com o “Bem primeiro”: na *República*, é o Sol o mais importante dos visíveis, a luz não sendo mais do que aquela medida em que os visíveis participam do sol, análoga entre os

⁷² « τὸ γὰρ ὁρατὸν ἐστὶ χρῶμα, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ἐπὶ τοῦ καθ' αὐτὸ ὁρατοῦ· καθ' αὐτὸ δὲ οὐ τῷ λόγῳ, ἀλλ' ὅτι ἐν ἑαυτῷ ἔχει τὸ αἴτιον τοῦ εἶναι ὁρατὸν. πᾶν δὲ χρῶμα κινητικόν ἐστι τοῦ κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς, καὶ τοῦτ' ἐστὶν αὐτοῦ ἡ φύσις· διόπερ οὐχ ὁρατὸν ἄνευ φωτός, ἀλλὰ πᾶν τὸ ἐκάστου χρῶμα ἐν φωτὶ ὁράται. διὸ περὶ φωτός πρῶτον λεκτέον τί ἐστίν. ἐστὶ δὴ τι διαφανές. διαφανές δὲ λέγω ὃ ἐστὶ μὲν ὁρατὸν, οὐ καθ' αὐτὸ δὲ ὁρατὸν ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν, ἀλλὰ δι' ἁλλότριον χρῶμα. τοιοῦτον δὲ ἐστὶν ἁῆρ καὶ ὕδωρ καὶ πολλὰ τῶν στερεῶν· οὐ γὰρ ἡ ὕδωρ οὐδ' ἡ ἁῆρ διαφανές, ἀλλ' ὅτι ἐστὶ τις φύσις ἐνυπάρχουσα ἡ αὐτὴ ἐν τούτοις ἀμφοτέροις καὶ ἐν τῷ αἰδίῳ τῷ ἄνω σώματι. φῶς δὲ ἐστὶν ἡ τούτου ἐνέργεια, τοῦ διαφανοῦς ἢ διαφανές. δυνάμει δέ, ἐν ᾧ τοῦτ' ἐστί, καὶ τὸ σκότος. τὸ δὲ φῶς οἷον χρῶμά ἐστι τοῦ διαφανοῦς, ὅταν ἡ ἐντελεχεία διαφανές ὑπὸ πυρὸς ἢ τοιούτου οἷον τὸ ἄνω σῶμα· καὶ γὰρ τούτῳ τι ὑπάρχει ἐν καὶ ταυτόν. » Idem, II 7. 418^a29-b13.

⁷³ Na verdade, a passagem supracitada nos permite ver de que maneira a luz pode ser comparada à disposição intelectual: ambas são a perfeição de um primeiro estado potencial, e também são, por sua vez, potencialidade para receber formas que não são suas próprias. Mas isso implica que devemos interpretar o intelecto agente como disposição do intelecto material, o que, como já vimos, acarreta problemas de compatibilidade no interior de III 5.

⁷⁴ Sobre a dificuldade de traduzir “sunteleia”, sua diferença em relação à participação e como se aplica ao três exemplos dados por Alexandre, cf. SCHROEDER (1981); Também sobre essa noção, cf. ACCATTINO et DONINI (commentaire à la traduction du “De Anima” d’Alexandre) p. 290, BERGERON et DUFOUR (commentaire à la traduction du “De Anima” d’Alexandre) p. ,

inteligíveis à verdade e ao conhecimento produzidos pela Ideia do Bem. Lá ela desempenha o papel de efeito e de não de causa, enquanto no *De Anima* de Alexandre a luz, enquanto o que é visível no mais alto grau, desempenha o papel causal e análogo ao “bem primeiro”.

Na realidade, em sua comparação do “bem primeiro” com o intelecto agente, Alexandre pode se distanciar da letra do texto de *De Anima* III 5, mas não necessariamente do espírito que ali descobre. Dado que as características atribuídas neste capítulo à natureza do intelecto agente parecem ser, como veremos, as mesmas do intelecto divino, e que Alexandre opera, como muitos outros comentadores, essa identificação, ele pode recorrer a noção de “bem primeiro”, sem pecar contra o texto porque em *Metafísica* XII 7, este bem é dito o ser o mesmo que o intelecto divino⁷⁵.

E esse não é o único daqueles fatores que aproximavam o argumento de Alexandre do de Platão que pode tem sua origem remetida a passagens do corpus aristotelicum. A regra da causalidade daquilo que é menores graus “x” por aquilo que é “x” no mais alto grau, que parece de inspiração platônica, pode ter sua origem⁷⁶, na associação em uma passagem de *Metafísica* II 1.

“Ora, nós não conhecemos o verdadeiro sem conhecer a causa: e uma coisa possui uma propriedade em um grau mais alto que as outras, se, por causa dela, a propriedade similar pertença também às outras coisas (por exemplo, o fogo é a coisa mais quente, porque é a causa do calor das outras coisas). Assim, aquilo que é a causa da verdade que reside nos seres nos seres derivados é o mais verdadeiro. Então, os princípios das coisas eternas devem ser sempre os mais verdadeiros (porque eles não são verdadeiros apenas em tal momento e seu ser não é causado; pelo contrário, essas são as coisas que são causa do ser das outras coisas). Assim, o tanto que uma coisa tem de ser, ela tem de verdade. ”⁷⁷

⁷⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica* XII 7...

⁷⁶ Cf. ACCATTINO et DONINI (comentário à tradução) P.288-9, BERGERON et DUFOUR (comentário à tradução du “*De Anima*” d’Alexandre).

⁷⁷ « οὐκ ἴσμεν δὲ τὸ ἀληθὲς ἄνευ τῆς αἰτίας· ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων καθ’ ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον (οἷον τὸ πῦρ θερμώτατον· καὶ γὰρ τοῖς ἄλλοις τὸ αἷτιον τοῦτο τῆς θερμότητος)· ὥστε καὶ ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἷτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι. διὸ τὰς τῶν ἀεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον εἶναι ἀληθεστάτας (οὐ γὰρ ποτε ἀληθεῖς, οὐδ’ ἐκεῖναις αἷτιόν τί ἐστι τοῦ εἶναι, ἀλλ’ ἐκεῖναι τοῖς ἄλλοις), ὥσθ’ ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας. ».

A tese enunciada nessa passagem consiste em dizer que aquilo que é a causa das outras coisas serem a ele sinônimas (i.e., possuírem o mesmo nome e a mesma definição) é aquilo que é em um grau mais alto que seus derivados. Parece muito provável que o argumento de Alexandre esteja baseado nessa passagem: não apenas porque de acordo com ela, então, o inteligível que causa a inteligibilidade dos outros inteligíveis seria o chamado inteligível no mais alto grau, o que é exatamente a posição de Alexandre; mas também porque, assim como aquele que é dito o inteligível no mais alto grau é o que é inteligível em atualidade sempre e cuja inteligibilidade não depende de que venha a ser no pensamento, aqui, aquilo que é verdadeiro no mais alto grau é o que é verdadeiro sempre, não é causado, mas causa a verdade das outras coisas. Como podemos notar, a semelhança das duas passagens se dá mesmo no nível vocabular: ambos designando a causa superior como sendo “malista” o que ela é.

Aqueles que não identificam nessas similitudes uma derivação legítima do argumento de Alexandre⁷⁸, acusam-no não apenas adotar o princípio ali enunciado, mas de admitir que seu contrário também seja verdadeiro, i.e., que, do fato de existirem coisas que são “x” em um grau menor (no caso dos inteligíveis, as formas dos compostos), seria possível supor que sua causa é “x” no mais alto grau; uma conclusão que não é necessária, pois pode haver causas que não são sinônimas com seus derivados. No entanto, essa passagem de Aristóteles não menciona o caso de causalidade entre coisas não sinônimas e, o argumento de Alexandre parte do princípio que aquele intelecto que é a causa dos inteligíveis é ele próprio inteligível, e, portanto, a causalidade enunciada é entre sinônimos.

{INÍCIO DO TEXTO EM DESENVOLVIMENTO

3.3.4. *Nous poiêtikos como causa primeira*

⁷⁸ Moraux (1942) citando Colle, objeta que a utilização dessa passagem da Metafísica como suporte do argumento de Alexandre: “Aristote affirme uniquement que lorsqu’un être communique à d’autres son nom et la qualité qui est désignée par ce nom, il possède nécessairement cette qualité à un degré plus élevé que les êtres auxquels il la communique. C’est ainsi que le feu est l’élément le plus chaud puisqu’il communique aux autres le nom de chaud et la qualité désignée par ce nom” p.90-91.,. Para Moraux, Alexandre teria apelado na verdade para o princípio “propter quod alia, id maximum tale”, o qual ele mesmo teria criticado como não Aristotélico em seu comentário à Metafísica (p.147,2-148,19) . cf. MORAUX (1942), p.90-92; SHARPLES (1987), p.1207; SCHROEDER (1981), p.222.

Após ter concluído que, porque a forma imaterial é o inteligível no mais alto grau e que por isso é a causa da inteligibilidade dos demais, e que o intelecto agente, na medida em que é dito ser essa causa, deve ser idêntico a forma imaterial, que, como vimos, para Alexandre, é a forma da substância imaterial, é lógico que o intelecto agente seja identificado à causa primeira, i.e. Deus.

Essa inferência é realizada por ele, sobretudo, no fato de que Aristóteles atribuir as mesmas características à natureza do intelecto agente que atribui ao intelecto divino de *Metafísica* XII 7-9.

“E esse intelecto é separado, impassível, e não misturado, sendo atualidade por natureza.”⁷⁹

O primeiro motor é a causa primeira enquanto primeiro objeto do desejo e do pensamento, sendo uma substância simples e em atualidade sempre.

“Então, o primeiro céu deve ser eterno. Há, então, alguma coisa que o move. E dado que aquilo que move e é movido é intermediário, há um motor que move sem ser movido, sendo eterno, substância e atualidade. E o objeto do desejo e o objeto do pensamento movem dessa maneira, i.e., eles movem sem serem movidos. Os objetos primeiros do desejo e do pensamento são o mesmo. Pois o bem aparente é o objeto do apetite, e o bem real é o objeto da vontade. Mas o desejo é consequência da opinião e não a opinião, do desejo, pois o pensamento é o ponto de partida. E o pensamento é movido pelo objeto inteligível. Um lado da lista dos opostos é em si mesmo o objeto inteligível. Destes, a substância é a primeira, e dentre as substâncias, aquilo que é simples e existente em atualidade. (O um e o simples não são o mesmo, pois “um significa uma medida, mas “simples” indica que a coisa ela mesma é uma certa natureza). Mas o bem, também e aquilo que é desejável por si mesmo estão do mesmo lado da lista; e o primeiro de cada classe é sempre o melhor ou análogo ao melhor”.⁸⁰

⁷⁹ « καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμειγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια. ARISTÓTELES. “*De Anima*” III 5, 430a17-18.

⁸⁰ “ὥστ' αἰδῖος ἂν εἴη ὁ πρῶτος οὐρανός. ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ κινεῖ. ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινεῖν [καὶ] μέσον, †τοίνυν† ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, αἰδῖον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα. κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν· κινεῖ οὐ κινούμενα. τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά. ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλευτὸν δὲ πρῶτον τὸ ὄν καλόν· ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα· ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις. νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται, νοητὴ δὲ ἡ ἑτέρα συστοιχία καθ' αὐτήν· καὶ ταύτης ἡ οὐσία πρώτη, καὶ ταύτης ἡ ἀπλή καὶ κατ' ἐνέργειαν (ἔστι δὲ τὸ ἐν καὶ τὸ ἀπλοῦν οὐ τὸ αὐτό· τὸ μὲν γὰρ ἐν μέτρον

O pensamento divino é dito ser pensamento no mais alto grau e seu objeto o melhor em si mesmo. Apesar do pensamento ser dito tanto da capacidade de receber, quanto da posse do objeto, esse último elemento é o que há propriamente de divino no pensamento; e o pensamento humano tem seu grau mais elevado na contemplação (θεωρία), que é a atividade do objeto já possuído. Esse intelecto nos afetaria na medida em que nos inclina a imitar seu estado de contemplação.

“E o pensamento em si mesmo se ocupa daquilo que é o melhor em si mesmo, e aquilo que é o pensamento no mais alto grau, daquilo que é o melhor no mais alto grau. E o intelecto pensa a si mesmo porque ele partilha da natureza do objeto inteligível, pois ele vem a ser o inteligível apreendendo e pensando seus objetos, de maneira que o intelecto e o objeto inteligível são o mesmo. Pois aquilo que é capaz de receber o objeto inteligível, i.e., a substância, é o intelecto. Mas ele é ativo quando possui esse objeto. Logo, é esse último mais que o primeiro o elemento divino que o pensamento parece conter, e o ato de contemplação é o que há de mais agradável e o melhor. Então, se Deus está sempre nesse estado no qual nós às vezes nos encontramos, isso estimula nossa admiração. Se ele se encontra em um estado ainda melhor, isso desperta ainda mais nossa admiração. Com efeito, Deus encontra-se em um estado melhor, e a vida pertence a ele, pois a atualidade do pensamento é a vida e Deus é essa atualidade. A atualidade essencial de Deus é a melhor vida e eterna. Portanto, dizemos que Deus é um vivente, eterno, excelente, de maneira que a vida e a duração eterna e contínua pertencem a Deus, pois isso é Deus”.⁸¹

Como mencionado em *De Anima* III 4 de Aristóteles, a contemplação é o único caso em que o pensamento e seu objeto são um, pois seus objetos – a definição e o ato do pensamento – são imateriais. Então, mesmo que pense também os objetos que devem ser

σημαίνει, τὸ δὲ ἀπλοῦν πὼς ἔχον αὐτό). ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ δι' αὐτὸ αἰρετὸν ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχία· καὶ ἔστιν ἄριστον αἰεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον.” ARISTÓTELES. *Metafísica* XII 7, 1072a26-b1.

⁸¹ « ἡ δὲ νόησις ἢ καθ' αὐτὴν τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτ' ὁ νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὥς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς αἰεὶ, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδε. καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος. φαμέν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶντα αἰδῖον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός.” ARISTÓTELES. “*Metafísica*” XII 7, 1072b18-30.

abstraídos da matéria, é enquanto “pensamento em si mesmo” que o intelecto humano é similar ao divino.

“Mas evidentemente o conhecimento, a percepção, a opinião e o pensamento discursivos têm sempre uma outra coisa por seus objetos, e a si mesmos somente de maneira secundária. Além disso, se pensar e ser pensado são diferentes, em relação ao que o bem pertence ao pensamento? Pois ser um ato do pensamento e ser um objeto inteligível não são a mesma coisa. Nossa resposta é que por vezes o conhecimento é o objeto. No caso das ciências produtivas, a substância é tomada [abstrata] sem matéria, i.e., enquanto essência; mas no caso das ciências teóricas, é a definição e o processo do pensamento que são os objetos. Como, então, o intelecto e o objeto inteligível não são diferentes no caso das coisas que não têm matéria, eles serão a mesma coisa, i.e., o pensamento será um com seu objeto.

» 82

É importante notar que mesmo que a contemplação seja dita o uso “divino” do pensamento, quando se passa em nós, Aristóteles não atribui essa atividade a um intelecto externo, mas a nosso próprio intelecto, imitando o divino. Contudo, como veremos, no *De Anima* de Alexandre, o pensamento do imaterial não é tarefa do nosso intelecto, mas do intelecto vindo de fora (divino).

No entanto, mais um forte argumento que favorece a identificação entre o intelecto agente e o intelecto divino é impossibilidade, enunciada por Aristóteles na *Metafísica*, de que haja outra substância com a mesma definição do intelecto divino, i.e., outra coisa cuja natureza possua os mesmos atributos da deste intelecto.

“Evidentemente, não que um céu. Pois se houvesse vários céus, como há vários homens, os princípios do movimento, dos quais cada céu possuiria um, seriam um em definição, mas muitos em número. Mas todas as coisas que são muitas em número possuem matéria. (Pois uma e a mesma fórmula se aplica a várias coisas, e.g., a fórmula homem; mas Sócrates é um.) Mas a essência primeira não tem matéria, pois ela é perfeição. Então, o primeiro motor imóvel é um

⁸² « φαίνεται δ' αἰ ἄλλου ἢ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ διάνοια, αὐτῆς δ' ἐν παρέργῳ. ἔτι εἰ ἄλλο τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοεῖσθαι, κατὰ πότερον αὐτῶ τὸ εὖ ὑπάρχει; οὐδὲ γὰρ ταῦτὸ τὸ εἶναι νοήσει καὶ νοουμένῳ. ἢ ἐπ' ἐνίων ἢ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα, ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ἄνευ ὕλης ἢ οὐσίας καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις; οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία » ARISTOTELES, “Metafísica” XII 9, 1074b35-1075^a5.

seja em definição, seja em número; e então também isso que é movido sempre e continuamente é um. Logo, não há que um só céu. ” 83

Como nessas passagens da *Metafísica*, o intelecto divino parece possuir os mesmos atributos segundo os quais o intelecto agente é descrito no *De Anima*, não é absurdo que Alexandre tenha procurado nesse capítulo um esclarecimento à brevidade de III 5. Então, levando em conta essa similitude e tomando como atributo principal do intelecto agente sua separabilidade da matéria, é que Alexandre procede para explicar como a posse dos demais atributos decorre deste.

“Além disso, se um tal intelecto é a causa primeira, que é causa e princípio do ser de todas as outras coisas, ele será igualmente agente no sentido em que será a causa do ser de todas as coisas pensadas. Um tal intelecto é separado, impassível e não misturado à outra coisa: todas essas características vêm do fato de que ele é separado da matéria. Pois ele é separado e por essa razão ele existe por si. Entre as formas que são na matéria, não há nenhuma que exista de fato separada, ao menos que a razão a separe, porque serem separadas da matéria implicaria para elas serem corrompidas. Além disso, esse intelecto é impassível, pois aquilo que padece é sempre a matéria e o substrato. Sendo impassível e não misturado a nenhuma matéria, ele é igualmente incorruptível, pois ele é um ato e uma forma que são separadas a potência e da matéria. E Aristóteles mostrou que a causa primeira, que é também um intelecto no sentido próprio do termo, é dessa natureza. Pois a forma imaterial é um intelecto no sentido próprio do termo. ” 84

⁸³ “ὅτι δὲ εἷς οὐρανός, φανερόν. εἰ γὰρ πλείους οὐρανοὶ ὥσπερ ἄνθρωποι, ἔσται εἶδει μία ἢ περὶ ἕκαστον ἀρχή, ἀριθμῷ δέ γε πολλαί. ἀλλ' ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει (εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν, οἷον ἀνθρώπου, Σωκράτης δὲ εἷς)· τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ. ἐν ἅρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινεῖται ἀκίνητον ὄν· καὶ τὸ κινούμενον ἄρα αἰεὶ καὶ συνεχῶς· εἷς ἄρα οὐρανὸς μόνος.” ARISTOTELES. «*Metafísica*» XII 8, 1074a31-39.

⁸⁴ “ἔτι, εἰ ὁ τοιοῦτος νοῦς τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ αἰτία καὶ ἀρχὴ τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς ἄλλοις, εἴη ἂν καὶ ταύτη ποιητικός, ἢ αὐτὸς αἴτιος τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς νοουμένοις. καὶ ἔστιν ὁ τοιοῦτος νοῦς χωριστός τε καὶ ἀπαθής καὶ ἀμιγής ἄλλῳ, ἃ πάντα αὐτῷ διὰ τὸ χωρὶς ὕλης εἶναι ὑπάρχει. χωριστός τε γὰρ καὶ αὐτὸς καθ' αὐτὸν ὢν διὰ τοῦτο. τῶν γὰρ ἐνύλων εἰδῶν οὐδὲν χωριστὸν ἢ λόγῳ μόνον τῷ φθορὰν αὐτῶν εἶναι τὸν ἀπὸ τῆς ὕλης χωρισμόν. ἀλλὰ καὶ ἀπαθής, ὅτι τὸ πάσχον ἐν πᾶσιν ἢ ὕλῃ καὶ τὸ ὑποκείμενον. ἀπαθής δὲ ὢν καὶ μὴ μεμιγμένος ὕλῃ τινὶ καὶ ἀφθαρτός ἐστιν, ἐνέργεια ὢν καὶ εἶδος χωρὶς δυνάμεώς τε καὶ ὕλης. τοιοῦτον δὲ ὄν δέδεικται ὑπ' Ἀριστοτέλους τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ καὶ κυρίως ἐστὶ νοῦς. τὸ γὰρ αὐλον εἶδος ὁ κυρίως νοῦς ». ALEXANDRE DE AFRODÍSIA. «*De Anima* » 89,9-19.

3.3.5. Nous poietikos e voũς θύραθεν

Mas se a psicologia alexandrina tem como princípio um hilemorfismo estrito, que pode até mesmo ser tomado por um materialismo, tal é a estrita dependência da forma em relação à matéria, então o intelecto da alma, i.e., o intelecto humano deve diferir do intelecto agente por não existir separado do corpo humano, enquanto este último é separado da matéria.

A necessidade de ligar todas as funções da alma ao corpo – dado que a alma é dita ser a atualidade de um corpo orgânico dotado de órgãos –, deveria conduzir-nos, de acordo com a exegese de Alexandre, a localizar o intelecto em uma parte corporal, o coração⁸⁵, ainda que o intelecto não seja, como a sensação, a função de um órgão corporal.

Apesar dessa sua tese parecer ser contrária ao preceito aristotélico, que ele mesmo reitera, de que o intelecto material não deve ser misturado a nenhuma matéria, o desenvolvimento efetuado por Alexandre pode ser uma tentativa – ainda que não bem-sucedida – de explicar um ponto obscuro na obra de Aristóteles. No início do primeiro livro do *De Anima*, ele afirma que a condição necessária a que o intelecto seja independente do corpo é de que não necessite da imaginação. Como no curso dos capítulos 3, 7 e 8 do terceiro livro, ele afirma justamente a impossibilidade de haver pensamentos sem imagens, quando atribuído ao intelecto de nossa alma o adjetivo “χωριστὸν” não pode significar “absolutamente separado”, mas dotado de um tipo de separabilidade qualificada. Mas resta-nos o problema de como compreender como seria possível compatibilizar a separabilidade do intelecto, ainda que somente no que diz respeito a seu funcionamento, com a definição das faculdades da alma como funções dos órgãos corporais.

“Nos resta verificar essa afirmação [de que a alma é a primeira atualidade do corpo] sobre as diferentes partes corporais. Se o olho fosse um animal completo, a visão seria sua alma, essa sendo a substância ou forma do olho. Quanto ao olho, ele é a matéria da visão, e quando aquela desaparece ele deixa de ser um olho, se não por homonímia, tal como um olho de pedra ou desenhado. É preciso então estender isso que vale para uma parte à totalidade do corpo do vivente: a mesma relação que existe entre a parte [do ponto de vista da forma]

⁸⁵ALEXANDRE DE AFRODÍZIA « De Anima » 98,24-99,30

e a parte [do ponto de vista da matéria] se encontra em toda a faculdade sensitiva e a totalidade do corpo dotado de sensibilidade tomado como tal. ”⁸⁶

Por sua vez, também o intelecto agente é dito “χωριστὸν”, mas no seu caso, esse adjetivo parece requerer uma acepção mais forte que aquela atribuída ao intelecto que é objeto de III 4, porque é somente enquanto separado que ele é dito ser o que é.

“E somente [enquanto] separado é que isso [i.e. intelecto produtivo] é precisamente o que é, pois apenas isso é imortal e eterno. Mas não nos lembramos porque esse [intelecto produtivo] é impassível, ao passo que o intelecto passivo é perecível, e sem esse [intelecto] nada pensa. ”⁸⁷

Então, se esse intelecto é dito separado (ou separável) em um sentido diferente daquele em que o intelecto da alma é dito possuir tal atributo, isso parece mostrar que, de acordo com o próprio texto de Aristóteles, o intelecto agente não pode ser, como alguns interpretam, também um intelecto da alma, ou uma distinção no interior do próprio intelecto da alma, como certa leitura de “ἐν τῇ ψυχῇ” faria supor⁸⁸.

A oposição entre esses dois intelectos, um imortal e o outro perecível, é explicada por Alexandre baseado naquele princípio de identificação entre a ciência em ato e o ato do objeto por ela contemplado, enunciado no texto de Aristóteles⁸⁹.

“Pois a ciência em ato é o objeto que ela contempla. Assim, no que concerne as formas na matéria, como havia dito, enquanto tais formas não são pensadas, nenhuma delas é um intelecto, se é verdade que o fato de serem inteligíveis repousa para elas sobre o fato de serem pensadas. Pois as formas universais e comuns têm sua existência nos seres particulares e materiais. São enquanto elas são pensadas sem a matéria que elas vêm a ser comuns e universais. Elas são um intelecto enquanto são pensadas. Se elas não forem pensadas, não são mais um

⁸⁶ “θεωρεῖν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν μερῶν δεῖ τὸ λεχθέν. εἰ γὰρ ἦν ὁ ὀφθαλμὸς ζῶον, ψυχὴ ἂν ἦν αὐτοῦ ἢ ὅψις· αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἢ κατὰ τὸν λόγον (ὁ δ' ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως), ἥς ἀπολειπούσης οὐκέτ' ὀφθαλμὸς, πλὴν ὁμωνύμως, καθάπερ ὁ λίθινος καὶ ὁ γεγραμμένος. δεῖ δὴ λαβεῖν τὸ ἐπὶ μέρους ἐφ' ὅλου τοῦ ζῶντος σώματος· ἀνάλογον γὰρ ἔχει ὡς τὸ μέρος πρὸς τὸ μέρος, οὕτως ἡ ὅλη αἴσθησις πρὸς τὸ ὅλον σῶμα τὸ αἰσθητικόν, ἢ τοιοῦτον. » ARISTOTELES. « De Anima » II 1, 412b17-25.

⁸⁷ « χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδῖον (οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός)· καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ. » ARISTOTELES. « De Anima » III 5, 430a22-25.

⁸⁸ E há de fato várias passagens do corpus aristotelicum que evidenciam o intuito aristotélico de atribuir a imperecibilidade ao intelecto humano individual: Metafísica XII 3 1070^a25ss; 5 1071^a2ss. Cf. SHARPLES (1987) p.1209, nota 117.

⁸⁹ ARISTÓTELES, *De Anima* III 5, 430a19-22.

intelecto. Dessa maneira, enquanto são separadas do intelecto que as pensa, elas perecem, se é verdade que seu ser reside no fato de serem pensadas. E as coisas obtidas por abstração, por exemplo os entes matemáticos, estão na mesma situação. Um tal intelecto é, então, corruptível, quero dizer, os pensamentos que são desta natureza. ”⁹⁰

Assim, dado que esses objetos não são inteligíveis em atualidade por natureza, mas somente enquanto pensado, o intelecto humano – aqui identificado com o νοῦς παθητικὸς – não é intelecto é atualidade por natureza e deixa de existir enquanto tal da mesma maneira que os objetos que cessam de existir enquanto inteligíveis quando não são mais pensados. Porque este intelecto não é nada em atualidade antes de conhecer, quando é em atualidade ela não é outra coisa que os objetos pensados.

Por conseguinte, o comum e o universal têm existência somente quando separados dos indivíduos materiais pelo pensamento. Mas essa afirmação é muito problemática para uma filosofia na qual a forma ou essência desempenha um papel determinante, como é o caso da de Aristóteles. Neste caso, ou bem a essência é outra coisa que o comum ou universal – visto que a primeira existe mesmo que não haja que um só exemplar seu- -, ou bem a essência é o universal e não existe em atualidade que enquanto pensada – o que parece ser interdito por *Metafísica* VII 13 -, ou bem a essência não é o objeto do pensamento – o que é contrário a *De Anima* III 4. A solução de Alexandre em seu *De Anima* parece ser identificar a essência ao universal no caso formas materiais, condicionando-a à abstração. Mas neste caso ele seria obrigado a dizer que aquilo que faz de uma coisa o que ela é não existe que enquanto pensado, e que o mundo das substâncias sensíveis não existiria caso não houvesse um intelecto que o pensasse, o que é contrário ao aristotelismo, até mesmo na versão que ele mesmo apresenta.

Por sua vez, o intelecto agente é o único inteligível em atualidade por natureza, i.e., a única coisa que seria inteligível mesmo se não houvesse outra coisa que o pensasse, e como tal é incorruptível.

⁹⁰ “ἢ γὰρ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τὸ θεωρούμενον. ἐπὶ μὲν οὖν τῶν ἐνύλων εἰδῶν, ὥσπερ εἶπον, ὅταν μὴ νοῆται τὰ τοιαῦτα εἶδη, οὐδέ ἐστιν αὐτῶν τι νοῦς, εἴ γε ἐν τῷ νοεῖσθαι αὐτοῖς ἢ τοῦ νοητοῦ εἶναι ὑπόστασις. τὰ γὰρ καθόλου καὶ κοινὰ τὴν μὲν ὑπαρξιν ἐν τοῖς καθέκαστά τε καὶ ἐνύλοις ἔχει. νοούμενα δὲ χωρὶς ὕλης κοινὰ τε καὶ καθόλου γίνονται, καὶ τότε ἐστὶ νοῦς ὅταν νοῆται. εἰ δὲ μὴ νοοῖτο, οὐδὲ ἔστιν ἔτι. ὥστε χωρισθέντα τοῦ νοοῦντος αὐτὰ νοῦ φθείρεται, εἴ γε ἐν τῷ νοεῖσθαι τὸ εἶναι αὐτοῖς. ὅμοια δὲ τούτοις καὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως, ὅποια ἐστὶ τὰ μαθηματικά. φθαρτὸς ἄρα ὁ τοιοῦτος νοῦς, τουτέστιν τὰ τοιαῦτα νοήματα. ALEXANDRE. « De Anima ». 90,1-11.

“De fato, também os outros pensamentos vêm de fora, todavia, estes não são intelecto, vindo a sê-lo no ato de serem pensados; mas esse vem de fora enquanto intelecto, pois apenas ele, entre as formas pensadas, é um intelecto per se e independentemente do fato de ser pensado. Ele é incorruptível, porque sua natureza é de tal gênero. Tal é então em nós o intelecto que consideramos incorruptível – pois há em nós um intelecto separado e incorruptível que Aristóteles chama igualmente de ‘intelecto vindo de fora’, i.e., um intelecto que vem em nós do exterior – e ele não é a potência da alma que existe em nós, nem a disposição segundo a qual o intelecto em potência pensa outras formas e esse intelecto. Mas é falso que o pensamento, enquanto pensamento, seja incorruptível em razão do objeto então pensado. É por isso que aqueles que clamam conterem em si algo de divino deveriam serem atentos a conseguir pensar algo do gênero”⁹¹

Nessa passagem, a referência ao « intelecto em nós» não designa o intelecto humano que é “em potência”, nem mesmo após a aquisição da disposição, mas aquele que pensa o intelecto agente e que se torna igualmente imortal no momento que o tem como objeto. Ao afirmar que esse intelecto é “em nós” e “vindo de fora”, Alexandre torna compatível sua concepção de intelecto agente transcendente com a afirmação, do início de *De Anima* III 5 de Aristóteles, de que a diferença “elemento passivo/elemento ativo” deveria encontrar-se na alma “ἐν τῇ ψυχῇ”.

Sua leitura parece também tentar solucionar os problemas em relação à possibilidade do intelecto humano de pensar a substância imaterial. Primeiro, porque, se o pensamento humano depende de imagens e se não é possível termos imagens da substância imaterial, não é claro como o intelecto humano poderia pensá-la. E ainda, se segundo o princípio de identificação entre intelecto e seu objeto, o intelecto humano em ato não é outra coisa que as formas de seus objetos separadas da matéria, no caso dos objetos que não têm matéria, a identificação seria total, o que parece implicar que este

⁹¹ « θύραθεν μὲν γὰρ καὶ τὰ ἄλλα νοήματα, ἀλλ' οὐ νοῦς ὄντα, ἀλλ' ἐν τῷ νοεῖσθαι γεγόμενα νοῦς. οὗτος δὲ καὶ ὡς νοῦς θύραθεν. μόνον γὰρ τοῦτο τῶν νοουμένων νοῦς καθ' αὐτό τε καὶ χωρὶς τοῦ νοεῖσθαι. ἄφθαρτος δέ, ὅτι ἡ φύσις αὐτοῦ τοιαύτη. ὁ οὖν νοούμενος ἄφθαρτος ἐν ἡμῖν νοῦς οὗτός ἐστιν, [ὅτι χωριστός τε ἐν ἡμῖν καὶ ἄφθαρτος νοῦς, ὃν καὶ θύραθεν Ἀριστοτέλης λέγει, νοῦς ὁ ἔξωθεν γινόμενος ἐν ἡμῖν,] ἀλλ' οὐχ ἡ δύναμις τῆς ἐν ἡμῖν ψυχῆς, οὐδὲ ἡ ἔξις, καθ' ἣν ἔξιν ὁ δυνάμει νοῦς τὰ τε ἄλλα καὶ τοῦτον νοεῖ. ἀλλ' οὐδὲ τὸ νόημα ὡς νόημα ἄφθαρτον διὰ τὸ νοούμενον τότε. διὸ οἷς μέλει τοῦ ἔχειν τι θεῖον ἐν αὐτοῖς, τούτοις προνοητέον τοῦ δύνασθαι νοεῖν τι καὶ τοιοῦτον. » ALEXANDRE DE AFRODÍZIA. “De Anima”, 90,19-91,5.

intelecto, que é corruptível, viria a ser, imortal na medida em que pensasse o intelecto eterno.

A solução de Alexandre de atribuir essa função a um intelecto que é ele mesmo incorruptível e que “vem de fora”, não tem nenhum correspondente no *De Anima*. A única passagem de Aristóteles que pode ter servido ao argumento de Alexandre é de *De Generatione Animalium* II 3, na qual menciona-se o intelecto como “vindo de fora” e tendo caráter divino:

“Na realidade, não é possível que todas as faculdades da alma existam de antemão. E eis o porquê: para todos os princípios dos quais a ação é corporal, é claro que não poderiam existir sem corpo; não há andar, por exemplo, sem pés. Por consequência, é igualmente impossível que eles venham de fora. Pois esses não podem nem se introduzir a si mesmos, visto que são inseparáveis do corpo, nem penetrar por intermédio de um corpo, pois o sêmen é um resíduo do alimento em vias de sua elaboração. Resta então que apenas o intelecto venha de fora e que somente ele seja divino, pois uma atividade corporal não possui nada em comum com sua atividade”.⁹²

Entretanto, nessa passagem, a expressão de refere claramente ao intelecto enquanto capacidade humana, o que na exegese se Alexandre corresponderia não ao intelecto agente, mas ao intelecto em potência ou material. Ele é dito vir de fora, não em relação ao indivíduo gerado, mas em relação ao substrato material de contribuição materna, pois, por ser a única faculdade ou princípio que não depende – ao menos não no exercício de sua função – de órgãos materiais, ele é o único que é uma contribuição exclusiva do sêmen paterno, este constituindo um produto da digestão e não propriamente material. Ainda, a caracterização como *theion* não implica que ele seja Deus – há outras passagens do corpus em que Aristóteles usa este termo para designar o intelecto humano -, mas simplesmente que ele seja semelhante a Deus na medida em que sua atividade não é uma função corporal.

⁹²“ὅτι μὲν τοίνυν οὐχ οἷόν τε πάσας προϋπάρχειν φανερόν ἐστιν ἐκ τῶν τοιούτων· ὅσων γάρ ἐστιν ἀρχῶν ἡ ἐνέργεια σωματική, δῆλον ὅτι ταύτας ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν, οἷον βαδίσειν ἄνευ ποδῶν· ὥστε καὶ θύραθεν εἰσιέναι οἷόν τε ἀδύνατον· οὔτε γὰρ αὐτὰς καθ' αὐτὰς εἰσιέναι οἷόν τε ἀχωρίστους οὔσας οὔτ' ἐν σώματι εἰσιέναι· τὸ γὰρ σπέρμα περίττωμα μεταβαλλούσης τῆς τροφῆς ἐστιν. λείπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ <ἢ> σωματικῇ ἐνέργειᾳ.”
ARISTOTELES "De Generatione Animalium" II 3, 736b22-29

A interpretação de Alexandre só seria possível ignorando o contexto desse tratado, o que pode muito dificilmente ser imputado a alguém que conhece tão bem o corpus aristotelicum quanto ele, indicando provavelmente uma escolha deliberada de selecionar afirmações pontuais que possam garantir a coerência do quadro que nos apresenta sob o nome do aristotelismo.

3.4. Intelecto agente no “De Intellectu” de Alexandre

3.4.2. Introdução ao texto do “De Intellectu”

Nossa abordagem do *De Intellectu* apresentará as linhas gerais do tratado e suas principais diferenças em relação ao *De Anima*.

Diferentemente do *De Anima*, o *De Intellectu* não segue a ordem do texto de Aristóteles, e pode ser dividido em três partes principais: a primeira é a única em que encontramos a teoria da inteligência defendida por seu autor, com base na noética de Aristóteles, e pode ser dividida em A1 (sobre a noção de intelecto material), A2 (sobre o desenvolvimento do intelecto material em disposição), A3 (sobre a noção de intelecto agente); na segunda parte, o autor expõe a interpretação de um dito Aristóteles (B1) – provavelmente Aristóteles de Mytilene –, e, em seguida, um desenvolvimento dessa interpretação, aparentemente realizado pelo próprio autor (B2); a parte final (C1) consiste em um desenvolvimento do argumento de B1 não realizado pelo próprio autor – provavelmente sustentado por aquele mesmo Aristóteles –, desenvolvimento que é criticado pelo autor do tratado em C2, crítica que o associa a uma concepção estoica de providência.

Mesmo as partes em que apresenta sua própria posição sobre a natureza e o papel do intelecto agente, o autor é muito mais sintético que Alexandre em seu *De Anima*, e apresenta, em relação a este, algumas importantes diferenças, o que conduziu os comentadores modernos a questionarem sua autenticidade. Das partes do tratado, aquela que é mais imune a essas críticas é a primeira (A). Por essa razão e porque, como dissemos, é nela que encontramos indubitavelmente a posição sustentada pelo autor do tratado, nossa análise se concentrará sobre ela.

3.4.3. Semelhanças com o “De Anima” de Alexandre

Antes de tudo, notamos que ao menos o vocabulário utilizado para designar os diferentes estágios do intelecto humano e o intelecto agente é o mesmo: o intelecto enquanto potencialidade inata é dito “intelecto material”; aquele estágio que é a atualidade do intelecto, quando pode pensar por si mesmo é dito “intelecto enquanto disposição”; a atualização dessa potência de pensar por si mesmo é chamada “intelecto em ato”; e, por fim, o intelecto não humano que é a causa da disposição no intelecto material é o “intelecto agente”.

3.4.4. Principais diferenças com relação à doutrina do “De Anima”

O papel do intelecto agente

1) É o primeiro objeto do intelecto material (pois é o único que não depende da disposição para a abstração para ser pensado). – Dizer que o IA é objeto do nosso pensamento desconsidera a importância da interdição alexandrina no DA para garantir a mortalidade de nossa alma: lá não é nunca uma das nossas capacidades que se “identifica” com o imortal na assimilação. /Ao passo que no De Anima, a aquisição das formas “materiais” e, conseqüentemente, do nous hexis (que é o depósito de formas adquiridas por abstração) parece prescindir da ação do intelecto agente.

2) O intelecto hexis é a capacidade de generalização, abstração e concepção - No De Anima, a aquisição da hexis é (parece ser) descrita como resultado do processo de generalização à partir da sensação, e é uma capacidade para o exercício autônomo do pensamento, análogo à ciência em segunda potência.

3) O intelecto agente transmite sua atividade ao intelecto material: produzir o inteligível. (Ver Física: a causa transmite sua atividade ao causado). Se no De Anima o intelecto agente é dito produzir ou causar os inteligíveis em potência tornarem-se inteligíveis em atualidade, no De Intellectu é o IH dito o produtor dos inteligíveis “Materiais”.

4) É objeto do pensamento do intelecto material. Nous thurathen não é o intelecto que pensa o IA em nós (ainda que em um sentido o intelecto agente seja um nous que pensa a si mesmo em nós, o que não vale aqui é a interdição ao nosso intelecto material de pensar o nous poiêtikos), mas o objeto do pensamento que é ele mesmo intelecto.

5) O IA não é referido (ao menos não em A) como causa primeira.

Essa diferenças podem ser apenas aparentes (e portanto o argumento de Moraux para descartar o De Intellectu como espúrio não é suficiente).

1) Apesar de não explicar como, também o De Anima apresenta o intelecto agente como causa da hexis. E apesar do surgimento da hexis ser apresentado antes da causalidade do intelecto agente, não é suficientemente explicado pelo argumento da abstração.

2) IH consiste em um exercício autônomo do intelecto também no DI. (Ainda assim permanece a dificuldade de que a dependência anterior é em relação ao IA e não às imagens, como no DA. Mas, como podemos observar, essa divergência baseia-se em um ponto obscuro do DA: como o IH pode ser causado pelo IA e originar-se da generalização sensível? Conjecturar se um texto poderia ser a correção do outro, seja feita pelo próprio Alexandre ou por um membro de sua escola).

3) A aparente incompatibilidade pode ser atenuada, se considerarmos que no DA a “geração” de inteligíveis por separação da forma de sua matéria é explicada anteriormente à apresentação do IA, não como uma ação do IA, mas do nous via generalização (supostamente, nous hexis).

4) Apesar de não eliminar completamente a dificuldade, também no DA o IA é dito ser nous thurathen porque é o único nous que o é independente de nós, e a natureza do nous thurathen como “aquilo que vem a ser/ torna-se idêntico” ao IA é obscuramente apresentada.

No entanto, se no De Anima, o intelecto material é dito adquirir a disposição a partir dos sensíveis por um processo de abstração cujo responsável é ele próprio - o que significa que ele é capaz de abstrair mesmo antes de ter adquirido a disposição -, no caso

do *De Intellectu* este intelecto não é capaz de fazer abstrações antes de ser atualizado em disposição.

“Um é dito intelecto material. Mas não digo “material” porque ele seja um substrato como a matéria – pois chamo “matéria” um substrato que, quando da presença da forma, é capaz de vir ser uma coisa determinada -, mas na medida em que para a matéria o “ser matéria” consiste na potência para todas as coisas, isso no qual há a potência, e, de fato, o que é potencial enquanto tal é “material”. E, então, o intelecto que ainda não está pensando, mas que tem a potência para vir ser assim é “material”. O intelecto material é esse tipo de potência da alma: ele não é em ato nenhuma das coisas existentes, mas é capaz de vir a ser todas, se de fato é possível à inteligência pensar todas as coisas existentes. Pois o que é destinado a ser receptivo de todas as coisas não deve ser em atualidade por sua própria natureza nenhuma delas, pois sua forma apareceria incidentalmente na apreensão das coisas externas e se tornaria um obstáculo a seu pensamento.”⁹³

Na apresentação do intelecto material em si, não há novidades em relação ao que foi dito no *De Anima*, mas essas diferenças começam a ser reveladas na passagem em que o “intelecto enquanto disposição” é considerado. Aqui, ele não pressupõe a capacidade de abstração; pelo contrário, a posse da disposição é condição necessária a que o intelecto humano possa abstrair as formas da matéria.

“Um outro tipo de intelecto é aquele que já está pensando, i.e., o que já possui a disposição para pensar e que é capaz, por seu próprio poder, de apreender as formas das coisas inteligíveis, sendo análogo àqueles que possuem a disposição dos artesãos e são capazes de executar as atividades da arte por si mesmos. O primeiro tipo de intelecto não era assim, mas mais semelhante aqueles que são capazes de adquirir a arte e tornarem-se artesãos. E esse segundo tipo de

⁹³ “ὁ μὲν γὰρ τίς ἐστι νοῦς ὑλικός. ὑλικὸν δὲ λέγω οὐ τῷ ὑποκειμένον τινα εἶναι ὥσπερ τὴν ὕλην (ὕλην γὰρ λέγω ὑποκειμένον τι δυνάμενον εἶδους τινὸς παρουσίᾳ τότε τι γενέσθαι), ἀλλ’ ἐπεὶ τῇ ὕλῃ τὸ εἶναι ὕλη ἐν τῷ δύνασθαι πάντα, ἐν ᾧ τὸ δύνασθαι καὶ αὐτὸ τὸ δυνάμει, καθόσον ἐστὶ τοιοῦτον, ὑλικόν. καὶ δὴ καὶ νοῦς ὁ μήπω μὲν νοῶν, δυνάμενος δὲ τοιοῦτος γενέσθαι, ὑλικός, καὶ ἡ δύναμις ἡτοιματὴ τῆς ψυχῆς ὁ ὑλικὸς νοῦς, οὐδὲν μὲν ἐνεργεῖα τῶν ὄντων ὧν, δυνάμενος δὲ πάντα γίνεσθαι, εἰ γε πάντων τῶν ὄντων οἷόν τε νόησιν γενέσθαι. τὸ γὰρ πάντων μέλλον ἀντιλήψεσθαι οὐδὲν αὐτῶν εἶναι δεῖ κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν ἐνεργεῖα. παρεμφαινόμενον γὰρ τὸ οἰκεῖον εἶδος αὐτοῦ ἐν ταῖς τῶν ἐκτὸς ἀντιλήψεσιν ἐμελλεν ἐμπόδιον γίνεσθαι ταῖς ἐκείνων νοήσεσιν. » ALEXANDRE DE AFRODÍZIA “De Intellectu”.106, 20-29

intelecto é o intelecto material quando já é mais aperfeiçoado e pensante. ”⁹⁴

Mas como no contexto desse tratado, para que o intelecto material venha a adquirir a disposição é necessária a intervenção de uma causa externa que não simplesmente as apreensões sensíveis. Então, o intelecto agente é a causa da atualização do intelecto material em disposição e desempenha esse papel porque é o único inteligível cuja apreensão prescinde da capacidade de abstração das formas inteligíveis da matéria, visto que é inteligível per se, i.e. atualmente imaterial, sempre.

“O terceiro tipo de intelecto, além dos dois já mencionados, é o agente [produtivo], em razão do qual o intelecto material vem a possuir a disposição, esse intelecto produtivo sendo análogo à luz, como disse Aristóteles. Pois, como a luz é causa para as cores que são visíveis em potência de virem a ser visíveis em atualidade, também o terceiro tipo de intelecto faz o intelecto potencial ou material vir a ser intelecto em atualidade, produzindo nele a disposição para a inteligência. Esse intelecto é aquele que é inteligível por sua própria natureza e que é tal em atualidade, pois é isso que produz o pensamento e conduz o intelecto material à atualidade. Isso também é ele mesmo um intelecto, pois a forma imaterial, que sozinha é inteligível por sua própria natureza, é intelecto”.⁹⁵

Esse inteligível é em atualidade – devido à identidade entre inteligível e intelecto no ato do pensamento – e o intelecto material em sua perfeição o imita, produzindo (ποιεῖν) seus outros inteligíveis por abstração da matéria.

“Essa coisa que é inteligível por sua própria natureza e intelecto em atualidade vem a ser a causa do intelecto material – por referência a tal forma – separar, imitar e pensar também cada uma das formas materializadas, e fazê-las inteligíveis. Ele é o intelecto dito “vindo de

⁹⁴ « Ἄλλος δέ ἐστιν ὁ ἤδη νοῦν καὶ ἔξιν ἔχων τοῦ νοεῖν καὶ δυνάμενος τὰ εἶδη τῶν νοητῶν κατὰ τὴν αὐτοῦ δύναμιν λαμβάνειν, ἀνάλογον ὡν τοῖς τὴν ἔξιν ἔχουσιν τῶν τεχνιτῶν καὶ δυναμένοις δι' αὐτῶν ποιεῖν τὰ κατὰ τὴν τέχνην. ὁ γὰρ πρῶτος οὐ τούτοις ἦν εἰκώς, ἀλλὰ μᾶλλον τοῖς δυναμένοις τὴν τέχνην ἀναλαβεῖν καὶ γενέσθαι τεχνίταις. καὶ ἔστιν οὗτος ὁ ὑλικὸς ἔξιν ἤδη καὶ τὸ νοεῖν τε καὶ ἐνεργεῖν προσειληφώς. ὁ τοιοῦτος νοῦς ἐν τοῖς τελειότεροις ἐστὶν ἤδη καὶ νοοῦσιν. οὗτος μὲν οὖν ὁ δεῦτερος νοῦς ἐστι. » ALEXANDRE DE AFRODÍSIA “De Intellectu”. 107,21-28.

⁹⁵ « Τρίτος δέ ἐστι νοῦς παρὰ τοὺς προειρημένους δύο ὁ ποιητικὸς, δι' ὃν ὁ ὑλικὸς ἐν ἔξει γίνεται, ἀνάλογον ὡν οὗτος ὁ ποιητικὸς, ὥς φησιν ὁ Ἀριστοτέλης, τῷ φωτί. ὥς γὰρ τὸ φῶς αἴτιον γίνεται τοῖς χρώμασιν τοῦ δυνάμει οὖσιν ὁρατοῖς ἐνεργείᾳ γίνεσθαι τοιούτοις, οὕτως καὶ οὗτος ὁ τρίτος νοῦς τὸν δυνάμει καὶ ὑλικὸν νοῦν ἐνεργείᾳ νοῦν ποιεῖ ἔμποιῶν αὐτῷ τὴν νοητικὴν. ἔστι δὲ οὗτος τὸ τῇ αὐτοῦ φύσει νοητὸν καὶ ἐνεργείᾳ τοιοῦτον· τοῦτο γὰρ ποιητικὸν τε τοῦ νοεῖν καὶ εἰς ἐνέργειαν ἄγον τὸν ὑλικὸν νοῦν. νοῦς οὖν καὶ αὐτός· τὸ γὰρ αὐτὸν εἶδος, ὅπερ ἐστὶ μόνον τῇ αὐτοῦ φύσει νοητόν, νοῦς. » ALEXANDRE DE AFRODÍSIA “De Intellectu”. 107,29-108,3

fora”, o intelecto produtivo, que não é uma parte do poder da alma, mas vindo de fora cada vez que pensamos nele, se de fato o pensamento consiste na apreensão da forma, e se ele mesmo é uma forma imaterial, jamais acompanhada de matéria, nem separada quando pensada. ”⁹⁶

Apesar de no *De Anima*, não ser claro se o intelecto agente é o mesmo que o intelecto que vem de fora⁹⁷, neste tratado, eles expressamente o mesmo. Apesar de ter sido introduzido aqui, o “intelecto que vem de fora” indica simplesmente que o intelecto agente, na medida que é um intelecto antes de vir a ser em nós, é um intelecto que vem de fora quando pensado, e não possui o papel indispensável que tem no *De Anima* de pensar aquilo que não pode ser pensado por nós, visto que é justamente porque é o único inteligível pode ser pensado por nosso intelecto em seu estado material, que confere a ele a disposição.

3.5. Conclusão

Que a identificação do noûs produtivo com a Primeira Causa é uma das interpretações razoáveis de "De Anima" III 5, devido a suas semelhanças com Met. XII 7-9, mostramos em nosso comentário a DA III 5 e pode ser confirmado no trabalho de diversos estudiosos contemporâneos, incluindo D.R. Hicks, Michael Frede, Myles Burnyeat e Victor Caston. O que devemos enfatizar aqui é que a adoção desta tese por parece ser uma estratégia para resolver uma tensão importante na psicologia de Aristóteles. Uma vez que o estudo da alma e suas faculdades está no domínio da Física, pois diz respeito às relações hilomórficas, e que a "definição" geral da alma, oferecida em DA II 1, é a forma ou a primeira atualidade de um corpo dotado de órgãos, nos encontramos em dificuldade ao tentar entender o lugar do nous nesta paisagem. Em III 4, o noûs é distinto da sensibilidade por ser separado do corpo e, em DA III 5, é dito ser imortal e eterno quando separado do corpo. No entanto, segundo os princípios do hilemorfismo, não é de se esperar que uma forma possa existir sem a matéria. Para apresentar a psicologia de Aristóteles de maneira que esses princípios se mostram válidos,

⁹⁶ « τοῦτο δὴ τὸ νοητὸν τε τῇ αὐτοῦ φύσει καὶ κατ' ἐνέργειαν νοῦς, αἴτιον γινόμενον τῷ ὑλικῷ νῷ τοῦ κατὰ τὴν πρὸς τὸ τοιοῦτο εἶδος ἀναφορὰν χωρίζειν τε καὶ μιμεῖσθαι καὶ νοεῖν καὶ τῶν ἐνύλων εἰδῶν ἕκαστον καὶ ποιεῖν νοητὸν αὐτό, θύραθεν ἐστὶ λεγόμενος νοῦς ὁ ποιητικός, οὐκ ὢν μόριον καὶ δύνάμις τις τῆς ἡμετέρας ψυχῆς, ἀλλ' ἐξωθεν γινόμενος ἐν ἡμῖν, ὅταν αὐτὸν νοῶμεν, εἴ γε κατὰ μὲν τὴν τοῦ εἶδους λήψιν τὸ νοεῖν γίνεται, τὸ δὲ ἐστὶν εἶδος ἄλλο αὐτὸ οὐ μεθ' ὕλης ὃν ποτε οὐδὲ χωριζόμενον αὐτῆς ἐπειδὴν νοῆται. » ALEXANDRE DE AFRODÍSIA “De Intellectu”. 108,20-26

⁹⁷ Há razões para que seja bem como para que não seja.

até mesmo no que concerne à noética, a exegese de Alexandre deve, primeiro, distinguir o que é eterno do que é da nossa alma, o que ele faz identificando o "noûs poietikos" a Deus e estabelecendo uma relação entre o nous de nossa alma e o corpo; por isso, ao final de seu "De Anima", ao localizar as funções anímicas em partes do corpo, atribui ao noûs um lugar no coração, mantendo, no entanto, sua independência funcional em relação ao corpo, tal como identifica em Aristóteles.

O fato de que a questão da mortalidade de nossa alma ser muitas vezes objeto das discussões de Alexandre - De Intellectu, Quaestiones - parece evidenciar que essa também seja uma das suas preocupações no De Anima.

Isso nos permite ver como Alexandre pode acabar por sustentar uma tese contrária à letra do texto aristotélico a fim de integrá-lo em um quadro mais sistemático da filosofia de Aristóteles, diminuindo suas tensões.

Os argumentos alexandrinos que viemos de apresentar permitem ver que o Exegeta não apenas visa resolver as tensões e obscuridades da noética aristotélica, mas também apresentar essa doutrina de modo ao conteúdo de tratados diversos ser explicado em termos mútuos. Sabemos que tal empreita nem sempre é possível no que diz respeito aos textos de Aristóteles, uma vez que diferentes contextos pedem diferentes abordagens do mesmo assunto; e forçar uma apresentação sistemática do corpus pode resultar em doutrinas que apesar de ter seu "material" nas palavras de Aristóteles, parecem anti-aristotélicas.

Então, é possível dizer que a ortodoxia de Alexandre é do tipo sistemático - em detrimento da letra do texto, ele opta por generalizar seu espírito - e se devemos acusá-lo de inserir elementos não aristotélicos em sua exegese, é na sistematicidade mais que em qualquer ponto doutrinário que este se localiza.

Como mencionamos em nossa introdução ao estudo de Alexandre, o caráter sistemático pode ter sua explicação no contexto filosófico em que Alexandre trabalha e sua posição histórica nele. Como detentor de uma cátedra de filosofia peripatética, sua função era representar e defender a filosofia de Aristóteles, apresentando os tratados deste último como tentativas mais bem sucedidas que as das escolas rivais na busca pela verdade.

Uma vez que a sistemática é uma marca de estoicismo e de sua força como doutrina filosófica, não é estranho que o platonismo e o aristotelismo, após o seu renascimento no mundo romano, sejam apresentados de forma sistemática.

Importar um procedimento argumentativo, um vocabulário filosófico e repertório de seu próprio tempo é algo difícil, senão impossível, de escapar enquanto exegeta, o que pode ser observado mesmo no trabalho dos estudiosos contemporâneos citados acima.

4. Considerações finais

Como destacamos em nossa introdução, o texto que viemos de apresentar é apenas o resultado parcial de um projeto em desenvolvimento, que pretendo continuar em um doutorado. Contudo, o estudo apresentado já permite ao leitor vislumbrar as principais dificuldades da interpretação do conceito de *noûs* produtivo em Aristóteles.

No comentário foi possível observar algumas das razões textuais da grande diversidade de leituras que o texto de DA III 5 comporta. Sua apresentação lacônica do conceito de *noûs* produtivo força o leitor a buscar em outras partes do corpus as teses subentendidas pela passagem, de modo que as interpretações podem variar de acordo com as referências privilegiadas por cada interprete; para tanto, busquei destacar em nota a cada passagem mais de uma das conexões que podem ser estabelecidas. O texto possui diversas construções ambíguas: não apenas no que diz respeito a pronomes demonstrativos com mais de um possível referente (como o “touto” de 430 a25), mas também quanto a quais premissas permitem uma determinada inferência (como é o caso da relação “*epei*” - “*anagkê*” em 430 a10-14). A função do *noûs* produtivo é descrita por meio de analogias – com a técnica e com a luz – que são ricas em possibilidades interpretativas. Sobretudo a analogia com a luz, que já havia sido utilizada por Platão em sua epistemologia, permite especular quais seriam os pormenores da teoria do *noûs* produtivo, sua relação com o *noûs* potencial e com o divino. A descrição da natureza do *noûs* produtivo é breve, mas parece indicar que esse conceito possui grande importância na filosofia de Aristóteles. A similaridade entre seus atributos e a descrição do Primeiro Motor em Met. XII 7-9 pode conduzir os leitores a identificar no *noûs* produtivo a participação divina em nossa cognição, como é o caso de Alexandre. Entre aqueles que negam essa identificação, há os que reconhecem na menção à imortalidade a tese aristotélica da transcendência da alma à destruição do corpo. Essas características, tornam DA III 5 um terreno fértil para a contribuição filosófica dos interpretes.

Nossa breve consideração sobre os principais movimentos da exegese de Alexandre nos permitiu observar como seu procedimento exegetico, marcado pela apresentação sistemática da doutrina aristotélica, e a finalidade dessa abordagem do texto antigo no contexto histórico filosófico em que se encontrava influenciaram suas escolhas interpretativas dentre as diversas comportada pelo texto de III 5. O conflito que identificamos entre o objetivo enunciado por Alexandre e o resultado que nos parece “anti-aristotélico” evidencia a diferença entre sua concepção de exegese e a nossa, que concebemos como a mais correta e a que faz justiça ao texto. Mas há muitos modos de fazer história da filosofia antiga...

5. Bibliografia

AFRODISIA, Alessandro di. *De Anima II* (Mantissa). Premessa, testo rivisto, traduzione e note de Paolo Accattino. Edizioni dell'Orso. Alessandria, 2005.

AFRODISIA, Alessandro di. *L'Anima*. Traduzione, introduzione e commento a cura di Paolo Accattino e Pierluigi Donini. Editori Laterza. Roma, 1996.

D'APHRODISE, Alexandre. *De l'âme*. Texte grec introduit, traduit et annoté par M. Bergeron et R. Dufour. Vrin. Paris, 2008.

D'APHRODISE, ALEXANDRE *Traité du Destin*. Texte établi et traduit par Pierre Thillet. Les Belles Lettres, Paris, 1984.

APHRODISIAS, Alexander of. *Supplement to On The Soul*. Translated by R.W. Sharples. Cornell University Press. Ithaca, New York.2004.

APHRODISIENSIS, Alexander. *De libri Mantissa*. Greek text with introduction and commentary by Robert Shaples. De Gruyter. Berlin, New York, 2008.

ARISTOTLE *The Complete Works of Aristotle*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1995.

ARISTOTLE. *De Anima* - With translation, introduction and notes by HICKS, R.D. Cambridge: Cambridge University Press. 1907.

ARISTOTLE. *De Anima* – Edited, with introduction and commentary, by SIR DAVID ROSS. Oxford: Clarendon Press. 1961.

ARISTOTLE. *De Anima* – Translated with an introduction and commentary by C. Shields. Clarendon Aristotle Series, OUP, 2016.

ARISTOTE. *De l'Âme*. Texte établi par A. Jannone, traduit et annoté par E. Barbotin. Les Belles Lettres, Paris, 2002

ARISTOTE. *Traité de l'ame* – Traduit et annoté par G.Rodier. Paris: Ernest Leroux Éditeur. 1900.

ARISTOTE. *De la Génération des Animaux*. Texte établi et traduit par P. Louis. Les Belles Lettres, Paris, 1961.

ARISTOTLE. *Eudemian Ethics* – Books I, II, and VIII. Trad. Michael Woods. Clarendon Aristotle Series. Oxford University Press, 1982.

ARISTOTLE *Nicomachean Ethics*. Trad. T. Irwin. Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1999.

ARISTOTLE. *Metaphysics*. Vols. 1 and 2. Revised text with introduction and commentary by W.D. Ross. The Clarendon Press, Oxford, 1958.

ARISTOTLE. “Metaphysics”. In: *The Complete Works of Aristotle*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1995.

ARISTOTE. *Physique*. Texte établi et traduit par H.Carteron. Les Belles Lettres, Paris, 1961.

ARISTOTE. *Seconds analytiques*. Introduction, traduction, notes, bibliographie et index par Pierre Pellegrin. Flammarion, Paris, 2005.

ARISTOTLE. “Physics”. In: *The Complete Works of Aristotle*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1995.

ARISTOTLE. “Posterior Analytics”. In: *The Complete Works of Aristotle*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1995.

ARISTOTLE. “On the Heavens”. In: *The Complete Works of Aristotle*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1995.

BURNYEAT, M *Aristotle’s Divine Intellect*. Aquinas Lecture. Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, 2008.

BURNYEAT, M. “DE ANIMA II 5” in. *Phronesis* 47/1. Brill Leiden, 2002

CASTON. V. “Aristotle’s Two Intellects: A Modest Proposal.” In: *Phronesis* XLIV/3. Brill, Leiden, 1999.

DONINI, P. “Alessandro di Afrodisia e i metodi dell’esegesi filosofica”. In: *Commentary and Tradition – Aristotelism, platonism, and post-hellenic philosophy*. Edited by Mauro Bonazzi. Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina, Band 4. De Gruyter. Berlin, New York, 2011.

FONTINIS, A.P. *The “De Anima” of Alexander of Aphrodisias* – A translation with commentary. (Ph.D Thésis) Marquette University, Milwaukee, 1978.

GOTTSCHALK, H.B. "Aristotelian philosophy in the Roman world from time of Cicero to the end of the second century AD". In *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (ANRW). Teil II. Band 36. 2.Teilband: Philosophie. De Gruyter. Berlin, New York, 1987.

FAZZO, S. "Aristotelianism as a Commentary Tradition" In. *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement, No. 83, PHILOSOPHY, SCIENCE AND EXEGESIS IN GREEK, ARABIC AND LATIN COMMENTARIES: VOLUME ONE*, 2004.

FREDE. M. « La théorie aristotelicienne de l'intellect agent ». In : *Corps et âme : sur le 'De Anima' d'Aristote*. Cristina Viano (org.). Vrin, Paris, 1996.

HAMELIN *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ces commentateurs*. Vrin, Paris, 1953.

MORAUX, P. *Alexander d'Aphrodise, exegete de la noétique d'Aristote*. <<Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège>> 94, Liège, Paris, Faculté de Philosophie et Lettres, Librairie E. Droz, 1942.

MORAUX, P. "Le 'De Anima' das la tradition grecque, quelques aspects de l'interpretation du traité, de Theophraste à Themistius." *Aristotle on mind and senses – Symposium Aristotelicum*. Cambridge University Press, Cambridge, 1975.

PLATO *Complete Works*. Edited, with introduction and notes, by John M. Cooper. Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1997.

PLATO *The Republic of Plato*. Edited with critical notes, commentary and appendices by James Adam. Vol. II. Cambridge University Press, Cambridge, 1921.

PHILOPONUS, *On Aristotle "On the Soul" 3.1-8*. Trad. William Charlton. Cornell University Press, Ithaca, New York, 2000.

PHILOPONUS, *On Aristotle on the Intellect (de Anima 3.4-8)*. Trad. William Charlton. Duckworth, 1991

POLANSKY, Ronald. *Aristotle's De Anima* New York: Cambridge University Press. 2007

SCHROEDER, F.M. "The Analogy of the Active Intellect to Light in the 'De Anima' of Alexander of Aphrodisias". In. *Hermes*, 109. Bd., H. 2 (1981).

SCHOROEDER, F.M., TODD, R.B. *Two Aristotelian Commentators on the Intellect*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Ontario, 1990.

SIMPLICIUS (pseudo). *On Aristotle On the Soul 3-15*. Trad. H.J. Blumenthal, Cornell University Press, 2000.

SMYTH, H. W. *Greek Grammar*. Harvard University Press, 1956

SORABJI, R. *The Philosophy of the Commentators – 200-600 AD*. Vol. 1 – Psychology (with Ethics and Religion). Cornell University Press, Ithaca, New York, 2005.

SHARPLES, R.W. “Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation”. In *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (ANRW). Teil II. Band 36. 2.Teilband: Philosophie. De Gruyter. Berlin, New York, 1987.

SIMPLICIUS. *On Aristotle “On the Soul” 3.1-5*. Trad. H. Blumenthal. Cornell University Press, Ithaca, New York, 2000.

THEMISTIUS *On Aristotle “On The Soul”*. Translated by Robert B. Todd. Duckworth, London, 1996.