

As potências intelectivas segundo Tomás de Aquino

Gustavo Leite Grillo¹

Resumo: Este trabalho almeja, particularmente, estudar a existência, natureza e operações dos intelectos agente e possível em Tomás de Aquino (1225 – 1274), considerados em si mesmos. Desse modo, não apenas há de se considerar as referidas potências separadamente, mas também enquanto operam em continuidade uma com a outra e na medida em que oferecem as condições necessárias para o conhecimento humano. A metodologia combina a análise e o comentário dos principais textos primários do *corpus thomisticum* referentes ao assunto, aliados ao elenco dos pressupostos teóricos dos quais Tomás se utiliza. O uso de comentadores é acessório e tem por fim a especificação de determinados tópicos. Ao final do trabalho, pretende-se deixar bem estabelecidos os fundamentos e as conclusões pertinentes aos tópicos listados acima.

Palavras-chave: Potências Intelectivas; Intelecto Agente; Intelecto Possível; Tomás de Aquino.

The intellectual powers according to Thomas Aquinas

Abstract: This study aims, in particular, to examine the existence, nature, and operations of the agent and possible intellects in Thomas Aquinas (1225–1274), considered in themselves. Accordingly, not only must these respective powers be analyzed separately, but also insofar as they operate in continuity with one another and insofar as they provide the necessary conditions for human knowledge. The methodology combines the analysis and commentary of the principal primary texts of the *corpus thomisticum* relevant to the subject, together with an account of the theoretical presuppositions upon which Thomas relies. The use of commentators is secondary and serves the purpose of clarifying specific points. At the conclusion of the study, the aim is to have clearly established the foundations and conclusions pertaining to the topics listed above.

Palavras-chave: Intellectual Powers; Agent Intellect; Passive Intellect; Thomas Aquinas.

Introdução

Se se considera o homem como ponto de análise filosófica, a teoria do conhecimento mostra-se como certo eixo ao redor do qual rotacionam diversas questões de suma importância em outras áreas da filosofia. Afinal, é o homem que conhece e, conhecendo, retorna sobre si mesmo por

¹ Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará. Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Contato: gustavoleitegrillo@gmail.com.

uma reflexão da inteligência. Donde a teoria do conhecimento tomista estar particularmente condicionada por conclusões de ciências que lhe são superiores, desde a metafísica, passando pela Física, descendo à biologia e psicologia.

Particularmente, no caso de Tomás, teses essenciais em seu pensamento, que apenas aparentemente nada têm que ver com o conhecimento humano, são pressupostas em seu tratamento acerca da alma humana e das potências intelectivas – objetos de estudo deste trabalho –, iluminando-o desde uma perspectiva superior. À guisa de exemplo, a distinção real entre ato e potência e substância e acidentes, de caráter aristotélico, bem como a doutrina da participação, de viés neoplatônico – ambas assumidas, incorporadas e desenvolvidas pelo espírito próprio de Tomás – são todas usadas como premissas a partir das quais se tiram corolários específicos dentro do âmbito da gnosiologia.

Nesse contexto se insere este trabalho, que pretende, particularmente, estudar a existência, natureza e operações das potências intelectivas em Tomás de Aquino, consideradas em si mesmas. Ao final do trabalho, pretende-se deixar bem estabelecida a posição epistemológica de Tomás de Aquino quanto às potências intelectivas.

Intelecto agente: quid sit

Neste tópico será perscrutada, em primeiro lugar, a natureza do intelecto agente, depois, suas notas específicas – separabilidade, impassibilidade, imiscibilidade –, e, então, o que o distingue especificamente do intelecto possível. Além disso, ao final, será exposta sua operação, com todas as particularidades e distinções que lhe são próprias.

A natureza do intelecto agente

Uma vez pressuposta a existência das potências inteligíveis, seu número, sua distinção da alma, bem como a substancialidade e unidade desta, além da natureza da espécie inteligível, que não constituem especificamente o objeto deste trabalho², cumpre definir propriamente o que é cada uma das faculdades intelectivas, além de expor as suas operações. Diga-se, de antemão, que se dá o

² Tomás trata desses pressupostos de forma clara e sintética na S. Th., Ia, Q. 77 - 78.

nome de intelecto possível e intelecto agente às duas faculdades que operam em vistas do conhecimento, isto é, que dão ao homem o poder ou capacidade de inteligir o que o circunda.

Dividir-se-á aqui a exposição em duas partes, referentes, respectivamente, a cada uma das potências listadas. Trataremos, em primeiro lugar, do intelecto agente, tendo em vista que sua operação antecede e é condição, em certo sentido, da operação do intelecto possível, donde, como afirma Tomás, o intelecto agente ser mais nobre que o possível. Em segundo lugar, exporemos a doutrina acerca do intelecto possível e dos seus graus de abstração.

No *Sobre a Alma*, Aristóteles elenca quatro notas distintivas e próprias do intelecto agente: separável, impassível, sem mistura e em ato segundo a sua substância (Sobre a Alma, 430a 15). Nada mais adequado que seguir a ordem da exposição segundo cada uma dessas notas, descendo, quando necessário, às particularidades implicadas em cada uma dessas distinções.

Em primeiro lugar, cabe distinguir duas coisas. A primeira é que as três primeiras propriedades atribuídas ao intelecto agente parecem também atribuir-se ao intelecto possível, e, além disso, a tudo que se insere no âmbito do inteligível. Com efeito, também as espécies inteligíveis ou as ideias são separadas, impassíveis e sem mistura, razão pela qual já Platão as colocava noutra esfera de realidade, posto que todas essas coisas se mostram, segundo um grau de clareza considerável, portadoras dessas notas.

A segunda coisa a ser dita, por consequência, é que a diferença específica do intelecto agente parece ser precisamente *estar em ato segundo a sua substância*. Com efeito, ainda que se diga que também as espécies inteligíveis, como afirmado acima, uma vez abstraídas, encontram-se em ato com relação ao intelecto possível, no entanto, resta ainda entre elas e o intelecto agente uma diferença: o ato das espécies inteligíveis participa e depende, em algum grau, do ato do intelecto agente, visto que este está, por definição, em ato, enquanto as espécies são abstraídas, isto é, estavam antes em potência e foram atualizadas pela luz do intelecto agente, donde haver uma dependência intrínseca entre a atualidade das espécies e a atualidade do intelecto agente.

Intelecto agente: separável (primeira nota)

Em que consiste falar que o intelecto agente é separado, impassível, sem mistura e em ato? A resposta, ainda que pareça ser mais clara do que efetivamente é, deu ensejo, no entanto, a uma série de disputas, particularmente no contexto da assimilação das obras de Aristóteles e dos

filósofos árabes no medievo latino. Alguns, com efeito, seguindo os comentadores árabes de Aristóteles, em particular Averróis (1123 – 1198), postulavam uma interpretação segundo a qual os intelectos agente e possível (às vezes, apenas o agente) seriam separados do homem *segundo o ser*, isto é, teriam uma subsistência à parte dos homens individuais e concretos, o que implicaria em graves consequência para a Fé e para a filosofia (Copleston, 2021, p. 885).

Toda a querela que surgiu sobre esse assunto gira em torno das palavras de Aristóteles referidas acima, presentes no capítulo 5 do Livro III do *Sobre a Alma*. Esse capítulo, juntamente com o que lhe é anterior, “influenciou a história da especulação filosófica medieval sobre o homem mais que qualquer tratado como um todo” (Lee, 1981, p. 41, tradução nossa). No entanto, as particularidades da disputa acerca do intelecto agente não nos interessam aqui em seu aspecto meramente histórico, mas sim filosófico. É necessário expor a interpretação “resolutória” que Tomás de Aquino deu a esse intrincado problema, que, aliás, exigiu muito de sua atenção.

Iniciando pelo mais controverso, diz-se, com efeito, que o intelecto agente é “separado”. A razão de concebê-lo como realmente distinto do homem, possuindo um ser ou “entidade” própria, parece advir do fato de que “o agente se encontra separado das coisas que ele reduz ao ato, ao passo que aquilo pelo qual algo está em potência parece absolutamente intrínseco à coisa” (*Q. De Anima, Q. V, co.*). Esse princípio se faz claro particularmente no âmbito da arte, da qual não poucas vezes se tiram analogias para com a natureza. Com efeito, o artífice é realmente distinto da sua obra, e é o próprio Tomás quem fará uma comparação entre o intelecto agente e um artífice (*Q. De Anima, Q. IV, ad. 6*), embora num sentido particular e segundo certo aspecto, sem incorrer, por conseguinte, numa separação absoluta entre intelecto e indivíduo,³ como propunham alguns dos árabes.³

Para entendermos a resposta tomista à dificuldade referente à separabilidade do intelecto agente a partir das palavras de Aristóteles, faz-se necessário entender que algo se diz “separável” ou “separado” de diversas maneiras, ou seja, há uma *analogia* no que concerne a semelhantes termos. Podemos nos remeter a pelo menos dois sentidos principais. Num primeiro sentido, algo é *separado segundo o ser*, isto é, na medida em que subsiste realmente e independentemente, em sua totalidade, ou seja, *segundo sua espécie completa*, daquilo de que é separado, como já afirmado. É o caso do

³ É digno de nota que Tomás reconheça, na questão V das Questões Disputadas Sobre a Alma, uma maior razoabilidade nas razões que concluem que o intelecto agente é separado e único para todos os homens, se comparadas, é claro, com as razões elencadas para concluir que também o intelecto possível é separado, o que parece, na visão de Tomás, ser um erro mais rude e grave.

artista para com a sua obra, ou, na interpretação averroísta do problema em questão, do intelecto para com o homem concreto.

Num segundo sentido, algo se diz separado na medida em que é *separado da matéria*, isto é, ainda que seja um princípio intrínseco à coisa material, não depende em si da matéria para operar e, portanto, para subsistir, ainda que, na ocasião de uma separação, não mais haver uma espécie completa naquilo que restou do composto. É o caso do intelecto e, portanto, da alma segundo a interpretação tomista do problema. Com efeito, o intelecto agente “é mais separado, porque está mais distante da semelhança da matéria; mas não de modo que seja uma substância separada” (*Q. De Anima*, Q. V, ad. 10), isto é, não de modo que subsista numa independência completa, uma vez que depende, não *em si*, mas por parte do objeto da sua operação, da matéria. Pelo que foi dito, conclui-se que a alma, sujeito das potências intelectivas, é também “algo concreto no sentido de que pode subsistir por si, não possuindo em si uma espécie completa, mas perfazendo a espécie humana na medida em que é forma do corpo” (*Q. De Anima*, Q. I, R.).

Tudo isso, no entanto, são aproximações iniciais. Não basta apenas expor em que sentido específico Tomás se posiciona diante do problema da separabilidade e inerência do intelecto agente no homem, senão que é necessário expor suas razões, ou seja, os argumentos mais fortes elencados para resolver a questão. Com efeito, trataremos brevemente de três argumentos em favor do sentido específico de separabilidade que Tomás adota, como também em favor da inerência do intelecto agente em cada homem individual (contra a posição dos árabes).

Em diversos lugares trata Tomás de Aquino do intelecto agente como inerente ao homem, como potência sua. Aqui, usaremos principalmente o que está exposto acerca do tema nas Questões Disputadas sobre a Verdade, no Comentário ao *De Anima* de Aristóteles e na Suma Teológica. Faremos aqui um apanhado de três argumentos utilizados por Tomás para defender a sua posição, e os dividiremos da seguinte forma: a) argumento de suficiência (que não conclui cabalmente como os demais); b) argumento dos princípios particulares; c) argumento da experiência.

Em primeiro lugar, Tomás refere-se no livro III do *Comentário ao De Anima*, quase ao modo de apontamento, a um argumento inicial em favor da inerência individual do intelecto agente em cada homem. Segundo o autor, o homem, enquanto tal, “não seria suficientemente constituído por natureza se não tivesse em si mesmo os princípios pelos quais pode completar sua operação, que é inteligir” (*In De Anima*, III, *lect.* 10). Mas os princípios do inteligir são, precisamente, os intelectos agente e possível, donde seguir a conclusão de que ambos devem inerir “concretamente”

no homem singular. Caso uma dessas faculdades não pertencesse ou não fosse atribuída formalmente ao homem, a própria natureza humana se viria frustrada em sua operação mais elevada, o que repugna à razão, como se verá, e à Fé num Deus que é a própria Inteligência e que respeita sua criação.

Esse argumento (e todo esse tópico, ainda que breve) parece não passar de uma instância de um problema de importância capital dentro do tomismo e mesmo da escolástica como um todo: “o problema da eficácia das causas segundas” (Gilson, 2010, p. 8) ou, em outras linhas, o problema da suficiência e “completude” da natureza das coisas criadas, e em que grau elas operam por si, sem depender diretamente de Deus ou de substâncias separadas. Nisso se inclui, repita-se, o homem, e sua operação mais própria: o inteligir.

Dando continuidade, o argumento dos princípios particulares consiste essencialmente em duas partes. Na primeira parte, Tomás recorre à teoria da participação, segundo a qual “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” (*S. Th. Ia, Q. 79, a. 4, co.*). Ora, considerando a imperfeição da inteligência humana, patente, ora por seu modo discursivo de operar, ora pelo fato de que não conhece tudo em ato, e que, quando conhece, passa da potência ao ato, conclui-se pela necessidade de “um intelecto superior que ajuda a alma a conhecer” (*S. Th. Ia, Q. 79, a. 4, co.*). Resta saber, no entanto, se esse “intelecto superior” é o intelecto agente, substancialmente distinto do homem, ou se é Deus, ou coisa diversa.

Ainda que se admita – prossegue Tomás – que o intelecto perfeito e superior referido acima seja, não o próprio Deus, mas certa inteligência separada, não se segue disso a falsidade da posição tomista, segundo a qual o intelecto agente é potência inerente em cada homem individual. Com efeito, “mesmo admitindo que tal intelecto agente exista, é preciso não obstante afirmar na alma humana uma potência que participa do intelecto superior” (*S. Th. Ia, Q. 79, a. 4, co.*). Essa é a segunda parte do argumento, onde Tomás recorre a certas noções cosmológicas⁴ e, a partir delas, faz certa analogia com as potências da alma humana para concluir em favor de sua posição.

Em verdade, parece haver, nas coisas naturais, princípios ativos pelas quais as criaturas operam. Assim, por exemplo, as plantas crescem e se desenvolvem por meio de processos ativos

⁴ É verdade que a cosmologia medieval parece ter caducado, principalmente em suas conclusões mais particulares. Entretanto, parece razoável defender que, em seus princípios mais gerais, referentes, aliás, à física geral aristotélica, ela persevera em sua verdade, e, portanto, em sua aptidão real como base para premissas e analogias verdadeiras que fazem progredir a ciência, bem como para exemplificações e coisas do gênero. Entretanto, foge ao escopo do presente trabalho um estudo mais aprofundado do assunto.

que lhe são próprios, como a fotossíntese, e dependem igualmente de outros princípios ativos de ordem extrínseca e de ação mais universal, como o sol com sua luz. De fato, “também nas coisas naturais perfeitas, além das causas agentes universais, há em cada uma delas potências próprias congênicas, derivadas de agentes universais.” (*S. Th. Ia, Q. 79, a. 4, co.*) Mas se essa duplicidade de princípios (gerais e singulares) se dá com a operação da alma vegetativa, isto é, com o crescimento, que é uma operação menos perfeita, se dará, com maior razão, nas operações mais perfeitas dos entes naturais, dentre as quais se elenca a inteligência. Com efeito, “nada há de mais perfeito entre as coisas inferiores que a alma humana” (*S. Th. Ia, Q. 79, a. 4, co.*). Portanto, Tomás conclui que,

dado que o que há de mais perfeito entre os inferiores é a operação intelectual, é necessário que haja em nós, além dos princípios ativos universais (que são a virtude de Deus iluminante, ou de qualquer outra substância separada), um princípio ativo próprio que nos faça inteligente em ato. E este princípio é o intelecto agente. (*Q. De Anima, Q. V, co.*)

Para finalizar, resta o argumento em que Tomás apela para a experiência, ou, mais propriamente, para a percepção interna que o homem tem das suas próprias operações, propiciada por um retorno do intelecto sobre si mesmo. O homem percebe que a operação do intelecto agente, isto é, a abstração, é sua, e não lhe advém extrinsecamente. Em verdade, “de ambas as operações temos experiência⁵, porque somos nós que recebemos os inteligíveis e os abstraímos” (*Q. De Anima, Q. V, co.*). Ora, se a operação da abstração é atribuída ao homem, e disso se tem certeza pela experiência particular, e, além disso, considerando que, como afirma Tomás, “nenhuma ação pode ser atribuída a alguma coisa, a não ser por um princípio que lhe seja formalmente inerente⁶” (*S. Th. Ia, Q. 79, a. 4, co.*), segue-se que, haja vista que a abstração é certa ação, ela mesma decorre de um princípio que seja formalmente inerente ao homem, e este princípio é o intelecto agente.

Intelecto agente: impassível e sem mistura (segunda e terceira notas)

A segunda e a terceira nota que se seguem, pertencentes ao intelecto agente, a saber, a impassibilidade e a imiscibilidade⁷, decorrem, de certa forma, do mesmo princípio de

⁵ A saber, as operações do intelecto agente e possível.

⁶ Essa premissa é um corolário do axioma tomista segundo o qual a forma é princípio de operação. Daí que algo, enquanto opera, opera mediante a forma, que é ato, e não por qualquer outro princípio.

⁷ “Imiscibilidade” ou “imiscível” serão utilizados daqui em diante como correspondentes de “sem mistura” (em latim, *immixtus*), ou seja, significando a terceira nota essencial atribuída ao intelecto agente.

separabilidade, tal como exposto acima. Quanto à segunda nota, tendo em vista que a passibilidade, em sentido estrito, decorre da matéria, que, em sua significação última, é também um substrato meramente potencial, segue-se que o intelecto agente, por ser imaterial e agente, é, por conseguinte, impassível. Pode-se objetar que o intelecto possível, nesse caso, “padece” de algum modo, haja vista que recebe os inteligíveis em ato, e que, portanto, seria passível e material.⁸ Mais uma vez, a analogia vem em socorro dessa espécie de dificuldades. “Padeecer” se diz analogamente, possuindo, segundo Tomás, ao menos três sentidos, sendo apenas um deles – precisamente o sentido que não inclui a matéria – atribuível ao intelecto possível, como veremos mais adiante.⁹

A terceira nota, isto é, a imiscibilidade, implica algo que seja “sem mistura, isto é, sem composto de naturezas corporais, nem esteja unido a um órgão corporal” (*In De Anima*, III, *lect.* 10). Com efeito, algumas faculdades operam unidas a um órgão corporal, como os sentidos internos e externos, do que decorre serem compostas ou mescladas. Assim, um dano material no órgão do sentido compromete a sua operação como um todo, donde alguém que tem seu olho perfurado não conseguir mais enxergar, por exemplo. Também os sentidos internos, como a imaginação, radicam num órgão, a saber, no cérebro, e estão sujeitos a tais avarias. As faculdades imateriais da alma, no entanto, por serem imateriais em si, não estão de si unidas a nenhum órgão corporal, e não podem ser danificadas ou anuladas por quaisquer danos, mesmo por ocasião da morte, isto é, da separação extrema entre alma e corpo.

Posto que as faculdades intelectivas sejam imiscíveis e separadas, não se segue, no entanto, que elas não mantenham comunicação e continuidade com o corpo. O hilemorfismo aristotélico, assumido por Tomás, preserva a teoria do conhecimento tomista de certas aporias tipicamente “cartesianas” referentes à incomunicabilidade da alma e do corpo. Com efeito, confirmando o que já foi afirmado acima, Tomás conclui que

⁸ Essa objeção encontra-se em *S. Th. Ia, Q. 79, a. 2, p. 1*.

⁹ Ainda que não seja propriamente o recorte exposto neste trabalho, cabe dizer algo sobre a imaterialidade do intelecto, tendo em vista que a pressupomos como premissa da conclusão acerca da impassibilidade das potências intelectivas. O assunto insere-se no âmbito específico da tese tomista segundo a qual a inteligibilidade está na razão da imaterialidade. Com efeito, algo é inteligível na medida em que é imaterial, uma vez que o conhecimento é uma certa assimilação das formas das coisas, ficando resguardada, no entanto, a forma substancial do cognoscente. Por conseguinte, uma árvore conhecida não está unida ou assimilada ao cognoscente segundo um modo material e concreto, mas na medida em que está separada e abstraída das condições materiais. Do contrário, teríamos duas conclusões absurdas: ou o cognoscente tornaria-se concretamente o objeto conhecido cada vez que inteligisse, ou o objeto seria assimilado segundo um ser material e concreto no sujeito, de algum modo. Ambas as conclusões implicam o corolário (novamente, absurdo) de que o conhecimento não é universal, haja vista que a matéria é princípio de individuação.

[...] deve-se dizer que a intelecção é a operação própria da alma, se se atende ao princípio de que procede a operação: porque a intelecção não procede da alma mediante um órgão corporal, tal como a visão procede da alma mediante o olho. No entanto, o corpo se comunica com a intelecção mediante o objeto desta, pois os fantasmas, que são objeto do intelecto, não podem existir sem os órgãos corpóreos (*Q. De Anima, Q. I, ad. 11*).

Em outros termos, a continuidade entre corpo e alma e a comunicabilidade desta com aquele se dá mediante o *objeto* das faculdades intelectivas, a saber, a essência das coisas materiais radicadas nas semelhanças sensíveis das coisas retidas na imaginação – os fantasmas (*phantasmata*) –, potencialmente inteligíveis e dispostos para a abstração do intelecto agente. Apenas nesse sentido pode-se dizer, ainda que sob certo aspecto, que o intelecto, e, portanto, a alma, depende, em sua operação, do corpo. Se se atina, no entanto, para o princípio do qual parte a operação, então as potências intelectivas não dependem do corpo ou de qualquer órgão corporal como meio necessário para sua operação, donde serem independentes da matéria.

A distinção pela qual se defende a comunicabilidade entre corpo e alma (e suas faculdades intelectivas) e, ao mesmo tempo, a separabilidade destas últimas pode parecer sutil, mas é de uma importância resolutive essencial na obra de Tomás de Aquino. Em outro lugar, lemos, por exemplo, que “inteligir, de algum modo, é próprio da alma, de outro modo, é do composto” (*In De Anima, I, lect. 2*), e o critério exposto por Tomás no *Comentário ao De Anima*, segundo o qual ambos os predicados (“do corpo” e “da alma”) atribuem-se à operação da inteligência, é similar e esclarece aquele exposto no parágrafo anterior. Com efeito, pode-se afirmar que, se dada operação necessita do corpo simultaneamente como *instrumento* e com relação ao seu *objeto*, ela atribui-se ao composto, e, portanto, em algum sentido é material. Se dada operação, no entanto, depende ou necessita do corpo não mais como instrumento, mas apenas com relação ao seu objeto, então ela atribui-se somente à alma, isto é, à forma substancial, e não ao composto de forma e matéria. Visto que o operar segue o ser, conclui-se que, pela operação da alma ser independente da matéria, segundo os critérios expostos, ela (a alma) é imaterial, separável, etc.

Arrematando a questão, Tomás conclui duas coisas:

Uma é que inteligir é a operação própria da alma, e não necessita do corpo, a não ser apenas como objeto, como foi dito: porém ver e outras operações e paixões não são apenas da alma, mas do composto. Outra é que aquilo que tem operação por si tem também subsistência por si; e aquilo que não tem operação por si não tem o ser por si. E porque o intelecto é forma subsistente, outras potências são as formas na matéria (*In De Anima, I, lect. 2*).

Por tudo que foi dito, fica claro que a solução tomista ao problema específico elencado acima é satisfatória em responder duas dificuldades que, se comparadas à mesma posição de Tomás, são como extremos opostos diante um termo médio resolutorio. Com efeito, por um lado, contra posições de tendência materialista, Tomás conclui o assunto salvaguardando a imaterialidade das faculdades intelectivas, e, portanto, da alma. Por outro lado, contrapondo-se a um dualismo absoluto entre corpo e alma, e, de certa forma, oferecendo uma prévia solução à aporias de cunho cartesiano, explica satisfatoriamente a relação, comunicação e continuidade entre a alma, de natureza imaterial, e o corpo, sensível, extenso, em suma, material. Com base no que foi exposto neste tópico, esclarecem-se não apenas as primeiras três notas distintivas do intelecto agente em si mesmas, como também suas razões de ser. À quarta e mais importante nota, que aliás, é específica e própria do intelecto agente, dedicaremos o próximo tópico.

Intelecto agente: em ato segundo sua substância (quarta nota)

Inicia-se este tópico a partir da condição que é mais determinante e própria do intelecto agente, se comparado ao intelecto possível: “é que esteja em ato, segundo sua substância; nisto difere do intelecto possível, que está em potência, segundo sua substância, mas está em ato apenas segundo a espécie recebida” (*In De Anima*, III, *lect.* 10). Para sustentar sua posição, Tomás primeiro parte de um princípio geral, segundo o qual a agente é mais nobre ou superior que o paciente, na medida mesma em que está ato, haja vista que o ato tem certa precedência ontológica à potência.¹⁰

Dessa forma, torna-se explícito que, levando em conta que o intelecto a que nos referimos é *agente*, ele “se compara ao possível tal como o agente à matéria¹¹ [...], logo, o intelecto agente é mais nobre que o possível” (*In De Anima*, III, *lect.* 10). Mas, assim sendo, deve haver algo pelo qual o intelecto agente seja mais nobre que o possível, do contrário haveria entre ambos uma relação de identidade, e não de agente e paciente. Mas este “algo” que especifica o intelecto agente é precisamente estar em ato segundo sua substância:

o intelecto possível é separado, impassível e sem mistura, como foi mostrado acima; logo, com maior razão, o intelecto agente. A partir disso, também, é evidente que é segundo sua

¹⁰ Fica evidente, não só pelo que foi dito, mas por todo o presente trabalho, que Tomás se utiliza frequentemente de princípios metafísicos para iluminar ciências de ordem inferior e mais particular, como a psicologia, a gnosiologia, etc.

¹¹ Lembremo-nos sempre da equivalência análoga entre “matéria” e “potência”.

substância em ato, porque o agente só é mais nobre do que o paciente e a matéria, na medida em que está em ato. (*In De Anima*, III, *lect.* 10).

Uma dificuldade particular que parece surgir com essa conclusão é a de que, posto que ambos os intelectos – agente e paciente – inerem na alma, como faculdades suas, a própria alma, então, estaria em ato em potência com relação ao mesmo objeto, a saber, a espécie inteligível, o que redundaria numa contradição. Tomás põe o problema nos seguintes termos:

Contra isso parece ocorrer, principalmente, que o intelecto possível se relaciona com as espécies inteligíveis, como na potência existente com essas espécies; porém o intelecto agente é relativo a elas, como o ente em ato; porém, não parece possível que uma mesma coisa com relação ao mesmo possa estar em potência e em ato; por isso, não parece possível que o intelecto agente e o possível convenham em uma substância da alma (*In De Anima*, III, *lect.* 10).

A resposta tomista consiste em dizer que, ainda que ambas as potências intelectivas se refiram à espécie inteligível como agente e paciente (respectivamente, ato e potência), *não o fazem segundo o mesmo aspecto*, donde não haver contradição: “não é impossível que algo esteja em potência e em ato com respeito à mesma coisa, se isto se dá sob aspectos diferentes” (*Q. De Anima*, *Q.* V, co.). O intelecto possível, com efeito, está em potência a respeito das espécies inteligíveis “como o indeterminado em relação ao determinado” (*In De Anima*, III, *lect.* 10). Ou seja, o intelecto possível está para os inteligíveis como o continente está para o contido, ou “como uma tábua com determinadas pinturas” (*In De Anima*, III, *lect.* 10). Mas não é sob este aspecto que se diz que o intelecto agente está em ato a respeito das espécies inteligíveis. Se o intelecto possível está em potência para contê-las, não é como se, por consequência, o intelecto agente já as contivesse em ato. “Com efeito, se o intelecto agente tivesse em si a determinação de todas as espécies inteligíveis, o intelecto possível não necessitaria das imagens, mas apenas pelo intelecto agente seria reduzido em ato a todas as espécies inteligíveis” (*In De Anima*, III, *lect.* 10). Isso quer dizer que, se o intelecto agente estivesse em ato a respeito dos inteligíveis sob o mesmo aspecto do intelecto possível, isto é, sob o critério de continente/contido, determinado/indeterminado, a inteligência humana, por consequência, não necessitaria dos sentidos externos e internos (imaginação), o que é falso, pelo que já foi dito.

O intelecto agente, portanto, “acerca dos inteligíveis, se relaciona como ato, enquanto é certa potência imaterial ativa, que pode fazer outras coisas semelhantes a si, a saber, as imateriais” (*In De Anima*, III, *lect.* 10). Fica claro, então, que ambas as potências não estão em potência e em

ato a respeito do mesmo, sob o mesmo aspecto, senão que sob aspectos distintos: “a mesma espécie inteligível pertence ao intelecto agente e ao possível; mas ao intelecto possível como seu recipiente, e ao intelecto agente como seu produtor (*facientem*), por abstração” (*Q. De Anima*, Q. IV, ad. 9).

A operação do intelecto agente

Para finalizar, resta entender em que consiste a operação da inteligência agente e de que modo essa faculdade concorre para a obra mais elevada do homem: a intelecção. Em linhas gerais, pode-se dizer que a inteligência agente obra de duas maneiras, intimamente unidas e concomitantes: ela *ilumina* e *abstrai*. A iluminação se dá na medida em que o intelecto, “operando no fantasma, faz com que se possa abstrair dele a espécie inteligível.” (Sinibaldi, 2021, p. 173). Assim, os fantasmas radicados na imaginação “se tornam mais aptos a que as intenções inteligíveis sejam deles abstraídos” (*S. Th. Ia, Q. 85, a. 2, ad. 4*). A abstração, por conseguinte, é a efetiva “extração”¹² da espécie inteligível das condições sensíveis do fantasma. Assim, pode-se dizer que “na produção da espécie inteligível, a inteligência agente concorre como causa principal e o fantasma como causa instrumental” (Sinibaldi, 2021, p. 172). É precisamente pelo caráter iluminativo do intelecto agente que ele é comparado a uma luz (*Q. De Anima*, Q. IV, ad. 4), e, ulteriormente, considerado como partícipe da luz intelectual divina: “é portanto por Ele (Deus) que a alma humana participa da luz intelectual, segundo o salmo 4: ‘está marcada sobre nós a luz da tua face, Senhor’” (*S. Th. Ia, Q. 79, a. 4, co.*).

O caráter abstrativo do intelecto agente é o que permite, não apenas a produção da espécie inteligível, mas também a universalidade das concepções da inteligência: “desse modo, por sua abstração, o intelecto causa a unidade do universal, não porque seja um em todos, mas por ser imaterial.” (*Q. De Anima*, Q. III, ad. 8)¹³. Em consonância com isso, também “deve-se dizer que o intelecto agente é causa do universal abstraindo-o da matéria” (*S. Th. Ia, Q. 79, a. 5, ad. 2*). O intelecto agente com sua abstração é, por isso, verdadeira condição de possibilidade da intelecção

¹² Etimologicamente, há um parentesco íntimo entre “abstrair” e “separar”, que parece indicar de fato para uma verdade de ordem psicológica. Com efeito, a abstração é certa ação psíquica ou imanente pela qual se conhece uma coisa sem conhecer outra com a qual se encontra unida (López, 2007). Convém notar que já há algum tipo de abstração, neste sentido, na própria esfera da sensibilidade. O olfato “conhece” ou percebe o cheiro de uma maçã, sem perceber, no entanto, sua cor, algo que lhe está unido na realidade. Entretanto, onde mais plena e propriamente se encontra a abstração é no conhecimento intelectual (*S. Th. Ia, Q. 85, a. 2, ad. 4*).

¹³ Se as coisas são individuadas pela matéria (assinalada pela quantidade), segundo a opinião tomista, segue-se que, separar da matéria significa, portanto, “universalizar”: tudo é tão inteligível quanto é separável da matéria (*In De Sensu et Sensato*, prólogo).

humana. Sua negação implica ou na afirmação de inteligíveis em ato na realidade, ao modo platônico, ou em certo inatismo referente às ideias, ou mesmo em empirismo, cada qual com suas aporias próprias.

É necessário, no entanto, ter em conta que existem espécies de abstração. Uma delas pertence ao intelecto agente propriamente, enquanto a outra pertence ao intelecto possível já reduzido ao ato e capaz de operar:

deve-se dizer que há dois modos de abstração. O primeiro, por composição e divisão: quando conhecemos que uma coisa não está em outra, ou que está separada dela. O segundo, por uma consideração simples e absoluta: quando conhecemos um objeto, nada considerando de um outro (*S. Th. Ia, Q. 85, a. 1, ad. 1*).

Além disso,

a abstração feita pela inteligência agente não é de composição ou divisão, mas sim a de simplicidade. – Essa abstração de simplicidade não exige o conhecimento e a comparação dos termos [...], mas exige apenas a existência do fantasma, de que a inteligência agente extrai a essência das coisas, separando-as das condições materiais (Sinibaldi, 2021, p. 171).

Na abstração de simplicidade feita pelo intelecto agente, há uma mera separação que resulta num inteligível, pronto para ser *inteligido em ato* pelo intelecto possível. Donde ser claro que aqui ainda não convém tratar de “valor de verdade”, haja vista que nessa operação ainda não se compõem juízos com sujeitos, predicados e cópulas.¹⁴ A isto se disporá o intelecto possível, cuja natureza e operação serão estudadas no próximo tópico.

INTELECTO POSSÍVEL: QUID SIT

A partir de agora, investigar-se-á a natureza e a operação do intelecto possível, faculdade não menos importante para uma compreensão abarcante do inteligir humano. Em primeiro lugar, avaliar-se-ão sua natureza e uma dificuldade específica elencada, dentre outras, a respeito do intelecto possível. Depois, num preâmbulo à sua operação, será exposto de que modo o intelecto

¹⁴ Se se considera, por exemplo, apenas o conceito “homem” ou a espécie inteligível de “homem”, sem nada afirmar ou negar de tal conceito, não há razão suficiente para afirmar ou negar seu valor de verdade ou falsidade. Com efeito, isso ocorrerá apenas na segunda operação do intelecto, como veremos, não havendo lugar para tal na abstração do intelecto agente e na primeira operação do intelecto possível.

possível, já reduzido ao ato, pode-se dizer em “hábito” e em “ato”. Por fim, analisaremos a abstração própria do intelecto possível como operação sua, segundo o escopo apenas da primeira operação do intelecto.

A natureza do intelecto possível

Duas sentenças de Aristóteles servirão como ponto de partida acerca da especulação em torno do intelecto possível. Em primeiro lugar, o Estagirita afirma que “sua natureza não é nenhuma outra, senão esta que é possível. Portanto no chamado intelecto da alma [...] nada dessas coisas que existem está em ato antes de inteligir.” (*Sobre a Alma*, 429a 20). Por essa razão, afirma, em outro lugar, que ao intelecto “é necessário que seja como uma tábua em que ainda não existe nada escrito em ato” (*Ibid.*, 430a 1).

Acerca de ambas as sentenças, Aristóteles e Tomás de Aquino desenvolvem um extenso arrazoado em defesa da natureza do intelecto enquanto possível, isto é, enquanto está em potência para conhecer todas as coisas. Aliás, é precisamente arvorando-se nesse argumento (que será exposto a seguir), além de outros, que é feita a defesa das notas da separabilidade, impassibilidade e imiscibilidade atinentes a ambos os intelectos, agente e possível, que foi exposta mais acima, nos tópicos 3.2 e 3.3. Com efeito, assim como ao conhecer a definição de “homem” (animal racional), infere-se sua corruptibilidade, já que é constituído pela matéria, assim também, conhecendo a natureza do intelecto chamado possível, infere-se as notas que dele se seguem necessariamente. Convém, por conseguinte, apresentar o argumento essencial e angular sobre o qual se erige toda a exposição descrita acima.

O homem conhece, eis aí uma premissa basilar, que é presumida tanto pelo Estagirita como por Tomás de Aquino com considerável grau de evidência. Mas, enquanto tal, o homem não conhece o tempo todo, nem todas as coisas simultaneamente. Pelo contrário, passa de um estado de ignorância a um estado de conhecimento na medida em que percebe os objetos ao seu redor, ou quando é ensinado por outro, e assim por diante. Disso se depreende claramente que nossa inteligência não está em estado de ato puro ou de operação constante. Portanto, ela passa da potência ao ato¹⁵, e não conhece em ato algo a que não tenha tido acesso antes por meio da percepção sensitiva, o que, aliás, é também outra premissa fundamental implícita no raciocínio

¹⁵ Acerca disso já acenamos em tópicos precedentes, notavelmente a respeito do intelecto agente.

acima. Em verdade, é fútil tentar fazer com que um cego de nascença entenda efetivamente *o que é* a cor vermelha ou verde. Donde se segue que o intelecto humano, em seu estado inicial, anterior a qualquer percepção sensitiva, está apenas em potência para o conhecimento, logo, não conhece nada em ato.

Nisso também está implicado que há certa similitude entre o sentir e o entender, porque

assim como sentir é certo conhecer, e sentimos, às vezes, de fato, em potência, porém, outras vezes, em ato, assim entender é certo conhecer; e, às vezes, de fato, entendemos em potência e, outras vezes, em ato (*In De Anima*, III, *lect.* 7).

Todavia, uma dificuldade parece surgir do núcleo dessa argumentação. Se entender se assemelha em algo com o sentir, que é definido como “certo padecer do sensível” (*In De Anima*, III, *lect.* 7), segue-se que, se a analogia se sustenta, também a inteligência parece padecer. Entretanto, o mesmo intelecto diz-se, como vimos, impassível, o que ao cabo se mostra como uma aparente contradição. Além disso, se padecer pertence propriamente ao que é corporal, parece que também a nota de imiscibilidade não conviria ao intelecto, como proposto pelos mesmos autores. Não obstante, no primeiro parágrafo do tópico 3.3, já se acenou para uma possível solução, que de fato será exposta aqui.

Acima foi proposto que “padecer” se diz de muitas maneiras, e predica-se tanto do sentido como do intelecto segundo razões diversas, o que equivale a dizer que padecer se diz analogamente, donde não haver um único sentido para o termo. Num primeiro sentido, mais estrito, padecer se entende “quando se é privado de alguma coisa que lhe convinha por natureza ou segundo sua própria inclinação” (*S. Th. Ia, Q. 79, a. 2, co.*). Assim, quando um animal adoece ele *padece* de uma enfermidade que não lhe convém nos termos de sua natureza. Num segundo sentido, menos próprio, padecer se diz “quando a alguém é tirada alguma coisa, quer esta lhe seja conveniente ou não [...]”; ou ainda se trata de todo e qualquer outro movimento e alteração” (*S. Th. Ia, Q. 79, a. 2, co.*). Aqui, por exemplo, pode-se afirmar, sem erro, que o homem *padece* quando se alegra, na medida em que a alegria é uma paixão. Este segundo sentido já é suficientemente extenso ao ponto de aqui abarcar quaisquer movimentos, como afirmado. Por último, no sentido mais geral possível, padecer se diz “quando o que está em potência para algo recebe aquilo para o qual estava em potência, sem que nada lhe seja tirado” (*S. Th. Ia, Q. 79, a. 2, co.*). Aqui, pode dizer-se que um aluno que adquire a ciência “*padece*”, segundo o terceiro sentido, na medida em que sua inteligência passa da potência ao ato referente ao seu objeto. De tudo que foi dito, segue-se, portanto, que o intelecto possível é

impassível apenas segundo os dois primeiros sentidos de padecer elencados acima, ao passo que “é evidente que nosso conhecer é padecer, segundo a terceira maneira. Por conseguinte, o intelecto é uma potência passiva” (*S. Th. Ia, Q. 79, a. 2, co.*).

Se o intelecto possível padece segundo a terceira maneira elencada, como ficou claro, padece na medida em que recebe o objeto que lhe é apropriado¹⁶, donde haver um verdadeiro caráter assuntivo no conhecimento humano. Aquilo que é conhecido é assumido pelo homem, e com efeito, pode-se dizer que lhe pertence intrinsecamente. Dessa forma, entra-se no núcleo da segunda parte do argumento, em que se entenderá mais perfeitamente o porquê do intelecto possível ser separável, complementado, com isto, o que já foi exposto no capítulo acerca do intelecto agente.

O argumento prossegue, assumindo a seguinte premissa, de muita importância no quadro geral que está sendo traçado: “tudo que está em potência para algo e é receptivo dele carece disto com relação ao qual está em potência, e do qual é receptivo” (*In De Anima, III, lect. 7*). Como exemplo, tem-se a pupila que, uma vez receptiva da luz, e, portanto, das cores, carece, ela mesmo, de qualquer cor. Assim se dá com intelecto, e com maior razão. Com efeito, seu objeto é a quiddidade ou essência das coisas materiais ou sensíveis (*In De Anima, III, lect. 8*), pela mesma razão de depender *acidentalmente*, quanto ao seu objeto, da imagem sensível ou fantasma preparado pelo corpo. Se, portanto, o intelecto possível é receptivo da quiddidade dos entes sensíveis, deve ele mesmo carecer de qualquer natureza sensível e, portanto, material, donde se prova, novamente, sua imaterialidade e separabilidade. Tudo isso se prova pelo fato de que “se (o intelecto) tivesse alguma natureza determinada, essa natureza que lhe seria conatural lhe impediria do conhecimento das outras naturezas” (*In De Anima, III, lect. 7*).

Ainda que se conceda alguma objeção a essa conclusão, a saber, de que o intelecto possuísse por si a natureza dos objetos aos quais age como recipiente, restaria uma dupla consequência que levaria ao absurdo. De dois modos o intelecto poderia possuir a quiddidade de qualquer coisa sensível. De um primeiro modo, *por si, ou essencialmente*, o que levaria ao absurdo de identificar a natureza mesma do intelecto – que é faculdade – com qualquer outra natureza sensível conhecida, como a de um cão. Onde o intelecto seria da mesma natureza de “cão”, por exemplo, o que é absurdo. De outro modo, alguém poderia dizer que tais quiddidades ou essências seriam possuídas pelo intelecto não essencialmente, mas ao modo de acidentes, mas precedentemente ao processo de abstração da matéria. Mas admitir isso é incorrer em certo inatismo

¹⁶ Ocasão onde a potência do intelecto possível será reduzida ao ato pelo intelecto agente.

das ideias, algo não apenas contrário à posição tomista, tipicamente abstracionista, como também sujeito às aporias que lhe são próprias. O que Tomás parece concluir, pode-se dizer, de um terceiro modo, é que essa posse de alguma natureza sensível determinada impediria ou seria um obstáculo ao conhecimento das demais naturezas, como, analogamente, se dá com certos sentidos quando, geralmente por doença ou falha, encontram-se afetados por certo sensível em grau extremo, como no exemplo do doente que só sente o amargor naquilo que come, ou, por exemplo, quando se olha para o sol de forma prolongada e verifica-se, depois, que a visão falha momentaneamente em distinguir as demais cores e objetos.

O núcleo, entretanto, do argumento proposto, apesar de todas as especificações detalhadas acima, reside no fato de que o intelecto possível é, por natureza, indeterminado com relação às quiddidades que conhece, donde não se orientar determinadamente para uma ou para outra natureza, em detrimento das demais, mas estar em potência “indefinida” para todas as coisas que jazem sob a razão de seu objeto. E isso se dá precisamente pelo fato do intelecto ser imaterial, o que é exigido pelas próprias notas do conhecimento. O conhecimento das quiddidades é, por definição, universal, e o é na medida em que é abstrativo da matéria, matéria que, por sua vez é princípio de individuação¹⁷, ao passo que as coisas mesmas são singulares. Conhecer, intelectualmente falando, é primeiramente conhecer algo universal. Entretanto, as mesmas quiddidades das coisas corporais e sensíveis exigem determinadamente que o sujeito do qual são quiddidades seja, por isso mesmo, material. Mas se o intelecto possível possuísse uma natureza similar à de seu objeto, isto é, material, sensível e corporal, o mesmo conhecimento enquanto tal (intelectivo) não seria possível. E isso porque é uma contradição em termos dizer que o conhecimento (imaterial, universal) se dá numa e mediante uma faculdade de natureza sensível (material, corporal, singular):

Assim, se o princípio intelectual tivesse em si a natureza de algum corpo, não poderia conhecer todos os corpos. Cada corpo tem uma natureza determinada, sendo, por isso, impossível que o princípio intelectual seja corpo (*S. Th. Ia, Q. 75, a.2, co.*).

¹⁷ Segundo a doutrina tomista, a matéria é princípio de individuação. Ou seja, dentre os entes compostos por matéria e forma, a razão de serem este ou aquele ente, isto é, entes individuais ou individualizados, dá-se na exata medida de serem materiais. Esse princípio fica mais claro à luz de seu fundamento metafísico: a potência limita o ato. Aqui, matéria e forma fazem as vezes, respectivamente, de potência e ato. Donde a matéria limitar ou individuar aqui e agora, neste ente, a espécie de determinada coisa, provinda de sua forma, que é ato. A espécie, por sua vez, não contém em sua razão nada segundo o que se possa dizer singular ou individual. Assim, “homem” ou “animal racional” se diz tanto de Sócrates, quanto de Tomás, mas nenhum deles é sua própria espécie (Tomás não é a humanidade), tendo em vista que estão individuados pela matéria, e que esta mesma matéria singularizada não entra na definição da espécie. Daqui também se tira a distinção tradicional entre essência e supósito, isto é, entre, por exemplo, “homem” ou “animal racional” e “Sócrates” ou “Platão”, que são supósitos, indivíduos e que, por serem materiais, participam limitadamente do ato da forma. Esses arrazoados são de suma importância para a teoria do conhecimento tomista.

Intelecto possível: uma dificuldade

Nas questões II e III das Questões Disputadas Sobre a Alma, na esteira da disputa que Tomás de Aquino manteve com certas doutrinas de filósofos árabes, como já foi dito no tópico 3.2, uma dificuldade particular é elencada no que concerne à unidade do intelecto possível. Com efeito, pode-se pô-la nos seguintes termos: se o conhecimento intelectual humano é, em primeiro lugar, acerca dos universais, isto é, sobre aquilo que é *um para muitos* – em outras palavras, sobre a quiddidade das coisas naturais –, como tal conhecimento pode ser “*uno*” (universal) se se admite, com Tomás, que o intelecto possível se *multiplica* em cada homem, de tal modo que cada homem possua um intelecto possível?¹⁸ Isso implicaria que os intelectos possíveis – e, portanto, as espécies inteligíveis abstraídas –, são múltiplas segundo inerem numa multiplicidade de homens. Mas isso parece ir contra o que se diz a respeito do conhecimento humano, isto é, que é universal.

Tomás de Aquino responde que,

embora a espécie inteligível pela qual o intelecto formalmente entende exista no intelecto possível deste e daquele homem (razão por que há vários intelectos possíveis), no entanto o conhecido mediante tal espécie é algo uno, *se consideramos o obtido com respeito à coisa inteligida*; pois o universal conhecido por este ou aquele homem é o mesmo em todos (*Q. De Anima, Q. III, ad. 7*).

A unidade, portanto, do que é conhecido pela espécie está referenciada na própria coisa, e o conhecido pode se dizer uno na medida mesma em que intencionalmente também se refere a algo uno, ou seja, a alguma quiddidade ou essência. Mas, por outro lado, disso não se segue qualquer impedimento ou contradição no que se refere à posse individual, em cada homem, de potências intelectivas e espécies inteligíveis singularizadas, porque inerentes neste ou naquele homem, e tampouco é impeditivo do conhecimento dos universais. A questão fica mais clara se se entende, como aliás já foi exposto que algo é inteligível não porque é universal, mas sim porque é imaterial. Antes, o próprio universal deriva sua inteligibilidade da abstração, isto é, da separação da matéria, em algum grau. Mas qualquer homem individual é capaz de abstração. Logo, nada impede que qualquer homem individual seja capaz do conhecimento dos universais, ou de algo uno: “Desse

¹⁸ Sobre a separabilidade, unidade e continuidade das potências intelectivas com relação aos homens individuais, ler o tópico 2.2 deste trabalho.

modo, por sua abstração, o intelecto causa a unidade do universal, não porque seja um em todos, mas por ser imaterial.” (*De Anima*, Q. III, ad. 8.). E, além disso,

como a natureza da espécie, quanto àquilo que pertence *per se* à espécie, não tem meios para multiplicar-se em vários – pois os princípios individuantes estão fora de sua razão –, poderá o intelecto captar a espécie para além de todas as condições individuantes, e assim captar-se-á algo uno. (*De Anima*, Q. IV, co.).

Donde ficam explícitas as relações entre imaterialidade, inteligibilidade e universalidade, que, em Tomás, estão de tal modo dispostas de forma a não implicarem nenhuma aporia ou conclusão contraditória.

A operação do intelecto possível: preâmbulo

O papel do intelecto possível é de importância nevrálgica. Pode-se pensar, numa aproximação apressada, que o ato de conhecer pertence ao intelecto agente, haja vista que sua abstração se dá por primeiro e é condição e causa da operação do intelecto possível, ou que, talvez, há um duplo inteligir no homem, um do intelecto agente, outro do possível. Mas não é assim. Com efeito, “o homem conhece mediante o intelecto possível. Pois se diz no livro III *Sobre a Alma* que o intelecto possível é *aquilo pelo qual a alma conhece*.” (*De Anima*, Q. III, sed. 1). A operação distintivamente humana, diante do restante dos animais, se dá, em sentido estrito, por sua potência intelectual passiva ou possível, que recebe os inteligíveis abstraídos do intelecto agente. Também não há duplo inteligir no homem, uma vez que ambas as operações, dos intelectos agente e possível, concorrem para uma só intelecção:

Deve-se dizer que, dos dois intelectos, isto é, do possível e do agente, são duas as ações. O ato do intelecto possível, pois, é receber os inteligíveis; já o ato do intelecto agente é abstrair os inteligíveis. Assim, tampouco se segue que haja um duplo inteligir no homem, pois para um único inteligir é necessário que concorram ambas estas ações (*De Anima*, Q. IV, ad. 8).

No entanto, o intelecto possível não apenas recebe as espécies inteligíveis, senão que as abstrai, segundo seu modo. Dessa forma, não é incorreto afirmar que:

existe uma abstração própria do intelecto agente, e outra [...] própria do intelecto possível. Aquela possibilita esta. A do agente extrai a espécie inteligível do fantasma; a do possível

extrai da espécie inteligível a essência do ente, expressa pela definição, e cuja razão formal é o universal (Scherer, 2018, p.113).

Mas, se a abstração do intelecto possível é uma certa ação e operação, e se toda ação ou operação implica passagem da potência ao ato, e, ainda mais, se toda passagem da potência ao ato exige precedentemente um ente em ato, resta que o intelecto possível deve condicionalmente ser antes reduzido ao ato pelo intelecto agente, através das espécies inteligíveis, para operar, como foi explicitado mais acima (seção 2.6). Uma vez aperfeiçoado ou tendo posse das espécies inteligíveis, torna-se intelecto em hábito, estando proximamente disposto a operar. Aqui, a distinção entre o intelecto possível enquanto intelecto em hábito e intelecto em ato é de capital importância e como que preambular ao entendimento da abstração:

com efeito, quando o intelecto entende em ato, as espécies inteligíveis estão nele segundo o ato perfeito; enquanto, porém, tem o hábito da ciência, são espécies no mesmo intelecto de um modo intermediário entre a potência pura e o ato puro (*In De Anima*, III, lect. 8).¹⁹

Temos aqui uma certa gradação de perfeição, que vai do intelecto possível em seu estado puramente potencial, passa pelo intelecto já em posse do hábito da ciência e que encontra sua culminação quando o homem entende em ato. Podemos considerar um exemplo específico da área das ciências, como quando um biólogo que domina a ciência da virologia (estudo dos vírus) possui (por seus estudos, pesquisas e induções) o hábito daquela determinada ciência, mas, enquanto está de férias em sua casa, não necessariamente entende em ato o objeto de sua ciência, isto é, os vírus, ou, em outras palavras, não pensa neles em ato. Entretanto, o hábito da ciência possuído por ele permanece como algo entre a potência e o ato no seu próprio intelecto possível, que já o dispõe fácil e proximamente a entender e raciocinar em ato acerca do seu objeto de estudo. Isso explica a razão pela qual cientistas, matemáticos, filósofos, etc, possuem maestria em resolver problemas acerca dos seus objetos de estudo, enquanto os leigos em tais assuntos não a possuem. Como já citado, o intelecto possível, “porém, quando já tem o hábito da ciência, que é ato primeiro, pode, quando quiser, proceder para o ato segundo que é a operação” (*In De Anima*, III, lect. 8).

¹⁹ Tomás aqui distancia-se de Avicena (980 – 1037), para o qual, segundo o dizer do próprio autor, as espécies não são conservadas no intelecto possível, nem estão nele senão quando entende em ato. Para Avicena, é necessário que sempre que se entenda em ato haja uma conversão ao intelecto agente separado, pelo qual as espécies fluem para o intelecto possível” (*In De Anima*, III, lect. 8). Tomás rechaça essa opinião como contrária às intenções de Aristóteles. Para Tomás, o intelecto possível retém as espécies inteligíveis, como está exposto.

É nesse preciso contexto em que se explica perfeitamente a máxima de Aristóteles, assumida por Tomás, segundo a qual “a alma é, de algum modo, todas as coisas” (Sobre a Alma, 431b 20). A alma é, pois, todas as coisas, por meio de suas potências intelectivas e de um modo intencional. Assim, estritamente falando, é pelo intelecto ato que a alma “se faz” todas as coisas: “por esse modo o intelecto em ato se diz ser o mesmo que o inteligido em ato, enquanto a espécie do inteligido é a espécie do intelecto em ato” (*In De Anima*, III, *lect.* 13). Dessa forma, conclui Tomás,

a alma é dada ao homem no lugar de todas as formas, de maneira que o homem seja, de algum modo, todo o ente, enquanto segundo a alma é todas as coisas, porque sua alma é receptiva de todas as formas inteligíveis (*In De Anima*, III, *lect.* 13).

Entendido de que modo o intelecto está em hábito ou em ato, e que, por isso, pode operar, pode-se passar às próprias especificações de suas operações, que serão vistas na próxima seção.

A operação do intelecto possível: abstração²⁰

A abstração do intelecto agente é distinta da abstração do intelecto possível, e distingue-se desta na medida em que já pressupõe a espécie inteligível e dela “extrai” ou “retira” a quiddidade das coisas da própria espécie inteligível, donde o inteligível em ato tornar-se inteligido em ato. Em verdade, há três espécies de abstração do intelecto possível: a abstração do todo, a abstração da forma e a separação (Silva, M., 2011, pp. 173 – 204). Da primeira abstração resulta o objeto da física geral, da segunda, o objeto da matemática e da terceira, o objeto da metafísica.

Na primeira abstração, há uma separação entre a essência específica e a matéria assinalada pela quantidade. Isto é, o intelecto considera a forma e a matéria sensível comum de determinada coisa, sem se ater à matéria designada ou individual. Assim, “ele abstrai a espécie de homem, dessas carnes e desses ossos que não pertencem à razão de espécie, mas são partes do indivíduo” (*S. Th. Ia, Q.* 85, a. 1, ad. 2). Onde essa abstração chamar-se “do todo”, porque separa o todo essencial da parte material designada em cada homem individual. Como exemplo, pode-se considerar ou abstrair a espécie de homem ou cão, considerando, novamente, sua forma e matéria

²⁰ Será dado um enfoque particular à abstração segundo a primeira operação do intelecto, isto é, a simples apreensão dos conceitos, deixando-se de lado a segunda e a terceira operação intelectual, respectivamente, as operações do juízo e do raciocínio. Tal escolha tem em vista a brevidade do presente trabalho.

comum, isto é, não essas carnes e esses ossos, mas simplesmente as carnes e os ossos, sem considerar a matéria individual deste ou daquele homem ou cão que possam estar sendo observados.²¹ A essa espécie de abstração refere-se a física geral e todas as ciências subordinadas a ela, como a biologia, a cosmologia, etc. Assim, classicamente, nesse âmbito entra a especulação, como na Física de Aristóteles, acerca do movimento, da geração e corrupção das substâncias, dos princípios da natureza, etc. Em âmbito moderno, ainda que a física atualmente se constitua como certa ciência média entre a própria física geral e a matemática, devido ao seu caráter eminentemente matematizável, ainda está pressuposta a abstração da matéria assinalada. Com efeito, mesmo num exercício comum de física, se se pede para “desconsiderar a resistência do ar”, ou presumir um “movimento constante”, o que se está pressupondo é, na verdade, uma abstração da mesma matéria sensível assinalada, ou de suas propriedades ou acidentes, própria dos entes singularizados. Ainda há matéria em tal consideração, ao menos ao modo de substância, haja vista que, no âmbito físico, os objetos possuem ainda certa concretude, mas não mais se fala de entes individuados.

Na segunda espécie de abstração, a chamada abstração da forma, há uma consideração do intelecto que já separa a matéria sensível comum, ainda abarcada pela primeira espécie de abstração, e considera apenas determinada forma e a matéria inteligível comum²². É nesse tipo de abstração que se alcança propriamente separação da formalidade de determinada essência, como quando se separa da essência de “homem” sua “humanidade”. Essa humanidade “é tão só o aspecto formal da essência específica” (Scherer, 2018, p. 115)²³. É também no mesmo âmbito da abstração da forma que se dá a abstração do objeto da matemática. (Silva, M., 2011, p.182). A diferença com o exemplo anterior é que, no objeto da matemática, isto é, com respeito ao ente quantificável (*ens quantum*) a abstração se dá por separação da forma accidental da quantidade de sua matéria sensível comum e individual. Daí que, em termos matemáticos, não haja tratamento algum acerca das qualidades de algo, mas apenas de números, que são certas medidas da quantidade. Dessa forma, “os modos da quantidade, como os números, dimensões e figuras, que são seus limites, podem ser considerados sem qualidades sensíveis” (*S. Th. Ia, Q. 85, a. 1, ad. 2*). Um professor de matemática,

²¹ Em sentido estrito, a matéria sensível comum, que entra na razão da primeira abstração, é antes uma qualidade, ou, mais especificamente, define-se como a substância enquanto sujeito de qualidades. Donde o que na verdade se chama de “as carnes e os ossos” em geral, contrapondo-os a “essas carnes e esses ossos” singularizados, é precisamente a mesma substância sob o aspecto da qualidade, ou na medida em que nela inerem qualidades sensíveis.

²² A matéria inteligível comum define-se estritamente como a substância enquanto é o sujeito da quantidade (*S. Th. Ia, Q. 85, a.1, ad.2*), donde a abstração dessa espécie pertencer ao objeto quantificável da matemática.

²³ É por essa razão que “humanidade” não é predicada de “Platão”, “Tomás”, ou de qualquer homem individual, haja vista que, enquanto tal, não traz consigo nenhuma referência à matéria sensível individual.

por exemplo, não se refere, ao resolver uma questão, à cor verde de um limão, ou à sua textura, mas sim à sua circunferência, superfície, etc.

Por fim, na abstração segundo o modo de composição e divisão, ou, mais propriamente, na *separatio* em sentido estrito, alcança-se a universalidade mesma do ente, por meio de uma consideração ou separação sem nenhuma referência à matéria, seja ela sensível comum, ou inteligível individual ou comum. Isso significa dizer que o que é considerado aqui, o é sem qualquer referência à substância. Donde as coisas consideradas sob esse modo de abstração serem “abstraídas mesmo da matéria inteligível comum. Por exemplo, o ente, o uno, a potência e o ato; e outras, ainda, que podem existir sem nenhuma matéria, como é claro nas substâncias imateriais” (*S. Th. Ia, Q. 85, a. 1, ad. 2*). Como fica claro pela passagem aludida, a essa abstração pertence propriamente a metafísica, que considera não apenas o “ente enquanto ente”, mas também o ato de ser, os transcendentais, etc. O caso peculiar desse tipo de abstração é que ela atinge, por assim dizer, o próprio ato de ser, que é o que de mais íntimo há nas coisas: “entre todas as coisas, o que mais imediatamente e mais intimamente lhes convém é o ser” (*Q. De Anima, Q. IX, co.*). Donde a referida abstração (ou separação), realizada pelo intelecto possível, atingir a própria intimidade dos entes, o que lhes é mais próprio e conveniente. Por isso, não é estritamente correto pensar nas espécies de abstração como dispostas em graus nos quais se encontra, no topo, uma distância sumamente abstrata do real, em sentido negativo. As duas primeiras abstrações, enquanto extraem e removem negativamente algo dos entes, são, por isso mesmas, menos “concretas” que os entes materiais das quais partem. Mas a abstração metafísica é caracteristicamente “positiva”, por atingir o próprio ato de ser, o que há de mais íntimo e concreto nas coisas. Esse parece ser o ofício do sábio metafísico, que lida com objetos positivamente imateriais, espirituais, e, nem por isso, menos reais.

Donde, por tudo que foi dito, ficar estabelecida, com isso, a doutrina acerca da operação do intelecto possível, desde a perspectiva da abstração. Aqui, não se foi muito além da primeira operação do intelecto²⁴, pela brevidade mesma do trabalho. Com isso, fecha-se o quadro das duas potências intelectivas humanas, suas naturezas e operações.

²⁴ Há desacordos, dentro da própria escola tomista, acerca de certas precisões e distinções sobre a doutrina da abstração. Com efeito, Sinibaldi (1856 – 1928), citado neste trabalho, parece considerar a referida abstração de simplicidade como pertencente antes ao intelecto agente, e não ao possível, enquanto, para outros autores, a abstração de simplicidade se dá no intelecto possível e abarca as duas primeiras espécies de abstração: do todo e da forma, enquanto afirma que a abstração por composição e divisão é a própria separação metafísica. Por outro lado, há outra discussão sobre a mesma abstração por composição e divisão. Alguns, como Gilson, dizem que a abstração metafísica se dá apenas na segunda operação do intelecto, enquanto outros, como Aertsen, afirmam que ela pertence, antes de tudo, à primeira operação do intelecto (Aertsen, 2003, c. 4). Um estudo aprofundado desse tema requer um trabalho à parte.

Conclusão

Por tudo que foi escrito, ficam estabelecidas a natureza e operação das potências intelectivas, uma ativa (intelecto agente), e outra passiva (intelecto possível). Com relação à alma, como já dito, são potências, mas, em si mesmas, compartilham as notas da imaterialidade (ou separabilidade), impassibilidade e imiscibilidade, sendo distintas especificamente pela nota da atualidade segundo a substância, que pertence por definição apenas ao intelecto agente. O intelecto agente é abstrativo, produtor e causa da universalidade das concepções, por imprimir sua semelhança imaterial na própria espécie inteligível, que é recebida no intelecto possível. É, portanto, um intelecto iluminativo e abstrativo. O intelecto possível, por sua vez, é recipiente, e também abstrativo, mas na medida em que é reduzido ao ato pelo intelecto agente. Donde sua abstração estar condicionada pela abstração do intelecto agente. Há, entre ambos os intelectos, portanto, uma relação de condicionante e condicionado, produtor e recipiente, bem como uma relação análoga entre suas operações de abstração.

É também propriamente pelo intelecto possível que o homem conhece, ainda que a intelecção por completo necessite do concurso de ambas as potências intelectivas. É no intelecto possível que se dão as três operações do intelecto – simples apreensão, juízo e raciocínio –, que, enquanto partes, são estudadas pela Lógica. É também ao cabo do processo intelectual no intelecto possível que há a produção do verbo mental, resultante da espécie e do próprio ato de entender. É propriamente nesse âmbito que se insere a consideração acerca dos graus ou espécies de abstração. A partir de tudo isso, fecha-se o quadro geral da intelecção humana segundo Tomás de Aquino, quadro que se mostra, ao mesmo tempo, claro, ordenado e suficiente para sustentar uma teoria do conhecimento realista e sóbria, condizente com a natureza humana.

Referências

AQUINO, Tomás. **Comentário ao Sobre a Alma de Aristóteles**. Campinas: Vide Editorial, 2024.

AQUINO, Tomás de. **Questões Disputadas sobre a Alma**. São Paulo: É Realizações, 2014.

AQUINO, Tomás de. **Comentário ao *De Sensu et Sensato* de Aristóteles**. Três Lagoas: Contra Errores Editorial, 2023.

- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- AQUINO, Tomás de. **Compêndio de Teologia**. Porto Alegre: Editora Concreta, 2015.
- ARISTÓTELES. **Sobre a Alma**. São Paulo: Editora 34, 2012.
- COPLESTON, Frederick. **Uma História da Filosofia**, vol. 1. Campinas: Vide Editorial, 2021.
- GILSON, Étienne. **Por que São Tomás Criticou Santo Agostinho / Avicena e o Ponto de Partida de Duns Escoto**. São Paulo: Paulus, 2010.
- SCHERER, Daniel C. **A Raiz Antitomista da Modernidade Filosófica**. Formosa: Edições Santo Tomás, 2018.
- SÉLLES, Juan. El Entendimiento Agente según Tomás de Aquino. **Revista Española de Filosofía Medieval**, n. 9, p. 105-124, 2002.
- SÉLLES, Juan. **El Intelecto Agente y los Filósofos: Venturas e Desventuras del Supremo Hallazgo Aristotélico sobre el Hombre**. Navarra: EUNSA, 2017.
- SILVA, Marco Aurélio Oliveira. Tomás e Caetano. Ainda a Teoria da Abstração. **Analytica**, Rio de Janeiro, v.15, n.1, p.173-204, 2011. Disponível em <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/624>
- SINIBALDI, Thiago. **Elementos de Filosofia: v.3 – Antropologia e Teodiceia**. Florianópolis: Editora Instituto Santo Agostinho, 2021.
- TAFARELO LEME, C. . A Suma DE Teologia DE Tomás De Aquino: Uma Introdução à Leitura a Partir dos Prólogos da Obra. **Polymatheia - Revista de Filosofia, [S. l.]**, v. 12, n. 21, 2021. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/revistapolymatheia/article/view/5743>. Acesso em: 3 mar. 2026.