



TESE DA COMPATIBILIDADE NA TEORIA DO INTELLECTO DE TOMÁS DE AQUINO

LUCAS NOGUEIRA BORGES¹

RESUMO: A proposta deste artigo consiste em demonstrar que a teoria do intelecto em Tomás de Aquino exige uma relação de compatibilidade entre o objeto externo (*extra animam*) e o intelecto humano. O intelecto, princípio da ação intelectual, não é compatível com o objeto externo porque é imaterial. Entretanto, sua operação é compatível com a coisa material. A tese do modelo de identidade formal na teoria da intencionalidade de Tomás de Aquino elucida que o intelecto pode se referir a objetos no mundo porque há entre ele e seu objeto um princípio de identidade entre a forma existente na coisa e a forma existente no intelecto humano. Partindo dessa tese já consagrada, pretende-se mostrar que certas afirmações de Aristóteles interpretadas por Tomás explicam por que o intelecto humano é capaz e está, na maioria dos casos, em condições de apreender objetos materiais. Assim nesse trabalho são discutidas quais as propriedades do intelecto humano segundo Tomás, enquanto potência da alma, e, por fim, sustenta-se a tese de que a exigência do objeto para as operações do intelecto é um princípio de compatibilidade.

PALAVRAS-CHAVE: Intelecto, Objetos materiais, Tomás de Aquino, Faculdades, Compatibilidade.

ABSTRACT: The purpose of this article is to demonstrate that Thomas Aquinas' theory on the intellect requires a compatibility relation between the external object (*extra animam*) and the human intellect. The intellect, as the beginning of the intellectual activity, is incompatible with the external object, since it is immaterial. However, its activity is compatible with the material thing. The formal identity thesis in Aquinas' theory on intentionality elucidates that the intellect may refer to objects in the world as there is among it and its object an identity principal between the existing form in the thing and the existing form in human intellect. Starting from this established thesis, I intend to demonstrate that certain Aristotle's sayings interpreted by Aquinas explain why the human intellect is able and, in most cases, is in position to learn material objects. Therefore, I would like to discuss what the human intellect properties are, according to Aquinas, as a power of the soul and, finally, support the thesis which says that the requirement of the object to perform intellect activities is a principle of compatibility.

KEYWORDS: Intellect, material objects, Aquinas, Faculty, Compatibility.

Tomás de Aquino trata, exaustivamente, das potências da alma humana nas Questões 77 - 79 na primeira parte da *Suma de Teologia*. Seguramente, tal investigação decorre da

¹ Professor de Filosofia Medieval do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: lucasnb@ufu.br.

implementação do problema acerca da natureza do homem visto como um composto de uma parte espiritual e outra corporal, em que a pergunta sobre a essência da alma e suas relações com as operações anímicas é enfrentada. Nas Questões 75 e 76, Tomás discute impasses concernentes à natureza da alma, objetivando estabelecer as principais características da alma humana a partir de noções metafísicas discutidas pela tradição aristotélica medieval. Ele reserva uma Questão inteira para investigar a natureza das potências intelectivas e suas relações com a alma humana, adentrando o problema da natureza do intelecto e as divergências relacionadas ao problema do Intelecto Agente. É preciso explicitar como Tomás de Aquino entende a natureza do princípio intelectualivo como forma de um corpo e como ele entende as potências do intelecto como acidentes próprios da alma humana.

Para uma formulação mais adequada da tese que se almeja desenvolver, neste trabalho, preliminarmente, deve-se esclarecer o que Tomás entende por potências da alma. Na Questão 77, Tomás, ao tratar das potências da alma em geral, estabelece claramente que a essência da alma não pode ser a sua potência. A rigor, a potência é um princípio de uma operação da alma (*potentia est principium operationis* Sth I, 25, ad 3). Por potência, Tomás entende quatro acepções. A primeira acepção possui o sentido mais geral de uma possibilidade para algo, sinônimo de *potestas*. A segunda é empregada no sentido de uma capacidade, uma força para exercer uma atividade. A terceira acepção refere-se à força, poder, influência e é sinônimo de *dominium, principatus, regimen, virtus et vis*. Por fim, há a acepção de possibilidade para um ser (*potentia ad esse sive ad essendum*), sinônimo de *possibilitas, potentialitas*².

A segunda acepção, em que potência significa uma capacidade para exercer uma atividade, ou seja, estar em condições de realizar alguma tarefa, é a mais adequada para entendermos o que seja uma potência da alma. Perler (2015, pp. 100-114), em sua análise sobre as faculdades na Idade Média, destaca dois pontos fundamentais sobre essa negação da essência da alma ser sua potência. O primeiro refere-se à noção de que uma potência anímica está, completamente, em consonância com a noção de faculdades da alma (*facultas*), que era empregada corriqueiramente para distinguir os seres entre si, visando explicar certas funções e como tais faculdades podem produzir determinadas atividades.

Um aspecto importante da teoria das potencialidades da alma de Tomás consiste na distinção entre potência e essência da alma. De acordo com Pasnau (2008, pp. 250-251), os aristotélicos interpretavam a noção de alma como algo biológico. O pensamento era

² SCHÜTZ, Ludwig (2006): Thomas-Lexicon. URL: <http://www.corpusthomicum.org/tlp.html#potentia> Acesso em 01.04.2019.

considerado como mera atividade e a mente, apenas uma faculdade, inteiramente o oposto de Agostinho. Agostinho defendia a tese da introspecção como método para encontrar a real natureza da alma. Para ele, a mente é o próprio pensar, querer e entender. Não há qualidades inerentes a alguma substância que precede às faculdades, de modo que é possível encontrar a substância da alma nos atos interiores, quer dizer, investigando as operações intelectuais da alma adquire-se a certeza de que existe, pois seus atos são sua própria essência (AGOSTINHO, 2014, p. 330).

Embora a opinião de Agostinho a respeito da identidade da alma e de suas faculdades tenha exercido uma grande influência no pensamento de outros autores medievais que visavam explicar a alma e seus poderes, Tomás sustentou uma opinião diversa por uma série de razões. Primeiramente, segue o critério estabelecido por Dionísio de divisão hierárquica dos seres, distinguindo essência, potência e operação, que não devem ser idênticas na alma (AQUINO, 2005, p. 403). Em segundo lugar, valida seu argumento com base na teoria das categorias, sustentando que as potências correlativas ao ato não se referem ao gênero da substância, e que conseqüentemente as operações da alma não se encontram neste gênero: “Assim, se o ato não pertence ao gênero substância, a potência que lhe é correlativa não pode pertencer ao gênero substância.” (AQUINO, 2005, p. 403). Em terceiro lugar, Tomás estabelece que a alma deve ser considerada sujeito de suas potências, pois ela é ato de acordo com sua essência. Isso significa que ela é um ato anterior às suas potências. As faculdades da alma são potencialidades que podem ser atualizadas e, portanto, tornarem-se atuais. Segundo Perler (2015, pp. 106-107), uma teoria da identidade sustenta que as faculdades são metafisicamente idênticas à alma, uma coisa simples e apenas conceitualmente distinguidas, quando nos referimos aos papéis que desempenham. Perler argumenta que Tomás defende uma teoria da distinção cuja fundamentação é sustentada pelas categorias. Estados atuais pertencem à categoria de qualidade sempre que possam ser classificados como estados particulares de certa substância. Desse modo, uma qualidade não pode ser idêntica à essência de uma substância, pois é algo acrescentado à essência da coisa. Uma faculdade refere-se a um estado de qualidade de certa substância dada, na medida em que ela possa sempre ser classificada como estados particulares dessa substância. Na teoria da identidade, uma qualidade não deve ser adicionada a uma essência, de forma que as faculdades não são qualidades anexas à alma, mas incorporadas na essência. Por essa razão, elas são idênticas. Entretanto, para um defensor da teoria da distinção, as faculdades são um anexo à essência da alma, como qualidade de uma substância.

Evidentemente, as faculdades como qualidades na teoria de Tomás não são qualidades acidentais, mas qualidades próprias ou essências.

Sob o ponto de vista formulado por Perler (2015) sobre as faculdades da alma como qualidades próprias, o intelecto humano não passa de uma potência para atividades e estados emanados da essência da alma. De acordo com Kenny (1993, pp. 41-42), o termo *intellectus* é empregado em dois sentidos. O primeiro sentido observado é o de capacidade de apreensão e compreensão. Como potência da alma, o intelecto não é idêntico à essência da alma. A alma possui outras potências, como a potência nutritiva e a potência sensitiva. O segundo sentido refere-se a um emprego menos frequente do termo *intellectus*, sobre o qual Tomás não é tão rigoroso na distinção entre potência da alma e a alma. *Intellectus* pode ser entendido como a alma intelectiva, que não é de forma alguma uma potência, mas o princípio atual da alma, como pode se observar na resposta de Aquino: “É necessário dizer que o intelecto, princípio da ação intelectiva, é a forma do corpo humano (...) Por conseguinte, quer se diga intelecto ou alma intelectiva, é a alma do corpo.” (AQUINO, 2005, pp. 373 - 374). Como Kenny (1993, p. 42) observa, Tomás chama, algumas vezes, a alma intelectiva de intelecto, por se tratar da operação mais importante da alma. Pela teses defendidas por Tomás, devemos analisar o intelecto como uma potência da alma. Contudo, antes de prosseguirmos para os atos e estados do intelecto, deve-se discutir aqui, como pressuposto para a tese da compatibilidade do intelecto e a coisa extramental, o que é a alma no pensamento de Tomás.

A explicação da natureza da alma parte do hilemorfismo aristotélico difundido no século XIII, a partir da visão de que os entes naturais eram constituídos por dois princípios, a saber, um princípio material (matéria) e um princípio formal (forma). Nessa perspectiva, tanto os seres inanimados quanto animados são compostos de matéria e forma. Contudo, segundo Tomás, o que diferencia um ser animado de um ser inanimado é justamente a forma que os constitui. A forma dos seres inanimados configura a matéria, conferindo a ela o seu ser. A forma dos seres animados é, inicialmente, a alma da coisa. No artigo 1 da Questão 75, Tomás define a alma nos termos seguintes: “Para conhecer a natureza da alma, deve-se partir do pressuposto de que ela é o primeiro princípio de vida dos seres vivos que nos cercam, pois aos seres vivos chamamos de *animados*, e aos carentes de vida de *inanimados*.” (AQUINO, 2005, p. 356).

Stump (2007, pp. 191-194) demonstra que, nas bases das relações entre mente e corpo, Tomás rejeita qualquer tipo de “dualismo cartesiano”, expressão que ela relaciona com as tomadas de posição das teorias da alma no seio do platonismo vigente à época, quer dizer, uma forma inteiramente independente do corpo. Segundo Stump, Tomás foi fortemente influenciado

por duas passagens bíblicas que destacam a efemeridade do corpo e a perenidade da alma. A alma, como corpo formado, não carece de qualquer tipo de intermediário para estar unida a ele, pois o corpo exige uma forma e a forma requer um corpo. A forma para Tomás configura a coisa material. Como constituinte, podem ser encontrados num ente material a forma substancial e a forma accidental. A forma accidental, por sua vez, caracteriza as propriedades dos entes materiais, não podendo conferir ao ente material o ser simples, devendo ser considerada apenas de certo modo, devido à sua natureza geracional. A forma substancial dá o ser à coisa material e é subjacente à forma accidental. Ela configura a matéria prima e torna a coisa material membro de uma espécie. Nas palavras de Aquino:

A forma substancial, essa sim, dá o ser de modo absoluto. Em consequência, sua presença é causa de que algo seja gerado de maneira absoluta e seu desaparecimento é causa de que seja igualmente corrompido. (...) Deve-se, pois, dizer que nenhuma outra forma substancial existe no homem, senão a alma intelectual. E que ela, assim como virtualmente contém a alma sensitiva e a alma vegetativa, assim também contém todas as formas inferiores; e ela realiza por si só tudo o que as formas menos perfeitas realizam nos outros - Iguamente se deve dizer da alma sensitiva dos animais e da alma vegetativa nas plantas, e de modo geral de todas as formas superiores com respeito às inferiores. (AQUINO, 2005, p. 389)

A alma é a forma substancial de cada ente animado humano e não humano. Esses entes são, entretanto, considerados seres materiais. Stump (2007) acrescenta à noção de forma substancial o adjetivo *material* para caracterizá-la como forma que precisa se unir a um corpo material, definindo-a como um estado configuracional de um objeto material, conferindo a este capacidades causais características de sua espécie. A alma humana, sob a perspectiva de Stump, é uma forma subsistente configurada que configura a matéria, um "configurador configurado", ao passo que a forma do anjo é uma forma subsistente configurada imaterialmente e, por isso, não possui o ato de configurar uma matéria. Por conseguinte, o homem encontra-se num estado de compartilhamento do mundo espiritual e material. Utilizando a expressão metafórica de Stump, a alma humana é "um anfíbio do mundo metafísico", pois se situa entre o material e o espiritual, de modo que ela é uma forma subsistente configurada, por ser imaterial, e por outro lado, como forma de coisas materiais, tem a habilidade de configurar a matéria.

O conceito geral de alma (*anima*) designa a forma substancial de objetos materiais animados, podendo ser encontrado em formulações gerais. O detalhe que se deve chamar à atenção está no fato de que a essência de cada alma aponta para a sua potência principal, qualificando o ser de cada ente. Isso explica, no caso dos seres animados na matéria, porque uma espécie tem mais ou menos operações do que outra. O ser humano, porque tem uma alma

intelectiva, contém virtualmente a potencialidade sensorial e vegetativa. Os animais não humanos, por terem a alma sensitiva, têm operações apenas sensoriais e vegetativas. As plantas, apenas a vegetativa. Assim, fica patente que há, na teoria das inteligências em Tomás, uma ordenação hierárquica que é regida pela disposição anímica de cada ente.

Em relação às faculdades da alma, Tomás pensa o intelecto como uma potência da alma, uma faculdade que se encontra em estados e operações. Por outro lado, a alma como essência intelectual não pode ser identificada com suas potencialidades. Como Perler (2015) havia destacado, Tomás delineia uma teoria da distinção, em que uma faculdade (*potentia*) é muito mais uma qualidade do que uma substância. Segundo esse ponto de vista, a operação intelectual é uma qualidade de uma substância dada.

Partindo dessa noção de que o intelecto é considerado uma potência da alma e, raramente, identificado equivocadamente com a alma intelectual, passamos para uma análise da discussão sobre intelecto possível e intelecto agente, para verificar em que medida pode-se sustentar ou negar que haja de algum modo uma relação de compatibilidade entre o intelecto humano, como operação, com os objetos materiais extramentais.

O intelecto enquanto uma potência passiva e ativa: as analogias que nos permitem entender a natureza e a condição do intelecto humano

A potência intelectual é considerada uma faculdade da alma, cuja operação é um acidente próprio da essência da alma. A operação intelectual equivale a seus atos e estados do intelecto, os quais são denominados intelecto possível e intelecto agente. Sustento que a relação entre o intelecto e os objetos materiais se dá num modo de compatibilização, no qual há uma proporção entre conhecimento inteligível e sensível que se refere aos objetos materiais extramentais.

Na hierarquia dos seres cognoscentes, o intelecto é uma faculdade peculiar ao homem em relação aos entes materiais, mas que opera de modo imaterial. Kenny (1993) afirma que grande parte das atividades intelectivas diz respeito a operações relacionadas à linguagem, como formular juízos. Contudo, a operação intelectual antecede o recurso da linguagem, no tocante ao ato de apreensão e compreensão de determinado ente.

O que eu gostaria de destacar na teoria do intelecto de Tomás é o fato da necessidade de um objeto externo, para que ele possa conhecer. Kenny (1993) concentra-se, em sua análise sobre a natureza do intelecto, em explicar o que era exatamente a ação do intelecto agente nos

atos do conhecimento humano. O destaque que se dá, aqui, consiste inicialmente em demonstrar que a operação do intelecto, embora seja imaterial, refere-se aos entes materiais, porque são neles que estão contidos potenciais conteúdos cognitivos e, sobretudo, porque os entes materiais são a fonte do conhecimento humano (Cf. PERLER, 2004, p. 61). Em vista disso, a operação do intelecto exige certas disposições do aparato cognitivo. A operação tem de estar disposta para seu objeto e o objeto para a sua operação. Nessa relação, elabora-se uma tese de reciprocidade entre intelecto e objeto, na medida em que apenas o objeto e a faculdade que pode apreendê-lo em sua realidade final se fazem presente um ao outro. Evidentemente, apenas o intelecto pode compreender o seu objeto, nas devidas proporções que lhe compete. O objeto pode se fazer presente ao intelecto na medida em que há nele um conteúdo potencialmente cognitivo, que é legível ao intelecto. Caso contrário deveríamos questionar se o intelecto pode tornar qualquer coisa inteligível com a sua "luz", sem uma contrapartida da coisa que é conhecida. Além do mais, por que Tomás faria dos entes naturais seres tão importantes no processo do conhecimento humano?

À guisa de ilustração, evoco aqui uma passagem das *Tusculanas*, em que Cícero de modo eloquente elucida uma situação na qual rapidamente pode-se perceber que a ausência não só de uma faculdade noética como a ausência de uma alma implica um corpo inanimado:

Por isso, frequentemente não vemos nem ouvimos, impedidos ou por um pensamento ou por força de alguma doença, embora com os olhos e com os ouvidos aberto e perfeitos, de modo que facilmente se possa entender o que o espírito vê e ouve, não aquelas partes que seriam como janelas do espírito, pelas quais contudo a mente não é capaz de perceber nada, a não ser que ele esteja presente e aja. (CÍCERO, 2014 p. 63)

O trecho acima com caráter ilustrativo mostra que Cícero entende o espírito (*animus*) como uma presença inteligível até mesmo dos atos sensoriais, quase como se a presença do espírito fosse inteiramente responsável pelo conhecimento. No mínimo ele elucida a necessidade de uma faculdade espiritual para tornar compreensíveis as informações recebidas nos órgãos sensoriais.

Um corpo inanimado não recebe estímulos sensoriais ou intelectuais (Cf. PERLER, para uma interpretação do critério cognitivo em Tomás de Aquino, 2004, pp. 33,-42). Como é possível receber um estímulo sensorial se não há uma faculdade sensorial ou intelectual ? Ao mesmo tempo, como poderia o intelecto receber um estímulo de algo externo sem que esteja presente? Em outras palavras, o estímulo será sensorial ou intelectual quando houver a

faculdade que lhe corresponde. Mas, para que haja estímulo, deve haver interação entre interno e externo.

Duas definições iniciais caracterizam o intelecto como uma potência que está para o que lhe é estranho e exterior. A primeira definição, cuja origem é de Aristóteles, encontra-se na Sth I, Q. 79 a. 2 *intelligere quaedam pati est*: “inteligir é um certo modo de ser passivo” (AQUINO, 2005, p. 437). Outra definição refere-se à tradição noética de Anaximandro, professada por Aristóteles: “a alma é de certo modo todas as coisas” (*anima quodmodo est omnia*) Sth I, Q. 84 a.2 (AQUINO, 2005, p. 501). Essas duas sentenças são interpretadas por Tomás como estados do intelecto, enquanto potência da alma, e se referem a uma relação entre o intelecto e os objetos materiais. A primeira, claramente, é uma definição do ato de inteligir. A segunda mostra-se mais abrangente por destacar a alma como sujeito. Examinemos mais detalhadamente o contexto em que cada uma se apresenta e como esses dois aforismos da Antiguidade se relacionam com a noção de intelecto possível e intelecto agente de Tomás.

O intelecto possível é geralmente classificado como a capacidade de reter os inteligíveis abstraídos pelo intelecto agente (cf. KENNY, 1993; STUMP, 2007). Entretanto, Tomás considera, inicialmente, que o intelecto, enquanto uma potência da alma, seja uma potência passiva, e posteriormente, admite que deve haver, enquanto potência, atividades do intelecto, as quais ele denomina por intelecto agente. Antes de tratar do intelecto agente, irei averiguar alguns aspectos concernentes ao intelecto possível.

Tomás esclarece que o ato de intelecto pode ser entendido, de certo modo, como um tipo de padecimento (*pati*) (Sth, I, Q. 79 a. 2 corp.). Algo que está em potência, num estado passivo e que, para passar a um estado ativo, necessita receber, exatamente, aquilo para o qual está em potência:

Em um sentido mais geral: quando o que está em potência para algo recebe aquilo para o qual estava em potência (*id quod est in potentia*), sem que nada lhe seja tirado. Desta maneira, pode-se dizer que tudo o que passa da potência ao ato padece, mesmo quando adquire uma perfeição. Assim, nosso ato de conhecer (*intelligere*) é padecer (AQUINO, 2005, p. 437).

Segundo o trecho acima, uma potência é entendida como um estado para uma atividade. O intelecto está inicialmente num estado passivo, do qual, para ser alavancado para o estado em ato, é necessária a presença da coisa para a qual ele está em potência. Na sua introdução e tradução da Questão 87 da Suma de Tomás, Perler (2014, p. 73) destaca que o intelecto humano é apenas potencialmente ativo, pois a passagem de um estado potencial para um estado atual ocorre na medida em que o intelecto é “afetado” pelos sentidos, que são afetados, por sua vez, por objetos materiais. Em seguida, ainda na mesma obra, ao apresentar a teoria da

autorreferência e autoconhecimento do pensamento de Dietrich de Freiberg, Perler comenta que, entre os autores do século XIII, havia uma grande discordância com relação ao modo pelo qual o intelecto podia se relacionar consigo mesmo e conhecer a si mesmo. Não obstante, concordavam com o fato de que o intelecto, por conta de seu ser, não podia se referir a si mesmo. O intelecto é uma potência que precisa ser posta em estado de atualidade. Para que isso ocorra, ele depende do contato com os entes materiais externos. Desse modo, o intelecto encontra-se, primeiramente, num estado de inatividade (PERLER, 2014, p. 366). Em acréscimo à explicação de Perler, é interessante ainda observar o destaque feito por Tomás no trecho supracitado que refere-se, notoriamente, ao fato de que algo em potência recebe (*recipit*) aquilo para o qual estava em potência. Esse padecer é, também, um estar apto a receber exatamente aquilo que é próprio, ou seja, uma faculdade só pode ser atualizada por aquilo pelo qual ela se encontra em potência.

Tomás irá afirmar que o intelecto é um tipo de potência que não está sempre em ato, conseqüentemente, procede da potência ao ato. Destarte, o intelecto humano é uma potência dinâmica. Mas para o que, de fato, o intelecto se encontra, inicialmente, em potência? Para Tomás, ele está em potência para as coisas inteligíveis. Duas coisas devem ser enfatizadas nessa argumentação. A primeira refere-se à metáfora da tábula rasa e a segunda é concernente ao fato do intelecto estar em potência para os inteligíveis.

Tomás revoga o dito aristotélico sobre o primeiro estado do intelecto humano dizendo *in principium est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum* (Sth, I, Q.79 a. 2; Sth, I, Q. 84, a.3 *sed contra*). Essa metáfora é empregada por Tomás para mostrar que o intelecto, estando primeiramente em potência, não possui nenhum conteúdo cognitivo em si mesmo, como espécies inteligíveis ou ideias inatas, e, conseqüentemente, não dá a si mesmo o movimento inicial para inteligir as coisas externas, mas precisa ser despertado. Stump (2007) defende que essa metáfora da tábula rasa não deve ser interpretada na acepção de que não há nada conectado ao intelecto humano, quer dizer, que não haja nada inato na alma. Segundo sua leitura, o intelecto como uma tábula rasa diz respeito mais ao fato do intelecto possível poder receber formas atrás de formas, sugerindo que as disposições da alma já estejam presentes potencialmente. Desse primeiro ponto, confirma-se que o intelecto humano é de certo modo afetado para que possa passar do estado passivo em potência para em ato. Como já visto, essa passagem não resulta de uma auto-ação do próprio intelecto.

O segundo ponto a ser enfatizado refere-se ao fato de que o intelecto humano, enquanto potência, encontra-se em estado de possibilidade para as coisas inteligíveis, o que significa que

ele está apto a conhecer as coisas, além de ter uma dependência natural daquilo que o ativa. Por conseguinte, o ato de inteligir demanda um ato de padecer, que é, por sua vez, sair da potência para o estado de estar conhecendo. Consequentemente, os entes materiais configurados pela forma concedem a base do conteúdo cognitivo que desperta o intelecto para o ato da intelecção (*actu intelligere*). A interação entre interno e externo ocorre na medida em que o externo possui algo real que pode ser internalizado por alguma faculdade. O intelecto humano, na condição da vida presente, opera para compreender as coisas materiais de um modo imaterial, universal e necessário, para que se faça um conhecimento científico e seguro. Essa expressão, na condição da vida presente, que é enquanto a alma está unida ao corpo do qual ela é forma, estabelece como ponto de partida a vida terrena, cujos entes são materiais. Esta é a própria condição da alma que, para seu bem, se une ao corpo, de modo que suas aptidões passem a operar, sem que o sujeito faça qualquer alteração no conteúdo apreendido, mas apenas no modo em que ela está instanciada. Na sua teoria do intelecto, Tomás mostra que o intelecto pode ter um princípio passivo e um princípio ativo, denominando um aspecto do intelecto de intelecto possível e o outro de intelecto agente. Ao seguir a sentença aristotélica, segundo a qual o intelecto pode se tornar todas as coisas, Tomás mostra que o intelecto pode assumir a forma de outra coisa sem deixar de ser ele mesmo.

Essa teoria da passividade do intelecto e o fato do intelecto ser considerado como aquilo que pode ser todas as coisas apresenta uma tese da compatibilidade em relação aos seus objetos. Os objetos estão dados e o intelecto recebe, num primeiro momento, algo desses objetos que o coloca em funcionamento. O intelecto lê algo desses objetos que lhe é cabível e, por isso, passa a conhecê-los. O intelecto humano, por sua vez, não pode dar a si mesmo o conteúdo da intelecção. É preciso de algo outro para fornecer a ele o intelegido. Contudo, é o intelecto que abstrai esse conteúdo, essa informação.

Dito isso, é preciso avaliar o intelecto agente como virtude do intelecto. Claramente, o intelecto agente não é uma substância separada, como sustentada pela corrente árabe de Al-Farabi, Avicena e de Averróis (Cf. BLACK, 2010; KUKSEWICZ, 1997; SCHNEIDER, 2003 e 2015). Tomás de Aquino o define como algo inerente à alma humana, *aliquid animae*, um princípio anexo à alma capaz de se tornar todas as coisas e através do qual pode fazer todas as coisas. O intelecto agente é uma virtude da parte do intelecto (*virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu*) (AQUINO, 2005, p. 400) que torna os inteligíveis em ato. O intelecto agente é frequentemente comparado à ação da luz. Gilson (2010) sustenta que Tomás entendia o intelecto agente como uma luz natural capaz de tornar inteligíveis as informações

sensoriais sintetizadas nos fantasmas por meio da abstração das espécies inteligíveis. De fato, podemos encontrar várias passagens que confirmam essa posição, como na Sth. I, Q. 84, 5 e CG. II. 79 (*anima humana, cuius lumen est intellectus agens*). Kenny (1993) ilustra a atividade do intelecto agente com um exemplo moderno bastante didático, como uma lanterna anexa a um capacete. Metaforicamente, o intelecto agente seria uma luz anexa ao intelecto humano. Abandonando esse sentido metafórico, tentemos analisar, na passagem seguinte, o que Tomás afirma sobre o intelecto agente:

O intelecto agente de que fala o Filósofo é parte da alma (*aliquid animae*). Para prová-lo, deve-se considerar que é necessário afirmar, acima da alma intelectiva do homem, um intelecto superior, que lhe dá a potência de conhecer (*a quo anima virtutem intelligendi obtineat*). Tudo o que participa de alguma coisa, e que é móvel e imperfeito, pressupõe a existência de algo que é essencialmente essa coisa, e que é imóvel e perfeito. Ora, a alma humana é intelectiva, porque participa da potência intelectiva (*intellectualis virtutis*). (AQUINO, 2005, p. 443).

Primeiramente, deve-se observar que existem dois intelectos, um possível e outro agente, ou que existem na alma duas faculdades (*virtutes*). O intelecto humano é apenas uma potência que possui a virtude de entender. Considerado isso, deve-se dizer que o intelecto agente é uma virtude da alma intelectiva, um princípio que age na produção do conhecimento, abstraindo as formas universais das condições particulares. Desse modo, o intelecto agente torna-se algo inerente à alma. Tomás a considera enquanto uma virtude que é princípio da ação de abstrair e que é algo na alma (*esse aliquid in anima*), mas não uma substância.

Dito isso, é preciso investigar a característica ativa do intelecto frente às coisas materiais e se essa tese da compatibilidade pode ser sustentada quando pensamos na relação entre objeto externo e intelecto humano. Seguramente, essa questão diz respeito ao problema do intelecto agente. E, como já foi demonstrado, o intelecto agente na teoria tomista não é uma outra substância distinta do intelecto possível. O intelecto agente é, segundo Tomás, algo inerente à alma humana. Com isso quer sustentar que o intelecto agente não é uma inteligência separada da alma humana. Pelo contrário, o intelecto agente não é sequer princípio da alma, é mais caracterizado como acidente. A alma é tomada como um ato complexo do corpo e o intelecto é uma operação da alma que não é ato de nenhum órgão corporal. Tal assertiva foi alvo de contestações, sobre as quais não pretendo fazer nenhuma análise. Mas, na discussão sobre a teoria do intelecto tomista, o intelecto agente desempenha um papel mais que significativo. Ele é o cerne da discussão e o cerne de todas as disputas acerca de como o intelecto humano conhece as coisas.

A tese da compatibilidade: por que o intelecto é compatível com as coisas materiais no mundo, se ele é uma capacidade imaterial da alma?

Como o intelecto é em si uma potência que não é ato de nenhum órgão corporal, ele é imaterial e conhece as coisas ao seu modo. Tomás explica que a recepção de alguma coisa se dá ao modo do recipiente. O intelecto que se encontra, inicialmente, num estado de passividade recebe certo conteúdo que o impele à sua atividade. Essa atividade é a abstração, que é um ato simples de extração da forma inteligível dos fantasmas, os dados sensoriais unificados pelo sentido comum constituindo a representação da coisa externa na parte sensorial do aparato cognitivo. Mas, se pensarmos nessa metáfora do recipiente, o conteúdo assume o molde do recipiente, de modo que um recipiente em um estado adequado não introduz nada de si em seu conteúdo. Voltando, então, para esse primeiro ato do conhecimento, é o intelecto mesmo que dá o modo em que o conteúdo cognitivo se apresentará após o processo de abstração. O fato do intelecto ser uma capacidade inicialmente passiva mostra que pode ser afetado, porém é afetado por aquilo que lhe compete, via sentidos.

O que fundamenta essa visão pode ser encontrado na Questão 84 da Suma, em que Tomás defende que a alma unida ao corpo conhece as coisas corporais. A alma conhece pelo intelecto as coisas corporais, contudo ao seu modo, que é imaterial, necessário e universal. Interessantemente, Aquino fundamenta a possibilidade do conhecimento não apenas pela disposição do aparato cognitivo, ou seja, pela disposição do intelecto humano. Os corpos desempenham um papel significativo no conhecimento. Como já apontando nos pontos anteriores, os corpos, entes materiais, podem ser conhecidos pelo intelecto porque a forma é também um princípio espiritual instanciada na matéria, que pode ter alma ou não.

Defender que há compatibilidade entre a coisa externa e o intelecto, na teoria do intelecto de Tomás, não deve ser entendido aqui como se o intelecto pudesse inteligir os objetos extramentais sem a necessidade dos processos da cognição requeridos. Tomás afirma sobre o intelecto agente e a necessidade de outras potências para a cognição:

De fato, ele (o intelecto agente) não se tem como objeto, mas como o que faz os objetos em ato. Para isso, é necessário não só a presença do intelecto agente, mas ainda a das representações imaginárias (*praesentia phantasmatum*), e uma boa disposição das potências sensitivas, e ainda a prática em tais operações; (AQUINO, 2005, p. 444)

Evidentemente, o termo *compatibilidade* não pode ser encontrado no vocabulário de Aquino. Ainda que seja possível discutir quais termos poderiam ser sinônimos de

compatibilidade, pretendo pensar aqui com uma forma de relação entre duas coisas que são distintas e que por um processo podem se relacionar por um terceiro termo. Pretendo mostrar que essa relação em termos de compatibilidade é possível. Por essa razão, não é necessário, para supor uma tese de compatibilidade entre o intelecto e a coisa material particular, que os processos cognitivos e as disposições que precedem o intelecto sejam dispensados. Pelo contrário, são os intermediários cognitivos que permitem uma compatibilidade entre o intelecto enquanto potência e o corpo extramental, enquanto ente material configurado por uma forma. Esse intermediário cognitivo, a espécie inteligível abstraída dos fantasmas, refere-se à forma instanciada na coisa particular material.

Um exemplo moderno pode ilustrar esse ponto. Imagine que a humanidade seja visitada por alienígenas e que esses alienígenas desembarcam de suas naves com máscaras projetadas para que possam se adaptar à atmosfera terrestre e dizem que utilizam essas máscaras porque os seus corpos não são compatíveis com a atmosfera do nosso planeta. Pode-se dizer, nesse caso, que os corpos desses seres extra-terrenos não são compatíveis por natureza com a nossa atmosfera, de modo que precisam de um intermediário projetado artificialmente para transitarem e conhecerem as maravilhas do nosso planeta.

O intelecto, no mundo material, está numa condição semelhante. Mas, ao contrário dos visitantes extra-terrenos que necessitam de um aparato construído artificialmente para se adaptarem à atmosfera da terra, o intelecto produz naturalmente intermediários cognitivos, de modo que permite se relacionar com os corpos no mundo no nível inteligível.

A tese da compatibilidade não deve ser confundida com a tese da identidade formal. A tese da identidade formal refere-se mais à concordância entre a forma inteligível instanciada na coisa material e a espécie inteligível que é a forma instanciada no intelecto humano. Ela está assentada na tese da identidade formal em que a espécie inteligível é um modo imaterial da forma instanciada na matéria e que, por isso, como conteúdo cognitivo, refere-se à forma da coisa de modo direto (cf. PERLER, 2004, pp 61-89).

Alguém poderia dizer que o intelecto em si não é compatível com a coisa externa. Entretanto, a tese da compatibilidade refere-se muito mais à relação pela qual o intelecto pode se dirigir à coisa externa e como o intelecto pode conhecer os corpos materiais. O fato de haver uma interação natural entre a coisa no mundo e o intelecto não parece sustentar que haja processos artificiais. Mesmo que o intelecto interferisse na concepção do objeto no ato da intelecção, não nos seria permitido sustentar que isso é um processo artificial ou não natural.

Tomás, ao explicar que o intelecto humano não pode conhecer as coisas corporais por sua própria essência, na Questão 84, artigo 2, destaca um princípio importante em sua teoria do conhecimento: “O que é semelhante é conhecido por seu semelhante” (*simile simili cognoscitur*) (AQUINO, 2005, p. 501). Esse princípio é interpretado por Tomás a partir da forma que subsiste na coisa que é conhecida, pois ela é ato, já que uma coisa não pode ser conhecida enquanto está em potência. Desse modo, deve haver na alma uma espécie de semelhança com a coisa externa. De fato, Tomás enfatiza que o equívoco dos filósofos antigos foi supor uma semelhança no modo de existência da coisa, o que não é necessário para o conhecimento. Segundo Tomás:

Resta concluir que as coisas materiais devem existir em quem conhece não materialmente, mas antes imaterialmente. A razão disso é que o ato de conhecer se estende às coisas que estão fora de quem conhece, pois conhecemos também as coisas que estão fora de nós. Pela matéria, a forma da coisa é determinada a algo único. Por conseguinte, é claro que a razão do conhecimento se contrapõe à razão da materialidade. As coisas, portanto, que só recebem as formas materialmente, de maneira alguma são cognoscitivas, como as plantas: é o que diz o livro II da Alma. Ao contrário, quanto mais imaterialmente uma coisa possui a forma da coisa conhecida, tanto mais conhece perfeitamente. Daí que o intelecto que abstrai a espécie, não só da matéria, mas também das condições singulares e materiais, conhece mais perfeitamente do que os sentidos, que recebem a forma da coisa conhecida sem matéria. (AQUINO, 2005, pp.502-503)

Tomás reconhece que o intelecto e o inteligido são a mesma coisa. Pela forma existente na coisa e porque existe na coisa de modo individualizado, o inteligido está para o intelecto e o intelecto pode conhecê-lo por meio da espécie abstraída num modo universal. A forma separada, por exemplo, não está para o intelecto, embora ele, sozinho, não precisasse de qualquer intermediário, como sentidos ou espécies inteligíveis para conhecê-la. Ocorre uma concordância entre a forma do objeto e a forma instanciada no intelecto. O que podemos elevar à concordância, por meio da forma, entre o corpo externo e o intelecto humano. Nesse sentido, a compatibilidade significa a possibilidade dessa concordância entre forma individualizada na matéria e forma universalizada no intelecto pela espécie inteligível. O corpo externo está para o intelecto como seu objeto de cognição, na medida em que pode acessá-lo por intermediários e na medida em que o seu conhecimento refere-se ao ente material externo. Por fim, o intelecto é compatível à coisa no mundo devido à sua potencialidade imaterial de apreender a constituição dela enquanto ente composto de forma e matéria, tornando-a um inteligido.

Como considerações finais dos pontos destacados neste trabalho, o intelecto humano em Tomás é algo inerente à alma humana, uma potência da alma que é princípio de operação. Enquanto intelecto agente que havia sido considerado por Avicena uma substância separada

que dá as formas inteligíveis ao intelecto possível, Tomás o caracteriza como algo inerente, como um acidente próprio da alma humana, em que não é necessário que seja uma substância separada para inteligir, embora o intelecto seja imaterial e em certo sentido separado e não misturado. Com relação à tese da compatibilidade, o intelecto está numa relação natural para os corpos no mundo, uma vez que pode inteligir estando ligado ao corpo do qual a alma é ato. O intelecto como potência e a definição inicial do inteligir como certo sofrer (*pati*) mostra que o intelecto não é só ato e que o corpo externo tem certa ação sobre ele, devido à sua própria constituição hilemórfica que traz a forma como potenciais conteúdos cognitivos que podem ser lidos pelo intelecto. De certo modo, por causa dos processos realizados de cognição como um todo, pode-se dizer que o aparato cognitivo está em condições de apreender os corpos materiais. Mas, também, como foi discutido neste trabalho, *estar em condições de* se dá por haver um princípio de compatibilidade entre o intelecto humano e o ente material.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Literatura primária

AGOSTINHO. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 2014.

AQUINO, T. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2005.

CÍCERO, M.T. *Discussões Tusculanas*. Uberlândia: Edufu, 2014.

THOMAS, & ALARCÓN, E. (2001). *S. Thomae de Aquino Opera omnia*. Pampilonae [Pamplona, Spain], Ad Universitatis Studiorum Navarrensis. <http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctopera.html>. (Acesso em 01/04/2019)

Literatura secundária

BLACK, D. The Nature of Intellect. In: Pasnau, R; Dyke, C. V. *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Vol I. Cambridge University Press, 2009, pp. 320-333.

GILSON, E. Por que São Tomás criticou Santo Agostinho. São Paulo: Paulus, 2010.

KENNY, A.J. Aquinas on Mind. London and New York: Routledge, 1993.

KUKSEWICZ, Z. The potential and the agent intellect. In: KRETZMANN, N. KENNY, A. PINBORG, J. STUMP, E. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100- 1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 595 - 602.

PASNAU, R. Natureza humana. In: McGrade, A.S. *Filosofia Medieval*. Aparecida: Idéias & Letras, 2008, pp. 249 - 270.

PERLER, D. Faculties in Medieval Philosophy. In: PERLER, D. *The Faculties: a history*. New York: Oxford University Press, 2015, pp. 97 - 140.

PERLER, D. SCHIERBAUM, S. Selbstbezug und Selbstwissen: Texte zu einer mittelalterlichen Debatte. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2014.

PERLER, D. Theorien der Intentionalität im Mittelalter. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004.

SCHNEIDER, J.H.J. A Teoria do Intelecto segundo Al-Farabi. *Teologia e Filosofia no Mundo Árabe Latino Medieval*. Poliética, v.3 n.2, p. 224, 2015.

SCHNEIDER, J.H.J. L'unité de la raison humaine selon Thomas d'Aquin et Al-Farabi, *Le Portique* [En ligne], 12 | 2003, mis en ligne le 15 juin 2006, consulté le 31 mars 2019. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/582>

SCHÜTZ, L. Thomas-Lexicon. Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche. In: Auflage von Enrique Alacrón vorbereitet Pamplona, Universität von Navarra, 2006, URL:<http://www.corpusthomicum.org/tlp.html#potentia>, Acesso em 01/04/2019.

STUMP, E. *Aquinas*. London and New York: Routledge, 2007.