

## RESENHAS DE LIVROS

ZINGANO, MARCO. *RAZÃO E SENSÇÃO EM ARISTÓTELES: UM ENSAIO SOBRE DE ANIMA III 4-5*. COLEÇÃO PHILOSOPHIA, L&PM EDITORES, PORTO ALEGRE 1998, 218 p.

A filosofia sem a história da filosofia é cega ou, pelo menos, muda. E se é verdade que o legado da Grécia à filosofia ocidental é a filosofia ocidental, uma das partes mais importantes do que herdamos é o pensamento de Aristóteles. Hoje em dia, contudo, somos todos, para o bem e para o mal, mais ou menos kantianos, contra Kant ou a favor, mas sempre a partir dele. Este livro magistral, que passo agora a resenhar\*, mostra que, no que concerne à concepção de racionalidade e de entendimento, a distância entre Aristóteles e Kant é bem menor do que se poderia precipitadamente pensar.

Uma *via crucis* dos comentadores de Aristóteles é o tratamento que o *De Anima* confere ao *nous*, ao intelecto. Nessa obra, o Filósofo permanece, aparentemente, esquartejado entre uma concepção finitista do intelecto e uma concepção transcendente, de inspiração platônica. De um lado, o hilemorfismo e a doutrina da unidade e unicidade da alma fazem conceber a relação entre ela e o corpo como um caso - fundamental - da relação entre forma e matéria, cuja distinção é tão irredutível quanto a inseparabilidade. De outro lado, entretanto, afirmações árduas que se encontram no cap. 5 do livro III do *De Anima* parecem sustentar a separabilidade do intelecto produtivo, do *nous poiêtikos*. É tese central da psicologia de Aristóteles que as afecções psicológicas são comuns à alma e ao corpo. Assim, é verdadeiro em Aristóteles, e mesmo um truísmo, que os fenômenos psicológicos (ou, pelo menos, todas as afecções da alma) são essencialmente ocorrências psicofísicas. Não é um resultado menor, pois Aristóteles evita assim dois escolhos. O de reduzir, por um lado, os eventos psicológicos a um mero fisicalismo (como ele teme ver na tese de Demócrito) e, por outro, o de tratar o mundo psíquico como independente de certos eventos físicos. Em *De Anima* I 1, Aristóteles assinala que as afecções da alma são sempre ligadas a um corpo; se assim é, conclui ele, é evidente que as afecções são *logoi en hylêi*, formas que fazem referência à matéria. Daí o caráter insatisfatório da definição de uma afecção da alma que o orador fornece, mas também a incompletude da definição de um fisiólogo: se o primeiro não menciona senão o fato de a cólera, por exemplo, ser um desejo de vingança, o segundo limita-se a observar que ela é um aquecimento do sangue na região do coração. Ora, a boa definição, aquela oferecida pelo físico, consiste em pôr em relação uma certa noção com um determi-

---

(\*) Este trabalho foi apresentado oralmente no Seminário de Filosofia da Linguagem da UFRJ em maio de 1999. Sua reconstituição foi possível graças à paciência e ao engenho de Cristiane E. Pinto, a quem agradeço. Não foi possível reidentificar os vários trechos e paráfrases de outros autores que foram usados ou transcritos no texto. Peço desculpas pela pilhagem.

nado corpo, cobrindo numa fórmula completa a forma e a matéria. Nem pura forma ou noção, nem mera descrição material, mas sempre formas que fazem referência à matéria, *logoi en hylêi*. Por outro lado, contudo, uma atividade da alma, o pensamento, que é sua atividade mais nobre, não parece ter e de fato não tem nenhuma ligação com o corpo, o que parece fazer dela uma exceção às atividades psicológicas, que são sempre fenômenos psicofísicos. Já no primeiro capítulo do primeiro livro do *De Anima*, Aristóteles menciona essa possível exceção. Assim, a psicologia aristotélica é vista como contendo esta tensão de apresentar as afecções da alma como eventos psicofísicos e, ao mesmo tempo, preservar o estatuto não corporal da atividade noética. Essa tensão é solúvel?

Os comentadores adotaram, *grosso modo*, três linhas de interpretação. Para uns, *De Anima* III 5 permanece exclusivamente interessado na alma individual de cada ser humano e simplesmente (de fato, é claro, não tão simplesmente) admite a imortalidade de uma das suas partes: assim, com muita relutância e qualificações, Santo Tomás de Aquino. Para outros, o intelecto produtivo, embora não seja propriamente uma parte da nossa alma individual, é exigido para completar a explicação da atividade noética individual: assim, Averroes e os averroístas parisienses. Outros, finalmente, sustentam que em *De Anima* III 5 Aristóteles alude às inteligências transcendentais do livro lambda da *Metafísica*, sem pretender nenhuma conexão com a atividade noética dos indivíduos: assim, Avicena. As três linhas de interpretação, prova o autor, estão erradas. Para mostrá-lo, é necessário investigar *ab ovo* certas teses e argumentos de Aristóteles.

A primeira delas é a doutrina segundo a qual o *nous* é essencialmente incorpóreo e não tem nenhum órgão corporal. Essa doutrina que o intelecto é não só logicamente distinto, mas essencialmente separável do corpo é um embaraço para qualquer aristotélico, muitos dos quais nela encontram uma forma de dualismo cartesiano (embora talvez não o dualismo de Descartes). E mais: ela é igualmente um embaraço para o próprio Aristóteles, pois parece incompatível com sua definição geral da *psychê* como forma e atualização do corpo e também incompatível com sua insistência em afirmar que não podemos pensar sem fantasmas, já que esses são provenientes da percepção sensível, a qual depende diretamente de algum órgão corporal.

A primeira tarefa, portanto, é mostrar que a essencial incorporeidade do intelecto não é incompatível com a tese de que só podemos pensar com fantasmas. Nós somos animais sencientes em virtude de nossa alma hilemórfica. Mas somos animais racionais em virtude de duas almas distintas, uma que nos faz animais e “um tipo diferente” que nos faz racionais? A natureza humana é constituída por duas essências ou por uma? Segundo nosso autor, não há aqui nenhuma inconsistência, mas tão só uma tentativa sistemática de Aristóteles de fazer justiça à natureza dos seres humanos que somos nós. Por um lado, somos parte da natureza, um organismo funcionando como um animal. Por outro lado, transcendemos a situação do animal na natureza por nosso acesso ao domínio noético: o domínio da ciência e da ética, da arte e da *technê*. Não é enquanto animais, mas enquanto possuidores de linguagem e de intelecto, de *logos* e de *nous* que somos capazes de atividades nessas áreas. Nas palavras de

Aristóteles, é em virtude do elemento divino em nós que somos animais *racionais*. Desse modo, sua teoria da alma humana requer tanto a definição hilemórfica quanto uma explicação particular do *nous*.

Mas, se o *nous* é essencialmente incorpóreo, por que Aristóteles insiste em que não podemos pensar sem fantasmas? A primeira parte da resposta a essa pergunta exige uma análise da concepção aristotélica de sensação e razão. É a matéria central dos capítulos II e III do livro de Marco Zingano. Na interpretação tradicional, *De Anima* III 4 trata do intelecto passivo e *De Anima* III 5 do intelecto produtivo. Essa interpretação depende crucialmente de uma passagem em *De Anima* III 4 em que Aristóteles compara sentir e entender, tendo como resultado que o pensar é como o sentir. Ora, dado que o sentir é uma certa afecção, também o pensar é uma certa afecção, pelo inteligível. (Platão, é claro, não está muito distante.) A passagem está em *De Anima* III.4, 429 a 10-18: "*Tratemos desta parte da alma pela qual a alma conhece e pensa. Que seja separável ou que não seja separável segundo a extensão, mas somente segundo a noção, é preciso examinar qual é seu caráter distintivo e o processo de intelectão. Se, portanto, a intelectão é análoga à sensação, ela deve ser ou um tipo de afecção sob a ação do inteligível ou alguma outra coisa semelhante. O princípio de intelectão deve ser, portanto, impassível, mas capaz de receber a forma e ser tal em potência como a forma – sem, porém, ser idêntica a ela – e comportar-se em relação aos inteligíveis do mesmo modo como a faculdade sensitiva se comporta em relação aos sensíveis.*" Na realidade, porém, as dificuldades provêm de um obscurecimento da estrutura argumentativa que sustenta a passagem. Aristóteles, é verdade, afirma consistentemente uma analogia no interior do conhecimento, que é a seguinte: aquilo que a intelectão é para o inteligível, a sensação o é para o sensível. Ora, a despeito de ter afirmado claramente, no capítulo precedente (*DA* III 3), que o pensamento não é uma sensação, Aristóteles estaria afirmando em III 4 que o pensar é como o sentir. Isso parece um mau uso da analogia, contrariando, aliás, o que tinha sido expressamente obtido no capítulo anterior. No entanto, há um bom uso da analogia sob a forma de *A é como C*, desde que essa afirmação não seja tomada diretamente. Nos *Tópicos*, Aristóteles indica que a analogia pode funcionar como um método contrastivo, graças ao qual se poderá extrair as propriedades da razão, não *diretamente* pela analogia com a sensação, mas *indiretamente*, através de uma oposição no interior do conhecimento, entre razão e sensação, já que por ambas as faculdades a alma discrimina e conhece (cf. *Tóp.* II 8).

Desse modo, Aristóteles mostrou, em 429 a 10 - b 10, que, se a razão é distinta da sensação, então o intelecto opõe-se ao sensível, o que permite afirmar que ele é impassível, sem mistura, sendo por essência uma atividade. O próximo passo do argumento consiste em mostrar que a razão é distinta da sensação. Esse passo é dado em 429 b 10-22. E mais: não se trata de mostrar apenas que ambas são distintas: é preciso mostrar que a razão é oposta à sensação. E isso parece sensato: uma apreende o particular, a outra apreende o universal. A prova propriamente, entretanto, já está implícita na demonstração de que a razão é distinta da sensação. Mediante sua argumentação, com efeito, Aristóteles obteve que as propriedades definidoras da *razão* são o contrário do que é definidor da sensação. A sensação é por essência uma passividade, o intelecto é por essência uma atividade.

Aristóteles supõe, portanto, que duas condições necessárias devem ser cumpridas para que nossos atos comuns de pensar ocorram. “Pensar” é aqui tomado no sentido amplo de incluir a *phantasia* e de ir além dela, i.e., no sentido de qualquer ato de pensamento racional que se expressa no que Aristóteles chama de *hypolêpsis*, um juízo ou crença que pode ser verdadeiro ou falso e que pode ser formulado num *logos*, num enunciado. Para que pensar nesse sentido ocorra, a primeira condição é a sensibilidade ou consciência empírico-sensível que os seres humanos partilham com os animais. Para Aristóteles, o sentir é o lado subjetivo da *aisthêsis*, a faculdade de sentir; sua face objetiva é a percepção que consiste em obter informações sobre o mundo. A segunda condição é a capacidade humana específica do *nous*, o acesso ao domínio noético. O que nos faz humanos é a posse conjunta dessas duas capacidades e nossa vida consciente é a experiência contínua da interação de ambas.

Se assim é, não há nenhuma incompatibilidade entre nossa necessidade de fantasmas e a não corporalidade do *nous*. A exigência de fantasmas é uma consequência direta da primeira condição, de nossa existência como animais sencientes. Como *sencientes*, seres corporais, não podemos pensar, mesmo os *noêta*, os objetos inteligíveis, exceto mediante fantasmas, a base hilemórfica do nosso pensamento. A distinção das duas condições baseia-se na distinção aristotélica entre *aisthêsis* e *nous*, entre as faculdades sensoriais e noéticas. Para Aristóteles, essa distinção é fundamental para a compreensão da *psychê* humana. A emergência do conceito de “mental” na filosofia pós-cartesiana resulta, então, de uma inesperada coalizão de platonismo e empiricismo. Esse conceito, com efeito, baseia-se numa confusão sistemática do sensorial e do noético.

Mas para que, afinal, a distinção radical entre sentido e intelecto? Segundo Aristóteles, duas faculdades só podem ser discriminadas por referência a seus objetos respectivos. Assim, a diferença entre sentido e intelecto é, em última análise, a diferença entre *aisthêta* e *noêta*. Em sentido estrito, os *aisthêta* são as formas sensíveis, i.e.: (1º) os objetos próprios dos sentidos específicos: cor, cheiro, gosto, quente e frio, seco e molhado, duro e mole e qualidades desse tipo; (2º) as qualidades que podem ser percebidas por mais de um sentido: movimento, formato, tamanho e número. Em termos estritos, essas são as *únicas* propriedades percebidas pela faculdade sensível - e mesmo aqui há restrições importantes. Por exemplo, só o vermelho na sua particularidade, como a qualidade visível de um objeto dado, é um sensível *per se*. Vermelho como noção geral, como membro do gênero “cor” ou da categoria da *qualidade*, já é concebido como um *noêton* e não como um objeto próprio da faculdade sensível. Além disso, tomadas como sensíveis comuns, propriedades como número e formato designam apenas discriminações muito grosseiras. Para a precisão da geometria ou para a seqüência e a generalidade do contar, da enumeração, é preciso bem mais do que a percepção sensível. A apreensão do mundo proveniente apenas da *aisthêsis* é extremamente limitada e fragmentária. Os juízos de percepção vão bem além dos objetos estritos dos sentidos, pois incluem o que Aristóteles chama de sensíveis por acidente; como, no seu exemplo em 418 a 21: “aquela forma visual branca que é o filho de Diáres”. O que os comentadores nem sempre assinalam é que os sensíveis por acidente representam

a ação conjunta dos sentidos e do intelecto. "O filho de Diáres" já é um *noêton*, uma concepção complexa que já envolve as noções de ser humano e de paternidade, bem como a noção de uma substância individual correspondendo aqui ao uso de um nome próprio e de uma descrição individualizadora. Se percorremos o esquema aristotélico das categorias como uma espécie de catálogo de conceitos básicos para obter informações sobre o mundo, constatamos quão pouco é coberto pelos *aisthêta* em sentido estrito, isto é, os sensíveis próprios e comuns. Com exceção do movimento, as formas sensíveis que Aristóteles reconhece caem todas nas categorias de qualidade e quantidade e estão muito longe de esgotá-las. Não é, pois, apenas a distância e a fronteira particular/universal que define a dicotomia entre o sentido e o intelecto. A percepção sensível *per se* não pode sequer reconhecer substâncias individuais como tais, pois ela não tem acesso a conceitos como homem, cavalo e árvore. No interior dos conceitos relacionais, ela só pode detectar diferenças de grau (para a qualidade e a quantidade) e a localização relativa (que é um sensível comum).

São esses estreitos limites da percepção sensível *per se* que nem sempre são reconhecidos pelos comentadores. Por um lado, os intérpretes antigos parecem ter sido desencaminhados pelo uso frequente que Aristóteles faz de *aisthêta* no sentido platônico, mais amplo, de "coisas sensíveis", que inclui os sensíveis por acidente. Por outro, comentadores modernos, de inspiração empirista, tendem a exagerar as capacidades sensoriais pelo que Geach denominou de "o mito empirista da abstração". Segundo esse mito, os conceitos universais já estão de algum modo latentes nos dados sensíveis, devendo apenas ser isolados pela desbastagem dos traços irrelevantes. Essas duas interpretações são fatais para a distinção aristotélica entre sentido e intelecto.

Num primeiro caso, em *Met. A 1* e *A Po II 19*, Aristóteles refaz o caminho do conhecimento desde a *aisthêsis*, passando pela memória e a *empeiria*, até a apreensão dos universais. O erro tentador aqui é supor que as etapas cruciais nesse processo são marcadas por uma diferença de grau e não de tipo, que elas representam uma série contínua de estágios de generalidade crescente. É verdade e é importante que Aristóteles, nesses dois textos, está interessado na emergência do universal, "o uno sobre o múltiplo que está presente como um e o mesmo em todos eles" (*A Po*, 100 a 7), o qual torna possível "um único juízo universal sobre casos similares" (*Met*, 981 a 6). O erro é supor que a *empeiria* que precede essa etapa final é trabalho da só percepção sensível. A "experiência" dos animais que possuem *logos* é radicalmente diferente daquela dos que não o têm (*A Po* 100 a 1). O juízo singular "este remédio curou Cálías quando ele estava doente com esta doença", que pertence à *empeiria* e precede o estágio do juízo universal (*Met* 981 a 9), não contém um único termo que poderia ser fornecido pela só *aisthêsis*. A capacidade relevante de juízo é uma prerrogativa exclusiva do *nous* ou do *logos*. É precisamente aqui que o mito da abstração induz a supor que o universal já está "dado" nos puros dados dos sentidos, podendo simplesmente ser extraído ignorando ou subtraindo parte desses dados. Aristóteles não tem nenhuma teoria da abstração nesse sentido. O universal só está presente na experiência sensível se nela incluímos os sensíveis por acidente com seu componente noético e só

se torna disponível se o sujeito que percebe possui o *logos* ou *nous* capaz de reconhecê-lo. Para Aristóteles, todo o processo de *epagogê* ou “indução” descrito nesses dois textos só é possível na percepção sensível de um ser humano, pois só aqui o sensível é informado por uma capacidade noética. É por isso que Aristóteles pode dizer: “alguém percebe um indivíduo, mas a percepção (*aisthêsis*) é do universal, por exemplo, de um homem e não do homem Cálías” (*A Po* 100 a 17). É só no caso da percepção humana, enriquecida pelos recursos conceituais fornecidos pela sua ligação com o *nous*, que Aristóteles pode dizer que nós percebemos um *katholou*. Se estivéssemos restritos à percepção das formas sensíveis, tudo o que poderíamos perceber seriam cores e formatos.

O segundo caso é exposto no *DA* III 4, 429b 10-17. O resultado da análise de Aristóteles é que o *nous*, e só ele, é a capacidade de apreender formas e essências, tanto as formas atualizadas na matemática quanto as formas sozinhas, tanto as formas nos compostos sensíveis quanto na abstração matemática. Além disso, essa mesma secção do *DA* menciona uma outra função do *nous*. *Noêsis*, a atividade do *nous*, não é apenas apreensão dos “indivisíveis”, i. e., das formas simples. Ela é também o princípio da síntese dos conceitos num juízo (430a 26-28): “a causa da unidade é o *nous* em toda composição” (430b 5). É o que os medievais chamaram de segunda operação do intelecto, o ato de juízo, em contraste com a “apreensão simples” das formas e essências. É aqui, diz Aristóteles (430b 27), na síntese unificadora dos *noêmata*, que se localizam a verdade e a falsidade.

Resta, por último, perguntar se os resultados dessa interpretação podem esclarecer o difícil cap. 5 do livro III do *De Anima*, no qual Aristóteles distingue entre intelecto produtivo e intelecto passivo. A resposta é positiva. Na parte final de III 4, Aristóteles enfrenta uma objeção: como é possível pensar a partir do que já se aprendeu se pensar é impassível e repensar algo requer uma parte passiva do intelecto? Sua resposta consistiu em recorrer a uma dupla distinção. Por um lado, entre potência primeira e potência segunda. Por outro, entre o ato de pensar e aquilo que é produzido por esse ato. Todos distinguimos entre a capacidade que possui uma criança de aprender e de vir a falar grego, de uma parte, - potência primeira - e, de outra, a capacidade de falar grego que possui um helenista quando está falando em português - potência segunda. Distinguimos também entre o ato singular, individual e transitório de pensar e o produto desse ato eventual - um conhecimento que fica então à disposição do homem erudito, inaugurando, assim, uma potência segunda de saber distinta da potência primeira inicial (segundo a qual todos nós somos em potência eruditos, independentemente de termos aprendido ou descoberto algo). Ora, é exatamente a formulação oficial dessa distinção que abre o cap. 5 do livro III do *De Anima* (430a 10-14). Na objeção, havia sido observado que, para poder se pensar novamente, deveria haver algo comum que parece, por um lado, produzir e, por outro, sofrer (429b 26). A solução de Aristóteles consiste em diferenciar parcialmente o *nous*: ele passa a ser considerado seja do ponto de vista de um intelecto que pode tornar-se todas as coisas, seja do ponto de vista de um intelecto que produz todas as coisas: 430a 14-15.

Na seqüência do argumento em *De Anima* III 5, Aristóteles observa “que este intelecto é separável, sem mistura, impassível, sendo por essência uma atividade” (430a 17-18). A novidade agora (430a 18-19) está em que, mantendo a propriedade do intelecto de ser por essência uma atividade, ele possui também uma função passiva claramente determinada. Mas permanece a tese que a função ativa é mais nobre e princípio da função passiva. O que em III 4 era impassível, sem mistura e por essência uma atividade continua sempre, em III 5, como tal, pois, apesar de ter uma função passiva expressamente reconhecida, o que é primeiro e originário no intelecto é a função ativa ou produtiva.

Na frase seguinte, Aristóteles desenvolve a segunda parte do argumento. Até então, investigou-se a natureza do intelecto. Agora, o Filósofo passa a explorar mais um resultado de sua concepção do *nous*: dessa vez, o seu *produto*, a *ciência*. O ponto crucial é aqui o seguinte. Enquanto a produção da ciência depende, para ser uma atividade, do indivíduo que a produz, como produto ou resultado da atividade do indivíduo ela não depende mais dele, mas unicamente do mundo, que ela exprime em sua verdade. A forma está nas próprias coisas, é graças a ela que a coisa é o que é. Como inteligível (em potência), ela pode ser inteligida pelo homem, mas somente se a atividade do intelecto tornar (produzir) o inteligível em potência em inteligido em ato. Assim, em certo sentido, a ciência depende da atividade de pensar e essa depende das condições do sujeito que pensa. Por outro lado, a validade do pensamento não depende do fato de ter sido pensado, mas está fundada no mundo, pois não é porque se pensa de um modo que o mundo é assim, mas é porque o mundo é assim que se pensa com verdade. Estreitamente ligados, o ato de pensar e seu resultado dependem, pois, de condições bem distintas.

É essa diferença que permite compreender uma das passagens mais controversas de Aristóteles. Após ter mostrado que a ciência como produto é distinta dos episódios de conhecimento dos indivíduos que têm saber (pois ela tem por base o que as coisas são, não o que os sujeitos fazem), Aristóteles escreve: “só quando separado é propriamente o que é, e isto só é imortal e eterno” (430 a 22-23). A interpretação dominante toma essa passagem como afirmando que o intelecto produtivo, responsável em cada indivíduo pela produção de um intelecto passivo, é ele próprio imortal e eterno, enquanto o intelecto passivo é individual e perecível. A separação é tomada do ponto de vista da substância: o intelecto produtivo seria propriamente o que é, não quando está ligado ao intelecto passivo de alguém (pois, nesse caso, seria marcado pela individualidade do conhecimento em questão), mas quando é separado dos indivíduos aos quais permite pensar. Essa interpretação contraria frontalmente pelo menos dois pontos bem estabelecidos do aristotelismo. Primeiro: a impossibilidade da existência separada da forma de um composto ou mesmo de parte da forma de um composto. Segundo: Aristóteles não está falando de dois intelectos, mas de duas funções do intelecto que são constitutivas do seu pensar. Se o pensar só opera através das duas funções, não é possível que uma seja separada substancialmente da outra.

O essencial é que a noção de separado (“separável”) não está sendo aplicada ao intelecto (ou a um dos tipos de intelecto), mas a outra coisa. A distinção que essa passagem sublinha é entre a

atividade de conhecer de um indivíduo e o conhecimento como resultado dessa atividade. Do ponto de vista do indivíduo, o conhecimento em potência é primeiro no tempo; do ponto de vista do conhecimento *simpliciter*, o ato é primeiro. Também na ordem do tempo: o fundamento último é a própria coisa a ser inteligida. A ciência é o produto do conhecimento que adquirem os indivíduos, mas ela é separável deles. A validade da ciência é independente da atividade dos indivíduos, pois ela não repousa no que faz o sujeito, mas no que é a própria coisa. Se vincularmos a afirmação da separação, não ao intelecto, mas ao conhecimento e à ciência, tomados separadamente, a tese de Aristóteles não é que o intelecto seja imortal e eterno, mas que a ciência como resultado é imortal e eterna. Ao afirmar a eternidade da ciência como tal em relação à temporalidade da atividade de conhecer, o Filósofo está enfatizando a independência e a prioridade da verdade em relação ao conhecimento precário e temporal que sempre temos. Quanto à ciência, o que é imortal e eterno não é a atividade de conhecer; esta é parcial e episódica, temporal - segunda quanto ao conhecimento em potência (o conhecimento que pode adquirir) e deixa de existir com a morte do sujeito. O que é imortal e eterno é o saber obtido. Não sua obtenção, mas seu resultado.

A separação de que trata o *De Anima* III 5 não é, pois, da ordem da substância, como se o intelecto produtivo pudesse existir separadamente. Quanto à substância, a resposta de Aristóteles permanece a mesma: o intelecto é parte da alma, a alma é a forma do corpo e não existe, por conseguinte, separadamente do corpo. Convém, no entanto, deixar a última palavra ao autor :

“Este é o ponto mais avançado que Aristóteles reconhece e que pode reconhecer para o intelecto. Uma determinação mais profunda do que pode ser o intelecto produtivo não existe em Aristóteles, nem pode existir, por causa de seu realismo empírico; somente com Kant a filosofia novamente se debruçará com seriedade sobre os mistérios da atividade intelectual na constituição da objetividade do objeto de conhecimento. O idealismo, contudo, vem acompanhado por um cortejo de teses especiais, como a da distinção entre fenômeno e nùmeno, o que não deixa de ser um preço forte a pagar. Em Aristóteles, do fato que os universais existam separadamente unicamente na mente não se segue sua idealidade transcendental, assim como do fato que o espaço e o tempo sejam formas da sensibilidade não se segue que as coisas mesmas não estejam no espaço e no tempo. Em *Física* VII 3, Aristóteles tinha obtido um intelecto impassível e sem mistura, mas maximamente relativo, o que permanecia insatisfatório, além de ter certas conseqüências negativas. No *De Anima*, aplicando o método contrastivo entre razão e sensação para descobrir as propriedades do intelecto, Aristóteles obtém como resultado que o *nous* é impassível, sem mistura e por essência uma atividade. Mais ainda, o intelecto é diferenciado entre o que pode tornar-se todas as coisas e o que produz todas as coisas. Ao contrário do que ocorrera na *Física*, o intelecto não se esconde no fundo da cena sob o pretexto de ser relativo a algo que é já relativo (a sensação), agora ele passa à frente da cena e tem uma função produtiva. Para ser um inteligível em ato, o intelecto tem de pensar, isto é, manifestar sua própria natureza, contrariamente ao que ocorre com a sensação (em que a interferência de uma atividade própria

acarretaria uma perturbação na recepção das formas); antes que pense, o intelecto não é nenhum dos inteligíveis em ato. Obviamente, o intelecto sempre foi em potência todos os inteligíveis, mas isto como um homem é dito em potência erudito (pois pode tornar-se um erudito); somente após ter pensado é que o intelecto é em potência os inteligíveis no sentido em que o homem erudito é em potência um erudito (pois pode agora atualizar segundo sua vontade o conhecimento de que dispõe). A forma da coisa é inteligível, mesmo não tendo sido pensada; neste sentido, qualquer homem é em potência erudito, pois ele pode vir a pensar a forma das coisas. Pelo ato de pensar, o sujeito torna inteligida a forma inteligível, adquirindo agora uma segunda potência, a de poder dispor à sua vontade do conteúdo inteligido ou separado na alma pela ação do intelecto. Tornado inteligido, o universal é *de dicto*, mas a forma que é assim inteligida está nas próprias coisas, *in rebus*. O intelecto depende da coisa que entende, isto é, do inteligível em potência na coisa, pois sem este último nada seria inteligido; no entanto, para que seja inteligido (para que exista separado na alma como universal), é preciso que seja produzido pelo intelecto no ato de pensar. O que está fundamentalmente alterado aqui, em relação ao esquema da percepção, é que o intelecto não é mais receptivo das formas inteligíveis assim como a sensação é receptiva das formas sensíveis, isto é, em função de algo que se apresenta (à sensação) e a torna em ato tal como ele é; o intelecto é produtivo de suas próprias formas e, ao tê-las pensado, torna-se o 'lugar das formas' que estão agora disponíveis em sua função intelectual potencial. Este é o ponto máximo ao qual chega o aristotelismo e também é o máximo ao qual pode chegar sem desfazer para sempre o realismo empírico em que se funda. Por esta razão, ao pôr à frente da cena o intelecto produtivo, Aristóteles imediatamente recua, introduzindo uma ressalva: o intelecto é produtivo não no sentido de constituir seus objetos, mas "como uma certa disposição, por exemplo, a luz: com efeito, de um certo modo também a luz faz com que as cores que são em potência sejam cores em ato" (430 a15-17). A luz, como se sabe, é, para Aristóteles, o diáfano em ato. A cor, que está na superfície do objeto colorido, tem a faculdade de pôr em movimento o que é atualmente transparente (o diáfano) e, através deste intermediário, provoca uma afecção no órgão sensitivo. O diáfano é o que é visível não por si, mas pela presença da cor; muitos corpos (como o ar e a água) têm esta natureza transparente, podendo, portanto, funcionar como intermediário entre o objeto visível e a visão. O ato desta natureza é a luz. Assim, a luz não 'produz' as cores no sentido de as constituir; os objetos coloridos têm as cores que se tornam visíveis unicamente quando o que é potencialmente transparente é excitado à atualidade pela influência do fogo (ou algo superior, como o éter). Em um certo sentido, a luz *faz* as cores (pois somente através dela as cores são percebidas), mas não no sentido de as *constituir*. Do mesmo modo, o intelecto produz os inteligíveis, não no sentido de os constituir (pois são as coisas que têm formas que devem ser reconhecidas pelo conceito), mas no sentido que os inteligíveis são reconhecidos unicamente mediante a *ação* do intelecto a partir do que é dado na percepção e reproduzido na imaginação. Aristóteles está, assim, de posse de sua doutrina madura do intelecto como atividade: originariamente produtivo, ao pensar o intelecto desdobra-se numa função também passiva, pois o erudito tem agora a potência de, por si próprio, ativar o que já

pensou. O intelecto é por essência uma atividade, mas, embora originariamente produtivo, não é constitutivo dos objetos de conhecimento, de modo que está preservado ao mesmo tempo o realismo. A epistemologia aristotélica atribui uma larga parte para a atividade intelectual no mundo dos universais, mas não deixa nunca de ser uma epistemologia fundada no mundo ou naturalizada: os universais que produzimos correspondem às espécies naturais, cujos exemplares são os diferentes indivíduos que povoam o mundo” (pp.168-170).

Ressalto, para terminar, a maestria filológica, a erudição extraordinária que este livro põe a serviço de um pensamento filosófico claro, rigoroso e profundo - e atual. Quem estiver interessado em compreender o que é pensar - essa capacidade enigmática que todos possuímos e que é tão raramente exercida - não pode se dispensar de ler e estudar este livro - e não hesito em repetir o adjetivo que usei no início - *magistral*.

Balthazar Barbosa Filho (UFRGS - CNPq - PRONEX)