

LEITURA NÃO-EXTERNALISTA DO *DE ANIMA* III 5: DESMISTIFICANDO O ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ ΝΟΥΣ (NOUS POIETIKÓS) DE ARISTÓTELES

NON-EXTERNALIST READING OF *DE ANIMA* III 5: DEMYSTIFYING ARISTOTLE'S ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ ΝΟΥΣ (NOUS POIETIKÓS)

Wanderley Dias da Silva¹

Resumo: Um método usual de leitura do discurso de Aristóteles sobre o «intelecto» no *De Anima* iii 5 sempre foi aprimorá-lo com elementos teológicos, supondo que ao invocar a ação do ποιητικός νοῦς (*nous poietikós*), o Filósofo estivesse afirmando, por exemplo, a existência de alguma parte transcendental e imortal da alma humana. No entanto, uma leitura mais cuidadosa do texto admite, em princípio, a rejeição dessa interpretação. Neste escrito examino dois conceitos-chave do capítulo em questão, nomeadamente ἕξις (*héxis*) e τῆ οὐσία ὄν («ser-em-substância»), para mostrar que esses termos nos permitem conceber os ποιητικός νοῦς e παθητικός νοῦς como funções cognitivas e umas da ψυχῆς, em vez de partes separadas e/ou transcendentais da alma humana. Ou seja: neste ensaio busco verter uma leitura não-externalista do *De Anima* iii 5.

Palavras-chave: Aristóteles. Alma. *De Anima*. Intelecto Criativo. Não-externalismo. Psicologia.

Abstract: One usual method of reading Aristotle's discourse on the «intellect» in the *De Anima* iii 5 has always been to improve it with theological elements, assuming that in invoking the action of the ποιητικός νοῦς (*nous poietikós*), the Philosopher was affirming, for example, the existence of some transcendental and immortal part of the human soul. However, a more careful reading of the text admits, in principle, the rejection of this interpretation. In this paper, I examine two key concepts from the chapter mentioned, namely ἕξις (*héxis*) and τῆ οὐσία ὄν («being-in-substance»), to show that these terms allow us to conceive of Aristotle's ποιητικός νοῦς and παθητικός νοῦς as cognitive and unique functions of the ψυχῆς, rather than as separate and/or transcendental part of the human soul. In other words, in this essay I seek to pour a non-externalist reading of the νοῦς out of the *De Anima* iii 5.

Keywords: Aristotle. *De Anima*. Non-externalism. Creative Intellect. Psychology. Soul.

¹ Doutorando pelo Instituto de Filosofia da Universidade do Porto (Portugal). Mestre e Graduado em Filosofia pela Katholieke Universiteit Leuven (Belgium). E-mail: Wanderley.diasdasilva.teacher@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2246-9948>

Introdução²

Nossa investigação deve partir da própria expressão *νοῦς ποιητικός*³ (*nous poietikós*) no *De Anima* iii 5, pois é aí que se concentra nosso instrumento conceitual. E desde já devemos ressaltar o óbvio: não encontraremos a expressão grifada explicitamente no texto – o que já é, em si, motivo de controvérsia para alguns. Pois bem, o que Aristóteles nos diz abertamente na linha 430a 13 é:⁴ *αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα.*

Fica claro que, para Aristóteles, há uma parte do intelecto humano que é «causa» (*αἴτιον – aition*) e «fator produtivo» (*ποιητικόν – poietikon*) de todo pensamento inteligível. Logo, deduzir a expressão *νοῦς ποιητικός* do contexto do DA iii 5 não é, de forma alguma, um abuso criativo do conteúdo do texto. Como sabemos, Aristóteles contrasta aqui a parte «ativa» ou «criativa» com a parte «passível» ou «potencial» do intelecto humano. Ou seja, ele contrasta o intelecto criativo com aquela parte do intelecto que, por ser mera potência, por ser matéria intelectual em potência, pode, em princípio, pensar todas as coisas possíveis de serem pensadas, todas as coisas inteligíveis.

Para exemplificar: da mesma forma que um bloco de ouro pode, em princípio, enquanto bloco de ouro apenas, ser matéria em potência para a criação de coisas tão distintas quanto anéis, moeda, ou até mesmo condutores elétricos mais resistentes, por exemplo, o intelecto passível também pode, em princípio, enquanto potência apenas, pensar todas as coisas possíveis de serem pensadas ou concebidas.

E, ao se referir a este intelecto passivo mais claramente, mais adiante, nas linhas 430a 24-25, Aristóteles dá, de fato, nome aos bois, se referindo à esta parte passível do intelecto como *παθητικὸς νοῦς* (*nous pathetikos*). Ou seja: é verdade que a expressão *ποιητικός νοῦς*

² Traduções dos textos originais em inglês são de responsabilidade minha, salvo indicação em contrário. Dito isto, em alguns casos específicos, por questões metodológicas, reproduzi as passagens *in text* no original em inglês, por serem passagens clássicas no discurso ao DA.

³ Comumente traduzido como «intelecto criativo», «intelecto ativo», «intelecto agente», «mente ativa», entre outros. Neste escrito procuro usar ou a expressão original em grego, ou as traduções «intelecto criativo», ou «intelecto agente», por questão de formalização.

⁴ Observação importante, pois alguns comentaristas querem argumentar que o debate sobre o *νοῦς ποιητικός* não se justifica, uma vez que Aristóteles sequer usa a expressão explicitamente. Michael Taber, Professor of Philosophy at St. Mary's College of Maryland, por exemplo, e outros têm argumentado que «since the expression does not appear explicitly in the chapter, the 'fuss' is not justified» Tradução: «Uma vez que a expressão [*νοῦς ποιητικός*] não aparece explicitamente no capítulo, a 'confusão' sobre o assunto não se justifica.» *Cfr.* Michael Taber, «Reading notes for Aristotle's *De Anima*, Book III selections» Philosophy 300: *Cynics & Sages: Greek and Roman Philosophies* (class notes, St. Mary's College of Maryland, MD, Fall 2018)

não aparece «grifada explicitamente» no DA iii 5. Mas também é verdade que a cunhagem do termo *νοῦς ποιητικός*, extraído do contexto geral do capítulo, e em contraste com o termo *παθητικὸς νοῦς*, que Aristóteles confere à parte material do intelecto, não consistem em nenhuma especulação literária ou filosófica.

Mas que isto também nos sirva de vislumbre da dimensão do problema de interpretação que o *νοῦς ποιητικός* de Aristóteles alcançou ao longo da história – bem como o problema que enfrentamos neste estudo.

Consequente, não é surpreendente saber que mesmo os discípulos diretos de Aristóteles discordavam da sua doutrina do *ποιητικός νοῦς*.⁵ Porém o debate esquentou mesmo a partir da Idade Média, até o presente. Logo, os métodos usuais de leitura do *De Anima* iii 5 sempre foram:

- a. ou ignorá-lo por completo, por considerar o texto problemático ou internamente incoerente (mais contemporaneamente⁶), ou
- b. tentar enriquecê-lo com elementos teológicos e/ou místicos, supondo que Aristóteles se referia aqui à alguma substância incorpórea e transcendental da alma e, portanto, relacionada à questão da imortalidade.

Nosso estudo busca evitar ambas as abordagens, para mostrar:

- 1) que o *νοῦς ποιητικός* não se refere à uma parte separada do *ψυχῆς*, e que
- 2) o discurso de Aristóteles é internamente consistente.

Posto de outra forma, neste escrito busco uma leitura *não-externalista* do DA iii 5 – leitura capaz de demonstrar que, para Aristóteles, o *νοῦς ποιητικός* é uma função cognitiva da *ψυχῆς*, e não uma parte transcendental e imortal da alma humana.

Porém, isto não basta: contra Martha Nussbaum e outros, precisamos mostrar também que o texto é internamente coerente e, portanto, não depende de outros textos de Aristóteles para a sua compreensão. Logo, viso também uma leitura *anti-externalista* do DA iii 5. E, para esse propósito, examinaremos dois conceitos-chave do capítulo, *ἕξις* (*héxis*) e *τῆ οὐσία*

⁵ Cfr. BRENTANO, Franz, *The Psychology of Aristotle, in Particular His Doctrine of the Active Intellect: With an Appendix Concerning the Activity of Aristotle's God* (Berkeley, LA: University of California Press, 1977).

⁶ Martha Nussbaum, por exemplo. Cfr. discussão abaixo.

ὄν («ser-em-substância»), pois creio que estes termos nos permite conceber o ποιητικός νοῦς e o παθητικός νοῦς como funções cognitivas e unas localizadas ἐν τῷ ψυχῇ (na ψυχῇ – i.e., *psuche*), e não como partes separadas e/ou transcendentais da alma humana.

Para nossos propósitos, esse ensaio será distribuído por cinco seções, assim: seções 1 (Contextualização) e 2 (DA iii 5: Algumas Questões Pertinentes) apresentam o contexto do problema e explicitam alguns problemas centrais do DA iii 5; na seção 3 (Averróis: o Intelecto Agente), para compreender uma das tantas «dimensões do problema filosófico inerente à discussão sobre o *De Anima* (doravante simplesmente DA) a partir da Idade Média,⁷ investigaremos sumariamente a interpretação averroista do ποιητικός νοῦς e seus problemas intrínsecos; a seção 4 (ἔξις e a analogia da luz), como bem indica o título, foca no conceito-chave aristotélico de ἔξις em relação à analogia da luz; e, por fim, concluiremos com uma breve consideração da expressão τῆ οὐσία ὄν, para sintetizar as lições tiradas do nosso estudo.

1. Contextualização⁸

Antes de arriscar uma leitura não-externalista do *De Anima* iii 5, vale apresentar duas notas introdutórias cruciais: i) o próprio significado do termo ψυχῆς (*psuche*), como empregado por Aristóteles; e ii) o que alguns estudiosos do Filósofo dizem sobre o *De Anima* em geral, ou sobre o DA iii 5 e a distinção ποιητικός νοῦς/παθητικός νοῦς em particular.

Primeiro a definição de ψυχῆς. Comumente traduzida como «alma», muito poderia ser dito sobre essa palavra. Mas se ao empregarmos o termo conseguirmos pelo menos nos livrar da noção teológica de «alma» como algo espiritual/imortal/transcendental, já teremos logrado algum êxito em entender o que Aristóteles tinha em mente quando usava o termo ψυχῆς. Em essência, quando o Filósofo emprega a palavras ψυχῆς, está se referindo à forma de um composto de matéria e forma que tem vida – ou seja: ser «animado» é ser um ser vivo por completo. Logo, nas linhas 412a 19-20 Aristóteles diz: «... alma [é] substância *qua* forma

⁷ MEIRINHOS, José, «Filosofia e Ciência: da Idade Média à Idade Moderna» (resultados de aprendizagem e competência da unidade curricular do Programa Doutoral em Filosofia, Departamento de Filosofia, Universidade do Porto, 2020/2021 – 1S).

⁸ Todas as traduções para o português dos textos originais em inglês são de responsabilidade minha, salvo indicação em contrário.

do corpo natural que em potência tem vida.»⁹ Esta definição segue de três formulações parciais da *ψυχῆς* é:

- i) a «forma» de um corpo natural que tem vida potencialmente,
- ii) o primeiro ato (realidade) de um corpo natural que tem vida potencial, e
- iii) a primeira realidade de um corpo natural que possui órgãos.

Sem entrar em detalhes no que diz respeito a todos as «coisas vivas» ou «animadas» que se enquadram nos critérios acima (grama, árvores, pássaros, amebas, etc.), basta aqui recordar que a natureza, para Aristóteles, é viva, orgânica, e ordenada. E, ao se referir ao intelecto como *parte* da *ψυχῆς*, o Filósofo busca, em essência, examinar a potência que percebe o mundo (ou seja, o observador percebendo sua própria percepção da natureza viva, organizada, e ordenada, da qual ele é parte). Mas como é parte? Como um composto vivo de carne, ossos, órgãos, e intelecto. Logo, não há para Aristoteles corpo sem alma e vice-versa. Não há dúvida que, para Aristóteles, não há alma sem corpo (com órgãos); da mesma forma que não há corpo vivo, etc., sem *ψυχῆς* – assim como não há matéria sem forma, e vice-versa, salvo como mera potencialidade. Portanto, o que Aristóteles busca no DA iii 5 é responder a uma pergunta em particular: Se há alguma *parte* da *ψυχῆς* – e não toda ela – que sobrevive, é imortal, separada, etc.

Agora, vale recordar o que alguns estudiosos de Aristóteles dizem sobre o *De Anima* em geral, e sobre o DA iii 5 e a distinção *ποιητικός νοῦς/παθητικός νοῦς* em particular.

Sir William Ross, por exemplo, na introdução à sua clássica tradução do DA, caracteriza a distinção entre intelectos passivo e ativo como «talvez a mais obscura, e certamente a mais discutida, de todas as doutrinas de Aristóteles.»¹⁰

⁹ τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος.

¹⁰ ROSS, *Aristotle, a complete exposition of his works and thought* (Cleveland and New York: Meridian Books, 1959), p. cxliii.

Mais recentemente, Joe Sachs¹¹ aponta que a distinção *ποιητικός νοῦς/παθητικὸς νοῦς* – de fato, todo o DA iii 5 – tem sido fonte constante de «inúmeros comentários e de desacordos ferozes na história acadêmica.»¹²

Já Martha Nussbaum afirma que o DA iii 5 é, no mínimo, «internamente uma bagunça» –decorrência do fato de que a teia «atual de tópicos e argumentação pode não representar o trabalho e/ou montagem do próprio Aristóteles.»¹³

Em tom mais positivo, José Meirinhos¹⁴ nos faz lembrar que ao mesmo tempo que:

[Se] a escrita de Aristóteles [...] oferece notáveis formulações teóricas e sistemáticas, deixa [também] em aberto muitos aspectos que a tradição de comentadores procurou solucionar, de modos por vezes amplamente divergentes e que hoje continuam a suscitar quer interrogação, quer novas soluções interpretativas.¹⁵

Logo, não é surpresa ouvir Christopher Shields¹⁶ comparar o DA iii 5 com uma espécie de teste de Rorschach¹⁷ para aristotelismo, de tão variadas que são as abordagens ao referido capítulo.

[...] é difícil evitar a conclusão de que leitores descubrem neste capítulo o Aristóteles que esperam encontrar e admirar. Exegetas cristãos tendem a vê-lo como uma justificativa da compatibilidade da imortalidade pessoal e do hilomorfismo alma-corpo; outros leitores [...] consideram o capítulo como uma mudança abrupta de assunto no meio do *De Anima*, alegando que nele

¹¹ Professor Emérito de Filosofia no St. John's College em Maryland, e possivelmente um dos mais importantes tradutores contemporâneos de Aristóteles. Além do *De Anima*, Sachs também traduziu a *Ética a Nicômaco*, a *Física*, a *Metafísica*, e a *Poética* de Aristóteles, além do *Teeteto* e a *República* de Platão.

¹² SACHS, Joe, *Aristotle's On the Soul and Memory and Recollection* (Santa Fé: Green Lion Press, 2012), Kindle.

¹³ NUSSBAUN, M. e Amélie RORTY, eds., *Essays on Aristotle's De Anima* (Oxford: Clarendon Press, 2003), p. 6, Kindle.

¹⁴ Professor catedrático de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

¹⁵ MEIRINHOS, «Ler por dentro 2: O *De Anima* de Aristóteles» (lecture), Universidade do Porto, 22 de novembro de 2017.

¹⁶ Filósofo americano e «George N. Shuster Professor of Philosophy» da Universidade de Notre Dame, Indiana, Estados Unidos.

¹⁷ Também conhecido como o «teste do borrão de tinta», o Teste de Rorschach é um famoso teste psicológico desenvolvido pelo psiquiatra suíço Hermann Rorschach em 1921, no qual a pessoa a ser testada é solicitada a descrever o que ela vê em uma imagem com 10 manchas de tinta, a fim de avaliar sua personalidade e funções emocionais e pré-conceitos.

Aristóteles deixa subitamente de falar sobre os seres humanos e volta sua atenção para o deus impessoal e auto-pensador da *Metafísica* xii.¹⁸

Esses comentários sintetizam bem as abordagens usuais de leitura do DA iii 5 supramencionadas. Contudo, Shields continua, destacando a questão que nos causa inquietação: «A primeira e mais importante linha de falha sísmica diz respeito se o DA iii 5 deve ser considerado como caracterizando a mente humana ou a mente divina.»¹⁹

Ora, o que nos causa inquietação, e nos motiva a escrever esta investigação, é justamente essa tal «falha sísmica» no DA iii 5: Afinal, sobre o que discursa Aristóteles aqui: sobre a mente humana ou sobre a mente divina?

2. DA iii 5: algumas questões pertinentes

Nussbaum está correta: sabemos que é pouco provável que o próprio Aristóteles tenha editado²⁰ o *De Anima* tal como o conhecemos hoje. Mas nem por isso o DA iii 5 precisa ser encarado como uma «bagunça interna», como reclama Nussbaum. É possível ler as poucas linhas do DA iii 5 como o ápice de um longo discurso, iniciado no capítulo anterior e que, de forma importante, adentra os capítulos vi, vii e, possivelmente, viii. Logo, é assim que devemos tratar estas linhas: como a culminância de um longo discurso. E é assim que buscaremos nossa interpretação *não-externalista* – ou seja, é assim que buscaremos consistência interna.

Antes, porém, passaremos a palavra ao Filósofo; lembrando que é o próprio Aristóteles que – ao versar sobre *aquele tipo de intelecto que é o que é em virtude de ser «capaz de fazer todas as coisas»*²¹ – admite a interpretação de que ele estaria se referindo à uma substância transcendental ou imortal da alma, uma vez que o texto sugere que o *νοητικός* é: «[...] separado [da matéria] e não afetado [pela matéria], e não misturado [com a matéria], sendo em sua essência uma atividade.»²² Ou seja, é o próprio Aristóteles que

¹⁸ SHIELDS, Christopher, «Supplement to Aristotle's Psychology: The Active Mind» in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020), ed. Edward Zalta, URL: Aristotle's Psychology (Stanford Encyclopedia of Philosophy)

¹⁹ SHIELDS, 2020.

²⁰ Mas nem por isso o DA iii 5 deve ser encarado como uma «bagunça interna», como reclama Nussbaum.

²¹ *De tó panta poiein*. DA 430a 15.

²² *Chôristos kai apathês kai amigês, tê ousia energeia*. DA 430a 18-19.

parece esboçar um retrato transcendental do *νοῦς ποιητικός* – imagem esta que fica ainda mais nítida quando compilamos pedaços de outros textos do Filósofo, sobretudo da *Metafísica*. Mas vejamos como fica tal colagem:

Na *Metafísica* Aristóteles afirma: «Em alguns casos, a individualidade não existe separada da substância composta (por exemplo, a forma de uma casa não existe separadamente, exceto como a arte de construir) [...]»²³

Perfeito. Mas logo em seguida, Aristóteles parece sugerir que a alma «pode»²⁴ ser uma exceção: «Se alguma forma permanece [após a morte] é outra questão. Em alguns casos, não há nada que impeça isso – a alma, por exemplo, pode ser desta natureza (não toda ela, mas o intelecto).»²⁵ E note que esta passagem soa com uma paráfrase de declarações encontradas no DA ii: «Não obstante, por não serem atualidade de corpo algum, nada impede que pelo menos algumas partes [da alma] sejam separadas.»²⁶

Ou antes ainda, no DA ii 4, o Filósofo ressalta: «O entendimento, no entanto, parece ser, na origem, uma certa substância que existe e não está sujeito a corrupção.»²⁷

E, por último, já no nosso capítulo, Aristóteles afirma (e, por questões metodológicas, cito aqui a tradução em inglês de R. D. Hicks, esperando que o motivo fique logo claro): «*It is, however, only when separated that it [the understanding] is its true self, and this, its essential nature, alone is immortal and eternal.*»²⁸ (Tradução: «É, no entanto, somente quando separado que ele [o entendimento] é seu verdadeiro eu, e esta, sua natureza essencial, por si só é imortal e eterna».) No texto original lemos: *χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδῖον* – 430a 22-23.

Vale comparar a tradução destas linhas de Hicks (acima) com a tradução de J. A. Smith: «*When the mind is set free from its present conditions, it appears as just what it is*

²³ ARISTOTLE, *Metaphysics*, ed. W.D. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1924), in the Perseus Digital Library, URL: [Aristotle, Metaphysics, Book 12, section 1070a \(tufts.edu\)](https://www.perseus.tufts.edu/encyclopedia/article/ARISTOTLE-METAPHYSICS-BOOK-12-SECTION-1070A) (acessado em 28 de dezembro de 2020). *ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐδὲν κωλύει, οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα ἀλλ' ὁ νοῦς: πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως.*

²⁴ Importante: em momento algum Aristóteles afirma que a alma é, sem sombra de dúvida, uma exceção; diz apenas, como exemplar Filósofo e Cientista que foi, que ela «pode» ser.

²⁵ ROSS, 1924, 1070a.

²⁶ ARISTÓTELES, *De Anima*, trad. e notas por Maria C. G. dos Reis (São Paulo: Editora 34, 2006), p. 73. 413a 4-6

²⁷ ARISTÓTELES, *Sobre a Alma*, trad. Ana M. Lóio (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010), p. 50. 408b 18-19.

²⁸ ARISTOTLE, *De Anima*, trans. R. D. Hicks (Cambridge: Cambridge University Press, 1907), p. 135. 430a 22-23. [Grifos meus].

and nothing more: this alone is immortal and eternal.»²⁹ (Tradução: «Quando a mente é liberada de suas condições presentes, ela aparece exatamente como é, e nada mais: só isso é imortal e eterno».)

Ora, ao contrastarmos as duas traduções para o inglês das linhas 430a 22-23, logo notamos que enquanto Hicks traduz *vous* como «*understanding*» (conhecimento), Smith o traduz como «*mind*» (mente); e onde Hicks diz que só num estado «separado» o «*understanding*» é «o seu verdadeiro eu», Smith diz que só quando a «*mente encontra-se libertada de suas condições atuais, ela se manifesta tal como é, e nada mais: e apenas isto é imortal e eterno.*»

Trataremos desta série de adjetivos – *separado, imortal, e eterno* – mais adiante. Importa aqui ressaltar que, num sentido mais restrito, sabemos que, para Aristóteles, *vous* indica *compreensão, entendimento, consciência*, i.e., funções cognitivas da *ψυχή*; e que o Filósofo localiza tais funções cognitivas (*ποιητικός vous* e *παθητικός νοῦς*) na alma: *ἐν τῷ ψυχῇ*.

Tudo isto apenas prova, até o momento, entre outras coisas, que nunca foi tarefa fácil determinar, sem sombra de dúvida se, com todas estas declarações juntas, Aristóteles tinha de fato a intenção de estabelecer o *vous ποιητικός* como uma substância transcendental, eterna, separada, e imortal – foi a história da filosofia e da interpretação do *De Anima* que tomou este rumo. Tudo o que podemos afirmar, decerto, baseados na coletânea de fragmentos acima, é que Aristóteles descartou justamente o oposto: i.e., a possibilidade da imortalidade das partes *não intelectuais* da alma.

Logo, o ‘verdadeiro’ significado da distinção entre intelectos nesse capítulo, e sobretudo do estado metafísico do *vous ποιητικός*, sempre estiveram abertos ao debate. Posto isto, deveremos, mais tarde, tratar, como disse, esta série de adjetivos ‘obscuros’ – *χωριστός* (separado), *ἀμιγής* (não-misturado), *ἀθάνατον* (imortal), e *ἄϊδιον* (eterno) – para determinar com mais clareza o argumento de Aristóteles.

E se tudo isto não fosse o bastante, mais adiante, no DA iii 7, Aristóteles nos angustia um pouquinho mais com a seguinte promessa: «Devemos considerar *mais tarde* se o intelecto pode ou não, quando não está separado da magnitude [espacial], [isto é, quando ainda está

²⁹ ARISTOTLE, *On the Soul*, trans. J. A. Smith (Global Grey, 2018), p. 67. URL: [On the Soul, by Aristotle - Free ebook | Global Grey ebooks](#)

ligado ao corpo humano], pensar em qualquer coisa separada [incorpórea].»³⁰ Porém, como bem nos lembra Herbert Davidson,³¹ este trecho parece supor que havia a possibilidade de o *νοῦς ποιητικός* ser capaz de não apenas pensar sobre coisas incorpóreas, de forma abstrata, mas também de se tornar incorpóreo. Ora, se para Aristóteles o intelecto é idêntico a qualquer coisa que ele pense, então, ao pensar o eterno, o intelecto se tornaria eterno; ao pensar o imaterial, se tornaria imaterial; ao pensar o imortal, se tornaria imortal; e assim por diante.

De qualquer forma, se este for de fato o problema que Aristóteles promete resolver «mais tarde», a verdade é que, «nada em suas obras preservadas jamais cumpre tal promessa.»³² Logo, restaram-nos estas derradeiras ambiguidades: *Há enfim, para Aristóteles, algo imaterial que sobrevive à morte? Se há, o que é? Será o intelecto ativo? Se sim, como sobrevive? E, em que estado de realidade?* Tentaremos resolver estas questões mais adiante.

Todavia, para dimensionar corretamente o problema de interpretação da distinção entre intelectos ativo e passivo de Aristóteles, bem como a amplitude dessas ambiguidades, Davidson continua: «Alfarabi, Avicena e Averróis – de fato, virtualmente todos os filósofos islâmicos e judeus na tradição aristotélica – aceitaram a interpretação transcendental [e imortal da alma] sem questioná-la.»³³

Claro, não temos a menor pretensão de adentrar essa riquíssima tradição de que nos fala Davidson aqui. Todavia, para termos alguma noção da dimensão do problema, podemos tomar como análise aquela que pode ser considerada a mais controversa de todas as interpretações da psicologia aristotélica: i.e., a visão averroista do *νοῦς ποιητικός* como *forma intrinsecamente humana*.³⁴

³⁰ DA 431b 17-19. [Grifos meus].

³¹ DAVIDSON, Herbert, *Alfarabi, Avicenna & Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1992), pp. 35-6.

³² *Ibid.*, p. 13.

³³ DAVIDSON, p. 13.

³⁴ i.e.: «*as from for us*», TAYLOR, Richard C., «The Agent Intellect as ‘Form for us’ and Averroes’ Critique of al-Farabi,» in *Tópicos*, vol. 29 (Benito Juárez, México: Universidad Panamericana, 2005), pp. 29-51.

3. Averróis: o Intelecto Agente³⁵

Não é tarefa simples abarcar com exatidão a interpretação que Averróis faz do DA iii 5. Mas, também não há dúvida de que a psicologia aristotélica é central na filosofia de Averróis. E quando se trata de «comentários e desacordos ferozes»³⁶ envolvendo o texto, nada supera o desencadeamento da interpretação averroista do *intelecto passivo* de um lado e as críticas severas levantadas contra tal doutrina por Tomás de Aquino do outro. Porém, no que concerne o propósito deste escrito, estamos interessados na doutrina averroista do intelecto agente. É sobre tal doutrina que nos debruçaremos primariamente nesta seção. E algumas observações introdutórias são necessárias.

Averróis, o jurista e filósofo andaluziano se interessou intensamente sobre a questão metafísica do intelecto humano no DA iii 5. Logo, ele discursou extensamente sobre a distinção aristotélica entre *νοῦς ποιητικός* e *παθητικός νοῦς* – que, seguindo Alexandre de Afrodísias, ele passaria a denominar «intelecto agente» e «intelecto material», respectivamente. E sabemos que Averróis compôs três comentários sobre o DA de Aristóteles – os comentários *Menor*, *Médio* e *Maior*.

Estudiosos de Averróis, como Richard Taylor e Alfred Ivry, se concentram primariamente nos comentários *Médio* e *Maior* – talvez porque o *Menor* é, como aponta Taylor, «curtos demais» para fornecer pistas relevantes sobre a psicologia madura de Averróis, encontrada em detalhes nos comentários *Médio* e *Maior*. Logo, nem aqui há consenso sobre qual dos dois comentários mais longos Averróis teria escrito primeiro.

Taylor indica que as obras se desenvolveram cronologicamente, do mais curto ao mais longo, argumentando que tal cronologia é mostrada pela forma que Averróis claramente muda de ideia acerca do estado metafísico do *intelecto material* ao longo dos três comentários, apresentando três versões diferentes deste intelecto, passando progressivamente de uma visão mais naturalista, no *Comentário Menor*, para uma visão cada vez mais

³⁵ Importante: não concordo com as críticas de Aquino à psicologia de Averróis; muito embora sua interpretação do DA seja mais «aristotélica» que a leitura de Averróis, justamente por ser mais naturalista. No entanto, parece que na ânsia de defender sua fé, Aquino foi rápido demais em descartar uma série de nuances filosóficas, especialmente no que diz respeito à compreensão de Averróis sobre o Intelecto Ativo. Quero dizer com isto que o que segue não é nem uma defesa da visão de Aquino, nem uma crítica a Averróis: o objetivo é só demonstrar a que ponto a confusão em relação ao *νοῦς ποιητικός* de Aristóteles, como ilustrado nos comentários dos acadêmicos citados acima, pode chegar.

³⁶ SACHS, 2012, Kindle.

metafísica do intelecto material no *Comentário Maior*. Ainda de acordo com Taylor, a doutrina do *intelecto agente* de Averróis permanece inalterada nas três obras.

Ivry, no entanto, discorda, afirmando que o *Médio* foi escrito depois do *Maior*, como um resumo deste, onde Averróis, mais ciente de contextos político e social, procura simplificar as ideias já totalmente desenvolvidas no *Maior*. Ou seja, para Ivry, o *Médio* é uma versão *abridged* para leigos do *Maior*.³⁷

Não queremos, claro, adentrar este debate de gigantes. Para nosso propósito, basta resumir a versão madura do intelecto material de Averróis, já que é a doutrina averroista mais controversa entre filósofos e teólogos. Porém, mais importante, devemos considerar a interpretação de Averróis do *ποιητικός νοῦς* – este sim é o verdadeiro foco do nosso artigo. Com essas observações preliminares fora do caminho, podemos começar.

Sabemos que Aristóteles localiza o intelecto – nas suas formas ativa e passiva – na *ψυχῆς*. Por isso diz: «[...] há, por um lado, algo que é matéria para cada gênero [potência] [...] e, por outro, algo [...] que é a causa e fator produtivo, por produzir tudo, [...] é necessário que também *na alma* ocorram tais diferenças.»³⁸

A locução adverbial superenfaticada – *ἐν τῷ ψυχῆ* – é no mínimo reveladora. A princípio, e diante de uma leitura exata, uma doutrina do intelecto separado da alma não se circunscreve no DA. E, apesar do renque de adjetivos «obscuros» e suscetível a «desacordos ferozes» que surge ao longo do nosso capítulo referindo-se ao intelecto (ou parte do mesmo) – i.e., *χωριστός* (separado), *ἀπαθής* (não-afetado), *ἀμιγής* (não-misturado), *ἀθάνατον* (imortal), e *αἰδίων* (eterno) – não há, ao menos na passagem acima, dúvida de que Aristóteles localiza o *παθητικός νοῦς* e o *ποιητικός νοῦς* na alma (*ἐν τῷ ψυχῆ*). Mais tarde discutiremos tudo isto em detalhes. O que nos interessa no momento é considerar a interpretação de Averróis destas passagens.

³⁷ Recomendo Taylor's «Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thought,» in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, eds. Peter Adamson and Richard C. Taylor (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), ou Taylor's «Averroes' Psychology and the Principles of Metaphysics,» *e-Publications, Marquette University*. Published version, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 36, No. 4 (October 1998), pp. 507-523. DOI: [10.1353/hph.2008.0844](https://doi.org/10.1353/hph.2008.0844), e Ivry's «Averroes' Middle and Long Commentaries on the 'De anima',» in *Arabic Sciences and Philosophy: A Historical Journal* 5, no. 1 (1995), ou Ivry's Introduction to *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*, trans. Alfred Ivry (Provo: Brigham Young University Press, 2002), p. xvi.

³⁸ DA 430a 10-15. [Grifos meus].

Claramente Averróis se esforça para não desacertar na leitura do DA, logo, argumentará, junto com Aristóteles, que o pensamento requer tanto as atividades do *intelecto ativo* quanto a receptividade do *intelecto material*. Contudo, e de acordo com as observações de Brentano,³⁹ ao contrário do seu mestre, Averróis coloca na alma apenas as funções dos intelectos, e não os intelectos em si. O resultado é que, em Averróis, os intelectos se tornam substâncias eternas, independentes, separadas.

Explicitamente, na visão averroista, o *παθητικὸς νοῦς* de Aristóteles é em parte corpóreo, em parte incorpóreo, i.e., é em parte gerado e, portanto, corruptível, e em parte imaterial e eterno; enquanto o *ποιητικὸς νοῦς* é puramente eterno e incorpóreo, imaginado como *Ἐντελέχεια* ou «ato final», ou «completude» da forma humana. Ou ainda, nas palavras de Taylor, para Averróis o *ποιητικὸς νοῦς* é «*form for us*» (trad. *forma para nós*).⁴⁰ Taylor aponta ainda que enquanto a doutrina do *intelecto material* de Averróis se transforma consideravelmente ao longo dos seus três comentários ao DA, até enfim alcançar a famosa versão madura do *intelecto material como único para todos os seres humanos*, a sua doutrina do *intelecto agente* como «*form for us*» permanece inalterada por todas essas obras.⁴¹

Porém, para explicar e dimensionar a «guinada» de Averróis pelas três obras acerca do *intelecto material*, Davidson nos diz que, na ânsia de seguir Aristóteles estritamente, Averróis acaba por abandonar a concepção original naturalista (e aristotélica) do *παθητικὸς νοῦς* ainda presente no *Comentário Menor*, e a «transforma em algo totalmente não-aristotélico» nos comentários tardios, onde o *παθητικὸς νοῦς* é descrito como entidade «única e transcendental» servindo a todos os seres humanos – de fato, uma «entidade híbrida que seu mestre [Aristóteles] teria achado extremamente estranha.»⁴²

Não são escassas as controvérsias envolvendo as interpretações de Averróis da doutrina aristotélica do *intelecto agente*. E, apesar de bastante atraente, o que nos interessa de verdade aqui é a interpretação averroista do *ποιητικὸς νοῦς* como «*form for us*.»⁴³ Ou seja, para nosso propósito, basta saber que, em parte, Averróis não destoa de Aristóteles ao afirmar que: [...] há em nós um intelecto que é intelecto com respeito a sua capacidade de receber

³⁹ BRENTANO, 1977, p. 9.

⁴⁰ TAYLOR, 2005, p. 29.

⁴¹ Ibid.

⁴² DAVIDSON, 1992, pp. 356 e 354.

⁴³ TAYLOR, 2005, p. 29.

todo inteligível [i.e., o *παθητικὸς νοῦς*], e um intelecto em nós com respeito a sua capacidade para atualizar ou criar todo inteligível [i.e., o *ποιητικὸς νοῦς*].⁴⁴ Declaradamente, esta é uma paráfrase do DA iii 5, linhas 430a 10-15 – exceto, claro, quanto ao *lócus* do intelecto que, para Aristóteles é *ἐν τῷ ψυχῇ*, enquanto para Averróis o *ποιητικὸς νοῦς* é uma substância separável do corpo, imaterial e eterna. E, para termos certeza, Averróis grifa o «Intelecto Agente» em maiúsculas:⁴⁵ «Este Intelecto Agente, nossa forma final [...] não pensa em um momento e não em outro, nem existe em um momento e não em outro; é, sim, incessante. Assim, quando separado do corpo, é imortal, necessariamente.»⁴⁶

Como ressalta Taylor, para Averróis o *Intelecto Agente* é tanto a «causa eficiente de nossa intelecção» quanto «*form for us*» enquanto seres racionais. Isto é: o *Intelecto Agente* é tanto «causa formal intrinsecamente atuante» em nós, «no processo de apreensão do inteligível em ato», quanto forma para nós. Taylor ainda afirma que, apesar da linguagem nitidamente religiosa e mística, não há, todavia, «nenhum argumento» em nenhum dos três comentários, sugerindo que, para Averróis, «a alma humana individual ou [mesmo] o intelecto sobrevive após a morte do corpo.»⁴⁷ Mesmo que Taylor esteja correto aqui, uma das principais razões pelas quais Averróis modificou sua doutrina do intelecto material ao longo dos seus comentários foi justamente «acomodar o papel do intelecto ativo no pensamento humano com a concepção de um único intelecto material eterno.» Por isso, na sua versão madura, Averróis dirá que: «O intelecto material atua como um meio, e permite que faculdades imaginativas individuais adquiram pensamentos inteligíveis individuais.»⁴⁸

Em outras palavras: Averróis sempre teve dificuldades em explicar a «possibilidade da conjunção» do *ποιητικὸς νοῦς* com a *ψυχῇ*, simplesmente porque ele, ao contrário do Mestre, não colocou o intelecto *ἐν τῷ ψυχῇ*.

⁴⁴ AVERROES: *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. A Critical Edition of the Arabic Text with English Translation, Notes, and Introduction, by Alfred L. Ivry (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2002), p. 116, in Taylor's «The Agent Intellect as 'Form for us' and Averroes' Critique of al-Farabi,» (35). Tradução ligeiramente modificada.

⁴⁵ Contudo, há quem diga que o grifo em maiúsculas de Intelecto Agente é exercício de livre interpretação dos tradutores ocidentais, uma vez que a expressão não aparece grifada desta forma nas versões em árabe ou hebraico. Ver, por exemplo: Daniel Bučan's «'Active Intellect' in Avempace and Averroës: An Interpretative Issue,» in *Synthesis Philosophica* 62 (2/2016) pp. 345–358, (353). DOI: 10.21464/sp31208

⁴⁶ TAYLOR, 2005, pp. 47, 50, 51, respectivamente.

⁴⁷ TAYLOR, 2005, p. 50.

⁴⁸ DAVIDSON, 1992, pp. 355 e 356, respectivamente.

Para sermos justos, Taylor também reconhece que a compreensão averroista do *ποιητικός νοῦς* como (i) «forma para nós» e (ii) «forma final que pertence a nós enquanto seres humanos» só se sustenta porque Averróis «estendeu» demasiadamente o significado de «forma muito além» da compreensão aristotélica de forma como «uma coisa ou da causa da existência de uma coisa.» Ou seja: para Taylor, Averróis usou o princípio aristotélico que define forma como «em virtude do qual algo realiza sua atividade adequada», para argumentar que «uma vez que os seres humanos realizam a compreensão intelectual do inteligível em ato como uma atividade adequada, então, por necessidade, segue-se que, para que a abstração do inteligível seja possível, o inteligível e o intelecto deve ser forma para nós.»⁴⁹

Logo, no final, embora discorde de Davidson de que, em sua ânsia de seguir Aristóteles estritamente, Averróis acaba transformando o *παθητικός νοῦς* do mestre em algo totalmente não-aristotélico, Taylor parece dizer que, ao cunhar a ideia de que o *ποιητικός νοῦς* é concomitantemente «forma para nós» e *ἐντελέχεια* humana, Averróis transformou a «concepção de forma» de Aristóteles em algo inteiramente *não-aristotélico*.

Posto tudo isto, é claro que, ao tentar explicar a relação dos intelectos material e agente, Averróis dependerá crucialmente, como Aristóteles, da analogia da luz.⁵⁰ Aristóteles diz que *ποιητικός νοῦς* está para o *παθητικός νοῦς* como arte para a sua matéria, ou a luz para cores. Ou seja: tal como a luz nos possibilita ‘ver’ cores passíveis de serem vistas, *ποιητικός νοῦς* torna o pensamento humano possível ao transformar coisas inteligíveis em conhecimento. Então, na próxima seção devemos tentar entender tal analogia. Pois, parafraseando Taylor, parece que Averróis também estirou a analogia da luz de Aristóteles um pouco longe demais.

4. ἔξις e a analogia da luz

Aristóteles tinha plena consciência (embora, às vezes, nós mesmos tendemos a esquecer-nos disso) de que, ao construir suas doutrinas filosóficas, precisava – desesperadamente – criar ou redefinir conceitos; e muitas vezes o fazia comparando e

⁴⁹ TAYLOR, 2005, pp. 50 e 51, respectivamente. Tradução ligeiramente modificada.

⁵⁰ DA 430a 18-20.

relacionando seus conceitos com analogias. Como sabemos, o problema desta metodologia – a *lógica da analogia* – é que, se por um lado ideias e definições podem soar demasiadamente abstratas, e carecem de exemplos, as próprias analogias usadas para explicar tais conceitos perigam se tornar excessivamente coloridas, ou densas demais. O próprio mestre das analogias, Platão, nos adverte contra a aplicação demasiadamente zelosa e colorida de analogias como instrumento filosófico. Logo, se Aristóteles nos diz que *ποιητικός νοῦς* está para *παθητικός νοῦς* como uma arte está para a sua matéria, ou como luz está para cores, o faz analogamente. Então, precisamos entender como essas relações funcionam.

Por exemplo, no *Mênon*, ao tentar explicar a diferença fundamental entre *ἐπιστήμη* e *δόξα*, Sócrates usa a analogia da estátua de Dédalos, e nos diz que:

Possuir uma das obras desse [escultor], que se solta, não vale grande coisa; é como [possuir] um escravo fujão; com efeito, ele não permanece no lugar. Encadeado, porém, vale muito [...]. Mas a que propósito digo essas coisas? A propósito das opiniões verdadeiras.⁵¹

E tão logo tece a analogia, Platão busca se distanciar rapidamente dela, justamente para evitar interpretações zelosas ou literárias. Ora, para afirmar que «opiniões verdadeiras» se tornam mais valiosas devido às medidas de segurança epistemológicas tomadas por aqueles que as possuem, para que sua analogia funcione, Platão deve também evitar que a mesma seja interpretada literalmente. Por quê? Ao pé da letra, a analogia diz que tais estátuas já tinham valor intrínseco antes mesmo de serem asseguradas; e isso, pela mesma razão, significaria que «opiniões verdadeiras» têm valor, mesmo antes de se tornarem «conhecimento» – justamente por estarem amparadas ou asseguradas por uma crença verdadeira justificada. No entanto, com base na nossa compreensão da epistemologia platônica, podemos imaginar que o que Platão quer de fato dizer é que a estátua de Dédalos se torna valiosa apenas se, e quando, as medidas de proteção adequadas forem tomadas. Similarmente, somente quando o «conhecimento» é devidamente «aportado» por amarras epistemológicas necessárias e suficientes se torna, de fato, conhecimento.

⁵¹ PLATÃO: *Mênon*, trans. Maura Iglésias [traduzido do texto grego estabelecido e anotado por J. Burnet] (Rio de Janeiro: coedição da Editora PUC-Rio e Edições Loyola, 2001), p.101. 97e-98a. [Grifos meus]. Agradeço ao revisor anônimo pelas correções.

Encurtando uma longa estória: se tivéssemos que aceitar a analogia usada por Platão, que compara «opiniões verdadeiras» com as «estátuas de Dédalos» literal e zelosamente, deveríamos também concluir que, para Platão, opiniões corretas tem grande valor epistemológico *a priori*. Mas estaríamos aqui transformando a epistemologia de Platão em algo não-platônico.⁵²

Ora, no DA ii 5⁵³ Aristóteles compara conhecimento com sensação. Porém, como seu mestre, Aristóteles logo procura se distanciar da figura de linguagem, para evitar que sua compreensão seja zelosa, ou mesmo literal. Então, nos diz:

No [ser] que é capaz de perceber [i.e., seres com capacidade sensitiva], a primeira mudança [δύναμις], a capacidade sensitiva], é produzida pelo progenitor. Portanto, quando nasce, ele já dispõe do perceber, tal como um conhecimento.⁵⁴

Ou seja, a capacidade sensitiva está desenvolvida no nascimento. E, portanto, o recém-nascido pode *sentir* sempre que quiser, e houver estímulo externo. Mas, sabemos que, para Aristóteles, a parte sensível da alma é apenas potencial. Quer dizer, a sensação não é simplesmente uma atividade autônoma dentro do ser sensitivo, deve ser «ativada» por agente (ποιητικός) externo. Ou seja, seres sensitivos, embora potencialmente sensíveis, não podem produzir sensações ao bel-prazer. Sim, mas por que Aristóteles diz que a sensação é «tal como» um conhecimento?

O objetivo de Aristóteles no DA ii 5 é explicar que a transição de uma sensação potencial (δύναμις) em ato (ἐνέργεια) é análoga (não idêntica) à transição de conhecimento adquirido (ἐνέργεια) para conhecimento pleno em ato (ἐντελέχεια). O que, de fato, Aristóteles deseja mostrar é que, os objetos sensitivos são externos, porque são coisas particulares – o que é interna é só a potencialidade do sentir. Já no caso do pensamento, que pode pensar os universais (e não apenas os particulares da percepção sensorial), o faz porque os princípios fundamentais (ἀρχή) são hábitos da alma. Logo, podemos pensar os universais sempre que quisermos. Ao passo que, uma vez que a sensação depende de particulares, e particulares são

⁵² Porém, acredito que é possível, baseado no mesmo texto, argumentar justamente o oposto: que, de fato, para Platão – ou ao menos para o Sócrates do *Ménon* – de certa forma, «true opinions are as good as knowledge».

⁵³ DA 417b 16-25.

⁵⁴ REIS, 2006, p. 85.

sempre externos, o sentido não pode fazer sensações sem as coisas sensíveis, devendo ser ativado por uma ação pertinente.

E por isso Aristóteles compara sensação com conhecimento: assim como não há sensação sem estímulo externo, também não pode haver conhecimento [ativo] das coisas sensíveis, pois coisas sensíveis são externas e particulares e, portanto, não podemos conhecê-las através de meros conceitos.

No DA ii 2 Aristóteles já havia comparado conhecimento (como causa de movimento interno e forma do νοῦς) com as partes vivas e sensíveis da alma (que são uma forma de movimento e causas internas do organismo). Para diante, no DA ii 4, o Filósofo também compara as atividades do ποιητικός νοῦς, ao «criar» conceitos, às atividades da alma em fazer o corpo. Pois assim como νοῦς faz (ποιεῖν) por causa de algo, da mesma forma também faz a natureza, e isso é o seu τέλος.⁵⁵

Logo, Aristóteles conclui com clareza o DA ii 5:

E a atividade de perceber se diz de modo similar à de inquirir; mas com uma diferença, porque as coisas que têm o poder eficiente da atividade são externas – o visível e o audível e de maneira similar os demais objetos da percepção sensível – e a causa é que a atividade da percepção concerne a particulares, ao passo que o conhecimento concerne a universais – e estes de algum modo estão na própria alma. Por isso pensar depende de si mesmo, quando se quer, mas perceber não depende de si mesmo, pois é necessário subsistir o objeto da percepção sensível.⁵⁶

Ou seja: a alma, diferentemente dos sentidos, é capaz de compreender objetos inteligíveis sempre que quiser. O que a analogia da luz no DA iii 5 ensina, como analogia, então? De certa forma – e *de certa forma*, apenas, pois trata-se de uma analogia – a ação do ποιητικός νοῦς é para o pensamento e conhecimento o que a ação da luz é para a visão.

Mas como a luz produz a visão de acordo com Aristóteles? Sabemos que⁵⁷ a teoria da visão aristotélica gira, como toda filosofia aristotélica, em torno das categorias de δυνάμις e ἐνέργειᾶ. Na teoria da luz, estas categorias se aplicam aos conceitos de «cor» e «transparência», respectivamente. Logo, se a escuridão é a ausência da luz, a transparência,

⁵⁵ DA 451b 15-21.

⁵⁶ REIS, 2006, p. 85.

⁵⁷ De forma muito superficialmente resumida aqui.

embora não seja luz propriamente, indica, todavia, a presença da luz. Ou seja, para que algo seja transparente em ato, é necessário que luz esteja presente, também em ato.

Destarte, dizemos que «luz» é um meio – e é, ela mesma, transparência em ato (e eis a relação *δύναμις-ἐνέργειᾶ* se desdobrando mais uma vez) – logo, «luz» é uma condição necessária para a apreensão visual. E a condição suficiente é que um objeto («potencialmente») colorido invada este espaço ou meio. Portanto, postas as condições necessárias (luz) e suficiente (objeto colorido), a cor que é potência no objeto torna-se cor em ato, podendo assim ser apreendida pela visão. E a comparação da ação da luz com a ação do *ποιητικός νοῦς*, nas palavras de Aristóteles: «Pois de certo modo luz «faz» da cor potencial, cor em ato.»⁵⁸

Um termo fundamental que Aristóteles usa aqui é *ἔξις*,⁵⁹ comumente traduzido como «disposição» ou «estado». Na analogia, a ação do *ποιητικός νοῦς* é parecida com a ação da luz, que é também uma espécie de *ἔξις* – i.e., uma espécie de «disposição» ou «estado potencial» para que algo aconteça. Mas este «estado», em si, não é mera potência; é ele mesmo um ato. Por isso Sachs nos alerta sobre o perigo de traduzir o termo *ἔξις* – tal como é usado por Aristóteles – apenas como «disposição» ou «estado». Ou seja, *ἔξις* deve também ser considerada à luz das categorias *δύναμις-ἐνέργειᾶ*: como um «ato de possuir algo» ou «ser-em-um-estado-de-ser» – e, no caso da ação do *ποιητικός νοῦς*, como uma condição ativa da alma, e não como mera disposição ou estado.⁶⁰

E para melhor absorvermos a intricada noção de Aristóteles de que toda a realidade, em todos os seus níveis, encontra-se num «desenrolar incessante» de *δύναμις* e *ἐνέργειᾶ*, talvez seja útil recordar que, para ele, nada na natureza é puramente passivo – i.e., mesmo um gato dormindo ou uma garrafa de vinho do Porto repousada na garrafeira estão «ocupados *sendo*» gato ou garrafa de vinho do Porto. Este estado de «estar ocupado *sendo*» também se chama *ἔξις* – ou seja, é, ele mesmo, um ato. Dito isto, no meio deste «desenrolar incessante de *δύναμις* e *ἐνέργειᾶ*», no exato momento da transição, *ἔξις* ocorre. Assim, quando Aristóteles usa o termo *ἔξις*, embora o Filósofo pareça estar apresentando uma única coisa,

⁵⁸ REIS, 2006, p. 116.

⁵⁹ DA 430a 15.

⁶⁰ ARISTOTLE: *Nicomachean Ethics*, trans. Joe Sachs, with glossary and introductory essay (Newburyport, MA: Focus Publishing, 2002), pp. xi-xviii. Kindle.

ele está de fato descrevendo «uma única coisa», mas que se realiza através de uma ação relacional de três vias: (i) *δύναμις*, (ii) *ἐνέργειᾶ*, e (iii) *ato* propriamente dito.

Vale então considerar se o famoso par *δύναμις-ἐνέργειᾶ* é, de fato, um par. Sabemos que, ao falar daquilo que tem forma e daquilo que tem a possibilidade de ter forma, Aristóteles usa os termos *δύναμις* e *ἐνέργειᾶ* respectivamente. Mas sabemos também que Aristóteles não fala apenas de «potência» e «ato». Se «*ἐντελέχεια*» é, para Aristóteles, um estado de «ser» capaz de «criar» ou «produzir» outra coisa, primariamente em um estado de potencialidade (*δύναμις*), uma vez «algo» é assim «produzido» ou «criado», pode, potencialmente, atingir seu estado natural de completude, ou *ἐντελέχεια*. Segundo Sachs,⁶¹ Aristóteles cunhou o termo combinando nosso já conhecido termo *ἔξις* (*uma disposição ou esforço contínuo de se manter em uma determinada condição ou estado de ser*) com a palavra *ἐντελής* (completo, adulto, realizado) e, para completar, insere o termo *τέλος* – tudo isto para se referir a realização plena e completa de uma potencialidade ou tendência natural. Ou seja: *ἐντελέχεια* é a realização ou completude de um processo. Sachs tenta ainda encontrar um termo adequado, equivalente (em inglês), para ‘traduzir’ a expressão cunhada por Aristóteles, e sugere, portanto, traduzirmos *ἐντελέχεια* como «*estar-na-ativa-permanecer-o-mesmo*» – expressão um tanto quanto *heideggeriana*, mas que funciona.⁶²

Tudo no pensamento aristotélico gira em torno destas três categorias: *δύναμις-ἐνέργειᾶ-ἐντελέχεια*. E, portanto, como qualquer coisa na natureza que, para Aristóteles, tem a possibilidade de ter forma pode, sopesadas todas as condições, passar de mero estado de *δύναμις* para *ἐνέργειᾶ* e, por fim, para *ἐνέργειᾶ*, também *ἔξις* – que, por si só, denota uma disposição «no meio» desta ação relacional de três vias de «*estados-de-ser*» – deve ser compreendida à luz destas mesmas categorias. Logo, no DA iii 5 Aristóteles diz que a luz é uma *ἔξις*. E diz que o *ποιητικός νοῦς*, que é o que é «por produzir todas as coisas» (*ὁ δὲ τῶ πάντα ποιεῖν*), tal como a luz «cria» cores, e, portanto, é como uma «disposição» (*ὡς ἔξις τις*), tal qual, por exemplo, a luz (*οἷον τὸ φῶς*).

⁶¹ Cfr., por exemplo: Joe Sachs's *Aristotle's Physics: A Guided Study*, ed. Harvey M. Flaumenhaft (London: Rutgers University Press, 1995), pp. 15, 21, 245, etc. Kindle, ou «Aristotle: Motion and its Place in Nature,» in *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002. Acessado: 03 de janeiro de 2021. URL: [Aristotle: Motion and its Place in Nature | Internet Encyclopedia of Philosophy \(utm.edu\)](https://www.iep.utm.edu/motion/)

⁶² *Being-at-work-staying-itself*. Do mesmo modo, Sachs traduz *ἐνέργειᾶ* como *being-at-work* – i.e., *ser-em-funcionamento*.

Neste caso, o que nos resta, portanto, é tentar compreender a analogia da luz de acordo com o termo *ἔξις*. Já dissemos que, ao definir algo como *ἔξις*, ao contrário do que pode parecer, Aristóteles não está a se referir à uma ‘única’ coisa, mas a um agrupamento relacional de três vias. Então, Aristóteles nos diz que a «luz» é, na produção de percepção visual, uma *ἔξις* que consiste em três coisas:

- (i) a transparência, um meio que pode ser ou escuro ou iluminado, i.e., pode ser ou só potência ou ato,
- (ii) e uma cor que, outrora cor só em potência, passa a ser cor em ato, pela
- (iii) ação da luz. Similarmente, para o Filósofo, há na alma – *ἐν τῷ ψυχῆ* – (a) o *παθητικὸς νοῦς*, que é uma espécie de «tabuleta em que nada subsiste atualmente escrito [*tabula rasa*]»⁶³, mas que pode (b) vir a ter «formas de conhecimento» *impressas* sobre si, (c) produzidas pelo *ποιητικὸς νοῦς*. Note que a *tabula rasa* é, assim como o seu vazio, algo real, na alma.

Apropriadamente, então, dizemos que (1) algo que é apenas potencialmente sua forma completa pode vir a ter, sopesadas todas as condições suficientes e necessárias, (2) sua forma ou natureza completa, *ἐντελέχεια*, (3) produzida (*gerada, criada*) pelo ato de criação.

Retomando a teoria da visão aristotélica, pela lógica, devemos dizer que (i) a «transparência» é uma potencialidade (ii) cuja natureza completa inclui cores reais e (iii) «criadas» pela luz que é ela mesma, às vezes ato, às vezes potência. Analogamente, no caso do *νοῦς* potencial é, claro, (a) uma natureza potencial, como a transparência, cuja *ἐντελέχεια* – completude – é (b) conhecimento em ato, «criado» pelo (c) *ποιητικὸς νοῦς*.

Posto tudo isto, devemos dizer que a *ἔξις* pode encontrar-se em dois estados: (1) antes de qualquer ato criativo a mera potencialidade pode não ser nada real, e (2) uma vez que uma dada potencialidade adquirir formas (se habitua, se desenvolve), então ela pode ter se tornado aí uma força por si mesma que, por sua vez, pode iniciar alguma atividade, dependendo, para isso, de sua própria natureza gerada e *sempre-ato*.

Podemos reformular esta dinâmica a partir de outra noção aristotélica: a noção de disposição/aquisição das virtudes. Sabemos, grosso modo, que a ética aristotélica é centrada

⁶³ REIS, 2006, p. 116. 429b 29

na noção aquisição de virtudes por meio de hábitos bem-intencionados. Neste caso, diríamos que, ser um ser humano e estar vivo já é em si um «ato» ... mas, no que diz respeito a «viver bem como um ser humano», ser um ser humano é só potência, já que o «*viver bem*» (um dos *τέλος* da forma humana) deve ser «realizada» praticando-se atos de virtude de acordo com o princípio da moderação que rege a ética do comedimento, da moderação (ou imitando uma pessoa boa ou virtuosa).

Podemos simplificar ainda mais esta dinâmica, afastando-nos de questões éticas, tomando, um hábito / disposição artística como exemplo. Então, considere a arte de tocar violão. Obviamente, como qualquer arte, tocar violão pode ser feito bem ou mal. Há os acordes necessários para reproduzir uma determinada harmonia. E há um mecanismo envolvido na boa execução destes acordes. E praticar diariamente (além de um pouco de talento – *potencialidade*) é a atividade que faz um músico «tocar bem» o seu violão. Um músico iniciante, sem tais anos de prática, sem domínio da técnica e do mecanismo do instrumento, tenta pressionar seus dedos pelo braço do violão, mas, infelizmente, para ouvidos alheios, seus dedos ainda não estão «habituaados» a serem natural e totalmente guiados pela progressão harmônica dos acordes. Porém, após ter praticado o suficiente, e corretamente, depois de longas horas de prática diária, a «forma» de tocar do músico começa a ficar de «acordo» com a música. A visão de Aristóteles de «viver bem» é análoga à prática da arte de tocar um instrumento musical. Depois de anos praticando atividades virtuosas, «de acordo» com os princípios da moderação, podemos alcançar o estado ativo de «viver bem» (ou seja, com deliberação).

Note: Aristóteles diz que, embora a aquisição de virtudes moral e/ou intelectual, tal como o domínio do violão, exija determinadas mudanças corporais, a aquisição destas virtudes, em si, não é uma mudança. Por isso, no DA ii 5 Aristóteles diz que «não é correto dizer que quem pensa, quando pensa, se altera» – da mesma forma que não faz sentido afirmar que o pedreiro que constrói a casa se altera construindo.⁶⁴

Ou seja, como muitas vezes descobrimos ao ler e reler Aristóteles, uma «atividade» (*ἐνέργειᾶ*) é aquilo que «organiza» uma mudança ou movimento, e não aquilo que é «mudado» ou «movido». Logo, o *παθητικὸς νοῦς* não é alterado ou afetado pelo aprendizado ou pelo pensamento (pelas suas próprias atividades – e Aristóteles já disse: que «há um *νοῦς*

⁶⁴ REIS, 2006, p. 85. 417b 1-13.

que é de tal forma que pode tornar-se todas as coisas» – e sabemos que *παθητικὸς νοῦς* só pode tornar-se todas as coisas por não ser esta ou aquela matéria específica. Mas, para Aristóteles, quando algo atinge sua própria natureza, em ato, o ato em si, como vimos acima, não é uma mudança. E é exatamente isto o que acontece em *ἔξις*.

E por isso Aristóteles diz que o *παθητικὸς νοῦς* é *separado, imortal, e eterno* – porque a ação do *παθητικὸς νοῦς* não se altera. Aristóteles diz também que a transparência não «muda» sob a ação da luz. Na verdade, «luz» é o próprio estado de completude da transparência. Da mesma forma que o conceito de *ἔξις* permite Aristóteles dizer que a transparência não muda com a ação da luz, *ἔξις* permite o Filósofo dizer que o *παθητικὸς νοῦς*, como ato, é separado da matéria.

Obviamente que esses exemplos envolvendo o uso do conceito *ἔξις* diferem. No exemplo da luz, por exemplo, vimos que a luz «cria» cores reais a partir de cores potenciais, mas claro que a luz não é ela mesma a «ação» de ver as cores – i.e., a luz não é nossa atividade de visão e percepção das cores. Porque a luz não está na mente – i.e., *οὐκ ἐν τῷ ψυχῆι*. Ou seja, a luz não transmite as cores diretamente das coisas para nosso aparato visual, e nem pode a luz transmitir as cores das outras coisas. E mais, a luz tem seu próprio tipo de cor – que Aristóteles chama de «brilho».⁶⁵ Se a luz fosse, simultaneamente, a ação de revelar cores, de transformar uma cor potencial em cor real, e a capacidade de visão, a luz certamente seria capaz de ver sua própria cor, seu próprio brilho – assim como o intelecto é capaz de pensar seu próprio pensamento – i.e., *a luz seria consciente*. Esta é a diferença crucial entre a ação da luz e a ação do intelecto, que a analogia da luz não consegue traduzir completamente.

Dito de outra forma: *παθητικὸς νοῦς* recebe as formas inteligíveis, conhecimento potencial, e transforma estas formas em conhecimento real – da mesma forma que a luz transforma cores potenciais em cores reais. Porém, novamente, estamos diante de uma analogia. Aristóteles diz que assim como luz está para cores, *νοῦς* está para o entendimento. Contudo, ao contrário da luz que não pode ver sua própria cor, o *νοῦς* é, concomitantemente, tanto a sua capacidade de entender, de pensar, quanto o próprio entendimento, o próprio pensamento. Restam-me poucas dúvidas de que este é, de fato, o cerne da psicologia aristotélica, mesmo que, por vezes, não seja fácil entendê-la inteiramente.

⁶⁵ Ibid., p. 87. 418b 9.

Conclusão

Resta-nos dizer algumas palavras sobre aquela famosa série de atributos da alma aristotélica supramencionada: *χωριστός* (separado), *ἀμιγῆς* (não-misturado), *ἀθάνατον* (imortal), e *αἰδίων* (eterno).

Ora, no DA iii 4, Aristóteles já explicou como, e porque, o intelecto difere das faculdades sensitivas. Explicou também por que *νοῦς* é separado (*χωριστός*) – i.e., independente do corpo. Nestes versos Aristóteles já vem traçando o esboço do DA iii 5. Aqui ele já distingue claramente as duas funções cognitivas do *νοῦς*, sem denominá-las claramente. Como podemos notar nas linhas 429b 4-9:

Assim, quando o intelecto se torna cada um dos objetos inteligíveis no sentido em que isso se diz daquele que tem a ciência em ato (e isso ocorre quando ele pode atuar por si mesmo), ainda nesta circunstância o intelecto está de certo modo em potência, embora não como antes de aprender ou descobrir; e agora ele mesmo é capaz de pensar a si próprio.⁶⁶

O texto parece claro – e, ao tentar explicá-lo, corremos o risco de chover no molhado. Mas vejamos: para Aristóteles o intelecto, em ambos os estágios, deve ser separado: o intelecto potencial é separado e não-misturado pois, se assim não o fosse, se fosse misturado à matéria, seria proporção material e limitado por esta proporção e, logo, não seria capaz de pensar «todas» as coisas. Da mesma forma, o intelecto criativo também deve ser separado de qualquer proporção material, pois é a capacidade cognitiva de continuar aprendendo e descobrindo. Logo, «separados» aqui pode simplesmente significar que, para Aristóteles, o intelecto, por não ser conectado a nenhum órgão material, por não ser proporção material, deve ser separado; e, se é «separado» da matéria, e não é proporção material, é *eterno*. Vejamos o porquê:

Sabemos que Aristóteles usa a expressão *τῆ οὐσίᾳ ὄν*⁶⁷ – para se referir a algo que é *inerentemente* – ou, na sua essência. O que devemos perguntar é: O que é *τῆ οὐσίᾳ ὄν* do *νοῦς*? Por partes: na sua essência, o *παθητικὸς νοῦς* é ‘eternamente’ potência – e já vimos por que deve ser: *se não o fosse, não seria capaz de pensar todas as coisas* (e é isto que é eterno

⁶⁶ REIS, 2006, pp. 114-115.

⁶⁷ DA 430a 18.

no intelecto passível); já o *ποιητικός νοῦς*, na sua essência, é, como sabemos, *ἐνέργεια* – i.e., uma atividade, uma capacidade de continuar agindo e, de certo modo, é também uma potência. Ora, se o intelecto criativo não fosse *ἐνέργεια* (simultaneamente ato e potência) se fosse, por fim, *ἐντελέχεια* (completude que alcançou o seu fim), não seria separado, eterno e imortal, pois, como sabemos, não há *ἐντελέχεια* sem o composto *matéria-forma* – e, para Aristóteles, este composto não é eterno, etc.). Pela mesma lógica, se o intelecto criativo não fosse *ἐνέργεια* (simultaneamente ato e potência) não poderia continuar aprendendo, continuar descobrindo. Logo, o que é eterno, etc. no intelecto são suas essências – *δύναμις* e *ἐνέργεια*.

Nas palavras do próprio Filósofo: o que é eterno é a *τῆ οὐσία ὧν* do intelecto – e não o intelecto em si: «Somente isto quando separado é propriamente o que é, e somente isto é imortal e eterno.»⁶⁸ Dito de outra forma: o que é eterno e imortal no intelecto são as naturezas distintas de suas funções, quando separadas. Somente *δύναμις* e *ἐνέργεια* – *τῆ οὐσία ὧν* do *παθητικὸς νοῦς* e do *ποιητικός νοῦς*, respectivamente – quando separadas são propriamente o que são, e somente isto é imortal e eterno.

Ou ainda, mas já burlando aqui nosso próprio critério não-externalista: se na *Física* Aristóteles diz que o «mundo é eterno»,⁶⁹ e *δύναμις-ἐνέργεια* são as únicas características verdadeiramente intrínsecas do mundo, concluímos, mais uma vez, que o que é eterno no *νοῦς* é sua *τῆ οὐσία ὧν*.

Mais uma vez, restam-me poucas dúvidas de que esta é, grosso modo, a psicologia naturalista de Aristóteles. Também me restam poucas dúvidas de que o DA iii é internamente consistente, apesar do nosso apelo de última hora à física aristotélica. Logo, quando Aristóteles diz que «Em alguns casos, não há nada que impeça isso – a alma, por exemplo, pode ser desta natureza [separada, eterna, imortal...] (não toda ela, mas o intelecto)...»⁷⁰ – devemos entender que não há – e, segundo a física aristotélica, nem poderia haver – nada que impeça que o intelecto, ou melhor, que a essência do intelecto (*τῆ οὐσία ὧν δύναμις καὶ ἐνέργεια*) seja «separada», «eterna», e «imortal»

Então, podemos tentar responder as questões levantadas na seção 3, assim:

⁶⁸ DA 430a 20-22. [Grifos meus].

⁶⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Física* i 7, por exemplo.

⁷⁰ ROSS, 1924, 1070a.

1. Há para Aristóteles ‘algo’ do intelecto que sobrevive à morte?

Sim.

2. O que?

As essências de suas funções – τῆ οὐσία ὧν δύνᾳμις καί ἐνέργεια.

3. Como sobrevivem?

Como essências primárias da própria «ordem da totalidade do mundo» – φύσις.

4. Em que estado de realidade?

Como «princípios» próprios desta totalidade ... e não como partes da alma.

quod erat demonstrandum.

Vale relembrar: Aristóteles já vinha esboçando estas respostas pelo menos desde as linhas 408b 18-19, DA ii 4: «O entendimento, no entanto, parece ser, na origem, uma certa substância que existe e não está sujeito a corrupção.»⁷¹

Com isso, também concluímos que o DA iii 5 é, de fato, internamente consistente, e o ápice de um longo discurso. Claro, nossas reflexões não podem ser consideradas de modo absoluto. Talvez sejam só o resultado do nosso teste de Rorschach. Para sanar possíveis dúvidas por completo precisaríamos adentrar o texto mais profundamente, considerando com cuidado outros conceitos-chave como, por exemplo: a própria expressão já grosseiramente abordada acima, τῆ οὐσία ὧν. Mas, sobretudo, deveríamos ponderar seriamente as linhas 430a 19-20, onde Aristóteles diz que «a ciência em atividade é o mesmo que o seu objeto.»⁷²

Curiosamente, Ross exclui estas linhas de sua famosa tradução do DA, por supor que a passagem não pertence ao capítulo, uma vez que a frase aparece em seguida no iii 7 (o lugar correto da citação, segundo Ross); e, seguindo os passos do filósofo escocês, Lóio⁷³ faz o mesmo – obviamente, imaginamos, por concordar com Ross.⁷⁴ Mas é possível demonstrar que as linhas não só pertencem ao iii 5, como são crucial para se compreender essa identidade conhecimento-coisa que Aristóteles afirma seis vezes no texto, do iii 4 ao iii 7, sempre em versões diferentes, navegando progressivamente por sua doutrina sensorial, formas,

⁷¹ LÓIO, 2010, p. 50.

⁷² REIS, 2006, p. 117.

⁷³ LÓIO, 2010.

⁷⁴ Pare sermos justo, a decisão de seguir os passos de Ross parece ser de Tomás Calvo Martínez, revisor científico da tradução portuguesa em questão, como declarado pela própria tradutora em nota de rodapé (108), à página 117.

pensamento, e, enfim, à busca do bem através de ações práticas, quando por fim o *νοῦς* e o bem não são apenas o mesmo que seus objetos, como conhecimento-coisa, mas tornam-se idênticos a *todas as coisas*.

E, certamente, deveríamos seguir os passos dos mestres e estudar o DA à luz de outros textos aristotélicos, sobretudo a *Física*, o *Órganon*, a *Ética* e, óbvio, a *Metafísica*. Este parece ser, de fato, outro possível caminho que nos permitiria compreender que, para Aristóteles, os *ποιητικός νοῦς* e *παθητικός νοῦς* são funções cognitivas e unas localizadas *ἐν τῷ ψυχῆι*, e não substâncias separadas e/ou partes transcendentais da *alma*. Mas, claro, ao traduzir *ψυχῆι* como «alma» nós mesmos já cometemos aquele erro ancestral apontado por Davidson: *transformar conceitos de Aristóteles em conceitos inteiramente não-aristotélicos*.

Referências

- ARISTÓTELES. *De Anima*. Traduzido por Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- _____. *De Anima*. Translated by R. D. Hicks. Cambridge: Cambridge University Press, 1907.
- _____. *Metaphysics*. Translated by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- _____. *Nicomachean Ethics*. Translated by Joe Sachs. Newburyport, MA: Focus Publishing, 2002. Kindle.
- _____. *On the Soul*. Translated by J. A. Smith. Global Grey: 2018. E-book.
- _____. *Sobre a Alma*. Traduzido por Ana M. Lóio. Lisboa: : Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.
- AVERROES. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. Translated by Alfred Ivry. Provo: Brigham Young University Press, 2002.
- BARNES, J. *Aristotle: A Very Short Introduction*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2000.
- BRENTANO, F. *The Psychology of Aristotle, in Particular His Doctrine of the Active Intellect: With an Appendix Concerning the Activity of Aristotle's God*. Berkeley, LA: University of California Press, 1977.
- BUČAN, D. «'Active Intellect' in Avempace and Averroës: An Interpretative Issue.» *Synthesis Philosophica* 62 (2/2016) 345–358. <https://doi.org/10.21464/sp31208>.
- DAVIDSON, H. *Alfarabi, Avicenna & Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1992.
- MEIRINHOS, J. «Ler por dentro 2: O *De Anima* de Aristóteles» (lecture). Universidade do Porto (2 de novembro de 2017).
- PLATÃO. *Mênon*. Traduzido por Maura Iglésias [a partir do texto grego estabelecido e anotado por J. Burnet]. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio e Edições Loyola, 2001.
- ROSS, W D. *Aristotle, a complete exposition of his works and thought*. Cleveland and New York: Meridian Books, 1959).

- SACHS, J. «Aristotle: Motion and its Place in Nature.» *The Internet Encyclopedia of Philosophy*
_____. *Aristotle's On the Soul and Memory and Recollection*. Santa Fé: Green Lion Press, 2012. Kindle.
- _____. *Aristotle's Physics: A Guided Study*. Edited by Harvey M. Flaumenhaft. London: Rutgers University Press, 1995. Kindle.
- TAYLOR, R. C. «Averroes' Psychology and the Principles of Metaphysics.» *e-Publications, Marquette University*. Journal of the History of Philosophy, Vol. 36, No. 4 (October 1998). <https://doi.org/10.1086/690235>.
- _____. «Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thought.» *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Edited by Peter Adamson and Richard C. Taylor. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- _____. «Separate Material Intellect in Averroes' Mature Philosophy.» *e-Publications, Marquette University, Philosophy Faculty Research and Publications* (2004): 251. https://epublications.marquette.edu/phil_fac/251
- _____. «The Agent Intellect as 'Form for us' and Averroes' Critique of al-Farabi.» *Tópicos* 29 (2005): 29-51.
- IVRY, A. «Averroes' Middle and Long Commentaries on the 'De anima'.» *Arabic Sciences and Philosophy: A Historical Journal* 5, no. 1 (1995).

Recebido em: 29/01/2021
Aprovado em: 04/06/2021