

“Se não existisse nada de eterno, não poderia existir nem mesmo o devir.”

Aristóteles, *Metafísica*, III 4, 999 b 5s.

3. Nous: A ponte entre o homem e a divindade.

3.1. Contemplação: a função do nous .

Em sua teoria psicológica, Aristóteles estabeleceu que todos os seres são, na verdade, de natureza composta. Esta é doutrina aristotélica do *hilemorfismo*, na qual o Estagirita determina que os seres são um composto de matéria e forma, sendo a matéria a potência e a forma o ato.

Talvez o melhor exemplo de *sínolo*, isto é, de composto de matéria e forma seja o próprio homem, pois este nada mais é que um composto matéria e forma, sendo o seu corpo substrato material e sua alma a forma que tem a função de informar a matéria constituindo, assim, o ser. A alma é a forma do ser, o que significa que ela é a sua essência, o que faz do ser aquilo que ele é, é o seu elemento definidor. A relação entre alma e corpo se torna mais clara com a seguinte passagem do *De Anima*:¹

É necessário, então, que a alma seja substância como forma do corpo natural que em potência tem vida. E a substância é atualidade. Portanto, é de um corpo de tal tipo que a alma é atualidade.

Nesta passagem, Aristóteles mostra que a alma é a *enteléquia hé próte*, isto é, o ato primeiro de um corpo físico que tem em potência vida.², assim, alma é a *conditio sine qua non* do ser. Aristóteles concebeu a alma tendo três dimensões específicas que formam um todo, primeiro a alma vegetativa ou nutritiva que é a parte da alma responsável pela nutrição e reprodução; em segundo a alma sensitiva que é, por sua vez, responsável pelos órgãos dos sentidos; em terceiro está à dimensão racional da alma que compete apenas a um único ser, o homem. De acordo com o Estagirita, o homem goza de todas as partes da alma, ele é capaz de se nutrir e reproduzir, assim como é capaz de ter sensações, mas apenas a ele compete o pensar. A alma racional do homem é o elemento que o difere dos

¹ *De Anima*, II,1, 412a 19-22.

² *De Anima*, II,1, 412a 27-28.

demais seres conferindo a ele a capacidade da razão. O *nous*, como capacidade intelectual da alma, é a única parte não afetada pela ação do *devir*, ou seja, é a única parte da alma que não sofre corrupção. Para o Estagirita o intelecto é separado e não misturado à matéria, ou seja, ele é pura essência e através dele é possível o pensamento em ato, isto é, através do *nous* é possível a apreensão das formas. Como lembra Reale,³ o conhecimento intelectual é explicado por Aristóteles através de sua teoria das categorias metafísicas do ato e da potência. Como explica o comentador, a inteligência é, em si, a capacidade e a potência de conhecer as formas puras e perfeitas que ficam armazenadas em potência pelos sentidos e pelas imagens da *phantasia*, ou seja, da imaginação, sendo necessário algo que atualize esta potencialidade para que assim a forma seja apreendida em ato. Nas palavras do próprio Aristóteles se torna mais compreensível a questão do intelecto como separável e captador das formas:⁴

E assim, tal como toda a natureza há, por um lado, algo que é matéria para cada gênero (e isso é o que é em potencia todas as coisas) e, por outro, algo diverso que é causa e fator produtivo, por produzir tudo, como a técnica em relação à matéria que modifica, é necessário que na alma ocorram tais diferenças. E tal é o intelecto, de um lado, por tornar-se todas as coisas e, de outro, por produzir todas as coisas, como uma certa disposição, por exemplo, como a luz. Pois faz de cores em potência cores em atividade. E este intelecto é separado, impassível e sem mistura, sendo por substância atividade.

Pois o agente é sempre mais valioso que o paciente, e princípio mais valioso do que a matéria. E a ciência em atividade é o mesmo que o seu objeto, ao passo que a ciência em potência é temporalmente anterior em cada indivíduo, embora em geral nem mesmo quanto ao tempo seja anterior, pois não é o caso de ora pensa, ora não pensa. Somente isto quando separado é propriamente o que é, e somente isto é imortal e eterno (mas não nos lembramos, porque isto é impassível, ao passo que o intelecto passível de ser afetado é precível), e sem isto nada se pensa.

³ Reale, *História da Filosofia Antiga vol. II: Platão e Aristóteles*. Pág. 396.

⁴ *De Anima*, III, 5, 430a 10-25.

Nesta passagem, para explicar a apreensão da forma pelo intelecto, Aristóteles faz uma analogia com a luz pois, como explica Reale,⁵ as cores não seriam visíveis se não houvesse luz; assim, da mesma forma que as cores não seriam vistas sem luz, as formas inteligíveis continuariam contidas no sensível em potência impossibilitando o *nous* de apreendê-las em ato. O fato do *nous* ser o elemento que permite ao homem a capacidade de pensar e de apreender as formas remete a uma outra característica de sua natureza, a sua divindade. O filósofo coloca o *nous*, como aquilo que é separado e imortal o que significa que ele transcende a matéria e remete o homem ao plano divino. Ele é aquilo que não se corrompe, que perdura mesmo depois da extinção do corpo. A seguinte passagem do *De Anima* mostra como Aristóteles considera o *nous* como o elemento imortal e divino da alma humana que transcende o sensível:⁶

E o intelecto parece surgir em nós como uma certa substância e não ser corruptível. Pois seria corrompido especialmente pela debilidade da velhice, como ocorre, de fato, com os órgãos da percepção; pois, se um ancião recebesse um olho igual ao do jovem, veria tão bem quanto ele. Por conseguinte, a velhice não acontece porque a alma sofre algo, e sim o corpo em que ela está, tal como no caso das bebedeiras e das doenças. O pensar e o inquirir certamente se deterioram quando algum outro órgão interno se corrompe, mas eles mesmos são impassíveis. O raciocinar, o amar ou o odiar não são afecções do intelecto, mas daquele que possui o intelecto e enquanto o possui. É por isso também que, quando o possuidor do intelecto se deteriora, não tem nem memória, nem ama, pois não eram afecções do intelecto, mas do conjunto que pereceu. No que diz respeito ao intelecto, talvez ele seja algo mais divino e impassível.

⁵ Reale, *História da Filosofia Antiga vol. II: Platão e Aristóteles*. Pág. 397.

⁶ *De Anima*, I, 4, 408b18-32.

Nesta passagem, como diz Maria Cecília Gomes dos Reis no comentário de sua tradução do *De Anima*⁷, Aristóteles é levado a uma primeira abordagem das características do intelecto, onde o filósofo mostra que a imaterialidade do intelecto está implicada na imobilidade da alma, já que a alma por não estar, em sua essência, sujeita aos movimentos físicos não poderia ser de natureza material. No entanto, a comentadora aponta que já não é tão simples estabelecer o sentido da afirmação “o intelecto parece surgir em nós como uma certa substância e não ser corruptível” (*hō de nous eoiken egginesthai ousia tis ousa, kai ou phtheiresthai*), esta declaração, diz Gomes dos Reis⁸ poderia estar associada a passagem acerca do intelecto em *De Generatione Animalium* onde Aristóteles usa o termo *thurathen* que pode ser traduzido como “vindo de fora”, que pode ser associada a afirmação de que o *nous* é imortal e eterno, mas a comentadora lembra que o interesse de Aristóteles no *De Anima* está no *egginesthai*, isto é, no sobrevir que pode ser compreendido como “o intelecto surgir”, ou seja, aquele intelecto que surge no homem, que constitui sua essência, que faz dele aquilo que ele é.

Assim, para Aristóteles, em sua ética, para encontrar a verdadeira *eudaimonía*, e tocar o divino através da atividade contemplativa, o homem tem que exercitar aquilo que há de mais divino em seu ser, ou seja, tem que exercitar a parte mais elevada de sua alma, isto é, o *nous*. Sendo o exercício da parte mais elevada da alma condição necessária para alcançar à verdadeira *eudaimonía* torna-se necessário investigar o *nous* e a sua função de acordo com a psicologia aristotélica.

Investigar o *nous* e definir qual é a sua função é o que L.A. Kosman pretende em seu artigo *What does the maker mind make?* Neste artigo o autor explora a seguinte questão: “*Ti pote poiei ho nous ho poiétikos, kai ti pote estin?*”⁹ a qual o autor traduziu por: “*What does the maker mind make, and what is it anyway?*” que por sua vez podemos traduzir por: “O que a mente produtiva faz, e

⁷ Gomes dos Reis, Aristóteles *De Anima: Apresentação, tradução e notas*. Pp.148-185.

⁸ Gomes dos Reis, Aristóteles *De Anima: Apresentação, tradução e notas*. Pág.185.

⁹ Kosman, *What does the maker mind make*. In: *Essays on Aristotle's the Anima*. P.330.

o que ela é afinal?”¹⁰. O autor traduz *nous poiétikos* como mente produtiva (*maker mind*) em resposta a traduções mais comuns como intelecto ativo ou mente ativa por elas se mostrarem, segundo o autor, inadequadas, pois para Kosman o verbo *poiein* embora possa carregar um sentido mais geral de agir e fazer, o sentido que Aristóteles quer, de fato, dar ao *nous poiétikos* é que ele é *tó panta poiein*, ou seja, aquele que tem a virtude de produzir todas as coisas.

Assim sendo, o autor coloca¹¹ que talvez a resposta mais óbvia para a primeira parte da questão: “O que a mente produtiva faz?” seja que ela produz todas as coisas. É claro que *panta* em *tó panta poiein*, como explica Kosman, não significa “tudo” de uma forma simplista, pois a frase é prefaciada pela qualificação *hekastó genei* (cada gênero, todo gênero) o que deixa claro que estamos falando daquilo que faz as coisas serem de uma natureza particular. Para melhor compreensão da questão o autor levanta dois pontos:¹²

- (1) O contexto da ponderação de Aristóteles torna clara a discussão acerca do *nous* que, assim como a discussão sobre a *psyché* em geral, é uma discussão sobre faculdades e suas atividades, sendo, portanto, governada pela discussão acerca entre potencialidade e atualidade; o *nous poiétikos* torna aquilo que é potencia em ato.
- (2) Em 3.5. Aristóteles está preocupado especificamente com o pensamento e o que é capaz de pensar, ou com o que é o pensamento e o que é pensável; o *genos* em questão é claramente aquele governado pelo conceito de *nous*, o poder e a atividade do pensamento.

¹⁰ Tradução do autor.

¹¹ Kosman, *What does the maker mind make*. In: *Essays on Aristotle`s the Anima*. P.331.

¹² (1) *The context of Aristotle`s remarks makes clear that the discussion of nous, like the discussion of psyché in general, is a discussion of faculties and their activities, and is therefore governed by the discussion between potentiality and actuality; the nous poiétikos makes what is potencial to be actual.*

(2) *In 3.5, Aristotle`s is concerned specifically with thought and what can think, or with what is thought and what is thinkable; the genos in question is clearly that governed by the concept of nous, the power and the activity of thought. (...) Kosman, What does the maker mind make. In: Essays on Aristotle`s the Anima. P.331.*

Estes dois pontos tornam mais claro o que o autor quis dizer ao colocar que a mente produtiva faz as coisas serem de uma natureza particular. Ora, como vimos no primeiro ponto à discussão acerca do *nous* recai sobre a distinção entre potencialidade e atualidade, ou seja, o *nous* torna aquilo que é potencia em ato. Já o segundo ponto, Kosman mostra que Aristóteles no quinto capítulo do terceiro livro do *De Anima* se preocupa em especial com o pensamento e com aquilo que pode ser pensado, ou seja, como coloca Kosman, o *genos* em questão é aquele governado pelo conceito de *nous* que é o poder e a atividade do pensamento. Sendo o *nous* o poder e a atividade do pensamento que atualiza aquilo que se encontra em potência, a resposta para questão “O que a mente produtiva faz?” pode ser a seguinte: “A mente produtiva torna tudo o que é pensamento potencial em pensamento atual.”¹³ No entanto, o que significa tornar pensamento potencial em pensamento atual? Como a teoria aristotélica do ato e potência pode ser compreendida no que corresponde ao *nous*? Uma resposta sugerida por Kosman¹⁴ para melhor compreender esta questão está na análise da discussão do *nous* que se encontra no início do capítulo cinco do *De Anima* juntamente com a teoria de Anaxágoras acerca da mente. Embora Aristóteles não tenha se mostrado satisfeito com a introdução de Anaxágoras sobre o *nous* como *intellectus ex machina*¹⁵, como lembra Kosman, o Estagirita tinha grande respeito por Anaxágoras e sua teoria de que o *nous* é a causa da ordem em todo o cosmo, como podemos ver no seguinte fragmento de Anaxágoras que chegou até nós:¹⁶

Todas as coisas têm uma porção de tudo, mas o Espírito é infinito e autônomo e não se mistura com o que quer que seja, mas existe sozinho, de per si. Pois, se não existisse de per si, mas misturado com qualquer outra coisa, teria um quinhão de todas as coisas se com alguma se misturasse; porquanto em cada coisa há uma porção de tudo, conforme já antes afirmei; e as coisas, que com ele se misturaram, opor-lhe-iam um obstáculo, de tal forma que não teria poder sobre coisa alguma, do mesmo modo que agora tem, existindo

¹³ Kosman, *What does the maker mind make*. In: *Essays on Aristotle's the Anima*. P.331.

¹⁴ Kosman, *What does the maker mind make*. In: *Essays on Aristotle's the Anima*. P.339.

¹⁵ *Metafísica*, A, 4, 985a 18-21.

¹⁶ Anaxágoras, Fragmento 476 In: *Os filósofos Pré-Socráticos*, p.383.

per si. É que o Espírito é a mais sutil e a mais pura de todas as coisas, e possui um conhecimento total de tudo e o maior poder. É o Espírito que dirige tudo que tem vida, quer seja maior ou menor. Foi o Espírito também que teve poder sobre toda revolução, de tal modo que foi ele que, no início, lhe deu impulso. Primeiramente começou a mover-se a partir de uma pequena área, mas agora move-se sobre uma mais vasta e sobre uma ainda mais vasta se há-de mover. E é o Espírito que tem conhecimento de todas as coisas que se misturam e se separam e dividem. E tudo o que estava para ser _ o que era e o que agora é e o que há-de ser _ a tudo o Espírito pôs em ordem bem como a revolução que agora executam os astros, o sol e a lua, o ar e o *aither*, estão separadas. E foi esta revolução a causa de se haverem separado. E o espesso separou-se do fino, o quente do frio, o brilhante o escuro e o seco do úmido. Mas muitas são as partes de muitas coisas e nenhuma coisa se separa ou distingue de outra por completo, exceto o Espírito. O Espírito é todo igual, quer se trate das maiores ou das menores quantidades dele, ao passo que nenhuma coisa é igual a qualquer outra, mas cada simples corpo é e era mais claramente aquilo de que possuía maior quantidade.

Como podemos ver neste fragmento, Anaxágoras considerava o *nous* (Espírito)¹⁷ como aquilo que há de mais puro e perfeito, pois ele existe em si e por si, não dependendo de nenhuma outra coisa para ser, pois é o elemento ordenador do cosmo que possui o conhecimento total de todas as coisas. É possível perceber semelhanças entre os conceitos de *nous* de Anaxágoras e de Aristóteles, entretanto, para o Estagirita é mais importante compreender o *nous* como uma parte da alma, isto é, a parte intelectual, como mostra a seguinte passagem do *De Anima*:¹⁸

Há necessidade então, já que ele pensa tudo, de que seja sem mistura _ como diz Anaxágoras _, a fim que domine, isto é, a fim de que tome conhecimento: pois a interferência de algo alheio impede e atrapalha. De modo que dele há outra natureza, senão esta: que é capaz. Logo, o assim chamado intelecto da alma (e chamo de intelecto isto pelo qual

¹⁷ Espírito é uma das possíveis traduções para o termo grego *nous*.

¹⁸ *De Anima*, III, 4, 429a 13-29.

raciocina e supõe) não é em atividade nenhum dos seres antes de pensar. Por isso, é razoável que tampouco ele seja misturado ao corpo, do contrário se tornaria alguma qualidade _ ou frio ou quente _ e haveria um órgão, tal com há para a parte perceptiva, mas efetivamente não há nenhum órgão. E, na verdade, dizem bem aqueles que afirmam que a alma é o lugar das formas. Só que não a alma inteira, mas a parte intelectiva

Como nos mostra esta passagem do *De Anima*, assim como Anaxágoras, Aristóteles considera o *nous* como algo não misturado, pois se fosse misturado seria alguma qualidade como frio ou quente, mas ele é separado do corpo e por esta razão é a parte mais divina da alma, aquela que raciocina e supõe. Segundo Aristóteles, Anaxágoras estava correto em compreender o intelecto como algo não misturado e divino, porém, para o Estagirita, sua tese estava incompleta, pois ele não o considerou como parte da alma humana, como a parte que define o homem, que faz dele aquilo que ele é, como o elemento que o torna não apenas o cosmo, mas o homem divino.

Entretanto, como lembra Kosman¹⁹, ao colocar o intelecto como o divino no homem, Aristóteles levanta algumas aporias quanto à natureza do *nous*. Kosman analisa duas destas aporias. Na primeira²⁰ o Estagirita questiona se o *nous*, como diz Anaxágoras, é simples, impassível e nada tem em comum com nada, questionando se o intelecto pensará e se o ato de pensar é ser afetado de algum modo. A segunda²¹ questão é se o *nous* é ele próprio um objeto inteligível, ou seja, pode ele próprio ser pensado e se não é por outro que ele se faz inteligível e se o inteligível é uno quanto a forma ou há algo misturado que o faz inteligível. Kosman mostra que Aristóteles oferece duas respostas para estes dois problemas. Aristóteles diz que a mente é, em um sentido, potencialmente o que é pensado, mas antes de pensar não é nada em atualidade²². O filósofo diz que a mente é, em si mesma, o mesmo que o pensamento, pois no caso das coisas desprovidas de matéria, o que pensa e o que é pensado são o mesmo, assim a ciência teórica

¹⁹ Kosman, *What does the maker mind make*. In: *Essays on Aristotle's the Anima*. P.340.

²⁰ *De Anima*, III,4 429b 23.

²¹ *De Anima*, III, 4, 429b 26.

²² *De Anima*, III, 4 429b 26.

(*episteme theoretiké*) e o cognoscível são o mesmo.²³ No entanto, Kosman aponta²⁴ que esta solução impõe outra aporia, que se dá na seguinte questão: “Por que o pensamento não ocorre sempre?” Esta aporia é levantada por Aristóteles no quarto capítulo do livro III do *De Anima* onde o filósofo se questiona por que o pensamento em ato não ocorre sempre. Eis a passagem na qual o Estagirita levanta a aporia em questão:²⁵

(...) Mas é preciso examinar a causa de nem sempre pensar-se . E no caso dos objetos que têm matéria, cada um dos inteligíveis existe somente em potência. De modo que neles não subsistirá intelecto (pois, o intelecto e coisas deste tipo é uma capacidade sem matéria), mas no intelecto, por sua vez, o inteligível subsistirá.

Nesta passagem Aristóteles mostra que o *nous* é a atividade que se dá na forma, na essência, ou seja, é a atividade daquilo que é desprovido de matéria, já no caso dos objetos constituídos de matéria o pensar nem sempre ocorre, pois, como coloca o Estagirita, neles o inteligível existe somente em potência e a atividade do *nous* é a atividade do puro ato. Portanto, quando ocorre no homem, que nada mais é que um *sinolo* de matéria e forma a atividade noética, isto é, a atividade do pensamento? Através da atividade da *theoría*. É através da contemplação que o homem supera a limitação da matéria e alcança, através da atividade do intelecto, o puro ato. Kosman aponta²⁶ que, ao levantar a aporia de por que o pensamento em ato não ocorre sempre, Aristóteles quer fazer a distinção entre o meramente inteligível e o *nous*, pois o intelecto é aquele capaz do pensamento em ato, ou seja, capaz da atividade da *theoría*. O que o Estagirita, pretende é, como coloca Kosman, ter o *nous* compreendido em seu papel de atualizador através da *theoría*, isto é, o seu papel de elevar o pensamento da

²³ *De Anima*, III, 6, 430b 2.

²⁴ Kosman, *What does the maker mind make*. In: *Essays on Aristotle`s the Anima*. P.341.

²⁵ *De Anima*, III, 6, 430b 2-9.

²⁶ Kosman, *What does the maker mind make*. In: *Essays on Aristotle`s the Anima*. P.342.

potência para o ato através da contemplação. Para Kosman²⁷ alguns pontos emergem desta compreensão do *nous* como atualizador do pensamento: Em primeiro lugar é importante lembrar que o *nous* não é um simples princípio de inteligibilidade, mas um princípio de consciência ativa. Em segundo lugar é preciso compreender que esta consciência ativa é uma capacidade da alma humana. Em terceiro está a compreensão de que o paradigma desta atividade da mente é aquela mente divina cuja substância é *energeia* e especificamente a *energeia* da *theoría*, isto é, *noésis noéseos* ou “pensamento de pensamento” como é nomeado na *Metafísica*.²⁸ E, finalmente, como Kosman sugere, compreender o pensamento em ato como a mente produtiva o realiza, isto é, como pensamento ativo da parte divina da alma. Assim, Kosman coloca que a mente produtiva não é um simples elemento da psicologia aristotélica, mas também um elemento de teologia, pois a *theoría* é a atividade da alma que leva o homem a despertar a sua divindade.

Então, após compreender o *nous* como atualizador do pensamento qual será a resposta definitiva para questão aristotélica levantada por Kosman: “*Ti pote poiiei ho nous ho poiétikos, kai ti pote estin?*” ou “O que é que a mente produtiva faz, e o que ela é afinal?” Ela é, assim como vimos, o *nous*, isto é, o elemento racional e divino da alma humana que tem a capacidade de tornar o pensamento potencial em pensamento atual. E o que a mente produtiva faz? Ao elevar o pensamento ao ato, a mente produtiva tem como função a atividade da *theoría*. Ora, se a mente produtiva, o *nous*, é o elemento que leva o pensamento da potência ao ato, então ela é, na verdade, o elemento que leva o homem ao estado divino através da atividade contemplativa. Esta é a função do *nous* atualizar a dimensão divina latente no homem para que ele possa, através do pensamento, alcançar e contemplar o divino.

Assim, o *nous* é a parte mais elevada da alma do homem, ou seja, a sua dimensão racional que é por sua vez separada e não misturada, é o lugar das formas que tem por função elevar o homem a um estado de maior pureza através

²⁷ Kosman, *What does the maker mind make*. In: *Essays on Aristotle's the Anima*. P.343.

²⁸ *Metafísica*, A, 9, 1074b 34.

do pensamento, isto é, ao ato, para que assim ele possa, através da atividade da *theoría*, superar, mesmo que fugazmente, os limites da matéria.

3.2. Pensamento de pensamento: a proximidade entre a contemplação divina e a humana.

Em sua teoria teológica²⁹, Aristóteles desenvolveu a teoria de um “princípio primeiro” que seria a causa da continuidade movimento-temporal. Este princípio, para ser a causa da eternidade do tempo e do movimento necessariamente teria que ser eterno, imóvel, imaterial e puro ato, e sua vida seria a “vida” em seu sentido absoluto, pois ele se encontraria constantemente na atividade que para o homem só é cedida por breves momentos, isto é, a atividade da contínua contemplação. No entanto, o que primeiro motor contempla continuamente? Ora, o princípio primeiro que é causa da eternidade do tempo e do movimento, só pode contemplar aquilo que há de mais perfeito para ser contemplado, ou seja, a si mesmo. Eis a passagem da *metafísica* na qual o Estagirita expõe a atividade de contemplação do Motor Imóvel:³⁰

Ora, o pensamento que é pensamento por si, tem como objeto o que por si é mais excelente, e o pensamento que é assim maximamente tem como objetivo o que é excelente em máximo grau. A inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível: de fato, ela é inteligível ao intuir e ao pensar a si mesma, de modo a coincidirem inteligência e inteligível. A inteligência é, com efeito, o que é capaz de captar o inteligível e a substância e é em ato quando os possui. Portanto, muito mais do que aquela capacidade, o que de divino há na inteligência é essa posse; e a atividade contemplativa é o que de mais prazeroso e mais excelente.

²⁹ *Metafísica*, Λ 7 1072 b 13-30.

³⁰ *Metafísica*, Λ 7 1072 β 18-24.

Nesta passagem, fica claro que Aristóteles concebe a natureza contemplativa do primeiro motor como atividade de perfeição em seu mais alto grau, pois ao contemplar o que há de mais perfeito o motor imóvel contempla a si mesmo, e ao fazer isso a inteligência divina se mostra como *nóesis noéseos*, isto é, “pensamento de pensamento”. Comentadores tradicionais da obra de Aristóteles como David Ross atribuem essa atividade contemplativa perfeita do primeiro motor a sua natureza formal, ou seja, a sua natureza de pura essência, já para o homem a contemplação contínua é impossível, pois a contemplação do homem está presa aos seus sentidos, isto é, presa a sua natureza material. Nas palavras do próprio Ross esta questão se torna mais clara³¹:

Agora o pensamento, quando não dependente, como no homem, na sensação e na imaginação, tem que ser aquilo que é melhor; e aquilo que é melhor é Deus. O objeto de seu pensamento é, portanto, Ele mesmo.

Nesta passagem fica óbvio que Ross atribui o fato do objeto de contemplação do primeiro motor ser ele mesmo à sua natureza essencial, o que faz de sua atividade contemplativa a mais perfeita. Richard Norman em seu artigo *Aristotle's Philosopher-God* resume esta interpretação de Ross no seguinte esquema silogístico³²: Se A pensa B e B é A, portanto A pensa A. Norman se refere a este esquema como “Prova Silogística” (*Syllogistic Proof*). No entanto, Norman em seu artigo sugere que Aristóteles não usou Prova Silogística alguma em sua teoria acerca da atividade contemplativa do motor imóvel e que a interpretação de Ross, bem como a de outros comentadores tradicionais da obra

³¹Now knowledge, when not dependent, as in man, on sense and imagination, must be of that which is the best; and that which is the best is God. The object of His knowledge is therefore Himself. Ross, *Aristotle*, pág. 187.

³² Norman, *Aristotle's Philosopher-God*, In: *Articles on Aristotle 4: Psychology & Aesthetics* pág. 64.

do filósofo, é na verdade uma má interpretação do que Aristóteles tinha em mente, pois a interpretação tradicional, segundo Norman, mostra o motor imóvel como uma espécie de “Narciso Celestial” que ao não encontrar nenhum objeto que se iguale a sua própria perfeição assume uma postura de “auto-admiração”.

Norman atribui este equívoco do comentário tradicional da obra de Aristóteles a má interpretação do que o filósofo quis dizer com a afirmação de que o motor imóvel “pensa a si mesmo”. Em seu artigo, Richard Norman apresenta uma nova interpretação para a concepção contemplativa do primeiro motor desafiando a interpretação dos comentadores tradicionais da obra do Estagirita oferecendo um novo olhar sobre a teoria teológica de Aristóteles, assim como uma nova interpretação para o que o filósofo concebia por “pensamento de pensamento”.

Para fundamentar sua tese, Norman se apoia nos textos do quarto capítulo do livro III do *De Anima* especificamente na “teoria das duas maneiras de pensar” e nos capítulos sete e nove do livro Λ da *Metafísica* oferecendo uma nova abordagem da teologia aristotélica afastando-se da concepção tradicional do deus auto-contemplador.

No capítulo quatro do livro III do *De Anima*, Aristóteles começa sua investigação acerca da alma pensante. O filósofo busca compreender³³ a parte da alma pela qual a alma conhece e pensa, examinando como ocorre a maneira de pensar. O Estagirita compara o intelecto com a percepção, dizendo, como lembra Norman³⁴, que se o pensamento é análogo à percepção ele deve ser afetado pelo inteligível ou algo deste tipo. A seguinte passagem do *De Anima*³⁵ expõe claramente a comparação que o filósofo faz entre o intelecto e a percepção.

Ora, se o pensar é como o perceber, ele seria ou um certo modo de ser afetado pelo inteligível ou alguma outra coisa desse tipo. É preciso

³³ *De Anima III*, 4, 429a 10-12.

³⁴ Norman, *Aristotle's Philosopher-God*, In: *Articles on Aristotle 4: Psychology & Aesthetics* pág. 65.

³⁵ *De Anima III*, 4, 429a 13-29. 429a 29_429b 6

então que esta parte da alma seja impassível, e que seja capaz de receber a forma e seja em potência tal qual mas não o próprio objeto; e que, assim como o perceptivo está para os objetos perceptíveis, do mesmo modo o intelecto está para os inteligíveis. (...) Que não são semelhantes a impassibilidade da parte perceptiva e a da intelectiva, é evidente no caso dos sensoriais e da percepção sensível. Pois a percepção sensível não é capaz de perceber após um objeto perceptível intenso – um som, por exemplo, após sons altíssimos, tampouco cheirar depois de cores e cheiros muito fortes. Mas o intelecto, quando pensa algo intensamente inteligível, nem por isso pensa menos os mais fracos, pelo contrário: pensa ainda melhor.

Esta passagem mostra como Aristóteles ao comparar o intelecto à percepção difere o primeiro do segundo, pois o intelecto recebe a forma e por isso não se mistura ao corpo, isto é, o intelecto é *apathés*, impassível, ou seja, não afetado pelos sentidos, pertencendo à parte racional da alma, enquanto a percepção pertence à esfera sensível da alma, pois esta depende dos órgãos dos sentidos. Norman lembra que o intelecto não tem natureza positiva própria sendo potência, não tendo ele mesmo nada em comum, em si mesmo, com as formas que são o seu objeto, porém é potencialmente igual a elas, ou seja, quando o intelecto pensa, ele recebe as formas agindo como um receptáculo para elas. Segundo Norman, após diferenciar a alma da percepção Aristóteles chega a outro ponto importante, a capacidade do intelecto “pensar a si próprio”, como mostra a seguinte passagem do *De Anima*:³⁶

Assim quando o intelecto se torna cada um dos objetos inteligíveis no sentido em que se diz que 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 em potência, embora não como antes de aprender ou descobrir, e agora ele mesmo é capaz de pensar a si próprio.

³⁶ *De Anima* III, 4, 429b 17-18.

Para Norman, nesta passagem Aristóteles mostra a mais importante idéia deste capítulo, isto é, a “teoria dos dois modos de pensar”. No primeiro modo de pensar, o intelecto recebe as formas e sendo matéria é atualizada por elas. Na segunda, após ter sido atualizado pelas formas, o intelecto pode agora pensar *autos de hauton*, isto é, pode pensar a si mesmo. Norman aponta que este segundo modo de pensar, ao contrário do que dizem os comentadores tradicionais, é uma forma de auto-conhecimento, pois o intelecto pensa a si mesmo devido as formas que o atualizaram no primeiro modo de pensar. No primeiro modo de pensar o intelecto depende de algo externo, ou seja, é necessário que seja afetado pelo objeto do pensamento, enquanto que no segundo o intelecto é auto-suficiente, pois ele se tornou idêntico às formas que recebe, podendo, portanto, pensar a si mesmo.

Norman lembra³⁷ que Aristóteles examina duas dificuldades³⁸ quanto à teoria dos dois modos de pensar: na primeira dificuldade o filósofo aponta que pensar algo é experimentar algo, no entanto, como o intelecto pode experimentar algo se ele é incapaz de ser afetado? O filósofo resolve esta questão apontando a maneira especial que o intelecto tem de experimentar ou de ser afetado, ou seja, a capacidade de apreender as formas e de ser tornar idêntico a elas. A outra dificuldade examinada pelo Estagirita é como o intelecto pode pensar a si mesmo? Isto é respondido pelo fato de que no caso das coisas sem matéria aquilo que pensa e aquilo que é pensado são o mesmo, já que conhecimento teórico é igual àquilo que é conhecido de forma teórica. No entanto qual o objeto que o intelecto pensa de forma teórica? Nas palavras de Richard Norman³⁹ esta questão se torna mais clara:

³⁷Norman, *Aristotle`s Philosopher-God*, In: *Articles on Aristotle 4: Psychology & Aesthetics* pág. 66.

³⁸*De Anima* III, 4, 429b22-430a9.

³⁹*Obviously they cannot be any visual entities in the external world. Therefore they must be invisible, purely mental entities _ abstract matterless objects of form. Where and what are these objects of thought? They are in the mind, of course, in fact they must be that mental stuff of which the mind is composed. If, in this abstract thinking, mind thinks nothing outside itself, it must think itself.* Norman, *Aristotle`s Philosopher-God*, In: *Articles on Aristotle 4: Psychology & Aesthetics* págs. 66-67.

Obviamente, não podem ser entidades visuais no mundo externo. Portanto, devem ser invisíveis, entidades puramente mentais – abstratos e imateriais objetos da forma. Onde e o que são estes objetos do pensamento? Eles estão na mente, é claro. De fato, eles devem ser aquela coisa mental da qual a mente é composta. Se, neste pensamento abstrato, a mente pensa nada fora de si mesma, então ela deve pensar a si mesma.

Nas palavras de Norman fica claro que o objeto do pensamento do intelecto tem que ser, assim como ele, desprovido de matéria, ou seja, tem que ser uma entidade estritamente formal, algo que se encontra na mente e que é composto dos mesmos elementos que compõem a mente, o que significa que o intelecto não pensa nada fora de si mesmo. A teoria das duas maneiras de pensar é, segundo Richard Norman, a chave para a compreensão das fórmulas “pensar a si mesmo” e “pensamento de pensamento”, que levará a uma nova interpretação do primeiro motor e de sua natureza contemplativa e a ligação com a contemplação humana.

No sétimo capítulo do livro *Λ* da *Metafísica*, Aristóteles começa seu argumento sobre a natureza de perfeição do motor imóvel. O filósofo diz⁴⁰ que existe algo que se move continuamente, e que este é o movimento circular, portanto o primeiro céu deve ser eterno. Assim, para que haja o movimento eterno deve existir algo que mova sem ser movido e que sua substância seja eterna e puro ato. Este é o motor imóvel, que causa o movimento do universo devido a sua natureza de perfeição, movendo como o objeto do amor move o amante.

A natureza perfeita do primeiro motor implica que ele deve pensar e contemplar unicamente aquilo que é bom e melhor e seu pensamento deve ser *tou kath`hauto aristou*, ou seja, a melhor, perfeita. Quanto à natureza contemplativa do motor imóvel Ross diz:⁴¹

⁴⁰ *Metafísica*, *Λ*, 7, 1072a 20 – 1072b 5.

⁴¹ *In order to find the connection between these two sentences, it seems necessary to suppose that when Aristotle says that the divine noësis hê kath`hautên is of to kath`hauto aristou he means the conclusion to be draw ‘and therefore of the divine intellect itself’, which has been exhibited as*

Para encontrar a conexão entre estas duas frases, parece necessário supor que quando Aristóteles diz que o divino *noësis hê kath`hautên* está para *kath`hauto aristou* ele quer dizer que a conclusão tem que ser compreendida como o próprio pensamento divino, que foi exibido como o objeto primário de desejo (a27), em outras palavras como a perfeição (a35).

Este comentário de Ross resume bem a interpretação tradicional da natureza contemplativa de deus. Como Ross sugere para que as duas frases façam sentido é necessário supor que Aristóteles quis dizer que a substância divina pensa a si mesma. Esta passagem de Ross, como Norman sugere, pode ser resumida na prova silogística, ou seja, se A pensa B e B é A, portanto A pensa A. No entanto, Norman lembra⁴² que se Aristóteles realmente usou este procedimento lógico para afirmar que a inteligência divina pensa a si mesma, então ela deveria ser o ponto mais importante de todo o argumento. Porém, a prova silogística não é o ponto mais importante da atividade contemplativa da inteligência divina como mostra a seguinte passagem da *Metafísica*⁴³:

(...) A inteligência pensa a si mesma captando-se como inteligível: de fato, ela é inteligível ao intuir e ao pensar a si mesma, de modo a coincidirem inteligência e inteligível. A inteligência é, com efeito, o que é capaz de captar o inteligível e a substância, e é em ato quando os possui. Portanto, muito mais do que aquela capacidade, o que de divino há na inteligência é essa posse; e a atividade contemplativa é o que há de mais prazeroso e mais excelente.

primary object of desire (a27), in other words as the perfect (a35). Ross, *Aristotle: Metaphysics*, vol. 2, p. 379.

⁴² Norman, *Aristotle's Philosopher-God*, In: *Articles on Aristotle 4: Psychology & Aesthetics* págs. 67-68.

⁴³ *Metafísica*, Λ, 7, 1072b 20 – 25.

Esta passagem, mostra claramente como Aristóteles concebeu a atividade contemplativa do motor imóvel. O filósofo mostra que para pensar, a inteligência divina capta o inteligível e a substância ao ponto da inteligência e do inteligível coincidirem, ou seja, a inteligência divina é pura forma, o que significa que o seu objeto de pensamento também tem que ser puramente formal, e ao captar o inteligível a inteligência divina pensa a si mesma, pois ao pensar as formas está pensando o ato. Eis a importância da teoria dos dois modos de pensar apontada por Richard Norman no quarto capítulo do livro III do *De Anima*. Como já foi dito, na primeira maneira de pensar o intelecto recebe as formas servindo como um receptáculo para elas e na segunda maneira é atualizado pelas formas e torna-se semelhante a elas e ao pensar nas formas está, na verdade, pensando a si mesmo por ter sido atualizado pelas formas.

Este é o ponto que Richard Norman busca salientar, isto é, que a natureza contemplativa da inteligência divina é, em essência, similar a do intelecto humano. Esta similaridade entre a Inteligência divina e o intelecto humano, segundo Norman, refuta totalmente a prova silogística, pois mostra que o primeiro motor ao pensar a si mesmo, não assume uma atitude de “auto-admiração”, mas sim pensa as formas puras que apreendeu. Assim, Norman mostra que a prova silogística, na qual David Ross, assim como outros comentadores tradicionais da obra de Aristóteles, é, na verdade, uma má interpretação das palavras do filósofo quando ele disse que o motor imóvel, pensa a si mesmo. Como Norman mostra⁴⁴ a contemplação divina não é, em essência, diferente da humana, porém para o homem a atividade contemplativa é unicamente possível por breves momentos, ou seja, o homem não pode contemplar continuamente, esta é a grande diferença entre a contemplação divina e a humana, pois deus pode contemplar de forma contínua e contempla unicamente aquilo que é bom e melhor, ou seja, a contemplação divina, embora parecida com a humana, ocorre em um grau supremo, que é simplesmente impossível para o intelecto humano. Esta posição é confirmada por Aristóteles na *Metafísica*:

⁴⁴Norman, *Aristotle's Philosopher-God*, In: *Articles on Aristotle 4: Psychology & Aesthetics* pág. 68.

Se, portanto, nesta feliz condição que às vezes nos encontramos, Deus se encontra perenemente, isso nos enche de maravilha; e se ele se encontra numa condição superior, é ainda mais maravilhoso. E Ele se encontra efetivamente nesta condição. E ele também é vida, por que a atividade da inteligência é vida, e Ele é, justamente, esta atividade. E sua atividade subsiste por si, é vida ótima e eterna. Dizemos, com efeito, que Deus é eterno e ótimo, de modo que a Deus pertence uma vida perenemente contínua e eterna: isto, portanto, é Deus.

Portanto, o processo pelo qual a contemplação divina ocorre é igual ao do intelecto humano, ou seja, apreendendo o inteligível, ao passo da inteligência e do inteligível coincidirem, sendo que a diferença é que deus, em sua perfeição, vive constantemente no estado contemplativo pensando aquilo que há de bom e melhor de forma contínua, ao passo que o homem vive neste estado apenas por breves momentos.

No nono capítulo do livro *Λ* da *Metafísica*, Aristóteles aprofunda sua reflexão sobre a natureza pensante da inteligência divina⁴⁵, pois se deus não pensasse em nada, não seria deus. Seu pensamento tem que ser ato, ou seja, tem que ser perfeito e contínuo. Portanto, o que deus pensa? A si mesmo? Algo diferente? Richard Norman resume esta questão da seguinte forma⁴⁶: em qual dos dois modos de pensar ocorre a contemplação divina? O objeto do pensamento divino ou é externo ou é o conceito mental que constitui sua própria mente. Se considerarmos a primeira maneira de pensar, o primeiro motor teria que pensar algo fora de si mesmo a sua essência não seria o ato, mas sim potência e neste caso o primeiro motor não seria a realidade suprema. Porém, segundo Aristóteles, o motor imóvel é a substância supra-sensível, eterna, perfeita e puro ato que detém a vida mais perfeita, a vida da contínua contemplação. Devido a sua natureza de perfeição, deus só pode pensar aquilo que há de mais perfeito, isto é, a

⁴⁵ *Metafísica*, *Λ*, 9 1074b 15- 30.

⁴⁶ Norman, *Aristotle's Philosopher-God*, In: *Articles on Aristotle 4: Psychology & Aesthetics* pág. 70.

si mesmo. Se deus pensa a si mesmo isto significa que ele é pensamento de pensamento. Isto significa que seu objeto de pensamento é sempre o mesmo? Obviamente, por sua natureza perfeita, o primeiro movente não pode pensar em coisas aleatórias e sim unicamente naquilo que é mais belo é imutável. Então, o que Aristóteles quis dizer quando afirmou que deus “pensa a si mesmo” e que é “pensamento de pensamento”? Segundo Norman, a má interpretação destas duas expressões levou à compreensão de que o primeiro motor pensa unicamente a si mesmo, pois não há nada de que se iguale a sua perfeição, daí a prova silogística: se A pensa B e B é A, então A pensa A. No entanto, Norman defende que, a teoria dos dois modos de pensar refuta a prova silogística mostrando que levou à errônea concepção do primeiro motor como um deus “auto-contemplador”. Entretanto, como a teoria dos dois modos de pensar explica a contemplação divina, mais especificamente as expressões “pensar a si mesmo” e “pensamento de pensamento”?

De acordo com Richard Norman, a diferença mais relevante quanto à teoria dos dois modos de pensar é a seguinte:⁴⁷

(...) o que o intelecto em si mesmo pensa é determinado pelas concepções que contém em si mesmo, o que o intelecto em potência pensa é determinado pelo o que ele encontra. O intelecto em potencia pode pensar ‘qualquer coisa aleatória’. O intelecto em ato não; o seu pensamento é atado aos limites de seu próprio conteúdo, e é neste sentido que sempre pensa o mesmo.

Nesta passagem, Norman mostra claramente como a teoria dos dois modos de pensar explica a afirmação de Aristóteles que o motor imóvel constitui pensamento de pensamento. Ora, no intelecto humano, o primeiro modo de pensar

⁴⁷ (...) *what self-intellect thinks about is determined by what conceptions it contains within itself, what potential intellect thinks is determined by what it encounters. Potential intellect can think ‘any chance thing’. Actual intellect cannot; its thinking is bounded by the limits of its own contents, and it is in this sense that it always thinks the same.* Norman, *Aristotle’s Philosopher-God*, In: *Articles on Aristotle 4: Psychology & Aesthetics* pág. 70.

faz com que o intelecto apreenda as formas daquilo que encontra sendo determinados por elas, ou seja, inicialmente o intelecto é potência. No segundo modo, o intelecto torna-se igual às formas que apreende, isto é, é atualizado pelas formas e quando pensa as formas, na realidade está pensando a si mesmo por ter sido atualizado pelas formas. Porém, o primeiro motor desconhece a potencialidade, o que significa que ele é puro ato, ou seja, ele não é “intelecto”, pois este detém potencialidade, mas sim puro “pensamento”. Isto significa que deus apreende as formas sem passar pelo estágio de potencialidade, isto é, ele apreende as formas diretamente e quando contempla estas formas está, na verdade, pensando o ato puro e sendo o próprio deus puro ato é correto afirmar que, ao pensar as formas, ele pensa si mesmo. E quanto à afirmação de Aristóteles de que a atividade contemplativa do primeiro motor é “pensamento de pensamento”? Ora, deus apreende as formas diretamente e as formas, por serem ato, são de natureza estritamente teórica, ou seja, constituem pensamento abstrato, isto significa que pensar as formas é, na verdade, pensar pensamento.

Portanto, a atividade contemplativa do primeiro motor, em essência, é similar à humana. A diferença é que deus desconhece a potencialidade, isto é, ao apreender as formas a inteligência divina não é atualizada por elas, pois ele já ato, ou seja, deus apreende as formas diretamente e ao pensar as formas, ele pensa o ato, em outras palavras, ele pensa a si mesmo. E sendo as formas puro pensamento, sua contemplação pelo primeiro motor não constitui outra coisa senão pensamento de pensamento.

Em sua reflexão acerca da natureza, Aristóteles se viu diante da questão da continuidade do tempo e do movimento. Obviamente, o tempo não pode ser gerado, tampouco destruído, pois isto implicaria na existência de um “antes” e um “depois” do tempo, o que não faria o menor sentido, já que “antes” e “depois” não são outra coisa senão concepções de tempo, o mesmo ocorre com o movimento, pois o tempo nada mais é do que uma determinação de movimento. O filósofo percebeu que a continuidade movimento-temporal necessitava de um princípio primeiro, que em ordem de ser a causa de todo o movimento deveria ser eterno, imóvel e puro ato. Este é o motor imóvel.

A este princípio primeiro, o Estagirita atribuiu a mais perfeita das vidas, a vida em seu sentido derradeiro, aquela que para o homem só é possível por breves momentos, a vida da contínua contemplação. Devido sua perfeição divina, deus só pode contemplar aquilo que há de mais perfeito, a “si mesmo” e seu pensamento é “pensamento de pensamento”. É claro que por sua divindade, deus, como diz o próprio Aristóteles, só pode pensar aquilo que é bom e melhor, entretanto isto não implica auto-admiração e sim que o pensamento divino é puramente formal. O primeiro modo de pensar faz com que o intelecto humano, ao ser afetado pelos objetos de pensamento, receba as formas e seja atualizado por elas, na segunda já atualizado se torna igual às formas que contempla. Entretanto, a contemplação humana, embora possa pensar as formas, não é contínua, já que o homem é limitado por sua condição material. Esta é diferença entre natureza contemplativa de deus e do homem, pois a inteligência divina desconhece o princípio material, ou seja, o primeiro motor não passa pelo primeiro modo de pensar e sendo puro ato ele apreende as formas diretamente e ao pensá-las, ele pensa a essência. Quando Aristóteles afirmou que o motor imóvel “pensa a si mesmo”, o filósofo quis dizer que deus, em sua perfeição, só pode pensar o ato puro e, ao fazê-lo, sendo, ele próprio, essência, pensa a si mesmo, e ao contemplar formas está, na verdade, pensando pensamento.

Ao demonstrar que contemplação humana é próxima, mesmo que por breves momentos, à contemplação de deus, Norman mostrou que Aristóteles ao conceber sua teoria de um primeiro motor imóvel, tinha em mente a parte mais divina da alma humana, ou seja, a razão. E ao conceber a razão de deus de forma tão similar à do homem, o filósofo não só desenvolveu uma teoria sobre o pensamento divino, mas exaltou, em primeiro lugar, a divindade do homem.