

**ALEXANDRE DE AFRODÍSIA PENSA ARISTÓTELES:
O CASO DO INTELECTO PRODUTIVO**

**[ALEXANDER OF APHRODISIAS THINKS ARISTOTLE:
THE CASE OF THE PRODUCTIVE INTELLECT]**

Allan Neves

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais
Bolsista CNPq

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n46ID10343>

Natal, v. 25, n. 46
Jan.-Abr. 2018, p. 119-150

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: O título de “comentador” dado a Alexandre de Afrodísia (c. 200 d. C.) por filósofos posteriores revela seu importante papel na elucidação do pensamento de Aristóteles. Esse título, porém, oculta o fato de que, na tentativa de completar as insuficiências e problemas emergentes do texto aristotélico, Alexandre desenvolveu ele mesmo, com argumentos próprios, uma doutrina filosófica consistente que em alguns aspectos não encontra qualquer ressonância direta no primeiro mestre e que também levanta novas questões. Neste artigo, pretendo mostrar como isso é o caso na noética tomando em perspectiva a noção de intelecto produtivo (*noûs poiêtikós*), ela mesma inexistente no Estagirita.

Palavras-chave: Alexandre de Afrodísia; Aristóteles; Intelecto produtivo.

Abstract: The title of “commentator” ascribed to Alexander of Aphrodisias (c. 200 AD) by posterior philosophers reveals his important contribution to the elucidation of Aristotle’s thought. This title, however, conceals the fact that, in the attempt to fulfill the insufficiencies and emergent problems of the Aristotelian text, Alexander himself developed by proper arguments a consistent philosophical doctrine, which in some aspects does not have any resonance in the first master and that also arises new issues. In this article, I aim to show how this is the case in noetics, availing the notion of productive intellect (*noûs poiêtikós*), itself absent in Aristotle.

Keywords: Alexander of Aphrodisias; Aristotle; Productive Intellect.

Alexandre de Afrodísia é tido como o grande filósofo a empreender um esforço abrangente e sistemático de interpretar as obras de Aristóteles.¹ A tradição peripatética de que fez parte e foi condutor na segunda metade do século II d.C.,² contudo, não herdou deste apenas o conjunto doutrinal que fundou seus alicerces, mas também os problemas filosóficos a ele intrincadamente relacionados, os quais, por questões de transmissão textual ou de própria insuficiência argumentativa do primeiro mestre, foram assumidos e trabalhados por seus sucessores. Neste artigo, quero explorar como Alexandre confronta um ponto específico do *De anima*, que deu origem ao que ficou conhecido como o intelecto produtivo. Para tanto, abordo primeiramente os elementos contidos no texto de Aristóteles e algumas lacunas de suas lacunas para, em seguida, traçar sua recepção e reformulação pelo Afrodísio. Com a exposição, pretendo mostrar que, ainda que o procedimento exegético do *corpus* aristotélico fosse a ferramenta base para o exercício escolar que Alexandre estava inserido, isso não o levou a uma repetição inerte da obra do Estagirita, mas a uma doutrina noética inovadora e própria, fruto mesmo do seu empenho em completar o autor.

A expressão “intelecto produtivo” (com a qual traduzo *νοῦς ποιητικός*) é uma criação pós-aristotélica.³ Foi cunhada tendo

¹ Para uma visão panorâmica da filosofia de Alexandre e sua posição no Liceu da época, ver Sharples (1987) e D. Frede (2013). O impacto de sua investigação quanto ao *De anima* em filósofos gregos posteriores é tratado por Blumenthal (1987).

² Sobre as escolas filosóficas insurgentes no período helenístico, ver Bénatouil (2006).

³ A expressão é com grande probabilidade primeiramente encontrada em Teofrasto (Moraux, 1978, p. 284), conforme podemos inferir do testemunho dado por Temístio na *Paráfrase ao De anima* (ed. Heinze), de 107.30 a 109.4, embora ela não se encontre *ipse litteris* nos extratos por ele citados. Isso leva alguns autores (p. ex., Blumenthal, 1996, p. 17) a atribuir a Alexandre de Afrodísia sua autoria, já que podemos atestar extenso uso em suas obras.

por base a famosa passagem que compreende o *De anima* III.5, 430a10-25, onde Aristóteles, de modo extremamente conciso e lacônico, traça de início uma divisão de νοῦς que, conforme diz, tem relação correspondente ao que acontece em todos os seres naturais:

Visto que, como em toda a natureza (ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει), há, por um lado, algo que é matéria para cada gênero (e isso é o que é em potência todos os indivíduos), e, por outro lado, algo diverso que é a causa e agente, por produzir tudo – como a técnica em relação à matéria que padece –, é necessário que também tais diferenças estejam na alma. E tal é o intelecto, de um lado, por tornar-se todas as coisas e, de outro, por produzir todas as coisas. (430a10-15).

Para se ater primeiramente ao que dá menos margem a interpretações variadas, nota-se de imediato que uma firme distinção é estabelecida no intelecto (ὁ μὲν... ὁ δὲ, a14-15). De um lado, temos o intelecto enquanto capaz de se tornar tudo (πάντα γίνεσθαι) sendo por isso mesmo, tal como suporta sua referência à matéria, em potência (δυνάμει) o que compete vir a ser. Quase nada mais é dito sobre o extrato potencial de νοῦς no restante do III.5. A seu respeito, Aristóteles dedica o capítulo III.4, onde o descreve como a capacidade ou faculdade (δύναμις, 430a8) da alma humana que conhece. O texto, embora qualifique o intelecto em potência de muitos modos, não oferece descrições decisivas sobre sua condição, seu estatuto ontológico próprio, no homem. O autor se mostra peculiarmente geral em seus termos quando afirma, tal como no trecho citado acima, que o intelecto em potência “*pensa tudo*” (πάντα νοεῖ, 429a18), ao mesmo tempo em que “*nada é em atualidade antes de pensar*” (ἐντελεχέια οὐδὲν πρὶν ἂν νοῆ, 429b31). Ademais, constata-se que ele não possui outra “*natureza*” senão a de “*que é capaz*” (φύσιν... ὅτι δυνατόν, 429a21-22). Embora Aristóteles tenha dito pouco o suficiente para levar filósofos posteriores a indagar sobre a natureza do intelecto em potência (que ficou conhecido como intelecto material), ele assi-

nala mais do seu exercício. A capacidade de pensar “tudo” está, na verdade, restrita ao objeto próprio da faculdade intelectual, isto é, o inteligível (νοητόν; ver 415a18-22 e ed. Hicks, 1907, p. 500 sq.), que é caracterizado como sendo uma forma (εἶδος) abstraída de qualquer traço material individualizante (429b10 sqq. e 431b26 sqq.). Do mesmo modo, o “tornar-se”, o γίνεσθαι, subsume o princípio enunciado segundo o qual o intelecto se identifica com aquilo que entende em ato. O intelecto em potência, em outras palavras, quando em ato, ou seja, ao pensar efetivamente o inteligível, se torna de algum modo este, o que pode se designar a ocorrência de uma identidade intelectual. Tal identidade é mais de uma vez formulada como um princípio da noética aristotélica.⁴

Vamos à outra dimensão de νοῦς, que é o que interessa propriamente. Nela o intelecto é sublinhado como causa (αἷτιον) e agente (ποιητικόν), e assim é por “produzir tudo” (πάντα ποιεῖν). O que o intelecto tratado produz não é em momento algum dito no restante do capítulo. Todavia, considerando o contexto de a14-15, que acompanha a remissão textual a III.4 feita para explicar o intelecto em potência, πάντα nesta ocasião pode seguramente também designar a noção inteligível. O intelecto produtivo, nessa medida, faz ou produz o objeto de pensamento que é recebido, conhecido, pelo intelecto em potência – que com ele se identifica –, se tornando no processo causa e fator produtor da intelecção. Por meio dos dois extratos, o ativo e o passivo, de νοῦς, o conhecimento intelectual se faz presente ao intelecto em potência, que passa a pensar em ato seu objeto próprio. O intelecto produtivo é *de alguma maneira*, pois, um princípio indispensável para que ocorra a atualização do intelecto que pensa em potência. Isso é o máximo que se pode afirmar com relativa segurança do trecho citado. Ao considerar, porém, outros de seus elementos e confron-

⁴ Pode ser resumida com o *dictum*: ὁ νοῦς ἐστὶν ὁ κατ' ἐνέργειαν τὰ πράγματα (III.7, 431b17); ver ainda III.4, 430a3-4, III.5, 429b5-7, III.8, 431b24-26 e *Met.* XII.7, 1072b21 e XII.9, 1075a3-5.

tando com o restante de III.5, as interrogações surgem. Organizamos em três grupamentos:

(I) *Do estatuto do intelecto produtivo*. Uma pergunta crucial a ser feita é em que nível Aristóteles promove a divisão de *voûs* na referida passagem: trata-se de uma divisão entre dois *intelectos* essencialmente distintos e contrapostos – coadunando com o vocabulário taxonômico usado na passagem, como pontua V. Caston (1999, p. 206) – ou de dois *aspectos* de um mesmo intelecto? Pela oposição feita entre aquela dimensão que porta o caráter produtivo, causador, e aquela passível de pensar, de vir a ser em ato, uma justificação para qualquer um dos lados seria exigida. No texto, encontramos adjetivos comuns às duas partes. Tanto um quanto outro são nomeados “separado” (χωριστός, 429b5 e 430a17), “impassível” (ἀπαθής, 429a15 e 430a18) e “sem mistura” (ἀμιγής, 429a18 e 430a18). Entretanto, ao intelecto produtivo é confiado um conjunto de atributos exclusivos que acentuam sua distinção. Além dos já mencionados αἴτιον e ποιητικόν, ele é descrito como “por essência uma atividade” (τῆ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια, a18), o que reflete o fato de nele não haver intermitência no ato de pensar ou interrupção de pensamento; ao contrário, está continuamente inteligindo (ἀλλ’ οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ’ οὐ νοεῖ, a22) e o faz pela eternidade (ἀθάνατον καὶ αἰδίον, a23). Não é difícil notar a semelhança que tais propriedades guardam com o motor imóvel tratado na *Metafísica* Λ, capítulos 6 a 9, que também é um intelecto (7, 1072b26-30), e essa é uma correspondência que tem sido feita por pesquisadores contemporâneos.⁵ Mas, ainda que não seja

⁵ Ver, por exemplo, Kal (1988), p. 86, Kosman (1992), M. Frede (1996), Caston (1999) e Burnyeat (2008). Wedin (1988, p. 160-161), sintetiza diversas interpretações antes de avançar a sua com extensa lista bibliográfica. Sua posição, ao contrário dos primeiros citados, argumenta por uma abordagem não transcendentalista do intelecto produtivo, o qual seria integrante do aparato intelectual do indivíduo cognoscente sendo viabilizador de sua atividade de conhecimento. A leitura de Wedin estipula uma descrição cognitivista da atividade noética consequência mesma da perspectiva naturalista sob a qual o

com deus que Aristóteles esteja lidando em III.5, seria bastante razoável aceitar que se trata de um elemento não humano, ao menos no sentido que sua atuação é plenamente maximizada frente ao intelecto em potência, cuja contingência, intermitência e passividade quanto ao pensamento lhe são contrastadas de modo explícito.⁶ Nesse sentido, o fato dele fazer uso de uma mesma nomenclatura para caracterizar ambos nada diz do preenchimento semântico que comportam (cf. ed. Hicks, p. 502).

Entretanto, por outro lado, pode-se questionar: como compatibilizar a superioridade de qualidade que o extrato ativo de *vou̓s* possui com relação ao passivo – o que supostamente vem lhe conferir certa transcendência – com o fato dos dois estarem “na alma” (ἐν τῇ ψυχῇ, a13)? Este com certeza não é um enunciado

De anima é por ele lido (v. pp. 160-181. Uma defesa atual na mesma direção é feita por Gerson (2004).

⁶ “Pois o que age é sempre superior (αἰ τιμιώτερον) ao que padece [a ação], e o princípio, à matéria” (430a18-19); “porque isso [o intelecto produtivo] é impassível, ao passo que o intelecto passível é perecível” (430a24-25). A passividade do intelecto em potência é chamada à atenção por uma expressão que ocorre somente uma vez no *De anima*: *vou̓s παθητικός*. Já foi constatado, porém, que Aristóteles o chama de impassível no III.4. Essa aparente contradição é esclarecida quando temos em vista a distinção que é feita em II.5, 417b1-16, entre dois sentidos do verbo *πάσχειν* (e, por extensão, *παθεῖν*). O primeiro sentido elencado é o que diz da corrupção que ocorre em algo pela atuação daquilo que lhe é contrário, em referência à alteração que acomete a constituição física de um órgão quando este é afetado por um sensível. Um segundo sentido é reservado à mudança da potência ao ato em que, entretanto, ocorre a conservação (*σωτηρία*) daquilo que muda. Esse é precisamente o caso do intelecto em potência que passa a ser em ato ao receber o inteligível, embora não seja alterado em sua natureza mesma na ocasião de pensar, tal como ocorre no caso do órgão afetado. Por falta de um outro termo, Aristóteles preserva *πάσχειν/παθεῖν* para os processos de atualização qualificando-o (418a1-3). O intelecto humano é “afetado” pelo inteligível apenas no sentido que o recebe (*δεκτικόν*, 429a15), passando então a pensar em ato; sob esse aspecto também ele se torna todas as coisas vindo a ser, de turno em turno, de atualização em atualização, aquilo que pensa. Tal é o tipo de mudança que não se aplica de modo algum ao intelecto produtivo por estar em eterna atividade de pensamento.

banal. À primeira vista, a expressão pode denotar que o intelecto produtivo se institui como um poder sempre em ato, individual a cada alma humana, e que atua na atualização do intelecto em potência (Rist, 1966, p. 8). Mas de que modo essa unidade noética subsistiria, e como *na* alma? Poder-se-ia argumentar igualmente, em defesa da transcendência do agente, que a partícula *ἐν* autoriza mais de uma acepção que não a locativa, qual seja, a relacional – “no caso da alma” –, mas isso aparentemente violentaria o pensamento aristotélico, na medida em que demandaria explicações, por extensão à exposição de III.5, sobre certa *ψυχή* eterna, sempre em ato e separada.⁷ Em todo caso, decifrar que tipo de entidade o intelecto produtivo é não pode ser dissociada da tarefa de desvendar sua relação com o homem.⁸

(II) *Da função do intelecto produtivo na aquisição de conhecimento.* Aristóteles dá esparsos sinais referentes à esfera de ação do intelecto produtivo no que concerne a inteligência humana. O trecho citado de início sinaliza que ele produz os conceitos inteligíveis, mas não apenas. Pela associação estabelecida dos dois registros de *νοῦς* com a matéria e a causa atuante, ou, mais precisamente, pelo desmembramento dessa associação na analogia matéria/técnica, temos que o intelecto produtivo opera *também* sobre o intelecto

⁷ A leitura de *ἐν* como regendo relacional é defendida por Caston (1999, p. 206), mas ele não se pronuncia sobre o referido problema, a menos que, como está implícita em sua exposição ancorada em algumas passagens do *De anima*, *ψυχή* venha a ser significar aqui *νοῦς*. É verdade que Aristóteles o descreve em II.2 como um “diferente tipo de alma” (*ψυχῆς γένος ἕτερον*, 413b24-26).

⁸ Berti (2014), em uma recente conferência ainda não publicada, abdica do confronto interpretativo naturalistas x transcendentalistas, argumentando que o intelecto produtivo não constitui para Aristóteles propriamente uma entidade, mas, antes, o “hábito universal de princípios” de toda natureza, sendo por isso mesmo o próprio “sistema de verdades” que constituem o conhecimento científico para o homem. Dito de outro modo, ele é “o patrimônio de verdades eternas que a humanidade tem gradualmente descoberto e que continuará a descobrir, um patrimônio que, uma vez aprendido pelo indivíduo singular, se torna o intelecto em ato do indivíduo” (p. 9).

em potência. Encontrada na analogia, a preposição πρὸς (a13) é o único indício que admite a existência de ligação entre os termos contrapostos que surgem na análise aristotélica. O campo de atuação do intelecto produtivo seria, portanto, duplo.⁹ Mas de que maneira exerce sua atividade sobre o intelecto em potência e sobre os inteligíveis? Ainda mais intrincado é saber o que ele faz exatamente para que a potência humana de pensar efetivamente pense as noções. Que significa dizer que o intelecto produtivo *produz* ou é *causa* dos inteligíveis? E o modo pelo qual isso é feito é o mesmo que aquele com que o intelecto passivo é *atualizado*? A forma com que as perguntas são colocadas já denuncia de todo a posição inerte da potência intelectual no homem, que parece completamente submissa a fatores extrínsecos. De fato, contrastando o III.5 com os capítulos de 4 a 8, que tratam sobre o intelecto humano dito em potência (embora Aristóteles quase sempre fale em *voûς* sem qualificar), vemos que somente aí é que essa passividade é acentuada¹⁰, como se, em virtude também de sua já conhecida

⁹ Pode-se argumentar, entretanto, talvez com mais força, embora certamente não de modo conclusivo, a exclusividade dos objetos inteligíveis como campo de atuação de ambos os aspectos de *voûς*, sendo apenas por meio daqueles que eles se relacionam. Essa é a posição assinalada por Kal (1988): “É aparente da fraseologia no *De anima* III.5 que Aristóteles não investiga primariamente uma ação direta da mente de Deus [= intelecto produtivo] sobre a mente humana. Pois ele diz que uma mente se torna todas as coisas, enquanto que a outra faz todas as coisas. Ele está se referindo a isso que é um objeto de pensamento [*insight*] para a mente humana, mas que é possibilitada a ser esse objeto de pensamento intelectual pela mente divina. Uma vez que há um objeto de pensamento, ele pode se tornar ele mesmo diretamente conhecido pela mente, de modo que a mente, no mesmo movimento em que o objeto de pensamento é atualizado, pode se tornar ela mesma uma mente que conhece em ato” (p. 87-88). A imprecisão da analogia da luz nesse contexto, porém, inviabiliza uma posição consistente, como o próprio Kal (p. 87), faz entender, e como remeto mais abaixo.

¹⁰ Ver nota 6 acima.

brevidade, o III.5 fosse um extrato de texto inserido precipitadamente e fora de contexto.¹¹

Devemos ter em mente, contudo, que a inserção do intelecto produtivo para explicar a atualização do pensamento no homem, ainda que obscurecida em seus detalhes, segue um princípio fundamental que Aristóteles formula alhures no próprio *De anima*, bem como em outras obras, qual seja, a de que tudo o que vem a ser, isto é, passa da potência ao ato, vem a ser a partir de algo sempre atual (ἔστι γὰρ ἕξ ἔντελεχείᾳ ὄντος πάντα τὰ γιγνόμενα, III.7, 431a3-4).¹² Sob essa perspectiva, a intelectção, entendida como processo de atualização da potência intelectual, para que ocorra no homem, necessita de um componente sempre pensante e atuante. No domínio intelectual, o intelecto produtivo funciona, portanto, como um elemento atualizador indispensável seja da potência humana seja dos inteligíveis, ou de ambos. Outro importante ponto atrelado a esse quesito sobrevém na famosa analogia do intelecto produtivo com a luz (430a15). Também ela é definida em II.7 como ἐνέργεια de algo, a saber, do diáfano (418b9), que permanece então em potência quando privada de sua presença (b18-20). No caso da analogia, em contrapartida, Aristóteles assinala que o intelecto produtivo é como a luz “pois de certo modo a luz faz cores em potência cores em ato” (430a16-17), dispensando aí qualquer menção ao diáfano, e mesmo contrariando o que é dito em II.7, já que em momento algum a luz é dita atualizadora de cores para que a visão ocorra. Ademais, o discurso da analogia é abruptamente interrompido sem maiores esclarecimentos sobre seus termos e a que eles exatamente correspondem. De qualquer maneira, a explícita associação do intelecto pro-

¹¹ Dentre os verbos aplicados ao intelecto humano que insinua seu caráter ativo, tem-se que ele “conhece” (γινώσκει, 429a10), “entende” (φρονεῖ, a11), “raciocina” (διανοεῖται, a23), “concebe” (ὑπολαμβάνει, a23), produz unidade, composição (τὸ δὲ ἐν ποιῶν, 430b5-6) e divisão (διαίρει, b12).

¹² Ver também *De an.* II.5, 417a17-18, *Met.* IX.8, 1049b24-25 e XII.6, 1071b28-31.

ditivo com a luz é sugestiva na medida em que aponta o caráter funcional essencial deste no processo por meio do qual o inteligível vem a ser pensado pela faculdade intelectual, tal como a luz o é no processo por meio do qual a cor vem a ser vista pela faculdade visual (419a8-9). Ainda com vistas à ἐνέργεια que os descreve, e guardando relação semântica muito próxima, embora não esclarecida no *De anima*, a associação é firmada por intermédio de outro conceito, o de “disposição” (ἕξις, 430a15 e 418b19). São pelos dois conceitos que o intelecto é definido como agente atualizador no processo de conhecimento.¹³ Entretanto, como se pode observar, a ausência de mais informação no assunto não nos oferece outra saída senão especular sobre que papel o intelecto

¹³ Apesar da ocorrência associar ἕξις a ato, Aristóteles é explícito a usá-lo para descrever um dos modos de se definir δύναμις na *Metafísica* (V.12, 1019b9 e IX.1, 1046a13). Em contraste, na definição dada ao termo na *Met.* V.20, encontramos que trata-se de uma ἐνέργεια τις (1022b4). O status por assim dizer dúbio de ἕξις denuncia uma posição intermediária entre potência e ato que é complementado no *De anima*. Em II.5. 417a21 sqq., potência é dita de dois modos: uma é a capacidade de algo vir a se realizar, embora como tal este algo não esteja concretizado – como, por exemplo, quando se diz que o homem conhece em potência ou que possui conhecimento no sentido que todo ser humano pode vir a conhecer algo, devendo haver, para se realizar efetivamente ou em ato, o empenho na aprendizagem –, outra é a capacidade já estabelecida e disposta para a execução de sua atividade – como é o caso do homem que sabe gramática, mas que não exercita em ato seu conhecimento, embora o faça quando queira. O exercício em ato (ora transcrito por ἐνεργεία, ora por ἐντελεχεία, a29) daquilo de que se é capaz é contrastado com ambos os sentidos de potência. O segundo, que caracteriza propriamente ἕξις, Aristóteles o aproxima, em II.1, 412a22 sqq., de uma das duas acepções de ato ou “atualidade”, que traduz ἐντελεχεία, dessa vez distinguindo com base no contraste entre “ciência” (ἐπιστήμη) e “inquirir” (θεωρεῖν), o que, em outras palavras, marca a diferença entre aquele que possui o conhecimento (ἔχειν) daquele que o exercita em ato (ἐνεργεῖν). A construção de ἕξις como capacidade estabelecida ou habilidade treinada disposta a se atualizar quando quiser será aplicada pelos filósofos posteriores à condição intermediária do intelecto que nem pensa em ato, nem se encontra em plena ignorância quanto aos inteligíveis. Tal condição já é estabelecida por Aristóteles (III.4, 429b5-9), ainda que o termo não seja por ele diretamente empregado no contexto.

produtivo, no entender do Estagirita, desempenharia na inteligência humana, se é que há realmente qualquer um.¹⁴

(III) *Do intelecto produtivo enquanto objeto de pensamento para o homem*. Essa é uma temática sobre a qual nenhuma linha é encontrada no *corpus* aristotélico, e que surgiu entre pensadores posteriores em virtude da notória promessa feita no final de *De anima* III.7: “Mas, se é possível ou não o intelecto [humano] pensar qualquer dos objetos separados sem ser ele mesmo separado, isto deve ser investigado posteriormente” (431b17-19). Não se tem conhecimento da existência de escrito algum em que Aristóteles tenha coberto tal questão. Ela, no entanto, foi investigada tendo em vista o intelecto produtivo pelo fato deste ter sido compreendido e argumentado como uma substância eterna e separada da natureza, como vem a ser para Alexandre, visto adiante.¹⁵ Discutida ou não por Aristóteles, a promessa, se cumprida, deveria confrontar ao menos uma interrogação basilar que é naturalmente feita quando

¹⁴ A negativa de um papel ao intelecto produtivo no processo intelectual é sustentada por Caston (1999) que assinala que ele “não pertence de modo algum à psicologia humana, mas antes à teologia” (p. 202). A estratégia de Caston consiste em analisar a estrutura do III.5 e argumentar pelo que chama “separabilidade taxonômica” aí existente de *voûς*, mostrando que o agente é um intelecto separado, distinto, que se identifica com deus (ver p. 209-212). O ponto nevrálgico que insinua alguma função atualizadora, porém, é o uso da técnica e sobretudo da luz como paralelo analógico para que a visão ocorra. Caston admite o impasse, mas prefere descartar a analogia, ou, antes, interpreta-a nos termos de causalidade final, onde reconhece estar neste domínio mesmo o caráter “produtivo” do intelecto produtivo. M. Frede (1996, p. 388-389) vai na mesma linha ao classificá-lo de modo abrangente como “fonte de toda a inteligibilidade” por ser objeto último do pensamento humano, não intervindo, pois, nas inteligências particulares da potência humana, mas antes funcionando como elemento geral que viabiliza a realização do pensamento.

¹⁵ A problemática que surge com Alexandre na inserção sistemática da expressão “intelecto que vem de fora” (*voûς θύραθεν*) tem sua fortuna no mundo árabe, sobretudo pela tradução equivocada que ela vem aí a assumir: *‘aql mustafâd* (intelecto *adquirido*). Isso dará surgimento ao tema da conjunção (*ittisâl*) com o intelecto produtivo separado; ver o estudo de Davidson (1992) no referido tópico.

refletimos a estrutura do seu esquema noético. Um de seus pilares, conforme já mencionado, é o princípio da identidade intelectual, segundo o qual o intelecto, ao pensar em ato um inteligível, *torna-se* ele. Ponderado nesses termos, que significa dizer que, ao pensarmos um objeto inteligível separado, digamos, deus – que é o inteligível “por excelência” (μάλιστα, *Met.* XII.7, 1072b19) –, nós nos identificamos com ele? O questionamento, restringindo-o ao escopo deste artigo e em estreito vínculo com o grupamento II de questões, é deslocado a investigar em que medida o intelecto produtivo separado é pensado pelo homem e como isso influi no conhecimento da realidade.

Os três grupamentos em que se reúnem sucintamente as questões acima denunciam os problemas em torno do texto de Aristóteles em pontos cruciais de seu pensamento. Encontrar um fundo doutrinário coeso e completo em um amálgama visivelmente heterogêneo de colocações foi um projeto assumido por vários filósofos antigos e medievais e realizada até hoje pelos intérpretes contemporâneos. Alexandre de Afrodísia percorreu essa trincheira, e, como muitos de seus sucessores, elaborou um pensamento filosoficamente articulado e mais conclusivo em suas arestas, que se fez, além disso, reformulado em novos problemas e terminologia.

São dois os escritos principais em que Alexandre de Afrodísia estabelece sua teoria do intelecto. Ele próprio compôs seu *De anima* (doravante, DA), uma obra que, segue em contornos gerais, a organização temática do homônimo aristotélico, e escreveu um tratado exclusivamente dedicado à noética, o Περὶ νοῦ, mais conhecido por sua forma latinizada *De intellectu* (doravante, DI),¹⁶

¹⁶ Cito o DI a partir da edição estabelecida por Bruns (1887), indo de 106.19 a 113.24. O DI integra um grupo de textos que versam de modo geral sobre psicologia, percepção e ética e que foram editados em conjunto logo após o DA sob o nome *De anima libri mantissa*. Sharples (ed. 2008) publicou uma edição revisada com notas e extensa bibliografia desse conjunto. Para o DA,

cuja autenticidade e composição têm sido foco de intensos debates.¹⁷ Ainda que detenha maior autonomia explanatória frente ao *De anima* III.4 e 5, o DI corresponde em diversos pontos ao quadro doutrinal traçado no DA, que, conforme acredito, tende a se mostrar no conjunto harmonioso das duas obras.¹⁸

Alexandre é explícito ao identificar o intelecto produtivo com a causa primeira do mundo, identificação esta que, segundo ele, o próprio Aristóteles entende e faz (DA 89.17-18).¹⁹ As caracterís-

adoto o aparato crítico mais recente de Bergeron e Dufour (2008), que confronta em vários pontos a edição de Bruns (1887).

¹⁷ Moraux (1978, p. 294-305), levanta certas divergências doutrinárias entre o DA e o DI que conduzem a questionar a autenticidade deste último, embora ele mesmo as minimize, declarando (p. 304-305) que não há razões decisivas para tal e que, na hipótese de ser autêntica, o DI seria uma obra de juventude comparado ao DA. Esta é uma posição bem mais modesta do que aquela que ele defendeu com bastante ênfase em sua tese de 1942. A revisão se deu em grande parte após a publicação do artigo de Bazán (1973), pela defesa da autoria alexandrina do DI, em que ele aproxima doutrinariamente com o DA, argumentando pela maturidade do pequeno tratado sobre o intelecto já que corrige lacunas e contradições da outra. Esta tese é, por sua vez, combatida por Schroeder (1982). Outro fator para o questionamento da autenticidade do DI, além do doutrinário, é a própria complexidade de sua composição em partes não integralmente coesas, o que leva a suspeita inclusive dele ter sido escrito por mais de um autor. Uma boa introdução ao DI com aparato bibliográfico consta em Schroeder e Todd (1990, p. 1-31); os temas são retomados e atualizados em discussões em Schroeder e Todd (2008). Para a teoria do intelecto do DA, ver a edição de Bergeron e Dufour (2008, p. 48-56).

¹⁸ Para os fins visados neste texto, desconsidero a peleja sobre a autenticidade do DI (ver nota anterior), e assumo a aproximação doutrinária deste com o DA, o que acredito ser o caso, e para o qual dedicarei um trabalho à parte futuramente.

¹⁹ A mesma clareza falta ao DI, mas a descrição remete fortemente a uma aproximação com o que é declarado no DA, remetendo ao Estagirita. O intelecto produtivo é dito sem mistura, imaterial, sempre em ato, e que pensa eternamente a si mesmo apenas (cf. 109.27-31). Um atributo anotado exclusivamente no DI é o dele ser “simples” (ἀπλοῦς, 109.28), o que também não encontramos no *De anima*. Essa peculiaridade fornece, segundo Schroeder, em comentário *ad loc.* (Schroeder e Todd, 1990, p. 68), indício para se questionar a autoria alexandrina do DI, o que acredito, em virtude da singularidade

ticas combinadas do intelecto produtivo que encontramos no *De anima* III.5 são arquitetadas por um princípio, já aludido, que Alexandre formula diferentemente duas vezes em ocasiões próximas (88.26-89.1 e 89.7-8), qual seja, o de que isto que é tal por excelência ou possui tal propriedade primeiramente é causa (αἴτιον) e fornece o ser (τὸ εἶναι) para as coisas que não são tal por excelência ou que possuem tal propriedade secundariamente. O caso em questão é a inteligibilidade do intelecto produtivo, que a possui em grau máximo, e que, portanto, é causa determinante do ser inteligível das coisas que a potência intelectual pensa.²⁰ De fato, desmembrando a aplicação do princípio sobre a investigação do que compete ao intelecto produtivo quanto a sua atuação para que intelecção humana ocorra, deparamo-nos com uma construção imprecisa no DA.

Em primeiro lugar, no que concerne o inteligível que nas formas sensíveis se encontra em potência em virtude das condições particulares e singularizantes impostas pela matéria na percepção, Alexandre é sucinto ao afirmar apenas que na medida em que o intelecto produtivo, deus, é causa e princípio de todas as coisas, ele é também “causa do ser de todas as coisas pensadas” (89.10-11). Dito de outro modo, no que concerne ao inteligível a ser apre-

mesma do termo, ser um argumento insipiente, podendo, pois, ser explicado pelo fato do tratado ter por objeto as diferentes acepções e características de νόϋς, o que acaba exigindo maiores detalhes na exposição. Na verdade, encontramos um uso de ἀπλοῦς bastante contundente com o presente contexto em DA 88.8, onde se discutem as formas imateriais que existem e são inteligíveis por si. Ademais, segundo observo, ainda dois fatos corroboram a identificação do agente com deus no DI. O primeiro é que o autor diz ser o intelecto produtivo a única coisa (μόνος) e único inteligível (μόνος τῶν νοητῶν) para o qual “simples” pode ser aplicado (110.2-3). O segundo é que Alexandre o nomeia “imortal” fazendo menção direta à autoridade de “Aristóteles” (108.30 e 109.1), o que faz paralelo ao *De an.* III.5, 430a23; o mesmo ocorre ao evocar a analogia da luz (107.30-31).

²⁰ Encontramos também no DI a evocação de tal princípio para justificar a necessidade de um agente sempre em ato para a realização do pensamento, 110.15-16 e 110.21-24.

dido, o intelecto produtivo é causa da essência apreendida pela potência intelectual, e isso compreende não apenas quando na apreensão efetiva, mas também a essência no que tange sua inteligibilidade latente enquanto existente nas formas sensíveis. Por outro lado, e em segundo lugar, com respeito à atuação do intelecto produtivo sobre o humano, Alexandre informa a importância de seu papel em ao menos três formulações que divergem entre si: ele é causa da inteligência dos inteligíveis (αἴτιον τῆς νοήσεως, 89.5), causa do tornar-se inteligível em ato das noções que assim são em potência (εἰ γὰρ μὴ ἦν τι νοητὸν φύσει, οὐδ' ἂν τῶν ἄλλων τι νοητὸν ἐγίνετο, 89.6-7) e causa da disposição do intelecto humano (αἴτιος τῆς ἕξεως, 88.24). Essas atribuições causais, as quais, em um primeiro momento, parecem conflitar, são tão insuficientes para traçar um perfil sólido do mecanismo intelectual quanto parece, uma vez que não encontram qualquer desenvolvimento no DA²¹, sobretudo quando se tem em vista a atividade do intelecto humano sob atuação do agente.²² É no DI, porém, que Alexandre oferece um tratamento mais detido no quesito ao discorrer sobre o intelecto produtivo:

De fato, esse é tanto o inteligível por sua própria natureza quanto intelecto em ato, e ele vem a ser a causa de que o intelecto material, por referência a uma tal forma, separe, imite e pense cada uma das formas imersas na matéria e as faça inteligíveis. É o intelecto produtivo que é chamado “[intelecto] que vem de fora”, não porque ele é uma parte e uma faculdade de nossa alma, mas porque ele vem para existir em nós de fora quando quer que pensemos nele (se o pensar de fato se produz

²¹ A insuficiência é pontuada por Sharples (1987, p. 1208) do seguinte modo: “Lamentavelmente, parece que Alexandre simplesmente apresentou dois argumentos para a identificação do intelecto produtivo com a forma pura, sem considerar como suas implicações detalhadas devem ser resolvidas. Ele apelou para um princípio geral que diz respeito à causação para argumentar que o que é supremamente inteligível é a causa do ser inteligível, mas sem indicar como esse princípio deve ser aplicado neste caso particular”.

²² Alexandre discorre mais de uma vez sobre a atividade do intelecto humano onde o agente não é mencionado no processo. Ver, por exemplo, DA 83.10.

pela recepção da forma), e ele é por si mesmo uma forma imaterial no sentido de que nunca está acompanhada pela matéria nem é separada da matéria quando pensada. (108.19-26)

Aqui o intelecto produtivo é mais uma vez designado causa do intelecto humano, mas em um sentido no qual se pode detectar o papel deste e a relação entre ambos. Para pensar, o intelecto material ou em potência necessita apreender as formas inteligíveis que se encontram imantadas nos dados obtidos pelas percepções sensíveis, o que é alcançado por um procedimento de separação de tais formas a partir das condições materiais que a elas se agregam e as individualizam. O desempenho do processo de abstração intelectual,²³ uma atividade humana, é todavia condicionada pela presença que o agente exerce no indivíduo cognoscente. O intelecto humano pensa o intelecto produtivo, e com isso ele se torna capaz de exercer a atividade que o conduz ao pensamento de noções imateriais. O contato do humano com o agente é um contato ele mesmo intelectual que se exprime na apreensão do intelecto produtivo pelo homem enquanto objeto de pensamento. Estando efetivamente presente na potência intelectual, o intelecto produtivo instaura uma certa força atualizadora, *poiética*, que permite o homem abstrair formas contidas nos sensíveis materiais e então inteligir.

A atuação do intelecto produtivo no trecho acima é aferida tendo em vista uma propriedade sua que é insistentemente destacada no DI, e com a qual nos deparamos também no DA. O intelecto produtivo é inteligível, νοήτων, por si mesmo (τῆ αὐτοῦ φύσει, DA 87.27-29 e DI 108.19; καθ' αὐτόν, DA 87.26), sendo como tal em ato (DA 89.17 e DI 107.34), uma vez que não se encontra acompanhado de qualquer condição material. O intelecto é, desse mo-

²³ O vocabulário propriamente abstrativo no DI – χωρίζω, ἀφαίρεω – se encontra no DA, onde é acompanhado de outros termos diversos, sobretudo nas passagens em Alexandre descreve o mecanismo da apreensão do universal: λήψις, περίληψις, ἀντίληψις, ὄψις, λαμβάνω, θεωρώ.

do, definido como uma forma imaterial (ἄυλον) que existe em sentido próprio, independentemente de um substrato material, vindo a ser, por isso mesmo, um objeto inteligível em ato (DA 88.1-2 e DI 108.2-3). Alexandre caracteriza a autonomia do intelecto produtivo enquanto inteligível por si marcando contraste com as formas inteligíveis em potência, essas, ao contrário, materiais (ἔνυλα).²⁴ A forma imaterial, inteligível por natureza, assim se define independentemente do fato dela ser pensada pelo intelecto humano, enquanto que as formas que existem latentes na matéria, só vem a ser em ato por um esforço ativo abstrativo, desmaterializador. O que urge extrair a partir disso é que o intelecto produtivo é apreendido pelo homem enquanto forma inteligível já imaterial; não é pois *abstraída* por processo algum, sendo antes *abstrata* por natureza. Nessa medida, por não demandar qualquer esforço direcionado para ser inteligido – o que subscreve inteligível “por si” – e por ser a causa sempre em ato imprescindível para as formas que residem na matéria serem atualizadas – o que subscreve o princípio segundo o qual o que *vem a ser* de tal natureza depende para tanto daquilo que *é* tal –, o intelecto produtivo se impõe *naturalmente* ao intelecto humano que se investe no processo de conhecimento. Sendo pensada ou estando presente ao indivíduo cognoscente, este se torna capaz de abstrair os inteligíveis que se encontram nas formas sensíveis materiais (Bazán, 1973, p. 477). O intelecto produtivo é o elemento essencial para a inteligência humana no sentido que é a fonte sempre em ato que se impõe por sua inteligibilidade e ao qual o intelecto humano deve se referir – κατὰ τὴν πρὸς τὸ τοιοῦτο εἶδος ἀναφορὰν, conforme consta no trecho supracitado – para desempenhar a ação atualizadora que faz os inteligíveis em potência serem inteligíveis em ato. Ao homem é dado a atividade de abstrair formas e inteligi-las quando quer que deseje e se disponha a isso, mas tal empre-

²⁴ Essa contraposição entre as duas classes de formas é inspirada em *De an.* III.4, 430a3-9. Para uma interessante discussão sobre esse ponto e referências, ver Schroeder e Todd (1990, p. 62-64).

endimento não é possível sem a presença do intelecto produtivo, forma inteligível e imaterial por si mesma, que, por sua própria natureza, infunde no homem a habilidade operativa que o capacita para apreensão de formas. A operação de abstrair e receber formas pertence, pois, como Alexandre reiteradamente afirma, a “nós” indivíduos²⁵, portadores de diferentes orientações intelectuais, ainda que isso derive de uma associação ao intelecto produtivo.²⁶ É o poder abstrativo deste, feito presente pela inteligibilidade suprema que caracteriza seu ser forma imaterial por si e em ato, que se coloca a *serviço do* intelecto humano.

Os contornos oferecidos no DI nos permitem esclarecer as três formulações do intelecto produtivo como causa postas no DA, e explicitar alguns pontos da noética alexandrina em comparação com Aristóteles. Uma das formulações reza que o intelecto produtivo é a causa que torna ao ato o inteligível em potência, e isso, conforme abordado, coaduna com sua inteligibilidade suprema que é imposta ao intelecto humano e por meio da qual (διὰ, DI 107.29, 111.33) a apreensão intelectual se efetiva. Nesse sentido, referi-lo também como causa da intelecção (νόησις), entendida como a ação que apreende formas

²⁵ “Nada que é pensado *por nós* (ἡμῶν) é um inteligível em ato. Pois *nosso* intelecto pensa os sensíveis que são inteligíveis em potência. Esses, por sua vez, tornam-se inteligíveis pela atualidade do intelecto. Essa então é a atividade do intelecto, separar e abstrair [...]” (DI 110.16-19) “[...] o intelecto que está *em nós* (ἐν ἡμῖν) deve ser considerado produtivo (ποιητικόν). Pois ele mesmo produz inteligíveis de coisas que não são em ato inteligíveis [em ato]. Pois não há outro inteligível exceto o intelecto que existe em ato e em si mesmo.” (DI 111.21-23) Essa última expressão é encontrada também no DA 89.19-20, onde Alexandre o identifica com o intelecto material. Ver ainda nota seguinte.

²⁶ Há de se observar o forte contraste que Alexandre faz entre o intelecto produtivo e o humano em termos de extrínseco – θύραθεν – e intrínseco – ἐν ἡμῖν –, respectivamente, ao mesmo tempo em que assinala a necessidade da cooperação dos dois em vista do conhecimento: “Isso que é intelecto por natureza e vindo de fora torna-se co-operativo (συνεργός) com o intelecto que está em nós” (DI 111.27-28).

(ἡ νόησις λήψις τῶν εἰδῶν ἔστι χωρὶς ὕλης, DA 83.14-15), só é compreensível quando o enunciado é qualificado. Tanto no DA quanto no DI, está claro que é a faculdade humana que abstrai e pensa, mas, na medida em que ela faz graças ao agente, este pode ser dito *indiretamente* causa do pensamento; dando-se o contrário, de modo direto, o homem estaria destituído de autonomia para pensar o que quer e quando quer que desejasse. Como coloca o Afrodísio no DI: “o intelecto que vem de fora [i.e., o produtivo] se torna causa do pensar em nós (ἀίτιος τοῦ νοεῖν ἡμῖν) quando ele mesmo é pensado [por nós], não em produzindo o intelecto mesmo, mas, por sua própria natureza, em completando (τελειῶν) o intelecto que existe e trazendo ele a suas próprias [atividades]” (111.34-36). O agente, portanto, por ser o inteligível primeiro que se apresenta, aperfeiçoa o intelecto material e propicia a realização da intelecção que este faz por conta própria, como resultante da atividade que lhe cabe, que é a de apreender noções imateriais inteligíveis (cf. DA 80.24 sqq.).

Esse quadro nos conduz à terceira formulação, a mais complexa dentre elas, que declara ser o intelecto causa da ἔξις, disposição, no homem. Antes de tudo, cabe sinalizar que, enquanto no *De anima* III.5, Aristóteles aplica ἔξις ao intelecto produtivo, Alexandre incrementa à noção um sentido técnico que descreve um estado de aperfeiçoamento e, portanto, de desenvolvimento intelectual da faculdade intelectual humana. O chamado intelecto disposicional ou em disposição – νοῦς ἐν ἔξει – é alocado a uma posição escalonar intermediária no que tange à posse de um conhecimento intelectual ou *corpus* de inteligíveis qualquer. Nos dois extremos da escala se encontram os demais estados intelectivos da faculdade humana: o do intelecto que é em potência conhecedor de inteligíveis, isto é, que é capaz de pensar noções imateriais, embora não o faça, e o do intelecto que as pensa em ato ou efetivamente. Nessa conjuntura, sob o tríplice ordenamento da condição da faculdade com relação aos inteligíveis – δύναμει, ἔξει, κατ’ ἐνέργειαν –, o intelecto quando em disposição

denota não apenas um estado intermediário, mas, mais exatamente, um intermitente, pois exige que a referida disposição para pensar ocorra para o conhecimento intelectual que já tenha sido apreendido antes, mas que em ato não lhe ocorre no momento. Nisso reside o ponto de inflexão maior da complexidade do termo ἔξις que acaba por refletir no caráter polissêmico que ele assume em Alexandre. É possível explorar tal caráter a partir da seguinte passagem do DA:

Pois quando o intelecto, por atividades repetidas, atinge uma disposição tal que ele pode daí em diante agir por ele mesmo (δι' αὐτοῦ λοιπὸν ενεργεῖν δύνασθα), é então que surge o intelecto que dizemos ser como uma disposição, aquela que se assemelha ao sábio que é intermediário (μεταξύ) entre isso que chamamos o sábio em potência e o sábio que exerce a ciência em ato: enquanto ele parece ultrapassado por aquele que exerce em ato a ciência, ele ultrapassa aquele cuja ciência só está em potência. E quando ela está em ato, essa disposição torna-se o intelecto em ato. Pois o intelecto enquanto disposição é, por assim dizer, os inteligíveis colocados em reserva todos em conjunto e em repouso. (85.25-86.6)

O primeiro sentido que sobressalta aqui para o intelecto em disposição é (1) o do já comentado estado intermediário, que o Alexandre compara, inspirado em Aristóteles (*De an.* III.4, 429b5), ao homem sábio. A condição desse homem é a daquele que possui um determinado conhecimento, fruto de aquisições anteriores, mas que não o exerce no momento, estando, pois, entre a potência e o ato. Por se referir ao conhecimento intelectual que tal condição remete, (2) Alexandre ainda identifica – e essa é a única vez que ele o faz, sem maiores explicações – a ἔξις com o próprio arcabouço de noções inteligíveis com que a faculdade lida, transferindo com isso a condição da faculdade que pensa para o objeto de pensamento, que estaria nela em uma espécie de situação latente, sugerindo, em outras palavras, a existência de uma memória de inteligíveis. Mas, como essa é a única ocasião em que a identificação é feita, frente a várias outras em que remetem mais contun-

dentemente ao primeiro sentido, seria admissível sustentar que Alexandre estaria com ela expressando como a *relação* entre a faculdade humana e as noções se portariam no estado disposicional. Ademais, (3) pelo fato mesmo de se interpor entre a potência e o ato, o campo semântico de ἕξις acaba sobrepondo com o de seus adjacentes no que vem a ser, no total, um quadro de qualificações pouco consistentes do termo. Em um ecletismo abrangente, para não dizer notoriamente frouxo, ἕξις é dito ser tanto forma (εἶδος) e perfeição (τελειότης) quanto potência (δύναμις) e atualidade (εντελέχεια) do intelecto material (DA 81.25-26; 85.11; 90.16), além de que ele em alguns momentos compreende o próprio estado do intelecto em ato.²⁷

Do caráter intermediário de ἕξις – que é em toda sua amplitude expressa por uma locução como ἐνεργεῖν δύνασθαι, que, por sua vez, encontra eco em *De anima* III.4, 429b7 – há ainda um complemento que não foi considerado até aqui: Alexandre declara que, neste estado, o intelecto humano pode agir “por ele mesmo”. O que isso significa? A independência de que usufrui a faculdade humana, e que é também evocada no DI (107.21-22), passaria totalmente isenta de elucidação nas duas obras se não fosse por uma tênue observação que antecede imediatamente a passagem citada acima. O autor assinala, com efeito, que o intelecto, ao se desenvolver ampliando seu *corpus* de noções inteligíveis, chega a um ponto em que “pode produzir o universal mesmo sem o suporte da sensação (χωρὶς τῆς αἰσθητικῆς ὑποβάθρας)” (85.24-25). O intelecto tem necessidade da sensação, isto é, das formas sensíveis percebidas, a fim de operar uma ação abstrativa das noções inteligíveis universais que aí se encontram em potência, particularizadas pelas condições materiais. O esforço abstrativo, de separação de formas dos compostos naturais, que são as essências destes, é uma atividade que envolve o laborioso exercício da repetição que acaba

²⁷ Ver, por exemplo, DA 82.9-11 e 82.20-83.1. Também no DI, temos uso intercambiável com ἐνεργεῖα 107.25-27, 108.1-2 e 110.11-13.

por fazer com que de diversos seres particulares de mesma espécie se extraia uma noção universal, comum a todos. Uma vez transpassado esse primeiro estágio, o intelecto adquire a disposição – encontra-se *disposto*, pois – para entrar em contato com os inteligíveis outrora captados sem mais recorrer ao trabalho de investigação dos particulares. Essa autonomia para com a sensação sugere, então, que o intelecto passa a ter um acesso facilitado aos inteligíveis, como uma espécie de memória, tal como evoca o sentido (2) de ἔξις.

Meu objetivo em explicitar esses sentidos não exatamente equivalentes, mas que convergem, ainda que de modo pouco rigoroso, para uma dimensão única de ἔξις enquanto estado intermediário, é o de contrastar com o que o conceito assume tendo em vista o intelecto produtivo. Este, já sabemos, é dito causa da ἔξις no homem. Assumindo, porém, que o termo tem aí o mesmo significado que o assinalado, as dificuldades saltam graves tanto no DA quanto no DI. A ideia do intelecto produtivo como o que suplanta o estado intermediário que garante acesso privilegiado às noções inteligíveis se choca terminantemente com o registro do esforço primevo exigido do intelecto para separar noções universais dos dados particulares. Nesse viés, a condição potencial do intelecto seria de fato inexistente, recondicionada pela ação de um agente exterior naturalmente em favor de todos, que se tornaria dessa maneira causa *direta* do desenvolvimento intelectual humano. Além disso, a referida acepção de ἔξις que implica numa condição insurgente no homem *depois* de sua investigação sobre os sensíveis é inconciliável com o princípio já estabelecido que institui que o que passa da potência ao ato só o faz em virtude de algo sempre em ato, o intelecto produtivo devendo pois subscrever a ἔξις no homem *antes* de qualquer intelecção, sem a qual ela não ocorreria. A ocorrência de ἔξις, como se pode observar, quando aplicado ao homem enquanto determinado estágio intelectual e ao intelecto produtivo é marcado por uma flagrante contradição, que, creio, desvanece quando retomamos a compreensão do que o intelecto

produtivo é causa. Em outras palavras, Alexandre, ao dizer que o agente é causa de ἔξις, abre caminho para mais um sentido do termo que coaduna com sua exposição nas duas obras, e que foi abordado (4) ao apreender o inteligível por excelência, em si mesmo detentor de inteligibilidade sempre em ato, a faculdade humana é encarregada de uma força ou habilidade – isso seria mais precisamente o significado do conceito aqui – que nela brota em virtude e por referência a tal intelecção primeira, e que lhe possibilita separar e abstrair os inteligíveis universais contidos nos sensíveis particulares.²⁸ A ἔξις, nessa medida, se instala e firma-se pela vigência da inteligibilidade do intelecto produtivo, fruto de ser uma forma imaterial por si, propiciando a condição elementar para a apreensão de formas encerradas na matéria seja feita.

Também com base no que Alexandre não diz podemos extrair observações quanto à atuação do agente sobre o homem. Seja no DA ou no DI não encontramos menção de qualquer influência do intelecto produtivo, no contexto da intelecção humana, sobre as formas inteligíveis em combinação com o intelecto material.²⁹ A analogia da luz, que poderia oferecer informações sobre os correspondentes no caso da visão, esclarecendo os componentes envolvidos no pensamento e a relação entre eles, é relegado pelo autor com notas breves e inconclusivas. No DA (89.1), a luz, comparada

²⁸ Com “força” e “habilidade” me inclino mais para o emprego feito do termo τεχνή para designar a atuação do agente. Isso não ocorre apenas em contexto analógico (como, p. ex., DA 88.20-22 e DI 107.22-25), mas é também aplicado por Alexandre na esteira sinonímica pouco consistente que cobre a noção de ἔξις, conforme o sentido (3) delineado acima. A seguinte passagem no DI justifica a minha conclusão: “Assim, o intelecto [que vem de fora] é por sua natureza um inteligível, enquanto que os outros inteligíveis existem por sua força e são as produções (ποιήματα) dele que o [intelecto] em potência produz [...]” (111.36-112.2). Logo depois (112.3-4), τεχνή é aproximado de ἐνέργεια. Usando desse sentido, Kosman (1992), pp. 436-437, evoca Alexandre e sugere ser a opção interpretativa a ser escolhida no caso de Aristóteles.

²⁹ οὐδ’ ἂν τὰ ἄλλα ἦν ὄντα δυνάμει μὴ ὄντος τινὸς τῆ ἰδίᾳ φύσει νοητοῦ (DI 111.28-29).

ao intelecto produtivo, é descrita como o visível por si, causa do fato das coisas, não visíveis por si, se tornarem visíveis em ato. É digno de nota que logo depois Alexandre, em vez de explorar a analogia minimamente, traz à tona, em caráter completamente dissonante, a declaração de que o intelecto produtivo é causa da intelecção. Na primeira das duas aparições – 107.31 e 111.32 – da analogia no DI,³⁰ seguindo mais de perto o *De anima*, a cor aparece como aquilo que se torna visível em ato por causa da luz. Curiosamente, porém, ao contrário do que se poderia esperar, Alexandre associa a cor não aos inteligíveis que se atualizariam, isto é, teriam sua condição de inteligibilidade desperta para assim poderem ser inteligidos pelo pensamento, mas ao intelecto material que seria atualizado pela ἕξις advinda do agente. A segunda aparição³¹ é igualmente vaga, e embora mencione mais uma vez a cor, não há nenhum indício dela estar sendo associada aos inteligíveis; ao contrário, o texto mais uma vez destoa ao protagonizar o intelecto material e o pensamento nele gerado por atuação do intelecto produtivo. Atendo-se rigorosamente ao texto, o que se pode concluir disso, em contrapartida à interpretação de Schroeder (1981) (1984) que superestima a analogia da luz, procurando explicar o mecanismo da intelecção por aquele da visão na parte correspondente do DA, é que Alexandre se refere à analogia antes tão só de modo tangencial, talvez apenas para permanecer fiel ao texto do primeiro mestre do Liceu, e também aos ensinamentos de seu instrutor mais imediato, Aristóteles de

³⁰ “Pois, assim como a luz se torna para as cores que são visíveis em potência a causa de se tornarem visíveis em ato, do mesmo modo esse terceiro intelecto [i.e., o produtivo] faz o intelecto em potência e material intelecto em ato por produzir uma disposição onde pensamento ocorre.” (107.31-34)

³¹ “Pois, assim como a luz, sendo produtiva de visão em ato, é ela mesma vista com seus concomitantes e é por meio dela que a cor [é visível], do mesmo modo o intelecto que vem de fora [i.e., o intelecto produtivo] se torna causa do pensar em nós quando ele mesmo é pensado [por nós], não em produzindo o intelecto mesmo, mas, por sua própria natureza, em completando o intelecto que existe e trazendo ele a suas próprias [atividades].” (111.32-36)

Mitilene³², sem um comprometimento centrado em extrair e investigar as consequências dela.

Foi notado em algumas citações que Alexandre se refere ao intelecto produtivo como $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ $\theta\acute{\upsilon}\rho\alpha\theta\epsilon\nu$, “intelecto que vem de fora”. A expressão é encontrada no próprio Aristóteles (*De generatione animalium* II.3, 736b5-29), embora os contornos que recebe no filósofo de Afrodísia, incrementando em uma estrutura taxonômica e organizada de $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, seja peculiar e reflita como as coisas eram vistas pela escola peripatética da época. São duas as dimensões que podem ser registradas do $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ $\theta\acute{\upsilon}\rho\alpha\theta\epsilon\nu$ tomando em perspectiva o intelecto humano. A primeira é a dimensão intrínseca, que considera seu próprio caso enquanto existente no indivíduo cognoscente; é o intelecto separado transcendente cuja presença para o homem ocorre pelo fato de ser inteligível por excelência. Essa interiorização do intelecto produtivo que resulta na disposição intelectual para abstrair é retrata, pois, um intelecto que existe “em nós” ($\epsilon\nu$ $\eta\mu\acute{\iota}\nu$, DA 90.3-91.1; DI 113.24). A outra dimensão é a extrínseca, “do exterior” ($\epsilon\acute{\xi}\omega\theta\epsilon\nu$, DA 91.1; DI 109.2), que assinala não apenas a proveniência como também a natureza mesma do intelecto que se faz presente no homem. Sua transcendência é consequência necessária do fato de ser uma forma imaterial por si, que goza como tal de estatuto ontológico próprio, separado da matéria e independente da circunstância fortuita de ser pensada pelo homem.

³² “Aristóteles [de Mitilene], o mestre de Alexandre, é o mais antigo peripatético sobre cuja teoria do intelecto, graças ao relatório do seu aluno, fomos bem informados” (Moraux, 1984, p. 411). Aristóteles de Mitilene como mestre de Alexandre é defendido originalmente por Moraux (1967). Sua noética, de acordo com este, nos chegou graças ao testemunho do próprio Alexandre no DI. A tese de Moraux se funda na crítica passagem de DI 110.4, onde Alexandre fala de um “Aristóteles”, sem que se especifique, e de quem ele “ouviu” ($\eta\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha$) a doutrina do intelecto que vem de fora. Divergências sobre o significado e referência prosopográfica da passagem estão presentes nos comentaristas. Além de Moraux, ver Schroeder e Todd (1990, p. 22-31), Opsomer e Sharples (2000), Schroeder e Todd (2008, p. 672-680).

Com vistas ao νοῦς θύραθεν, Alexandre nos oferece resposta para a interrogação deixada em suspenso pelo Estagirita: pode o homem pensar formas imateriais por si? O intelecto produtivo, conforme exposto, é ele mesmo pensado pelo homem como condição para que a intelecção de formas inteligíveis que estão em potência nos compostos naturais aconteça. Como inteligível pensado, ele está sujeito ao princípio de identidade que é defendido em termos de assimilação (καθ' ὁμοιότητά, DA 81.3) e efetiva identificação (ἄμφω τότε ταυτό, DA 88.10; DI 104.6-7) entre o cognoscente e o objeto de conhecimento. Mas podemos contestar se essa identidade realmente ocorre, pois ela, no limite, implicaria que o intelecto que conhece, o material, seria o mesmo que o agente ou que vem de fora. Alexandre para o quesito mensura suas palavras, e descarta categoricamente uma conclusão nesse sentido. Segundo ele, não é o intelecto material em potência, e tampouco o disposto, que se tornam a causa primeira, mas é o próprio intelecto que vem de fora e é pensado pelo homem. Dito de outro modo, o νοῦς θύραθεν, que é o intelecto produtivo em nós, é o que propriamente se identifica com ele na ocasião do pensamento em ato. Por ser a interiorização do princípio transcendente, é esse intelecto mesmo que é em nós o incorruptível e o imortal (DA 90.13-20). Com o νοῦς θύραθεν, portanto, Alexandre não vem apenas oferecer o alicerce fundamental para realização do pensamento, mas estabelecer o que do homem alcança imortalidade, ainda que haja claros indícios que não se trata de uma que preserve as características individuais de cada um. Uma indagação que suscita desse quadro, e que não recebe atenção do Afrodísio, é se a intelecção pelo qual o homem obtém o νοῦς θύραθεν é de mesma natureza da que ele granjeia as formas inteligíveis na matéria. Refletir a esse respeito poderia esclarecer melhor a própria relação que, segundo o autor, o homem tem com o intelecto vindo de fora.

As reflexões de Alexandre de Afrodísia sobre o intelecto produtivo acabam por acrescentar, reformular e desenvolver pontos

cruciais que são deixados em aberto por Aristóteles no *De anima*. Com argumentos próprios, mas centrados no *corpus* aristotélico, o exegeta identifica o intelecto produtivo à causa primeira, oferece uma articulada formulação do intelecto humano em seus diferentes estados de desenvolvimento, trata do complexo mecanismo de apreensão intelectual e do papel do intelecto produtivo sempre em ato neste, apreendido por ser forma inteligível por excelência, imaterial por si mesmo, e incorpora em sua doutrina uma nova denominação – o $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ $\theta\acute{\upsilon}\rho\alpha\theta\epsilon\nu$ – que sentencia a apropriação do intelecto produtivo enquanto objeto de pensamento no indivíduo cognoscente, demarcando o sentido em que o homem – ou algo apreendido por ele – se assimila a uma entidade transcendente, o que avoca sua imortalidade. A doutrina noética que emerge do tratamento dessas questões, no entanto, longe de confluir com isso em respostas completas, erige problemáticas no próprio terreno enriquecido com as reflexões, como é o caso, por exemplo, do que concerne ao conceito de $\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$, a polissemia envolvida em sua relação com o intelecto produtivo e humano e o modo como o princípio de identidade intelectual é aplicado no quesito de apreensão de formas imateriais separadas. Essa é apenas uma fração das contribuições filosóficas dadas por Alexandre fazendo soar além do que consta nos escritos de seu Mestre.³³

³³ Confrontadas as reflexões argumentadas de Alexandre com a aridez e obscuridade da parte da noética de Aristóteles que explicitarei aqui, torna-se claro que nem sempre a orientação exegética escolástica adotada por Alexandre é por ele seguida estritamente, sendo antes acompanhada por seu impulso filosófico inovador, exigido mesmo pelo confronto de época com as escolas imperiais concorrentes, a saber, as dos estóicos, epicuristas e acadêmicos. Essa orientação é descrita por D. Frede (2013) do seguinte modo: “Em geral, Alexandre segue a suposição de que a filosofia aristotélica é um todo unificado, que fornece respostas sistematicamente conectadas a virtualmente todas as questões de filosofia reconhecidas em seu próprio tempo. Onde não há um ponto de vista aristotélico claramente reconhecível, único, sobre alguma questão, ele deixa o assunto sem decisão, citando várias possibilidades consistentes com o que Aristóteles diz. Às vezes, Alexandre tenta forçar uma interpretação que obviamente não concorda com o texto, mas ele evita estabelecer que Aris-

Referências

ALEXANDRE DE AFRODÍZIA. *De anima liber cum mantissa* (Commentaria in Aristotelem Graeca, Suppl. 2, pt. 1). Ed. Ivo Bruns. Berlin: Typis et Impensis Georgii Reimer, 1887.

ALEXANDRE DE AFRODÍZIA. *Alexander Aphrodisiensis, De Anima Libri Mantissa: a new edition of the Greek text with introduction and commentary by Robert W. Sharples*. Berlin; New York: De Gruyter, 2008.

ALEXANDRE DE AFRODÍZIA. *De l' âme*. Ed. M. Bergeron et R. Dufour. Paris: Vrin, 2008.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Ed. R. D. Hicks. Cambridge: Cambridge University Press, 1907.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ed. V. Yebra. Madrid: Gredos, 1982.

BAZÁN, B. L'authenticité du “De intellectu” attribué à Alexandre d'Aphrodise. *Revue Philosophique de Louvain*. v. 71, 1973, p. 468-487.

BERTI, E. Aristotle's *Nous poiêtikos*: another modest proposal. Conferência não publicada, 2014. Disponível em: <<http://www.dikam.auth.gr/sites/default/files/attachments/Paper.pdf>>. Acesso em: 5 out. 2016

BÉNATOUIL, T. Philosophic schools in Hellenistic and Roman times. In: GILL, M.; PELLEGRIN, P. (Ed.). *A Companion to Ancient Philosophy*. Oxford: Blackwell, 2006. p. 415-429.

tóteles contradiz a si mesmo e, com raras exceções, que ele discorda dele”. É certo que o DA não é o *Comentário* ao *De anima* – que também foi feito por Alexandre e mesmo conhecido pelos árabes, embora agora tenha se perdido em todas as suas versões –, mas o papel de Alexandre enquanto condutor da cadeira do Liceu em seu comprometimento filosófico e institucional ao pensamento de Aristóteles e suas constantes referências nominais a este permitem com segurança afirmar que ambas as obras não se diferem de nenhum modo substancial.

BLUMENTHAL, H. Alexander of Aphrodisias in the later Greek commentaries on Aristotle's *De anima*. In: WIESNER, J. (Ed.). *Aristoteles: Werk und Wirkung*. Berlin; New York: De Gruyter, 1987. v. 2, p. 90-106.

BLUMENTHAL, H. *Aristotle and Neoplatonism in late Antiquity: interpretations of the De Anima*. London: Cornell University Press, 1996.

BURNYEAT, M. *Aristotle's divine intellect: the Aquinas lecture*. Milwaukee: Marquette University Press, 2008.

CASTON, V. Aristotle's two intellects: a modest proposal. *Phronesis*. v. 44, n. 3, 1999, p. 199-227.

DAVIDSON, H. A. *Alfarabi, Avicenna and Averroes on intellect*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1992.

FREDE, D. Alexander of Aphrodisias. In: In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition). Disponível em: < <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/alexander-aphrodisias/>>. Acesso em: 5 de out. 2016

FREDE, M. La théorie aristotélicienne de l'intellect agent. In: VIANO, C. (Ed.). *Corps et âme: sur le De Anima d'Aristote*. Sous la direction de G. Romeyer Dherbey. Paris: Vrin, 1996. p. 377-390.

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

KAL, V. *On intuition and discursive reasoning in Aristotle*. Leiden: E. J. Brill, 1988.

KOSMAN, L. What does the maker mind make? In: NUSSBAUM, M.; RORTY, A. (Ed.). *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1992. p. 343-358.

MORAUX, P. *Alexandre d'Aphrodise: exégète de la noétique d'Aristote*. Liège: Faculté de Philosophie et Lettres; Paris: E. Droz, 1942.

MORAUX, P. Aristoteles, der Lehrer Alexanders von Aphrodisias. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. v. 49, 1967, p. 169-182.

MORAUX, P. Le *De Anima* dans la tradition grecque: quelques aspects de l'interprétation du traité, de Théophraste à Thémistius. In: LLOYD, G.; OWEN, G. (Ed.). *Aristotle on mind and the senses*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. p. 281-324.

MORAUX, P. *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Bd. II: Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr. Berlin: De Gruyter, 1984.

OPSOMER, J.; R. SHARPLES, R. Alexander of Aphrodisias, *De intellectu* 110.4: "I heard this from Aristotle": a modest proposal. *Classical Quarterly*. v. 50, n. 1, 2000, p. 252-256.

RIST, J. Notes on Aristotle *De Anima* 3.5. *Classical Philology*. v. 61, n. 1, 1966, p. 8-20.

SCHROEDER, F. The analogy of the active intellect to light in the "De Anima" of Alexander of Aphrodisias. *Hermes*. v. 109, 1981, p. 215-225.

SCHROEDER, F. The potential or material intellect and the authorship of the *De Intellectu*: a reply to B. C. Bazán. *Symbolæ Osloenses*. v. 57, n. 1, 1982, p. 115-125.

SCHROEDER, F. Light and the active intellect in Alexander and Plotinus. *Hermes*. v. 112, 1984, p. 239-248.

SCHROEDER, F.; TODD, R. *Two Greek Aristotelian commentators on the intellect*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.

SCHROEDER, F.; TODD, R. The *De Intellectu* revisited. *Laval Théologique et Philosophique*. v. 64, n. 3, 2008, p. 663-680.

SHARPLES, R. Alexander of Aphrodisias: scholasticism and innovation. In: HAASE, W. (Ed.), *Aufstieg and Niedergang der römischen Welt* 2, 36.2. Berlin; New York: De Gruyter, 1987. p. 1176-1243.

TEMÍSTIO. *In Aristotelis De Anima paraphrasis*. Commentaria in Aristotelem Graeca 5, 3. Ed. R. Heinze. Berlin: G. Reimeri, 1899.

Artigo recebido em 5/10/2016, aprovado em 9/09/2017