

A CONCEPÇÃO DE ALMA NO *DE ANIMA* DE ARISTÓTELES

Jéssyca Aragão de Freitas*

Resumo: O presente artigo tem por objeto apresentar um estudo sobre a concepção de alma desenvolvida por Aristóteles no tratado *De Anima*. Segundo o filósofo de Stagira, a alma, forma e atualidade dos seres vivos, distingue-se em faculdade vegetativa, sensitiva e intelectiva; esta última, “separada” e “sem mistura”, possui uma natureza transcendente ao sensível e é composta de intelecto potencial – capacidade de receber as formas inteligíveis – e de intelecto ativo – produtor de todas as coisas e por substância atividade.

Palavras-chave: Aristóteles. Alma. Faculdade vegetativa. Faculdade sensitiva. Faculdade intelectiva.

THE CONCEPTION OF SOUL IN ARISTOTLE'S *DE ANIMA*

Abstract: This article aims to present a study about the conception of soul developed by Aristotle in the treatise *De Anima*. According to the philosopher of Stagira, the soul, form and actuality of living beings, is distinguished in vegetative, sensitive and intellective faculty; this last, "separated" and "unmixed," has a transcendent nature to the sensible and is composed of potential intellect – the capacity to receive the intelligible forms – and active intellect – producer of all things and by substance activity.

Keywords: Aristotle. Soul. Vegetative faculty. Sensitive faculty. Intellective faculty.

1. Introdução

Podemos facilmente dividir os seres existentes em duas classes primárias: a classe dos seres animados e a classe dos seres inanimados. Também podemos afirmar com certa facilidade que os seres animados se distinguem dos seres inanimados por possuírem um certo princípio que lhes fornece vida ou, em outras palavras, ânimo. Ao longo da história, muitos filósofos identificaram esse princípio vital com a alma, buscando defini-la e conceituá-la através dos mais variados estudos. Dentre esses

* Mestra em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE), com linha de pesquisa em Ética Fundamental. Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), com linha de pesquisa em Filosofia da Linguagem e do Conhecimento. E-mail: jessycaragao@hotmail.com.

estudos, destaca-se o tratado *De Anima* (Sobre a Alma), de Aristóteles, no qual o filósofo se propõe a investigar este princípio distintivo dos seres animados, nomeado de alma, e ao qual analisaremos em seguida.

2. O hilemorfismo aristotélico

Segundo Aristóteles, todos os seres vivos são substâncias compostas de matéria – que não possui determinação por si mesma – e forma – que determina a matéria –, tal como são compostas de corpo e alma. Enquanto tudo aquilo que contém matéria possui potencialidade para ser determinado em atualidade pela forma, tudo aquilo que contém forma é atualidade¹¹⁵. Nesse contexto, apesar de possuírem vida, os seres vivos não são a própria vida, mas são o substrato material do qual a alma é forma e, portanto, o substrato potencial do qual a alma é atualidade. No início do livro β do *De Anima*, Aristóteles explica:

E uma vez que essa substância também é um corpo de tal tipo – que tem vida –, a alma não é corpo, pois o corpo não é um dos predicados do substrato, antes, ele é o substrato e a matéria. É necessário, então, que a alma seja substância como forma do corpo natural que em potência tem vida. E a substância é atualidade. Portanto, é de um corpo de tal tipo que a alma é atualidade. [...] E por isso a alma é a primeira atualidade de um corpo natural que tem em potência vida (β 1, 412a16-22, 27-28).

Admitido que a alma não é matéria, mas forma dos corpos vivos, admite-se também que a forma constitui o elemento substancial de todos os seres vivos e, na medida em que toda forma é atualidade, “se é preciso enunciar algo comum a toda e qualquer alma, seria que é a primeira atualidade do corpo natural orgânico” (β 1, 412b4-6)¹¹⁶.

¹¹⁵ “Dizemos que um dos gêneros dos seres é a substância. E substância, primeiro, no sentido de matéria – que por si mesmo não é algo determinado –, e ainda no sentido de figura e forma – em virtude do que já se diz que é algo determinado – e, por fim, no sentido composto de ambas. A matéria, por sua vez, é potência, ao passo que a forma é atualidade, e isto de dois modos: seja como ciência, seja como o inquirir”. *DA*, β 2, 412a6-10.

¹¹⁶ “As first actuality, that is, actuality of the prior or first sort comparable to knowledge, the soul bestows life on the body, this life consisting in further actualizations or operations of the living being. Since he has

Ao afirmar que a alma é a forma e a atualidade dos seres vivos, Aristóteles a concebe como algo intimamente atrelado ao corpo, uma vez que a forma e o ato não podem estar separados daquilo do qual são forma e ato: a alma é o princípio que estrutura o corpo e o torna aquilo que ele é¹¹⁷. Para o filósofo, matéria/corpo/potencialidade e forma/alma/atualidade possuem uma relação de interdependência, na medida em que necessitam um do outro para convergirem ao composto animado que caracteriza cada ser vivo, no qual se encontram conjugados.

Com isso, Aristóteles consegue salvar a integridade dos seres vivos, compreendidos como a unidade do composto substancial alma-corpo, forma-matéria, no qual as atividades das funções vitais se desenvolvem, segundo a determinação em ato da alma/forma sobre o corpo/matéria adequado para receber tais atualidades. Contudo, o filósofo Estagirita não determina que a alma seja algo completamente inseparável do corpo, mas admite a possibilidade de que algumas de suas partes possam ser separadas dos órgãos corpóreos:

Portanto, está bastante claro que a alma – ou algumas partes dela, se ela for por natureza partível – não é separada do corpo; pois em alguns casos a atualidade é das partes elas mesmas. Não obstante, por não serem atualidade de corpo algum, nada impede que pelo menos algumas partes sejam separadas (β 1, 413a4-7).

sufficiently emphasized that soul is substance and substance is form, Aristotle can leave it at saying that soul is actuality of the first kind of such a sort of body. Only in this preestablished context does first actuality suffice for substantial form. Substituting first actuality for substance as form in the definition intimates what is later called the “hylomorphic” conception of the relation of soul and body (hyle = matter and morphe = form). This conception puts soul and body, form and matter, in unity without losing the distinction by viewing one as actuality and the other as potentiality”. Polansky, R. *Aristotle's De Anima*, p. 159-160.

¹¹⁷ “Pois, dizendo-se a substância de três modos, como já mencionado, dos quais uma é a forma, outro a matéria e, por fim, o composto de ambas – e, destes, a matéria é potência e a forma, por sua vez, atualidade –, e já que o composto de ambas é animado, não é o corpo a atualidade da alma, ao contrário, ela que é a atualidade de um certo corpo. E por isso supõe corretamente aqueles que têm a opinião de não existir alma sem corpo e tampouco ser a alma um certo corpo; pois ela não é corpo, mas algo do corpo, e por isso subsiste no corpo e num corpo de tal tipo, e não de maneira como supunham os predecessores, que a adaptavam ao corpo, sem nada mais determinar sobre em que e qual tipo de corpo, mesmo sendo evidente que o fortuito não recebe o fortuito. E também isso ocorre segundo a determinação: pois a atualidade de cada coisa ocorre por natureza na matéria apropriada e em sua potência subsistente. É evidente então, a partir das coisas tratadas, que a alma é uma certa atualidade e determinação daquele que tem a potência de ser tal”. *DA*, β 2, 414a14-28.

Para defender tal argumento, Aristóteles recorre às atividades intelectivas e especulativas, que levam os indivíduos a conhecerem o imaterial e o incorruptível. Segundo o filósofo, parece evidente que as partes da alma responsáveis pela inteligência e especulação pertencem a uma natureza diferente das demais partes da alma e, desse modo, possuem um modo de ser distinto das demais:

No que diz respeito ao intelecto e à capacidade de inquirir, nada ainda é evidente, mas parece ser um outro gênero de alma, e apenas isso admite ser separado, tal como o eterno é separado do incorruptível. Contudo, a partir das coisas tratadas, é evidente que as demais partes da alma não são separáveis, como dizem alguns (β 2, 413b24-29).

Diante dessa conjectura, para entendermos melhor a concepção aristotélica de alma é preciso que compreendamos primeiro como Aristóteles distingue a alma em “partes” ou “funções”, elaborando uma espécie de “tripartição da alma” que, como procuramos esclarecer através do emprego do verbo “distinguir”, não tem por objetivo separar a alma em “partes”, mas diferenciar as diversas faculdades que a constituem¹¹⁸.

3. A tripartição da alma

A teoria da tripartição da alma aristotélica origina-se de uma análise das funções fundamentais dos seres vivos em geral. Aristóteles observa que os fenômenos da vida pressupõem algumas operações constantes, que se distinguem umas das outras de tal modo que algumas delas podem, inclusive, se encontrar em determinados seres sem que outras também se encontrem. Nesse sentido, enquanto princípio de vida, a alma também deve, necessariamente, possuir funções, faculdades ou partes distintas, que abarquem e regulem essa variedade de operações distintas, de modo que algumas dessas funções, faculdades ou partes subsistam em determinados seres sem que outras também subsistam.

¹¹⁸ “Thus the fission of which the soul admits is not into qualitatively different parts, but into parts each of which has the quality of the whole. Soul in fact, though Aristotle does not put it so, is homoeomerous, like a tissue, not an organ. And though he often uses the traditional expression ‘parts of the soul’, the word he prefers is ‘faculties’”. Ross, D. *Aristotle*, p. 139.

Aristóteles distingue as funções fundamentais dos seres vivos em funções 1) de caráter vegetativo, tal como a geração, a nutrição, o crescimento, o decaimento e o repouso; 2) de caráter sensitivo, tal como as sensações, os apetites e o movimento; e 3) de caráter intelectual, tal como o conhecimento, a deliberação e a escolha. Desse modo, como princípio dessas funções a alma também deve, obrigatoriamente, distinguir-se em 1) faculdade vegetativa; 2) faculdade sensitiva; e 3) faculdade intelectual.

Se, por um lado, algumas dessas funções, como dissemos acima, podem se encontrar em determinados seres vivos sem que outras se encontrem, como é o caso da faculdade vegetativa, que pode subsistir sem as demais faculdades da alma, por outro lado algumas dessas funções exigem condições de possibilidade para existirem, apoiando-se em outras funções, como é o caso com a faculdade sensitiva, que necessita da faculdade vegetativa para subsistir, bem como ocorre com a faculdade intelectual, que necessita tanto da faculdade vegetativa quanto da faculdade sensitiva para subsistir. Assim, Aristóteles nos explica que enquanto as plantas só possuem uma dessas funções – a faculdade vegetativa –, os animais possuem duas dessas funções – a faculdade vegetativa e a faculdade sensitiva –, ao passo que os homens possuem todas elas. No capítulo 3 do livro β , o filósofo esclarece:

É claro que poderia da mesma maneira haver, então, um enunciado único tanto de figura como de alma. Pois nem no primeiro caso existe figura além do triângulo e daquelas que o sucedem, nem nesse caso existe alma além das mencionadas. A respeito das figuras também é possível formular um enunciado comum que se aplique a todas, sem ser próprio a nenhuma. E o mesmo ocorre com as almas mencionadas. Por isso, tanto nesse como em outros casos, é ridículo pronunciar um enunciado comum – pois a nenhum dos seres será um enunciado próprio, nem estará de acordo com a forma apropriada e indivisível –, deixando-se de lado o enunciado desse tipo. (E as coisas concernentes à alma estão em situação parecida àquela das figuras; pois tanto no caso das figuras como no caso dos seres animados, o anterior sempre subsiste em potência naquele que o sucede: por exemplo, o triângulo quadrado, o poder de nutrir-se no de perceber.) Assim, deve ser investigado, de acordo com cada caso, o que é a alma de cada um – por exemplo, o que é a alma da planta, do homem ou da besta. E deve ser examinada a causa de serem dispostas assim, em sucessão. Pois, sem a nutritiva, não existe a capacidade perceptiva, embora nas plantas a nutritiva exista separada da perceptiva. E, novamente, sem o tato, nenhum dos outros sentidos subsiste, embora o tato subsista sem os outros, pois diversos animais não têm nem visão, nem audição, nem

percepção de odor. E, dentre os que têm a capacidade perceptiva, uns têm a locomotiva, outras não. Por fim, pouquíssimos têm cálculo e raciocínio. Pois, entre os seres percíveis, naqueles em que subsiste cálculo também subsistem todas as demais capacidades. Mas entre aqueles em que subsiste cada uma das outras, nem todos têm cálculo (alguns nem sequer imaginação, ao passo que outros vivem unicamente por meio dela) (β 3, 414b20-415a11).

Segundo Aristóteles, as funções fundamentais da alma são ordenadas hierarquicamente. Assim como não há figura que exista à parte do triângulo, analogamente também não há alma que exista à parte das funções fundamentais existentes. Dessa maneira, do mesmo modo que o triângulo existe em potência no quadrilátero, a faculdade vegetativa existe em potência na faculdade sensitiva e na faculdade intelectual, e assim por diante. Cada uma das funções, faculdades ou “partes” da alma, portanto, é disposta progressivamente de modo que a anterior sempre esteja contida na posterior.

Nesse sentido, se o movimento segundo a nutrição, o decaimento e o crescimento é próprio da vida das plantas, de caráter vegetativo, a vida animal, de caráter sensitivo, também conterà tais capacidades, além da própria sensação. Semelhantemente, a vida humana, de caráter intelectual, abará em si tanto as capacidades de caráter vegetativo quanto as capacidades de caráter sensitivo, bem como as capacidades que lhes são próprias. Diante dessa conjectura, partiremos para uma análise mais detalhada de cada uma dessas três funções fundamentais da alma aristotélica.

4. A faculdade vegetativa

A faculdade vegetativa da alma constitui o princípio mais elementar dos seres vivos, enquanto função que governa a geração, a nutrição, o crescimento, o decaimento e o repouso. Desse modo, a faculdade vegetativa é uma condição de possibilidade para a vida em geral: para que qualquer ser seja considerado ser vivo, é necessário que este possua a função ou faculdade vegetativa, “pois a alma nutritiva subsiste também com as

outras, sendo a primeira e a mais comum potência da alma, segundo a qual subsiste em todos o viver” (β 4, 415a23-25).

As plantas, como já afirmamos anteriormente, possuem a faculdade vegetativa, enquanto corpos orgânicos rudimentares dotados de órgãos capazes de desenvolver as funções vitais necessárias para que elas sejam caracterizadas como seres vivos. No entanto, enquanto condição de possibilidade do viver e, portanto, enquanto critério para ter alma, a faculdade vegetativa necessariamente pertence a todos os animais, sejam eles dotados de faculdade sensitiva, sejam eles dotados de faculdade intelectiva.

Assim, a faculdade vegetativa pode estar presente em determinados seres sem que as demais faculdades da alma estejam presentes – como as plantas, por exemplo –, podendo existir independentemente. As demais faculdades, no entanto, dependem dessa faculdade para se manifestarem em qualquer ser vivo. A faculdade vegetativa, conseqüentemente, ocupa uma posição primária na hierarquia das funções da alma.

Em suma, podemos dizer que a faculdade vegetativa da alma é o princípio fundamental de todos os tipos de vida existente e de todas as funções superiores, bem como a primeira atualidade de um corpo natural orgânico com potencialidade para vida. Nesse sentido, é através da atualidade da faculdade vegetativa em um corpo apropriado que a alma promove a vida.

5. A faculdade sensitiva

A faculdade sensitiva da alma é responsável pelas sensações, apetites e movimento, encontrando-se em todos os animais, racionais e irracionais. Tal faculdade é precedida pela faculdade vegetativa, sem a qual nenhum ser poderia viver. Assim como a faculdade vegetativa é o princípio que primeiro caracteriza a presença de vida nos seres existentes, a sensação (ou o tato) é o sentido que primeiro caracteriza a vida animal, distinguindo-a da vida puramente vegetal, típica das plantas. Além disso, a sensação ou o tato podem se manifestar em alguns animais independentemente dos outros sentidos que caracterizam a faculdade sensitiva.

Se, por um lado, a faculdade sensitiva necessita da faculdade vegetativa para existir, por outro, as funções sensitivas podem se manifestar em alguns seres

independentemente da presença da faculdade intelectual, como é o caso dos animais irracionais, posto que é hierarquicamente anterior a ela, apesar de ser posterior a faculdade vegetativa.

Segundo Aristóteles, as funções sensitivas não estão presentes em ato, mas em potência em todos os animais, enquanto capacidade de receber sensações. Desse modo, a faculdade sensitiva só se transforma em “sentir” em ato ao entrar em contato com o objeto sensível, como esclarece o filósofo no capítulo 5 do livro β :

E tudo é afetado e movido por um poder eficiente e em atividade. Por isso existe, conforme dissemos, em um sentido, o ser afetado pelo semelhante e, em outro sentido, o ser afetado pelo dessemelhante. Pois é o dessemelhante que é afetado, mas, tendo sido afetado, é semelhante (β 5, 417a17-20).

A sensação, em Aristóteles, não é uma alteração de simples substituição de um estado pelo seu contrário, mas é a realização e conservação de uma potência pela sua atualização¹¹⁹ – que ao ser atualizada assemelha-se ao agente da alteração. Mais adiante, Aristóteles ainda escreve:

E a capacidade perceptiva é, conforme dissemos, potencialmente tal como seu objeto o é já em atualidade. Portanto, ela é afetada enquanto não semelhante, mas, uma vez que tenha sido afetada, ela se assemelha e torna-se tal como ele (β 5, 418a3-6).

Ao afirmar que a sensação “se assemelha e torna-se” tal como o objeto sensível, Aristóteles quer dizer que o sentido assimila a forma sensível sem a matéria, através do órgão de sua faculdade, “assim como a cera recebe o sinal do sinete sem o ferro ou o ouro, e capta o sinal áureo ou férreo, mas não como ouro ou ferro” (β 12, 424a18-20).

A faculdade sensitiva possui cinco sentidos (visão, audição, paladar, olfato e tato), além de possuir cinco sensíveis próprios (cor, som, gosto, cheiro e textura), dos quais cada um é relativo a um dos cinco sentidos, posto que “dentre os objetos

¹¹⁹ “Sensation is not an alteration of the kind which is simply the replacement of a state by its opposite, but of that which is the realisation of potentiality, the advance of something ‘towards itself and towards actuality’”. Ross, D. *Aristotle*, p. 143.

perceptíveis por si mesmos, os próprios é que são propriamente perceptíveis, e é para os quais se volta naturalmente a substância de cada sentido” (β 7, 418a24-25).

Desse modo, cada sentido próprio dispõe de uma percepção direta de seu objeto sensível próprio, na medida em que é, por natureza, configurado para ser afetado e alterado pelo objeto que lhe é correspondente. A captação desses sensíveis próprios por meio dos sentidos adequados, segundo Aristóteles, possui um caráter de infalibilidade.

Além dos cinco sensíveis próprios, a faculdade sensitiva interage com seis sensíveis comuns (movimento, repouso, formato, magnitude, número e unidade) que, como o próprio nome sugere, são comuns a todos os sentidos e não possuem um órgão específico. Segundo Aristóteles,

Tampouco é possível existir um órgão sensorial próprio aos sensíveis comuns – dos quais teríamos percepção sensível acidentalmente por cada sentido –, como, por exemplo, movimento, repouso, formato, magnitude, número e unidade. Pois tudo isso percebemos por meio do movimento; por exemplo, a magnitude por meio do movimento (e assim também o formato, pois o formato é uma magnitude); o que repousa, por não se mover; o número, por negação do contínuo e por meio dos sensíveis próprios, pois cada sentido percebe um único. Assim, é claro que é impossível haver um sentido próprio para qualquer um deles [...] (Γ 1, 425a14-20).

Os sensíveis comuns, portanto, são captados de um modo específico pela faculdade sensitiva como um todo, através da colaboração direta – e não acidental – dos sentidos. A captação desses sensíveis comuns, segundo Aristóteles, é passível de erros e enganos, na medida em que não possui um órgão determinado.

Ademais, a faculdade sensitiva também se relaciona com os sensíveis por acidente, que são percebidos por estarem atrelados a determinados sensíveis próprios (captados diretamente pelos órgãos que lhes são adequados). Como o próprio nome também sugere, tais sensíveis são assimilados por acidente, graças as suas associações com um dos sensíveis próprios captados pelos sentidos anteriormente. A captação desses sensíveis, tal como a captação dos sensíveis comuns, também passível de erros, posto que não possui um sentido especializado.

Das sensações derivam tanto a fantasia (que, no entanto, não está presente em todos os animais) – caracterizada pela produção de imagens – quanto a memória –

caracterizada pela conservação dessas imagens –, na qual o acúmulo de acontecimentos dá origem ao que nomeamos de experiência.

Além das sensações, a faculdade sensitiva também é composta, como dissemos anteriormente, por apetites e movimento. Enquanto os apetites originam-se das sensações¹²⁰, o movimento nasce do desejo¹²¹ – “o apetite é um tipo de desejo” (Γ 10, 433a25-26) –, que é posto em movimento pelo objeto desejado, captado pelo animal (racional ou irracional) mediante sensações ou representações sensíveis. Nessa conjectura, as sensações podem ser consideradas a função mais importante da faculdade sensitiva, da qual os apetites e o movimento igualmente necessitam para se desenvolver.

6. A faculdade intelectual

Do mesmo modo que a sensibilidade não pode ser reduzida à vida vegetativa, mas requer um princípio ulterior – a faculdade sensitiva –, o pensamento e suas operações características, tais como o conhecimento e a deliberação, não podem ser reduzidos à vida sensitiva, mas exigem um princípio ulterior – a faculdade intelectual ou racional. Essa faculdade, conseqüentemente, encontra-se em uma posição hierárquica superior às demais faculdades e, desse modo, sempre está vinculada às faculdades anteriores, das quais necessita para subsistir.

Assim como o ato perceptivo realiza-se por meio da assimilação da forma sensível sem a matéria, analogamente o ato intelectual ocorre através da assimilação ou recepção das formas inteligíveis. Tal ato, no entanto, realiza-se separadamente do corpo e do corpóreo, “sem mistura” com os objetos de cognição.

¹²⁰ “Ora, nas plantas subsiste somente a nutritiva, mas, em outros seres, tanto esta como a perceptiva. E, se subsiste a perceptiva, também subsiste a desiderativa, pois desejo é apetite, impulso e aspiração; e todos os animais têm ao menos um dos sentidos – o tato – e, naquele em que subsiste percepção sensível, também subsiste prazer e dor, percebendo o prazeroso e o doloroso; e, nos que eles subsistem, também subsiste o apetite, pois este é o desejo do prazeroso”. *DA*, β 3, 414a21.

¹²¹ “Por isso, é sempre o desejável que move [...]”. *DA*, Γ 10, 433a21.

O intelecto é, por si, capacidade e potência de conhecer ou receber as formas inteligíveis¹²². As formas, por sua vez, estão contidas em potência nas sensações e nas imagens produzidas pela fantasia. No capítulo 4 do livro Γ, Aristóteles escreve:

A respeito da parte da alma pela qual a alma conhece e entende, seja ela separada ou não separada segundo a magnitude, mas apenas segundo o enunciado, deve-se examinar que diferença tem e de que maneira ocorre o pensar. Ora, se o pensar é como o perceber, ele seria ou um certo modo de ser afetado pelo inteligível ou alguma outra coisa desse tipo. É preciso então que esta parte da alma seja impassível, e que seja capaz de receber a forma e seja em potência tal qual mas não o próprio objeto; e que, assim como o perceptivo está para os objetos perceptíveis, do mesmo modo o intelecto está para os inteligíveis. Há necessidade então, já que ele pensa tudo, de que seja sem mistura – com o diz Anaxágoras –, a fim de que domine, isto é, a fim de que tome conhecimento: pois a interferência de algo alheio impede e atrapalha. De modo que dele tampouco há outra natureza, senão esta: que é capaz. Logo, o assim chamado intelecto da alma (e chamo de intelecto isto pelo qual a alma raciocina e supõe) não é em atividade nenhum dos seres antes de pensar. Por isso, é razoável que tampouco ele seja misturado ao corpo, do contrário se tornaria alguma qualidade – ou frio ou quente – e haveria um órgão, tal como há para a parte perceptiva, mas efetivamente não há nenhum órgão. E, na verdade, dizem bem aqueles que afirmam que a alma é o lugar das formas. Só que não é a alma inteira, mas a parte intelectiva, e nem as formas em atualidade, e sim em potência. Que não são semelhantes a impassibilidade da parte perceptiva e a da intelectiva, é evidente no caso dos órgãos sensoriais e da percepção sensível. Pois a percepção sensível não é capaz de perceber após um objeto perceptível intenso – um som, por exemplo, após sons altíssimos, tampouco ver ou cheirar depois de cores e cheiros muito fortes. Mas o intelecto, quando pensa algo intensamente inteligível, nem por isso pensa menos os mais fracos, pelo contrário: pensa ainda melhor. Pois a capacidade perceptiva não é sem corpo, ao passo que o intelecto é separado. Assim, quando o intelecto se torna cada um dos objetos inteligíveis no sentido em que isso se diz daquele que tem a ciência em ato (e isso ocorre quando ele pode atuar por si mesmo), ainda nesta circunstância o intelecto está de certo modo em potência, embora não com o antes de aprender ou descobrir; e agora ele mesmo é capaz de pensar a si próprio (Γ 4, 429a10-b9).

¹²² “[...] por um lado, não é toda a alma, mas somente a alma noética que é lugar das formas; por outro lado, a alma noética não é lugar das formas no sentido de que já as tem em ato, mas somente de as ter em potência (429a27). Para as ter em ato, com efeito, é preciso que o sujeito entre em atividade, isto é, pense. Com a última ressalva, Aristóteles toma a precaução de deixar bem claro que não pretende aderir à tese da rememoração: as ideias não estão já na alma, bastando recordá-las, mas podem vir a estar na alma noética, desde que se as pense primeiramente”. Zingano, M. *Razão e sensação em Aristóteles* – Um ensaio sobre De Anima III 4-5, p. 153.

O filósofo consuma, aqui, a hipótese admitida no capítulo 1 do livro β , na qual reconhecia a possibilidade de existência de partes separadas da alma (413a4-7). A faculdade intelectual é separável do corpo e, como tal, existe independentemente de um órgão físico. A imaterialidade do intelecto é aquilo que estabelece a semelhança entre o objeto inteligível e a própria inteligência e, portanto, é aquilo que torna possível a inteligibilidade do próprio intelecto.

Uma vez que é capaz de pensar em tudo, o intelecto não deve, conseqüentemente, misturar-se a nada: ele é, em potência, como todas as coisas, mas não é nenhuma delas em ato. No capítulo 5 do livro Γ , Aristóteles distingue o intelecto em intelecto potencial e intelecto ativo:

E assim, tal com o em toda a natureza há, por um lado, algo que é matéria para cada gênero (e isso é o que é em potência todas as coisas) e, por outro, algo diverso que é a causa e fator produtivo, por produzir tudo, com o a técnica em relação à matéria que modifica, é necessário que também na alma ocorram tais diferenças. E tal é o intelecto, de um lado, por tornar-se todas as coisas e, de outro, por produzir todas as coisas, com o uma certa disposição, por exemplo, com o a luz. Pois de certo modo a luz faz de cores em potência cores em atividade. E este intelecto é separado, impassível e sem mistura, sendo por substância atividade. Pois o agente é sempre mais valioso do que o paciente, e o princípio mais valioso do que a matéria. E a ciência em atividade é o mesmo que o seu objeto, ao passo que a ciência em potência é temporalmente anterior em cada indivíduo, embora em geral nem mesmo quanto ao tempo seja anterior, pois não é o caso de que ora pensa, ora não pensa. Somente isto quando separado é propriamente o que é, e somente isto é imortal e eterno (mas não nos lembramos, porque isto é impassível, ao passo que o intelecto passível de ser afetado é perecível), e sem isto nada se pensa (Γ 5, 430a10-25).

Segundo Aristóteles, para que uma potência seja captada é necessário que haja uma disposição ativa/produtiva no indivíduo pensante, capaz de transformá-la em ato. Desse modo, assim como as cores não seriam visíveis e a vista não poderia vê-las sem a existência da luz, que põe em atividade uma relação entre o órgão sensorial e o objeto sensível, as formas contidas nas sensações e imagens sensíveis continuariam em estado potencial sem a existência do intelecto ativo, que permite que o intelecto potencial capte

e “veja” as formas inteligíveis em ato, aperfeiçoando suas aptidões e tornando-se idêntico aos seus objetos em atividade; tornando-se, portanto, infalível.

Nesse sentido, enquanto o intelecto potencial é todas as coisas em potência, posto que é capacidade de receber as formas inteligíveis, o intelecto ativo impõe forma à matéria e produz todas as coisas, sendo por substância atividade. Esse intelecto está presente na alma e é irreduzível ao corpo, na medida em que possui uma natureza transcendente ao sensível, de caráter impassível.

7. Considerações finais

Em virtude do que foi mencionado ao longo desse trabalho, podemos verificar que a concepção aristotélica de alma tanto se distingue da *psyché* dos filósofos pré-socráticos, que em geral era identificada como um princípio de natureza física, quanto se distingue da *psyché* platônica, dualistamente contraposta ao corpo e compreendida como possuidora de uma natureza completamente distinta do sensível, de caráter ideal, da qual o corpo constitui um cárcere, além de um obstáculo para aquisição do conhecimento e para a apreensão da verdade.

Aristóteles, *mutatis mutandis*, realiza uma síntese mediadora entre as duas concepções anteriores, adotando, por um lado, a compreensão pré-socrática da alma como algo intrinsecamente atrelado ao corpo e, por outro lado, a compreensão platônica da alma como possuidora de uma natureza ideal que, no entanto, não está separada do corpo nem possui uma relação inconciliável como ele, mas é a forma, o ato ou a atualidade do corpo, enquanto princípio inteligível que, estruturando o corpo, o torna aquilo que ele deve ser: um ser vivo ou um ser animado.

Referências bibliográficas:

ARISTÓTELES. *De anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34 Ltda., 2006.

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

REALE, Giovanni. *Aristóteles*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz; Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

ROSS, David. *Aristotle*. 6th ed. New York: Routledge, 1995.

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