

A separabilidade do intelecto possível no *Contra Averroístas* de Tomás de Aquino

JOSÉ ANTÔNIO MARTINS

*Departamento de Filosofia
Centro de Ciências Humanas Letras e Artes
Universidade Estadual de Maringá
Av. Colombo, 5790 - H-35 - sala 1 – DFL - Cidade Universitária
87020-090 - MARINGÁ, PR*

I. Introdução

Os argumentos de Tomás de Aquino acerca da relação entre intelecto e corpo constituem um capítulo destacado da História da Filosofia no século XIII. Sua justificação sobre o modo como ocorre a separação do intelecto em relação ao corpo é, por um lado, a solução para um problema que há séculos incomodava os filósofos, particularmente aqueles vinculados à tradição de comentários dos textos aristotélicos, e, por outro, lança as bases para um novo modo de compreender o papel desse intelecto e do corpo nas filosofias subseqüentes. Ora, é principalmente no *Tratado sobre a unidade do intelecto contra os averroístas*¹ escrito em 1270, que pode ser identificado mais claramente os elementos centrais dessa argumentação tomasiana. Neste texto, que poderia ser considerado como sendo fruto das circunstâncias, tendo em vista as discussões na Universidade de Paris sobre a alma e o intelecto, Tomás, ao mesmo tempo em que responde a seus interlocutores imediatos, tanto os professores de artes, também nomeados como averroístas ou, como dirá Stenberghen²,

¹ SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Tractatus De unitate intellectus contra averroístas*. Editio critica Leo W. Keeler. Roma, 1957. Doravante citado como *Contra Averroístas* ou CA.

² STEENBERGHEN, F. *La philosophie au XIII^e siècle*. Louvain-Paris, 1966.

os aristotélicos ortodoxos, quanto os professores de teologia, cujo principal representante foi certamente Boaventura, ultrapassa essa esfera imediata da discussão e procura dar uma resposta consistente para uma dificuldade antiga, a saber: como garantir a unidade substancial do homem e ao mesmo tempo não fazer da parte intelectual da alma algo de corpóreo. No limite, a questão girava em torno das vinculações ou não entre a parte intelectual da alma e o corpo³. Talvez seja melhor retomar os termos dessa discussão.

Como nos mostra Bazan⁴ e Gilson⁵, desde o início da era cristã, um problema presente para os pensadores, seja da tradição aristotélica, seja da tradição neoplatônica, era como garantir a unidade substancial do homem sem submeter a alma às limitações próprias da corporeidade. Entre as várias soluções buscadas, a afirmação de que o homem era uma dualidade substancial, no caso o corpo como substância coexistindo juntamente com uma alma, outra substância, ou mesmo a afirmação de que o homem era formado de uma pluralidade de substâncias, foram tentativas de respostas. Contudo, seja a afirmação de que o homem era uma dualidade, seja de que consistia em uma pluralidade de substâncias, isso não garantia a unidade *hylemórfica* própria da concepção aristotélica. Mais ainda, uma série de problemas decorriam dessas concepções, principalmente no que tange à capacidade de conhecer do homem, tanto do ponto de vista de que conhecimento se adquiria, quanto da vinculação ou apreensão do conhecimento. Ora, o que era um problema de ordem ontológica, transportava-se para o campo da teoria do conhecimento, chegando ao extremo da afirmação dos averroístas, de que a inteligência é algo

³ Cf. BAZAN, B. Pluralisme de forms ou dualisme de substances? La pensée pré-thomiste touchant la nature de l'âme. *Revue philosophique de Louvain* 67, 1969: 30-73; BAZAN, B. La corporalité selon saint Thomas. *Revue philosophique de Louvain* 81, 1983: 369-409.

⁴ BAZAN, B. Pluralisme de forms ou dualisme de substances? La pensée pré-thomiste touchant la nature de l'âme. *Revue philosophique de Louvain* 67, 1969: 30-73.

⁵ GILSON, E. *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*. Paris: Vrin, 1986.

externo ao homem, que é comunicada a ele pela conjunção do intelecto possível separado⁶.

Embora essa discussão sobre a separabilidade do intelecto possível perpassasse uma série de filósofos, foi no interior da tradição aristotélica que ela se constituiu como uma dificuldade de primeira ordem, pois o seu nascedouro estava nas múltiplas interpretações do *De Anima*, particularmente em dois trechos: no início do livro II, cap. 1, quando Aristóteles diz que o intelecto é uma potência separada⁷, e no livro III, cap. 4, quando trata do intelecto possível⁸.

As respostas tomasianas se concentram, em geral, na parte inicial do *Contra Averroístas*, mas também estão presentes em outras obras de Tomás como a *Suma de teologia*, *Suma contra os gentios* e a *Sentencia De Anima*. Particularmente neste último texto, que começou a ser escrito no período imediatamente anterior às discussões parisienses de 1270, quando Tomás ainda estava em Viterbo, já se apresentam os principais argumentos contra a separabilidade substancial do intelecto possível do homem, embora essa contra-argumentação não fosse o objetivo final da *Sentencia*. Privilegiaremos o *Contra Averroístas* para essa discussão por concentrar os pontos principais da argumentação tomasiana e não por esgotá-la. Uma análise pormenorizada a completa deste tema deve levar em conta esse aspecto textual mais amplo.

II. O quadro da questão

⁶ A título de informação, não devemos nos esquecer da doutrina da iluminação tão presente e característica em vários autores, como Agostinho, Avicena, entre outros. Cf. GILSON, E. *Les sources grecos-arabes de l'augustinisme avicennisant*. Paris: Vrin, 1986.

⁷ “Assim, portanto, não é desprovido de evidência que a alma não é separável do corpo, ou algumas partes dela (se ela é naturalmente divisível em partes)”. [*De Anima* II, 1, 413^a3-5]

⁸ “A respeito da parte da alma pela qual a alma conhece e pensa, seja ela separada, seja ela separada não conforme a magnitude, mas apenas conforme a definição, deve-se examinar que diferença ela comporta e de que modo porventura ocorre o inteligir”. [*De Anima* III, 4, 429^a10-13]

a) O problema da separabilidade

Os pressupostos ou os problemas do qual parte Tomás nas suas críticas no *Contra Averroístas* são geralmente atribuídas ao contexto dos debates universitários em curso na Universidade de Paris no final da década de 1260 e início da década de 1270 envolvendo teólogos e artistas ou aristotélicos ortodoxos⁹.

Um primeiro grupo de personagens deve ser identificado nos teólogos, que foram os primeiros a denunciar os “erros” averroístas. Dentre esses deve se destacar Boaventura e Alberto Magno. O primeiro já no final de 1268 acusava em seus sermões o erro que rondava certas teses defendidas por alguns professores de artes, particularmente em três pontos: monopsiquismo (um só intelecto para todos), a eternidade do mundo e a doutrina da dupla verdade. A partir dessas três teses, o franciscano Boaventura deduz uma série de problemas para a fé cristã e, por consequência, como essas doutrinas são contrárias à verdade e à razão. De modo semelhante argumenta Alberto e foi provavelmente a partir de seu *Contra Averroístas*, que nasceu a designação de “averroístas”, que marcará um certo ramo do aristotelismo latino. Portanto, um primeiro grupo em disputa pode ser identificado nos teólogos, que denunciavam as ameaças para a doutrina cristã dessas idéias averroístas.

De Libera elabora um quadro detalhado da disputa e mostra que é apenas com Tomás que os averroístas são identificados mais precisamente. No *Contra Averroístas*, aquilo que estava posto de modo genérico identificado a filósofos que defendiam certas posições radicais, passa a ganhar rosto: “aquilo que em Boaventura, Alberto e Gilles de Lille era genérico, *os filósofos* e seus erros, em Tomás ganha contornos definitivos: os profes-

⁹ Cf. STEENBERGHEN, F. op. cit; PUTALLAZ, F-X.; IMBACH, R. *Profession: Philosophe Siger de Brabant*, Paris: Cerf, 1997. PUTALLAZ, F-X. *Insolente liberté, controverses et condamnations au XIIIe siècle*. Paris: Cerf, 1995.

sores latinos denominados averroístas. Portanto, é somente com Tomás que temos a definição de quem são os averroístas¹⁰”.

Porém, o fato é que tanto os teólogos quanto os artistas traziam à baila um debate que já vinha há séculos permeando a história da filosofia, ou para ser mais preciso e restrito, a dificuldade de pensar a relação alma e corpo no interior da tradição que se vinculava ao aristotelismo. Como demonstrou Bazan¹¹, a fonte dos problemas estava no modo de compreensão entre a alma e corpo, e, por conseqüência, qual o lugar e a função do intelecto possível em relação ao homem. Problema esse que redundava nas concepções de forma, matéria e substância, donde ocorrer em alguns casos da alma ser considerada uma substância, o corpo outra e no limite o homem ser um composto de substâncias ou uma dualidade substancial. Bazan entende que as concepções anteriores a Tomás gravitam em torno dessa solução, donde muitos defenderem o homem como dualidade substancial e outros chegando mesmo a falar em pluralidade de substancias, como é o caso de Avicenbron (Ibn Gebirol). A dificuldade de ambas as soluções é que não recuperam o estatuto ontológico do *hylomorfismo* aristotélico, pois tal união de substancias se configura como uma *agregação, conjunção* ou no limite, uma união apenas aparente e não de fato¹². O resultado é que esse homem, composto por duas ou mais substancias, não perfaz uma unidade substancial. Ora, o que era um problema de ordem ontológica, reverbera diretamente na noção de intelecto. Se a alma não compõe uma unidade com o corpo, como uma parte daquela – o intelecto – pode ter uma ligação mais profunda do que uma relação accidental com as partes do corpo, poderíamos perguntar. Enfim, do estatuto da união alma e corpo decorre o estatuto do intelecto para o homem. Gilson já havia demonstrado que esse problema do modo da relação alma e corpo decorria das influências que a doutrina agostiniana ha-

¹⁰ DE LIBERA, Alain. *Introduction*. In: THOMAS D'AQUIN. *Contre Averroès*. Paris: Flammarion, 1997: p. 35.

¹¹ BAZAN, B. *Pluralisme de formes ou dualisme de substances, op. cit.*

¹² BAZAN, B. *Pluralisme de formes, op. cit.*, p. 35.

via atingido os pensadores árabes, particularmente Avicena¹³. Ora, os leitores árabes de Aristóteles haviam, em maior ou menor medida, aceitado a noção agostiniana da alma como uma substância ligada por agregação ou conjunção, como um marinheiro a um navio, ao corpo¹⁴.

Dessa dualidade ou pluralidade substancial do homem deriva uma outra ordem de dificuldades conceituais acerca da função e do lugar do intelecto possível nesses filósofos da tradição aristotélica. Se a alma não possui uma ligação substancial com o corpo, mas é um agregado ou uma composição com este, não será o intelecto, considerado sempre como parte da alma, que possuirá uma relação ontológica mais profunda com o corpo. Assim, torna-se muito razoável pensar a parte intelectual da alma humana como algo separado de fato do corpo, apenas recebendo deste os dados sensíveis necessários para a produção do conhecimento. Separação essa reforçada por duas passagens do *De Anima*. No livro II, 413a 4-7, quando diz:

Assim, portanto, não é desprovido de evidência que a alma não é separável do corpo, ou algumas de suas partes dela (se ele é naturalmente divisível em parte): pois, em alguns casos, a entelêquia é das próprias partes nelas mesmas. Não obstante, entretanto, nada impede que sejam separáveis algumas partes, por não serem entelêquias de nenhum corpo¹⁵.

E no livro III, em 429^a 10-12.

¹³ GILSON, E. *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*. Paris, Vrin, 1986.

¹⁴ BAZAN, Bernardo C. *Pluralismo de formas, op. cit.*, p. 37ss.

¹⁵ ARISTÓTELES. *De Anima*, II, 413a 4-7. [Tradução de Lucas Angioni in *Textos Didáticos, De Anima*, Livros I-III (trechos). IFCH/UNICAMP, Janeiro 2002.] Alteramos somente o termo *efetividade* por *entelêquia*, para uma maior aproximação com o texto da edição crítica do *Sententia* [SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Sententia Libri de Anima* in *Opera omnia*. Commissio Leonina. Edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum. Introduction par R.-A. Gauthier. Roma, 1984].

A respeito da parte da alma pela qual a alma pensa e conhece, seja ela separada ou não separada segundo a magnitude, mas segundo a razão, deve-se examinar que traço distintivo possui e como ocorre o pensar¹⁶.

Ora, essas duas passagens do *De Anima* fundamentarão a argumentação de vários comentadores do texto aristotélico na defesa não somente da alma como separável substancialmente do corpo, mas, principalmente, do intelecto como algo separado totalmente do corpo. Separação essa que para alguns, como será o caso dos professores de artes ou averroístas, segundo Tomás, ser uma separação física, local ou, para usar o termo problemático, separável segundo a magnitude.

Com efeito, o quadro que se apresenta para Tomás em 1270 se coloca para além dos opositores imediatos. Por trás dos teólogos se punha uma tradição de origem agostiniana que concebia corpo e alma como duas partes que coexistiam no homem. Por trás dos professores de artes ou averroístas, estava uma outra tradição que se filiava ao aristotelismo, mas que também entendia que alma e corpo não formavam uma unidade substancial. Ora, para ambas o intelecto possível não se punha como algo ligado ao corpo.

O desafio teórico que se apresentava para Tomás era complexo sobre vários aspectos. Deveria ele refutar não somente seus interlocutores imediatos, mas a tradição de interpretação no qual esses se apoiavam. Logo, a sua discussão era com duas tradições que se encontravam num mesmo aspecto¹⁷. De outro, não bastava apenas conceituar o modo co-

¹⁶ Aristóteles, *De Anima*, III, 429^a10-12. [Tradução de Marcos Zingano in *Ração e Sensação em Aristóteles*. Porto Alegre: LPM, 1998, p. 197]

¹⁷ Neste sentido discordamos de De Libera, que na sua introdução ao *Contra Averroístas*, afirma que o objetivo principal e único de Tomás eram seus opositores imediatos (p. 54-57) e não o corpo doutrinal em questão, basicamente pelo fato de não ter dado maior atenção a um outro texto importante desses averroístas, conhecido hoje como o “Anônimo de Van Steenberghe”. Ora, o fato de não citar ou mesmo desconhecer um texto, não invalida a sua argumentação, que como já dissemos, procura debater esse problema de modo mais ampliado do

mo a alma e o intelecto se unem ao corpo, mas tentar dar conta de uma solução que recupere a unidade substancial do homem perdida desde o *hylomorfismo* aristotélico. Dificuldade ampliada pela exigência de garantia da individualidade do homem quando da separação alma e corpo com a morte, algo não resolvido pela filosofia aristotélica. Sem essa condição, mesmo que se garantisse uma unidade substancial entre alma e corpo, não ter-se-ia assegurado que após a morte a alma continua existindo, que ele não dissolver-se-ia na universalidade das formas, mas permaneceria existindo de modo individual e único. Já adiantando um pouco a resposta, ver-se-á que o estatuto ontológico conferido ao intelecto possível por Tomás recupera não somente a unidade substancial do homem, mas também permite assegurar a sua individualidade, mesmo depois da separação entre alma e corpo.

Uma das conseqüências desse esforço argumentativo tomasiano é apresentar novos elementos para se pensar a parte intelectual do homem, que, segundo De Libera, Boulnois¹⁸ e outros, se apresentam como os pressupostos ou os fundamentos para aquilo que será três séculos e meio depois a moderna noção de sujeito.

b) O Proêmio do *Contra Averroístas*

Os dois parágrafos iniciais do *Contra Averroístas*¹⁹ formam um proêmio, no qual é exposto, de modo geral, aquele que será o tema central

que as referências de seus interlocutores imediatos. Cf. DE LIBERA, Alain. *Introduction* in *Contra Averroes*. Paris: Flammarion, 1994, pp. 54-57.

¹⁸ Sobre esse tema conferir os recentes trabalhos de De Libera e Boulnois: DE LIBERA, A. *La Archeologie du sujet I. Naissance Du Sujet*. Paris: Vrin, 2007; DE LIBERA, A. *La Archeologie du sujet II. La quête de l'identité*. Paris: Vrin, 2009; BOULNOIS, O. (éd.). *Généalogie du sujet, De saint Anselme à Malebranche*. Paris, Vrin, 2008.

¹⁹ SANCTI THOMAE DE AQUINO. *Sententia Libri de Anima* in *Opera omnia*. Commissio Leonina. Edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum. Introduction par R.-A. Gauthier. Roma, 1984.

da obra. Desde seu início, verifica-se a intenção de Tomás em determinar em que medida o intelecto poder ser objeto próprio de investigação. Mais do que ser um apanhado geral introdutório, essas primeiras linhas procuraram estabelecer o registro e os limites daquilo que será abordado.

Assim como todos os homens naturalmente desejam conhecer a verdade, também há neles um desejo natural de evitar os erros e reprimi-los quando há essa faculdade. Mas, entre os diversos erros parece ser o mais inconveniente aquele cometido acerca do intelecto, pois, graças a este, nascemos para conhecer a verdade, desviando-nos dos erros²⁰.

Neste parágrafo inicial encontramos três afirmações que indicam o rumo a seguir na investigação: o desejo natural pela verdade, o desejo natural de fugir dos erros e o de refutá-los quando possuem essa potência, ou seja, quando são naturalmente aptos para isso. Aqui outro aspecto também se faz notar: por que em três frases ocorre o termo natureza? Por que essa insistência neste aspecto natural da busca da verdade?

Estabelecer o que é natural vai de encontro aos aspectos ontológicos daquilo que se busca estudar. Sendo o intelecto próprio da natureza humana, sua análise envolve diretamente o modo como se deve considerá-lo no interior desse ser. Donde já ser possível admitir que as questões que dizem respeito ao intelecto possível terem uma ligação direta e estreita com a definição de homem.

Outro aspecto do texto é sua semelhança ao início da *Metafísica* de Aristóteles, que diz que “*Todos os homens desejam naturalmente conhecer*”²¹. Para além de um recurso retórico, o expediente tomasiano é revelador de sua franca intenção em mostrar que a análise sobre o intelecto possível toca diretamente os fundamentos da noção de homem, o que contribui ainda mais para a delimitação do registro filosófico onde se desenvolverá a análise. Enfim, é disto que se trata neste início da obra: delimitar e qualificar o objeto em questão.

²⁰ CA, cap. 1, §1

²¹ *Metafísica* I, 1, 980^a 22.

Porém, o erro que se tem em consideração não é um erro qualquer, mas “o mais inconveniente”, já que atinge a própria possibilidade de descobrir o que é a verdade. Definir erroneamente a potência intelectual é impedir que o homem possa vir a conhecer. Ao se apresentar nesses termos, não é apenas um uso retórico que denuncia inadequação, mas também indica a inconveniência sob o aspecto filosófico. A inadequação com a verdade implica na aceitação do erro, do falso. O perigo de se errar sobre o intelecto está na conseqüente impossibilidade de se alcançar a verdade, já que a faculdade que possibilita isso está comprometida.

Convém ressaltar que quando Tomás usa os termos inconveniência e impudência, não há nenhum juízo ou censura moral, mas apenas a demarcação do quadro em que se vai desenvolver a questão. Tanto a inconveniência quanto a impudência ou despudor em propagar o erro não possuem aqui qualquer conotação de caráter moralizante. Essa observação se faz necessária para que não se cometa o equívoco de afirmar, seja a partir daquilo que está implícito no título, seja conforme aquilo que apresentam alguns comentadores, que se trata de um argumento *ad hominem* a Averróis e aos averroístas. Há sim uma repreensão aos raciocínios e explicações destes, mas tudo isso no estrito âmbito da discussão universitária. Como mostra Gauthier²², há uma “serenidade” nas várias referências de Tomás a Averróis, o que demonstra o respeito que ele nutria pelo filósofo árabe e a clareza de não se tratar de uma destruição de reputação, mas tão somente de um debate intelectual.

Determinada a relevância geral do tema, o passo seguinte é esclarecer qual o erro em particular que motiva o texto. O erro reside nas teses sobre o intelecto possível defendidas pelos mestres “averroístas” da Universidade de Paris, com destaque para a substituição operada por Averróis de intelecto possível por intelecto material, que não se põe apenas por formalidade terminológica, mas antes como um aspecto central da

²² GAUTHIER, R.-A. *Introduction*. In: SANCTI THOMAE DE AQUINO. *Sententia Libri de Anima in Opera omnia*. Commissio Leonina. Edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum. Roma, 1984: pp. 209-211.

definição. Ao conceituar o intelecto possível como material, Averróis vincula-o ao corpo, à materialidade do corpo. Assim, o intelecto possível passa a ter seu ser dependente da materialidade, perdendo, então, uma das suas principais qualidades, conforme definição do *De Anima*: a separabilidade.

Por causa da dependência em relação ao corpo, a materialidade do intelecto implica ainda a sua limitação a esse mesmo corpo, que é uma limitação do conhecimento. Na medida em que é material, o intelecto também passa a ser limitado pelo corpóreo – ao contrário das substâncias separadas e dos anjos – neste momento da vida. Mais ainda, o conhecimento fica totalmente dependente e conforme a materialidade da coisa, obstruindo e determinando o conhecimento das essências. Em um segundo momento, após a morte, chega-se à impossibilidade total de conhecimento, já que o corpo, essencial para este intelecto, está destruído e incapaz de agir.

Contudo, a materialidade do intelecto não é o único e principal fator de discórdia entre Tomás de Aquino e Averróis. O estabelecimento por parte deste último de que o intelecto é uma substância separada do corpo *segundo o ser (secundum esse)* torna-se a razão maior das críticas tomazianas. Ao seu ver, a compreensão averroísta tinha definido o intelecto como uma substância totalmente separada do homem, ou seja, um ser dotado de autonomia, sem nenhuma relação de dependência essencial ao homem. Ora, essa substância está totalmente separada do corpo, o que significa que a relação entre o intelecto e o homem é apenas “virtual”, como diz Tomás²³. Visto haver apenas uma relação de contato entre o intelecto possível e o homem, torna-se evidente que se trata de duas substâncias distintas. Sendo o intelecto possível algo distinto e separado do homem, ele não está ligado à alma e nem unido ao corpo. Desse modo, a alma intelectiva, que se caracteriza pela potência intelectual que lhe é própria, não pode ser a forma do corpo porque o intelecto não faz parte dela. Em outras palavras, como pode a alma intelectiva ser forma do

²³ *Suma contra os gentios* II, cap. 56, §1314.

corpo se o intelecto está separado dela? É necessário, pois, que o intelecto esteja unido à alma, para que ela possa ser a forma do corpo.

A partir desse último aspecto, a discussão se há uma separabilidade substancial do intelecto possível do homem ou não passa a se referir à constituição do homem, àquilo que lhe é essencial. O debate sobre o intelecto não se restringe, então, à problematização de uma potência ou capacidade humana entre as outras, mas tematiza a respeito do que é a forma do homem, o seu aspecto mais essencial. Para Tomás de Aquino, a alma intelectual tem um estatuto metafísico fundamental, pois é ela quem dá o ser ao composto.

Não obstante o fato de ser material e uma substância separada do corpo segundo o ser, Tomás crítica, ainda, um terceiro ponto da teoria averroísta, a saber: a unicidade do intelecto para todos os homens.

Como o intelecto é separado dos homens e é uma substância, ele é definido também como sendo único para todos, ou seja, só há um intelecto possível ao qual cada homem se une para adquirir o conhecimento. Isto, no entendimento de Tomás, resulta que todos os homens possuem o mesmo intelecto, por consequência, o mesmo conhecimento. Aceitando-se a tese averroísta de que há um só intelecto para todos os homens, conclui-se, então, que todos os homens têm um mesmo pensamento e ninguém possui autonomia para pensar, já que não há esta faculdade em si, no seu corpo, e seu contato é com um intelecto único para todos os homens.

O que se constata na estrutura do texto até aqui são duas etapas. Na primeira se mostra o aspecto mais geral, a importância ontológica do tema do intelecto possível e sua necessidade de análise. Na segunda são expostos os temas particulares que motivam essa reflexão.

Finalmente, numa terceira etapa, Tomás mostra que este assunto já foi analisado em outras obras, que embora não mencione, pode ser facilmente identificado na *Suma contra os gentios*, na *Sentença ao De Anima* e no *Comentário as Sentenças de Pedro Lombardo*, entre outros, necessitando, todavia, de novos argumentos contra essas teses averroístas.

No segundo parágrafo Tomás mostra que não tratará isso no âmbito da teologia e nem em relação às outras tradições da filosofia, mas tão somente no interior do aristotelismo. Ou seja, pretende ele, pois, demonstrar que os averroístas ao defenderem um intelecto possível material por um lado e separado localmente do homem por outro, se retiram dessa tradição que tanto defendem²⁴.

Nesses dois parágrafos iniciais se apresentam o roteiro argumentativo de toda obra. Assim, o capítulo I é o momento consagrado para a análise da separabilidade, o capítulo II apresentará a inadequação dessa posição com a tradição aristotélica, no capítulo III Tomás expõe sua refutação à tese de um intelecto separado que se une ao homem por agregação ou conjunção, no capítulo IV refuta-se a idéia de um intelecto único para todos os homens e, por fim, no capítulo V, Tomás passa à defesa da multiplicidade ou pluralidade dos intelectos conforme a pluralidade dos homens.

Tomando em especial o capítulo I, pode-se dividi-lo ao menos em quatro grandes blocos argumentativos:

- 1- retomada do debate sobre a definição de alma e, por consequência, da definição de intelecto [§§ 3-11];
- 2- delimitação do debate sobre a separabilidade do intelecto no interior do livro III do *De Anima* [§§ 12-16];
- 3- diferença entre o modo de operação entre o intelecto e os sentidos [§§ 17-26];
- 4- exposição da separabilidade do intelecto em relação à matéria [§§ 27-48].

Esse último bloco textual poderia ainda ser dividido em outras três partes, mas visto tratarem de uma mesma temática, talvez seja melhor conservá-los juntos.

c) Dificuldades na interpretação do *De Anima* [§3-11]

²⁴ Ca, cap 1, § 2.

Tomás inicia a exposição propriamente dita do capítulo I no terceiro parágrafo, com a apresentação da definição geral de alma dada no início do livro II do *De Anima*²⁵. Sua preocupação está em afirmar que a alma é ato de um corpo, mas mais ainda, que ela é uma substância segundo a forma ou, mais precisamente, que ela é forma substancial. Tal afirmação, busca delimitar o campo ontológico no qual pretende inserir a discussão: mais do que relacioná-la ao corpo, a alma é aquilo que dá o *ser* ou a *quididade* do corpo, ou seja, a relação implica em uma união essencial entre alma e corpo, retirando qualquer postulação de separabilidade entre eles.

O conceito de forma substancial, ainda que não seja próprio de Aristóteles, era corrente entre alguns pensadores medievais árabes e latinos. Seu emprego acredita-se ter-se originado com Avicenbron²⁶ e se disseminado pelos demais comentadores aristotélico²⁷. Para Tomás, a forma substancial é aquilo que confere o ser do composto, que determina sua união essencial ao corpo. Por isso, ao estabelecer a alma como forma substancial, mais do que definir que ela é o ato do corpo, ele está criando uma nova compreensão de um conceito que já vinha sendo usado pela tradição de comentadores de Aristóteles. A forma substancial é não somente atualização, como também é aquilo que dá o ser. Conforme escreve na *Suma contra os gentios*:

Para que algo seja forma substancial de uma coisa, há um duplo requisito. Um deles é que a forma seja substancialmente o princípio do ser daquilo de que é forma, digo princípio não eficiente, mas formal, segundo o qual uma coisa *é* e se denomina *ente*. (grifo nosso) Segue-se, então, o outro requisito, a saber, que a forma e a matéria devem convir em um ser, o que não acontece com o princípio eficiente naquilo que dá o ser. E neste ser

²⁵ “Assim, então, se é preciso enunciar algo comum a toda e qualquer alma, seria que é a primeira atualidade do corpo natural orgânico.” [DA, II, 1, 412b5]

²⁶ Cf. GILSON, E. *Les sources grecos-arabes de l'augustinisme avicennisant*. Paris, Vrin, 1986; Id., *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*. Paris, Vrin, 1986.

²⁷ DALES, R., *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Leiden, Brill, 1995.

consiste a substância composta, que é una, enquanto ser, e consta de matéria e forma. No entanto, a substância intelectual não é impedida de ser o princípio formal e ser forma da matéria, enquanto comunica o seu ser a ela, por ser subsistente [...]. Assim, não há inconveniência em que seja no mesmo ser que subsista o composto e a forma, porque o composto não é senão pela forma, e, separadamente, nem um nem outro subsiste²⁸.

Este conceito de forma substancial associado ao conceito de substrato (*subiectum*) ou coisa determinada, permite apreender o estabelecimento da união entre a alma e o corpo, realizando uma unidade substancial. Em linhas gerais esse é o ponto central da argumentação tomasiana contra o dualismo das substâncias que vinha grassando na tradição de comentadores gregos, árabes e latinos, resgatando, então, a unidade hilemórfica do homem²⁹.

Dado o estatuto ontológico da união alma e corpo – uma unidade substancial no qual a alma confere o *ser* do composto e o corpo é o substrato ou *subiectum* – o passo seguinte de Tomás é demonstrar que o intelecto também está incluído nesta definição, ou seja, pretende verificar como no âmbito conceitual do livro II do *De Anima* se insere a noção de intelecto. Continua Tomás, pois, constatando que assim como o corpo tem partes, a alma também possui partes, do que decorre que cada parte da alma ser ato ou forma da sua relativa parte do corpo³⁰. Ora, tendo já em vista que o intelecto não está ligado a nenhuma parte específica do corpo, abrir-se-ia a possibilidade de pensar numa separação total do intelecto em relação ao corpo. Tomás não nega essa dificuldade interpretativa, ao contrário, mostra que isso já estava presente no próprio texto aristotélico, que sugere uma relação alma e corpo, como a clássica metáfora

²⁸ *Suma contra os gentios* II, cap. 68, §§ 1449-1450.

²⁹ Cf., BAZÁN, B. Pluralisme de forms ou dualisme de substances? La pensée pré-thomiste touchant la nature de l'âme. *Revue philosophique de Louvain* 67, 1969: 30-73. Id. La corporalité selon saint Thomas. *Revue philosophique de Louvain* 81, 1983: 369-409.

³⁰ CA, § 4.

da relação entre o timoneiro e o navio³¹. Os parágrafos de 5 a 8 buscam mostrar os problemas gerados por essa relação de agregação, própria do platonismo, e como ela implica em uma relação não essencial entre alma e corpo. Com efeito, como já denunciava o próprio Aristóteles³², a separação das partes da alma em relação às partes do corpo só poderia se realizar do ponto de vista de quem analisa, daquele que investiga, e não de fato, pois tal separação implicaria em mudança de natureza.

Embora fosse claro que o texto aristotélico apresentasse uma dificuldade, para buscar solucioná-la Tomás acusa³³ Averróis e os averroístas de perverterem a análise, ou seja, inverterem o encaminhamento lógico da exposição. Essa é a primeira de três³⁴ acusações que Tomás endereça aos seus adversários sob a denominação de perversidade na exposição. Ora, quando o texto cita a palavra *peruerse*, não se deve entender como “perversidade moral”, no sentido de má índole ou caráter. A atribuição do termo *peruerse* é em função da forma de exposição e dos argumentos de Averróis e dos averroístas, ou seja, diz respeito à exposição e não à conduta. Assim, *peruerse* está ligado ao uso retórico, a saber: inverter a ordem, modificar o raciocínio, perverter o pensamento. É apenas dentro deste uso retórico que deve ser compreendida a “perversidade” dos averroístas. O que revela, ainda, um dos objetivos maiores de Tomás: mostrar que os erros conceituais dos averroístas derivam, fundamentalmente, de uma falha de interpretação do texto aristotélico. Esse é o caso do argumento do parágrafo 8, que mostra como a má interpretação de uma passagem do *De Anima*, que privilegia algumas afirmações em detrimento da estrutura argumentativa como um todo, acarreta em afirmações equivocadas.

A exposição prossegue com Tomás mostrando que, ainda que haja uma separação do intelecto, ela não pode ser separável nem localmente

³¹ DA, II, 1, 413^a7-8.

³² DA, II, 1, 413^a31ss.

³³ CA, §8.

³⁴ Duas vezes no § 8 e uma no § 14.

nem substancialmente. Apesar dessa preocupação inicial em delimitar o escopo da noção de separabilidade, primeiramente aplicada equivocadamente à alma e depois ao intelecto, o fato é que ainda persiste o problema de entendê-la, visto que Aristóteles declara que a parte intelectual é separável. Contudo, para o plano argumentativo tomasiano, uma primeira etapa estava resolvida: não é possível falar em separabilidade da alma em relação ao corpo tendo em vista o estatuto da união ontológica, a alma está unida ao corpo de modo substancial. Caso se possa falar em separação, é tão somente para efeitos de compreensão conceitual e não porque haja uma separação de fato.

Entre os parágrafos 12 e 16, Tomás parece se preocupar com um detalhe menor na análise da noção de intelecto possível, particularmente com a delimitação do local em que ocorre a discussão no *De Anima*. Primeiramente, observa-se ainda uma insistência com a compreensão daquilo que foi dito sobre o intelecto no interior do livro II do *De Anima*. Ao contrário de seus adversários, que parecem se fundar nessas passagens do livro II para defender um intelecto totalmente separado, Tomás mostra que a verdadeira exposição sobre o intelecto encontra-se no livro III, posição esta que implicou numa mudança na organização do texto da edição latina atribuída a Guilherme de Moerbeke. Nas edições tradicionais, a análise sobre o intelecto começa no capítulo IV do livro III do *De Anima*. O texto latino de Moerbeke – que está presente na edição crítica publicado pela *Comissão Leonina* –, tem como primeiro capítulo do livro III justamente esse capítulo IV das outras edições, por ser, aos olhos de Tomás, onde de fato começa a análise do intelecto no interior do *De Anima*.

Mais do que disputar sobre posicionamento textual, o fulcro desse debate tem uma amplitude argumentativa maior. Com efeito, tomando o que se diz no livro II do *De Anima* [413^a3-5], com destaque para trechos do capítulo dois, a parte intelectual é declarada sempre como separada, afirmação esta que permitiria, então, compreender que há ou um tipo de alma que é separado, no caso a alma intelectual, ou que uma parte dessa

alma seja separável, no caso a potência intelectual. O fato é que Aristóteles é explícito em declarar a separabilidade da parte intelectual. Segundo Tomás³⁵, é apoiado somente nestas passagens do livro II do *De Anima*, que Averróis e os averroístas desenvolvem suas argumentações.

A resposta de Tomás em mostrar que a análise do intelecto não pode se concentrar apenas no livro II se funda em dois pontos: a) que neste momento do texto Aristóteles ainda estava trabalhando sobre a noção geral de alma, donde o intelecto figurar no interior desse esforço argumentativo aristotélico, logo essa análise é parcial e incompleta, resultando numa definição imprecisa e precária da potência intelectual; b) caso se leve em conta o que é exposto no livro III, particularmente o capítulo I, fica claro o modo correto e preciso de entender essa separação da potência intelectual em relação ao corpo. Ao agrupar o capítulo I do livro III ao livro II, tem-se, segundo Tomás, um entendimento adequado e mais completo da função e do lugar da potência intelectual na alma humana.

A favor da argumentação tomasiana pesa o fato de que após essas referências sobre o intelecto no início do capítulo II do *De Anima*, não há nenhuma referência à potência intelectual da alma no restante do livro. Somente no livro III, a partir de 429^a10-11, volta-se a falar do intelecto, agora não somente em relação à definição geral de alma, mas como objeto central da análise. O livro III do *De Anima* é consagrado à análise da potência intelectual da alma e para a estratégia tomasiana, demarcar esse descolamento da exposição implica em mobilizar os argumentos mais fortes na defesa de uma noção de intelecto possível separado das partes do corpo, não ligado a nenhuma parte específica deste, mas ligado a ele como um todo, sendo aquilo que confere a forma ou ser do composto substancial homem. Ou ainda, que ao não ser arrolado juntamente com as outras partes da alma, com os outros sentidos, mas recebendo uma exposição especial e destacada, o intelecto é de fato diferente dos outros sentidos. Seguindo o raciocínio averroísta, se as definições sobre a sepa-

³⁵ CA, § 14.

rabilidade do intelecto são aquelas do livro II, então não seria equivocado equiparar o intelecto aos sentidos, o que implicaria na afirmação de que ele é material ou separado. Enfim, o deslocamento da análise do livro II para o livro III do *De Anima*, busca dissociar o intelecto dos sentidos.

d) Semelhança e dissemelhança entre o intelecto e os sentidos

Após esses quatorze parágrafos de delimitação do quadro do debate, Tomás, no parágrafo 17, inicia uma análise dos argumentos contra a separabilidade substancial do intelecto em relação ao homem, concentrando-se, primeiramente, na diferenciação entre o intelecto e os demais sentidos, conforme o que está exposto no livro III do *De Anima*.

Tanto na *Sentencia De anima*³⁶ quanto no *Contra Averroístas*³⁷, Tomás inicia a análise da separabilidade do intelecto possível, comparando-o aos sentidos. Seu objetivo principal é mostrar que, embora o intelecto seja uma parte da alma como os demais sentidos, sua relação com o corpo ocorre por um processo totalmente diferente. Essa argumentação se calca, pois, no modo de operação do intelecto, que é contrário ao modo de operação dos sentidos.

Primeiramente, o inteligir se assemelha ao sentir na maneira de operação³⁸. O sentir se dá na passagem da potência ao ato, ou seja, a alma possui a potência (faculdade) sensitiva em potência que se atualiza com os “estímulos” externos gerando, assim, a sensação. Desta maneira, o sentir em ato se confunde com a própria sensação recebida da coisa sentida, no caso, um sensível em ato. No exemplo recorrente do texto, a visão possui a cor em potência que se atualiza ao ver o pigmento externo que é a cor em ato. Operando de modo igual, o intelecto em potência possui a potência de inteligir que são as espécies inteligíveis em potência presentes no intelecto. Uma vez recebido o *fantasmata* da sensação, atuali-

³⁶ SDA, III, cap. 1.

³⁷ CA, § 17-25.

³⁸ Cap. I, linhas 63 à 71.

za-se as espécies inteligíveis. Constatase, então, que o sentir e o inteligir operam por um mesmo modo: pela passagem da potência ao ato.

Todavia, esse processo de passagem ao ato, tanto do intelecto como dos sentidos, apresenta uma diferença marcante: ao contrário do que ocorre nos sentidos, quando o excesso de sensíveis próprios pode gerar não a atualização, mas a corrupção ou destruição dessa parte da alma, no caso do intelecto, o excesso de espécies inteligíveis não o destrói, ao contrário, o aperfeiçoa. Donde que o muito inteligir torna o homem mais inteligente, ao contrário do muito sentir, que pode destruir o sentido próprio desta sensação. O exemplo da audição é o mais comum: um som muito alto não aperfeiçoa a audição, mas a destrói o órgão próprio, o ouvido, impedindo assim a audição.

Intelecto e sentidos são, então, semelhantes no modo de operação, mas dissemelhantes nesse mesmo aspecto, visto que o intelecto é impassível ao contrário dos sentidos que são passíveis de destruição pelos seus sensíveis próprios.

Tal argumentação poderia gerar outra ordem de problemas para Tomás. Ao afirmar que o intelecto é impassível, isso poderia implicar na declaração de que o intelecto já está em ato, o que implicaria na tese de um intelecto separado do homem, pois a sua indestrutibilidade é consequência da separação total em relação ao corpo, logo ao homem. Assim, para Tomás, há uma importância crucial na defesa de que o intelecto nada é em ato, que ele é uma tabula rasa em que nada foi escrito, e que há nele uma operação própria que consiste na passagem da potência ao ato, ou seja, o intelecto é em potência para receber os inteligíveis, para então passar ao ato. Segundo Tomás³⁹ essa era também a preocupação de Aristóteles quando refuta os argumentos de Empédocles⁴⁰ e Anaxágoras⁴¹,

³⁹ CA, § 19-23.

⁴⁰ DA, I, 2, 404b11-15.

⁴¹ DA, I, 2, 404^a25. Neste mesmo capítulo do *De Anima*, Aristóteles também crítica a posição de outros físicos gregos como Demócrito, Leucipo e os pitagóricos.

pois pretendia justamente se opor a esses no que tange a um intelecto em ato que move a si mesmo. Seja o argumento aristotélico em si, seja a sua declarada oposição, este revela o quanto Aristóteles rejeitava a idéia de um intelecto em ato. Dado, pois, que o intelecto não ser nada em ato, não é possível afirmar que ele seja uma substância separada em ato do corpo⁴².

Prossegue Tomás mostrando, conforme exposto no *De Anima*, que esse intelecto pode tudo conhecer, ao contrário do sentido que só pode conhecer aquilo que lhe é próprio: a visão não conhece nem o agudo nem o salgado. Ora, esse tudo conhecer do intelecto não implica que ele seja em ato antes de conhecer e nem que ele se misture (*immixtus*)⁴³ às coisas, pois isso impediria ou obstruiria o ato de conhecer; seria como a visão tendo já em si o vermelho. Essa qualidade de ser sem mistura, não somente se aplica a seus objetos próprios, mas também ao corpo ou aos órgãos. Se o intelecto estiver unido a um órgão específico conhecerá por meio deste órgão, logo, não poderá conhecer tudo ou teria um conhecimento pautado a partir desse órgão. Donde o intelecto ser necessariamente separado de todo e qualquer órgão corporal⁴⁴.

O ponto final desse momento do texto que analisa a separação do intelecto por uma comparação com os sentidos encontra-se no parágrafo 25:

Uma vez que, porque já o que convém ao intelecto a sua semelhança com o sentido, volta ao primeiro ponto que havia dito, que “convém que a parte intelectiva seja impassível”, e assim com sutileza admirável da própria semelhança com o sentido chega à conclusão da sua dissemelhança. Portanto, mostra em seguida que “não são igualmente impassíveis

⁴² CA, §23.

⁴³ Convém chamar a atenção para o termo *immixtus*, que não implica necessariamente em uma união essencial. A mistura de substâncias ou coisas refere-se, em geral, a uma disposição ou relação accidental. Ora, ainda assim, o intelecto para Tomás dever ser totalmente sem mistura, ou seja, desprovido de qualquer elemento prévio ao conhecimento.

⁴⁴ “Não é razoável que o intelecto se misture ao corpo”. (DA, III, 4, 429^a25)

o intelecto e o sentido quanto à impassibilidade”, por isto o sentido é corrompido pelo excesso de sensíveis, ao passo que o intelecto não se corrompe pelo excesso de inteligíveis. E atribuí à causa disto que foi provado: “porque o sensitivo não é sem o corpo, mas o intelecto é separado.”

Tomás atribui a Aristóteles uma ordem argumentativa que é mais sua do que dele⁴⁵. Pode-se retomar a seqüência da exposição nos seguintes termos: primeiramente, diz-se que intelecto e sentidos são semelhantes em sua passividade, entendida tão somente como a passagem da potência ao ato; no entanto, nesse mesmo aspecto são distintos, pois o intelecto é impassível e os sentidos não o são em relação aos seus sentidos próprios. Disto, mais o fato de não ser o intelecto misturado a qualquer órgão corpóreo, resulta o modo de sua separação. Esse é, pois, o cerne do argumento tomasiano acerca da separabilidade do intelecto possível: é separado na medida em que não está ligado essencialmente a nada corpóreo, embora isso não implique numa condição de substância em ato que existe fora do homem. Donde conclui com a definição de intelecto possível: “que o intelecto é alguma coisa da alma que é ato de um corpo, isto, porém, sem que este intelecto da alma possua qualquer órgão corporal tal como sucede com as restantes potências da alma”⁴⁶

e) As conseqüências da separabilidade do intelecto em relação ao corpo

Dado o argumento decisivo sobre a separabilidade do intelecto possível, Tomás passa, nos parágrafos seguintes até o final desse capítulo I, a desenvolver essa posição ao mesmo tempo em que mostra os erros dos averroístas.

⁴⁵ De Libera discorda em certa medida da exposição de Tomás, pois entende que este fez uma torção no argumento aristotélico para conseguir provar sua tese da separabilidade. Cf. *Contra Averroés*, p. 232, nota 111.

⁴⁶ CA, §26.

Inicialmente, no parágrafo 27, o problema central da separabilidade é recolocado: como entender que o intelecto é separado dos órgãos corporais sendo a alma aquilo que confere o ser do corpo, o princípio de ser? O ponto visado nesta argumentação é, primeiramente, dissociar a alma de qualquer conotação material, para, em seguida, mostrar como se une ao corpo sem que isto implique em assumir as qualidades e limitações do corpóreo, principalmente a corruptibilidade. Essa análise se fundamenta nos conceitos da *Física* de Aristóteles, no qual toda a argumentação passa a ser pensada.

Ora, para Tomás há uma gradação de entes conforme sua relação com a matéria. Quanto mais material um ente, maior seu caráter potencial e menor sua capacidade de atualização. Neste gradiente é possível inserir, então, todos os entes materiais, dotados ou não de alma. Contudo, se para alguns entes que possuem alma, como os vegetais e os animais, é permitido fazer uma classificação exclusivamente no interior deste gradiente, para a alma humana isto não é possível. A alma humana extrapola os limites desta classificação, já que não possui vinculação com a matéria, ou seja, não têm caráter material. Como diz em *O ente e a essência*:

E, desse modo, depois desta forma, que é a alma, encontram-se outras formas que têm mais potência e mais próximas da matéria, tanto que seu ser não é sem a matéria; no ser das quais encontra-se ordem e grau até às primeiras formas dos elementos, que são próximos ao máximo da matéria. Donde nem terem alguma operação, senão de acordo com a exigência das qualidades ativas e passivas e das demais, pelas quais a matéria se dispõe para a forma. (§59)⁴⁷

Ou de igual modo no *Contra Averroístas*:

E à medida em que as formas vão sendo cada vez mais nobres vemos que possuem capacidades que progressivamente superam cada vez mais a

⁴⁷ *O ente e a essência*. Trad. Carlos Artur do Nascimento, introd. Francisco Benjamim de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1995.

matéria. Daí que a última forma, que é a alma humana, tenha capacidade de superar totalmente a matéria corporal, isto é, como intelecto.⁴⁸

No entanto, uma tal afirmação de separabilidade poderia ocasionar a suposição de que a alma vivesse sem o corpo. Assim como na defesa de que o intelecto é impassível, aqui também Tomás mostra que a alma intelectual está unida ao corpo⁴⁹. Essa defesa da união, porém, é tratada a respeito do modo de como ela opera. A união entre alma e corpo é entendida nos termos de sua essência, ou seja, como a alma se une ao corpo para dar o ser do composto, como ela é o princípio do ser do corpo. Ora, a alma é princípio de ser do corpo porque é forma substancial do homem, ou seja, pode-se perceber nos entes diversas formas, das quais duas entram em questão: a forma material e a forma separada. As formas que são percebidas nas coisas naturais, como o bronze, por exemplo, são formas inseridas na matéria. Conforme afirma Tomás, este é o modo de consideração próprio do filósofo da natureza, que analisa a forma até o ponto em que ela é a causa do ser, enquanto inserida na matéria⁵⁰. Esse é, portanto, o limite da análise do filósofo da natureza, onde se pode estabelecer a fronteira que distingue as formas materiais e as formas separadas. Mas tais formas, que ultrapassam o campo de análise do filósofo da natureza, não implicam a separação das formas em relação à matéria. A circunscrição do espaço de ação não impede que se verifique que existam formas separadas que estejam numa matéria, coisa que não cabe à filosofia da natureza, mas à filosofia primeira analisar:

Com efeito, a forma do homem está na matéria e está separada: está na matéria segundo o ser que dá ao corpo, pois é assim que ela é termo da geração, mas está separada segundo a faculdade que é própria do homem, isto é, segundo o intelecto⁵¹.

⁴⁸ CA, § 27

⁴⁹ CA, § 28.

⁵⁰ CA, §29.

⁵¹ CA, § 29

Mais uma vez a argumentação procura invalidar o aspecto material da alma e, por conseqüência, do intelecto. Ao demonstrar os limites de análise da filosofia da natureza a respeito da separação da alma, Tomás inviabiliza o uso deste argumento pelos averroístas, calcado na defesa da materialidade da alma. Uma decorrência direta da postura argumentativa deles é que nada pode ser forma de algo corruptível sem ser corruptível. Entendem que se a alma é a forma do corpo, inerente a ele, então não pode existir sem ele, seja antes da união, seja depois da corrupção do corpo. Essa conformação requerida por tal modo de pensar a união da alma e do corpo resulta que a alma assumiria esse caráter do corpo: ser corruptível. Não se deve esquecer que o horizonte de análise é o composto, resultante da união entre a alma e o corpo. Por isso, pelo raciocínio dos averroístas, não se pode pensar em uma forma existindo sem o corpo, uma vez que a existência é do composto. Destruído este, não haveria nem alma e nem corpo, já que a forma em questão é material. A aceitação desta tese tem como conseqüência ou a afirmação de que alma se corrompe juntamente com o corpo ou que ela passa de um corpo para o outro após a morte.

As respostas de Tomás a tal posição se concentram, primeiramente, em afirmar que as formas não existem antes da matéria, ou, mais especificamente, são em potência antes de se unir à matéria⁵² o que não é senão a determinação da impossibilidade de qualquer concepção platônica que pudesse ser atribuída à noção de alma como algo separado. Ao contrário das formas platônicas, as formas separadas não existem antes de sua união com a matéria⁵³. Quando é dito que são em potência, não se

⁵² CA, §30-35.

⁵³ Como lembram tanto Wéber como De Libera, alma e corpo passam a existir simultaneamente, sem que um anteceda o outro: “A alma (humana) é infundida (no corpo) ao mesmo tempo em que é criada e é criada ao mesmo tempo em que é infundida” (TOMÁS DE AQUINO. *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo* II, d. 17, cc. 2-4 apud WÉBER. *La personne humaine au XIII^e siècle*, Paris: Vrin, 1991, p. 146. Cf. DE LIBERA, A. *La querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen Age*. Paris: Ed. du Seuil, 1996, pp. 262-283.

deve esquecer que o ser em potência de algo significa um vir a ser, uma possibilidade de ser, mas que não é um ser de fato. Somente aquilo que está em ato é dito ente⁵⁴.

Excluída a possibilidade de que existam formas preexistentes, importa mostrar como elas podem continuar existindo tendo se unido ao corpo e não tendo existência anterior a essa união. Convém notar que a solução platônica neste caso pareceria muito apropriada, pois se a forma possuísse existência prévia antes de sua associação com o corpo, sua existência posterior não apresentaria nenhum problema. Todavia, Tomás se põe agora a defender que 1) a alma não possui existência antes de sua união ao corpo, 2) se une a ele de modo essencial, 3) não é da mesma natureza que ele e 4) não assume o caráter corruptível durante sua união com o ele, de tal modo que possa ser dita unida ao corpo e incorruptível.

Para responder ao problema lançado, tem-se inicialmente que as partes da alma unidas aos órgãos sensíveis corrompem-se juntamente com o corpo. Essa distinção é fundamental, já que com a morte do corpo a alma não se mantém em todas as suas potências: as potências ligadas aos órgãos deixam de operar. Portanto, as partes da alma que são atos de partes do corpo, como a visão do olho, perdem suas capacidades com a corrupção do corpo. Na *Sentença ao De Anima*, Tomás apresenta como exemplo que não é somente com a morte que estas partes da alma deixam de operar. Como foi visto, basta que um excesso de estímulo destrua o órgão sensível ou alguma deficiência natural impeça o homem de receber uma determinada sensação para que a parte correspondente da alma deixe de operar: nem uma pessoa cega de nascença, nem alguém que perdeu a visão operam a potência visual da alma. Contudo, como foi visto, a parte intelectual da alma não está sujeita a esse tipo de impedimento, pois independe de um órgão específico para operar. O argumento recorrente é utilizado uma vez mais: a alma é incorruptível porque sua parte intelectual não está unida a nenhum órgão, mas está separada da parte corpórea do homem.

⁵⁴ Cf. E. E., caps. 1 e 2.

Ao pensar a alma na sua relação com o corpo, ou melhor, a forma em relação ao composto, não se sabe ao certo qual é o estatuto de dependência existente aí. Para esclarecer isto, deve-se ver o que cabe à forma na sua união com o corpo. Sabendo que a alma é o princípio de operação daquilo que anima, temos que cada coisa age na medida em que é um ente. Então, cada ente animando opera conforme o modo em que é ser. Donde, se se pensar nas formas que não possuem nenhum contato com a matéria – nos termos do texto, “*que não comunicam em nada com a matéria*” – elas não podem agir. Desse modo, as formas dos entes compostos, enquanto não estão associadas a alguma matéria, antes da união, não possuem nenhuma operação. Limitada, pois, a possibilidade de operação da forma, por consequência, somente o composto é que possui plena capacidade de agir, já que é uma composição essencial de matéria e forma. O composto pode operar porque a forma presente nele é que confere esta capacidade, concluindo-se que não é a forma que existe em razão do composto, mas o composto que existe por virtude da forma. Portanto, há uma dependência mútua entre a forma e o composto, uma vez que ambos não possuem autonomia de operação antes da sua união. Entretanto, visto que o agir do composto ocorre em função da forma, a sua destruição não significa o termino de existência da forma:

[...] mas não é preciso que com a destruição do composto se destrua a forma por cujo ser esse composto existe, e não a forma pelo ser do composto⁵⁵.

Portanto, assegurado que não há possibilidade da forma operar antes de se unir ao composto, sua destruição com a morte do corpo também fica impedida. A forma não deixa de operar com a corrupção da matéria porque ela é o princípio de ser do composto e não está determinada por ele, mesmo após a união. A respeito da questão inicial, se a forma pode agir sem a matéria, conclui-se que a partir desta compreensão da

⁵⁵ CA, cap. 1, § 35

união entre a forma e a matéria, sendo a primeira o princípio do ser do composto, não fica ela impedida de operar após a corrupção da matéria. Em outras palavras, a alma, que não é eterna e pré-existente ao corpo, tem sua existência assegurada para sempre, mesmo depois da destruição do corpo, pois a potência que é o seu princípio de ser continua existindo sem o corpo. Enfim, do argumento da separabilidade do intelecto possível decorre sua incorruptibilidade e sua sempiternidade.

Uma objeção, porém, é levantada contra este argumento, a saber: como a alma ou, mais precisamente, o intelecto pode agir sem os órgãos sensíveis, sem o corpo? Como se disse acima, quando alguma parte do corpo deixa de existir por algum motivo, a potência correspondente da alma deixa de operar, logo, poder-se-ia objetar que, com a destruição de todas as partes sensíveis, o intelecto não teria como operar. Relembrando novamente as competências específicas, não cabe à filosofia da natureza determinar como deve ser este modo de operação do intelecto quanto estiver separado da matéria, mas à filosofia primeira. Como possibilidade de resposta, Tomás diz que o operar da alma após a morte do corpo será conforme as substâncias separadas, ou seja, há um agir que não pode ser determinado no âmbito da filosofia da natureza, e que a ação intelectual deve ser semelhante a das substâncias separadas⁵⁶.

Em um último argumento contra os que pensam ainda que o intelecto provém da matéria por educação, já que o filósofo da natureza a deduz a partir da matéria ao qual está unida, mostra que não é possível dizer isto. Embora pela filosofia da natureza seja possível compreender a forma inserida na matéria, isto não significa que ela seja intrínseca ao corpo, pois a forma não tem o seu ser limitado pela matéria, muito menos que provenha dela⁵⁷.

Com isto se encerra esta análise da relação entre a alma (intelectiva) e o corpo. Finalizada esta última parte de demonstrações de como o intelecto possível é definido como separado, Tomás concluí esta parte

⁵⁶ CA, cap. 1, § 39.

⁵⁷ CA, cap. 1, § 45

destinada às exposições conceituais do texto, passando às considerações dos problemas que envolvem o intelecto possível.

Nesses 46 parágrafos dedicados à análise do estatuto da relação entre o intelecto possível e o corpo é possível notar o esforço de Tomás em defender que o intelecto está presente no homem ao mesmo tempo em que está separado do corpo. De fato, se trata de uma construção argumentativa elaborada, visto que consegue demonstrar que o intelecto possível, ou melhor, a parte intelectual da alma, é aquilo que confere o ser (o *esse*) do composto, é a forma substancial do homem – perfazendo uma relação essencial –, ao mesmo tempo em que não se vincula diretamente à corporeidade e, por isso, não está submetido ou dependente dela. Em tais parágrafos é possível reconhecer um itinerário argumentativo que vai da delimitação textual, passando pela determinação do modo de operação do intelecto, através de sua comparação com as demais partes da alma (os sentidos), chegando em sua parte final à refutação das objeções restantes.

Enfim, vê-se uma reflexão que consegue a proeza – talvez esse seja o melhor qualificativo para isso – de defender a separação do intelecto possível em relação ao corpo, ao mesmo tempo em que garante que essa parte intelectual da alma não somente está unida ao homem, mas é aquilo que confere o ser desse homem, ou seja, sem ela não teríamos realizada a natureza humana. Portanto, num mesmo bloco textual do *Contra Averroístas* encontramos a sutileza da coabitação de dois aspectos antagônicos de uma mesma coisa: o intelecto é separado do corpo, na medida em que não está misturado a este e nem submetido às suas determinações, e é aquilo pelo qual o composto homem, corpo e alma, tem a sua natureza, ou como já dito, há uma dependência mútua entre a forma e o composto.