

**INTERPRETAÇÕES  
MEDIEVAIS DO  
ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ  
(NOUS POIETIKÓS)**

**MARTIN GRABMANN**

**FRANCISCO BENJAMIN DE SOUZA NETTO**

Departamento de Filosofia  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Estadual de Campinas

**MATTEO RASCHIETTI**

TRADUTOR

textos Didáticos  
nº 60 - FEVEREIRO de 2006

**Diretor:** Prof. Dr. Arley Ramos Moreno  
**Diretora Associada:** Profa. Dra. Nádia Farage  
**Comissão de Publicações**

Coordenação Geral: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Nádia Farage  
Coordenação da Revista Idéias:  
Prof. Dr. Márcio B. Naves  
Coordenação da Coleção Idéias:  
Prof. Dr. Pedro Paulo A. Funari  
Coordenação da Coleção Trajetórias:  
Prof. Dr. Alvaro Bianchi  
Coordenação das Coleções Seriadadas:  
Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques  
Coordenação da Monografia, Cadernos da  
Graduação e Cadernos do IFCH:  
Prof. Dr. Ronaldo de Almeida

Representantes dos Departamentos: Prof. Dr.  
Ronaldo de Almeida – DA, Prof. Dr. Alvaro  
Bianchi – DCP, Prof. Dr. Pedro Paulo A. Funari – DH,  
Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques – DF e  
Prof. Dr. Márcio Bilharinho Naves – DS

Representantes dos funcionários do setor: Marilza  
A. Silva, Sebastião Rovaris e Magali Mendes.

Representantes discentes: Fábio Scherer e  
Eugenio Braga (pós-graduação) e Renato César  
Ferreira Fernandes (graduação)

Textos Didáticos / Universidade Estadual de Campinas. Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas. n.1 (1990) - . - - Campinas :  
UNICAMP/IFCH, 1990.  
104p.

2006 (60)

ISSN 1676-7055

Tradutor: Matteo Raschietti

Título da capa: Interpretações Medievais do Nous Poietikós

1. Aristóteles, 384 - 322 a.C. 2. Tomás de Aquino, Santo, 1225-1274.  
3. Escolástica. 4. Lógica. 5. Idade média. 6. Teoria do conhecimento.  
I. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas. II. Título.

CDD 913.031

Catálogo na Fonte - Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas –  
UNICAMP - CRB nº 08/5124 / Sandra Ferreira Moreira

**Setor de Publicações:** Marilza A. da Silva, Magalí Mendes e Maria Lima.

**Gráfica:** Sebastião Rovaris, Marcos J. Pereira, Marcilio Cesar de Carvalho e José Carlos Diana.

**Endereço para correspondência:**

IFCH/UNICAMP - SETOR DE PUBLICAÇÕES - TEXTOS DIDÁTICOS

Caixa Postal: 6110 - CEP: 13083-970 - Campinas - SP

Tel. (019) 3788.1604 / 1603 - Fax: (019) 3788.1589

<http://www.ifch.unicamp.br/pub> - [morewa@unicamp.br](mailto:morewa@unicamp.br)

**SOLICITA-SE PERMUTA  
EXCHANGE DESIRED**

Apresentação.....	5
Francisco Benjamin de Souza Netto	
Introdução.....	7
Matteo Raschiatti	
I. Conteúdo e fontes da “Quaestio” de Basiléia	
1. Platão.....	11
2. Opinio Quorundam Theologizantium.....	12
3. Alexandre de Afrosídia.....	15
4. Avicena.....	18
5. Averróis.....	20
6. e 7. Temístio.....	22
8. João Filopono.....	25
9. Henrique de Gand.....	29
10. Godofredo de Fontaines.....	31
11. Tiago de Viterbo.....	33
12. Durando.....	36
13. Anônimo.....	38
14. e 15. Dietrich de Freiberg.....	39
16. S. Tomás de Aquino.....	49
17. Solução da questão.....	51
II. Importância filosófico-histórica da “Quaestio” de Basiléia	
1. Sua posição entre os tratados escolásticos sobre o “intellectus agens”.....	55
2. Estudo para uma exata interpretação da doutrina aristotélica do νοῦς ποιητικός.....	63
3. Relações com a mística alemã: o Tratado de Eckart de Gründig sobre a razão agente e possível.....	80

III. Utrum beatitudo consistat in intellectu agente, Supposito  
quod consistat in intellectu

1. Opinio Platonis.....	85
2. Opinio Quorundam theologizantium.....	86
3. Opinio Alexandri.....	87
4. Opinio Avicene.....	88
5. Opinio Averrois.....	89
6. Opinio Themistii prima.....	89
7. Opinio Themistii altera.....	90
8. Opinio Ioannis grammatici.....	91
9. Opinio Henrici de Gandavo.....	92
10. Opinio Godefredi.....	93
11. Opinio Jacobi de Viterbo.....	93
12. Opinio Durandi.....	94
13. Opinio Anonyma.....	94
14. Opinio Magistri Theoderici prima.....	95
15. Opinio magistri Theoderici altera.....	97
16. Opinio fratris Thome.....	100
17. Solutio.....	101

## Apresentação

---

*Francisco Benjamin de Souza Netto*<sup>1</sup>

O livro, que aqui apresentamos, “Interpretações medievais do *nous poietikós* de Aristóteles”, tornou-se merecidamente o clássico maior da modernidade entre os estudos do tema na obra do estagirita. Seu autor é um dos maiores especialistas em história da filosofia medieval e da própria idade média. Assim, a sua tradução para a língua portuguesa viabiliza aos leitores desta um acesso da melhor qualidade a um debate de máximo proveito, não só para os estudiosos do período, mas para a própria filosofia. Com efeito, a invenção do intelecto agente teve e continua a ter papel decisivo na pesquisa sobre a gênese do conhecimento, especialmente quanto à instauração da ciência, visualizando-as como verdadeiro processo de produção. A obra veio à luz em 1936 e, portanto, celebra este ano seu septuagésimo aniversário. Nela são expostas as opiniões enunciadas ao longo da história, desde Aristóteles até Tomás de Aquino, constando do final a solução própria do autor.

---

<sup>1</sup> Professor Titular do Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.

*Francisco Benjamin de Souza Netto*

O tradutor, Matteo Raschietti, é mestre em filosofia pela UNICAMP, havendo defendido uma dissertação sobre Meister Eckhart, e ora prepara sua tese doutoral.

É, portanto, com prazer e alegria que apresentamos seu trabalho ao mundo acadêmico e de cultura do Brasil e a quem mais possa interessar.

## Introdução\*

---

Matteo Raschiatti\*\*

O Código B III 22 da Biblioteca universitária de Basileia é um código volumoso em pergaminho do começo do século XIV, composto por 189 folhas, que contém uma grande quantidade de escritos do teólogo dominicano Herveu Natal ou de Nédellec. No amplo artigo de B. Hauréau sobre esse grande representante da mais antiga escola tomista na Universidade de Paris, publicado com acréscimos de N. Valois, no 34º volume da *Histoire littéraire de la France*,<sup>1</sup> não se encontra nenhuma menção desse manuscrito. Foi o Pe. Germano Morin O.S.B., ao que parece, que por primeiro chamou atenção sobre esse código, nos seus relatos preciosos sobre os manuscritos da Biblioteca universitária de Basileia:<sup>2</sup> “B. III. 22 XIV” s. *Dominicains. Une dizaine des traités, pour la plupart inédits, de l'éminent théologien Hervé de Nédellec général des Frères-Prêcheurs*”.

---

\* Essa tradução foi realizada a partir do texto em italiano: “Martin Grabmann - *Interpretazioni medioevali del NOYΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ* - a cura di C. Giacom, Padova: ed. Antenore, 1965”, conservando as notas de rodapé. A obra original foi publicada nos “*Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*” *Philosophisch-Historische Abteilung*, 1936, Heft 4, com o seguinte título: *Mittelalterliche deutung um Umbildung der aristotelischen Lehre vom νοῦς ποιητικός nach einer Zusammenstellung im Cod. B. III 22 der Universitätsbibliothek Basel. Untersuchung und Textausgabe von M. G. (NdT)*.

\*\* Mestre em Filosofia - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.

<sup>1</sup> HAURÉAU B., *Hervé Nedelle, Histoire littéraire de la France*, 34 (1914), p. 308-351. O Código de Basileia acima citado foi utilizado por GLORIEUX P., *Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, I, Paris 1933, p. 199 e s., para demonstrar a tradição manuscrita das obras de Herveu Natal.

<sup>2</sup> MORIN G. O.S.B., *A travers les manuscrits de Bâle*, Basel 1927, p. 7.

O Pe. Raimundo Martin O.P. fez uma primeira descrição desse manuscrito:<sup>3</sup> “*Bâle, Bibliothèque de l’Université, cod. B III 22. in fol., parch., XIV siècle, texte en deux colonnes de 230 x 70 mm. Deux paginations: suivant la pagination moderne il n’y en aurait que 183. Écriture de plusieurs mains. Ce codex renferme un grand nombre d’écrits d’Hervé:*

<i>fol. 1v-19va,</i>	<i>De verbo.</i>
<i>fol. 19rb-26r,</i>	<i>De peccato originali ; écrit d’autre main.</i>
<i>fol. 26ra,</i>	<i>De materia, De motu celi.</i>
<i>fol. 49,</i>	<i>De virtutibus.</i>
<i>fol. 58,</i>	<i>Utrum preexistat in materia aliquid forme introducende.</i>
<i>fol. 60,</i>	<i>De beatitudine.</i>
<i>fol. 76,</i>	<i>De cognitione Dei.</i>
<i>fol. 113,</i>	<i>De pluralitate formarum.</i>
<i>fol. 147-188,</i>	<i>De intencionibus.</i>

*Au fol. 183vb (au bas), écriture de XV<sup>e</sup> siècle: ‘Iste liber est fratrum ordinis predicatorum conventus basiliensis’. Au fol. suivant recto, une table des matières, au verso, une question spéciale, sans nom d’auteur, écriture du XV<sup>e</sup> siècle: ‘Incipit: Utrum beatitudo consistat in intellectu agente, supposito quod consistat in intellectu... Explicit: Ergo, beatitudo non consistit in intellectu agente’.*

*Tous les traités et questions renfermées dans ce volume sont anonymes. Une fois il s’y rencontre le nom d’Hervé, dans le table, fol. 189: ‘Tractatus Ervei multum bonus de pluralite formarum’.*

Somente a última parte do manuscrito é importante para meu exame, ou seja, a *quaestio*: “*Utrum beatitudo consistat in intellectu agente, supposito quod consistat in intellectu*”, que se encontra a partir da folha 182va até a folha 183vb, usando a nova numeração. A solução da mesma questão, se a bem-aventurança consista na atividade do *intellectus agens*, ocupa somente pouquíssimo espaço no texto e é colocada brevemente só no final. A parte substancial desse tratado é formada pelo con-

---

<sup>3</sup> MARTIN R. O.P., *La controverse sur le péché originel au début du XIV<sup>e</sup> siècle. Textes inédits*, (Florilegium Sacrum Lovaniense, 10), Louvain 1930, p. 47.



junto de 16 teorias diferentes sobre o *intellectus agens*. Os representantes dessas teorias são quase sempre indicados pelo nome.

Os primeiros são Platão e a *opinio theologizantium*. Em seguida, como representantes da opinião segundo a qual o *intellectus agens* é uma *substantia separata*, encontramos Alexandre de Afrodísia, Avicena e Averróis. Depois deles seguem ainda dois comentadores gregos de Aristóteles, Temístio, do qual são citadas e criticadas duas *opiniones*, e João Filopono que, segundo o costume da Escolástica, é apresentado como João Gramático. Na última parte do livro se encontram as opiniões de filósofos escolásticos: Henrique de Gand, Godofredo de Fontaines, Tiago de Viterbo, Durando de S. Porção, um Anônimo, Dietrich de Freiberg, do qual são examinadas duas *opiniones* e, enfim, Tomás de Aquino, cuja opinião encontra a aprovação do autor desta *quaestio*. Ela, em particular, se ocupa de uma forma bem mais profunda da exposição e da crítica das opiniões do teólogo dominicano alemão Dietrich de Freiberg. O fato de a finalidade da *quaestio* ser o confronto e a crítica das opiniões sobre o *intellectus agens*, fica evidente a partir de um cabeçalho na margem da folha: “*Utrum intellectus agens intelligat. Vide multas de hoc opinionones*”.

A época da redação desta *quaestio* é a primeira metade do século XIV, assumindo como data limite o ano 1323, quando Tomás de Aquino foi canonizado. Este, com efeito, não é citado como “*sanctus Thomas*”, mas como “*frater Thomas*”. Para determinar o limite mais remoto se deve considerar a citação das *opiniones* de Durando de S. Porção e de Dietrich de Freiberg. No caso de Durando se trata da primeira redação antitomista do seu comentário às Sentenças, finalizada ao redor de 1308. Quanto ao período de redação dos tratados em questão de Dietrich de Freiberg, nada de definitivo pode ser afirmado. Entretanto, pelo fato de Dietrich ter se tornado *mestre* em Teologia na Universidade de Paris no ano de 1297, seus escritos podem ter uma data anterior a 1308. Também os textos de Henrique de Gand, Godofredo de Fontaines e Tiago de Viterbo podem ter uma datação anterior. Nossa *quaestio*, portanto, foi escrita entre 1308 e 1323. O autor era obviamente um teólogo dominicano. Todo o conteúdo do Código, que provém do mosteiro dominicano de Basiléia, tem uma marca dominicana. O fato que o Anônimo, após criticar todas as *opiniones*, tome

partido pela *opinio fratris Thomae*, é um indício que ele também era um dominicano. A discussão pormenorizada com o teólogo dominicano alemão Dietrich de Freiberg, conseqüentemente, nos leva a supor que estamos diante de um teólogo dominicano alemão.

Na exposição que segue transcrevo, primeiramente, todo o conteúdo desse tratado traduzido livremente, acrescentando a cada *opinio* algumas observações histórico-literárias e também histórico-teóricas. Em seguida, colocarei esta *quaestio* em relação com a história da filosofia medieval, demonstrando a sua importância pela concepção escolástica do *intellectus agens*; depois disso, analisarei a pesquisa, realizada pela Escolástica medieval, de uma interpretação exata da doutrina aristotélica do νοῦς ποιητικός acenando, enfim, às relações entre a personalidade e o pensamento de Dietrich de Freiberg com a mística alemã. No final acrescento a edição do texto da *quaestio* de Basiléia.

# I. Conteúdo e Fontes da “Quaestio” de Basiléia

---

## 1. PLATÃO

### Exposição e crítica

A primeira das dezesseis teorias sobre o *intellectus agens*, consideradas na *quaestio*, é a doutrina de Platão. Platão não admite nenhum *intellectus agens*. A razão disso está no fato que ele supôs Idéias que já por si mesmas são inteligíveis. Por isso não é necessário, para a abstração das idéias, um *intellectus agens*, que deveria tornar inteligível em ato aquilo que é inteligível em potência. Assim como se comporta a matéria prima em relação às formas sensíveis, da mesma forma se regula o *intellectus possibilis* quanto às formas inteligíveis. A matéria prima, porém, não recebe as formas sensíveis por meio da atividade de uma substância separada, e sim mediante a atividade de uma forma da mesma espécie, que já se encontra na matéria, porque o semelhante nasce do semelhante. Esta carne é produzida por uma forma que está nesta mesma carne e neste osso. Sendo que o *intellectus possibilis*, segundo a teoria de Alexandre de Afrodisia, não é uma substância separada e não é nem o *intellectus agens*, o *intellectus agens* parece supérfluo. Aristóteles, no livro VII da *Metafísica* e em muitos outros trechos, em que ele confuta a doutrina platônica das idéias, combateu essa teoria na sua raiz.

O nosso Anônimo excluiu Platão do conjunto daqueles filósofos que admitem um *intellectus agens*, e motivou esse fato de forma semelhante ao de S. Tomás de Aquino (S. Th. I, q. 79, a. 4). Na realidade, S. Tomás explica que, em sentido amplo, se poderia falar em Platão de um *intellectus agens*, no sentido de uma fonte luminosa para o nosso intelecto.

O teólogo franciscano Gonçalves de Vallbona, que escreve contemporaneamente à redação do Tratado que está sendo examinado e do qual se falará mais amplamente em seguida, cita seja Platão seja Agostinho entre os representantes da teoria do *intellectus agens*, porque eles denominam, aquilo que nós chamamos de *intellectus agens*, luz eterna, incorpórea, portanto Deus. Com isso, nós chegamos naturalmente na segunda opinião, a *opinio quorundam theologizantium*.

## 2. OPINIO QUORUNDAM THEOLOGIZANTIUM

### Exposição

A segunda opinião é de certos teólogos segundo os quais o *intellectus agens* é o intelecto universal, Deus, o criador de todas as coisas. Eles fazem referência, portanto, ao livro III do *De Anima* de Aristóteles, cap. 5, segundo o qual o intelecto agente é aquele que cria tudo. Mas o fato de criar tudo é a atividade da causa (eficiente) primeira. Portanto o *intellectus agens* não é outra coisa senão a causa primeira. Uma outra prova é a seguinte: por meio da luz do *intellectus agens* se conhece tudo. Mas também mediante a potência da causa primeira tudo é conhecido. Chega-se assim a uma mesma consequência: o *intellectus agens* é idêntico a Deus.

### Crítica

Entretanto, contra essa teoria se pode objetar que a atividade da causa primeira não exclui a atividade de causas segundas. Deus é a causa primeira; o *intellectus agens* é causa (eficiente) segunda. Além disso: Deus não ligou sua atividade às criaturas, como ensina a religião de Maomé, de

acordo com o comentário de Averróis. Isso se daria, entretanto, se a teoria dos teólogos fosse verdadeira. Com essa opinião, ou seja, que Deus e o *intellectus agens* são a mesma coisa, parece concordar a teoria de Avencebrol. Ele afirma no seu *Fons vitae*: “Nenhum corpo age como tal. Antes disso, é uma substância espiritual que, penetrando no corpo, causa as atividades, que aparentemente são realizadas pelo corpo. Sendo que Deus está em todas as coisas intrinsecamente presente com seu ser, com sua presença e com sua potência, parece que as atividades das coisas criadas possam ser atribuídas a Deus”. Porém, essa teoria de Avencebrol parece contradizer-se com uma verdade maior, ou seja, com a verdade que Deus atua, no operar e no conhecer, na mesma forma em que está no ser. Com efeito, como ele é por si mesmo um ente, assim também ele é por si mesmo um ser que conhece e, pelo fato de ele ser a causa do ser, assim também ele é a causa do conhecimento. Na verdade, tudo foi feito por ele (Jo 1,3). Em primeiro lugar (*in operando*), a causalidade universal de Deus não exclui a atividade de causas secundárias, porque senão essas não produziriam nenhum efeito particular. Portanto, em segundo lugar, nem mesmo *in intelligendo*. Assim sendo, deve-se aceitar, além do *intellectus agens*, o fato que a luz que ilumina todo ser humano é também um *intellectus agens*. Também as razões que são aduzidas pelos teólogos para eles identificarem Deus com o *intellectus agens* não são comprovatórias. No primeiro argumento se disse: “Deus é causa de tudo”, e esta é uma verdade absoluta: “*Omnia per ipsum facta sunt*” (Jo 1,3). Mas afirmando que o *intellectus agens* é a causa de tudo, é evidente que esse *intellectus* não é o criador de todas as coisas; ele torna inteligível em ato aquilo que é inteligível em potência. Pelo que se refere à segunda prova, se deve objetar a afirmação segundo a qual nós conhecemos tudo através da luz do *intellectus agens* e da força da causa (eficiente) primária: nós conhecemos tudo por meio da força do *intellectus agens*, ou seja, da causa (eficiente) mais próxima e imediata, enquanto conhecemos tudo na força da causa originária, isto é, da causa genérica e remota. Por conseguinte, o *intellectus agens* e a causa primeira divina não são a mesma coisa.

A opinião segundo a qual Deus e o *intellectus agens* são idênticos, uma opinião denominada pelo nosso Anônimo como *opinio quorundam*

*theologizantium*, encontra-se frequentemente na Escolástica dos séculos XIII e XIV. O mais antigo comentador do *De Anima*, até agora encontrado por mim na Escolástica medieval, Adão de Bocfeld, afirma a respeito dessa opinião dos teólogos: “*Et huius opinionis sunt multi theologi, qui dicunt intellectum agentem in nobis esse intellectum primi (sc. Dei), qui quidem intellectus est lux secundum quod dicitur: lux vera que illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*”: Cod. 1180 (2344) da Biblioteca universal de Bolonha fol. 49 v. S. Tomás de Aquino menciona, no seu comentário às Sentenças, esta opinião dos teólogos: “*Et ideo quidam catholici doctores corrigentes hanc opinionem et partium sequentes, satis probabiliter posuerunt ipsum deum esse intellectum agentem, quia per applicationem as ipsum anima nostra beata est: et hoc confirmant per hoc, quod dicitur Joann. 1,9: erat lux vera, que illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*” (II. Sent., dist. 17, q.I, a. 2). Para M. De Wulf, S. Tomás aqui se refere à ordem sobrenatural.<sup>2</sup> Na sua *Quaestio disputata de anima*, a. 4, Tomás não aceita esta opinião dos teólogos: “*Sed haec opinio, si quis diligenter considerat, non videtur esse conveniens*”. A identificação do *intellectus agens* com Deus se encontra principalmente nos teólogos franciscanos que, do ponto de vista da sua teoria agostiniana da iluminação, insistiram no influxo da luz divina até mesmo na gênese do conhecimento, do que é certo, na ordem natural. Mas em Alexandre de Hales, S. Boaventura, Mateus de Acquasparta, não encontramos esta opinião. Ela é mantida por Rogério Bacon que se refere, para essa identidade de Deus com o *intellectus agens*, também a Roberto Grosseteste e a Adão de Marsh.<sup>3</sup> Também Rogério Marston se aproxima desta opinião, quando afirma que se pode entender o *intellectus agens* como uma *pars animae*,

---

<sup>1</sup> Ver sobre este comentador de Aristóteles: GRABMANN M. *Mittelalterliches Geistesleben*, II, München 1926, p. 138-182. PELSTER Fr. S.J., *Adam von Bocfeld (Bocking fold), ein Ofor der Erklärer des Aristoteles und die Mitte des XIV Jahrhunderts. Sein Leben und seine Schriften*, «Scholastik», II (1906), p. 196-224.

<sup>2</sup> DE WULF M. *Histoire de la philosophie médiévale*, II<sup>o</sup>, Louvain-Paris 1936, p. 169.

<sup>3</sup> Cf. DE WULF, M. *op. cit.*, p. 276. KEICHER O. O.F.M. *Der intellectus agens bei Roger Baco. Studien zur Geschichte der Philosophie*. Festgabe zum 60. Geburtstag Clemes Baeumker gewidmet, Münster 1913, p. 297-308.

porém no sentido de uma iluminação insuficiente, enquanto, se for entendida como uma iluminação completa e fundamental, o *intellectus agens* se identifica com Deus.<sup>4</sup>

### 3. ALEXANDRE DE AFRODÍSIA

#### Exposição

A terceira opinião é de Alexandre de Afrodísia. Ele ensina que o *intellectus agens* é uma *substantia separata* e sempre em ato. Este se torna, enfim, a forma do intelecto logo que o *intellectus habitualis* se aperfeiçoar em nós. Antes que isso aconteça, o homem adquire atualmente o conhecimento mediante o influxo do *intellectus agens* sobre o *intellectus possibilis*. Alexandre de Afrodísia supõe na alma humana um *intellectus possibilis* por causa da “preparação” necessária para acolher o influxo do *intellectus agens*.

#### Crítica

Esta teoria é falha seja em relação ao *intellectus agens*, seja em relação ao *intellectus possibilis*. Que ela seja falha em relação ao *intellectus possibilis* fica evidente a partir do fato que Alexandre de Afrodísia exige, para a virtude intelectual, *um órgão corpóreo*. Isso contraria a doutrina de Aristóteles porque o *intellectus possibilis* não é um princípio “misturado”, ligado ao corpo. Com efeito, se aquilo que tem a predisposição ou a *preparação* (Vorbereitung) para receber o influxo do intelecto ativo, estivesse enraizado em uma mistura de elementos corpóreos, não poderia ser princípio de conhecimento. Mas o *intellectus possibilis* é o princípio essencial através do qual nós conhecemos todas as coisas. Portanto, o *intellectus possibilis* não é esta “preparação”. Além disso, a teoria de Alexandre de

---

<sup>4</sup> MARSTON R. Fr. O.F.M. *Quaestiones disputatae de emanatione aeterna, de statu lapsae et de anima*. Ad Claras Aquas 1932, p. 250-273.

Afrodisia é falha também em relação ao *intellectus agens*. Em cada natureza deve existir um princípio ativo suficiente para produzir as atividades próprias dessa natureza. Isso se manifesta especialmente na natureza humana. Uma faculdade da alma é a nutrição. Por isso a alma tem um princípio produtivo desta atividade, a *potentia nutritiva*. Uma outra atividade é a sensibilidade. Por isso na alma se encontra também um princípio dessa atividade, a *potentia sensitiva*. Contudo, entre todos os seres terrestres é justamente o homem o *agens* mais perfeito, porque a atividade característica e essencial para a sua natureza é o pensamento. Portanto, o homem deve possuir em si mesmo os princípios desta atividade intelectual. Mas essa atividade intelectual se realiza somente por meio de uma potência passiva e uma ativa. O intelecto é passivo diante do inteligível, porque receptividade é passividade. Da mesma forma, o intelecto torna inteligível em ato aquilo que é inteligível em potência. No homem, portanto, existem os dois princípios da potência intelectual, o passivo e o ativo. O intelecto, que é passivo, é o *intellectus possibilis*; o intelecto que transforma o inteligível potencial em um inteligível atual é o *intellectus agens*; por esta razão o *intellectus agens* não é uma substância separada como, tampouco, o *intellectus possibilis*.

A doutrina do *voûs* de Alexandre de Afrodisia, cujo conteúdo mais profundo foi exposto<sup>5</sup> por E. Zeller, Elfes, H. Kurfess, K. Prächter, E. Gilson, G. Théry e outros, era conhecida pela Escolástica seja pelo relato de Averróis, seja por meio de uma tradução parcial em latim do escrito

---

<sup>5</sup> ZELLER E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, III I*, Leipzig 1909, p. 817-839. ELFES. *Aristotelis doctrina de mente humana ex comment. graec. sententiis eruta, I: ex Alex. et Joann. Philosop.* Bonn 1887. KURFESS, H. *Zur Geschichte der Erklärung der aristotelischen Lehre von sogenannten voûs ποιητικός und παθητικός*. Tübingen 1911, p. 12-19. PRÄCHTER Ü.-K, F. *Die Philosophie des Altertums*. Berlin 1926, p. 564 s. (XII ed., Basiléia 1951; ed. Fotom., Basiléia-Stuttgart 1957). GILSON, E. *Les sources gréco-arabes de l'Augustinisme avicennisant*, (Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge, 4) Paris 1929, p. 7-15. THÉRY, G. O.P. *Autour du décret de 1210, II: Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique*. (Bibliothèque thomiste, VII), Le Saulchoir 1926.



Περὶ νοῦ. O texto grego desse escrito foi publicado por J. Bruns.<sup>6</sup> G. Théry organizou uma edição crítica da tradução parcial feita por Geraldo de Cremona (*Liber Alexandri philosophi de intellectu et intellecto*), da qual existem já duas cópias mais antigas.<sup>7</sup> A exposição da doutrina do νοῦς de Alexandre de Afrodísia, realizada pelo nosso Anônimo, é muito breve. Alexandre de Afrodísia, o exegeta de Aristóteles κατ' ἐξοχήν, distingue um tríplice νοῦς: ο νοῦς ὑλικός (*intellectus materialis*), ο νοῦς κατ' ἔξιν (*intellectus qui habet habitum, intellectus habitualis*) e ο νοῦς ποιητικός (*intellectus agens*). O νοῦς ὑλικός é chamado assim porque se assemelha com a matéria, na sua potencialidade, na capacidade de se tornar todas as coisas. O *intellectus materialis* ou *possibilis* é a capacidade e a “preparação” para acolher o influxo do *intellectus agens*. Sendo que esta “preparação” e capacidade são o resultado de uma certa fusão de elementos presentes no homem, o *intellectus possibilis* está ligado ao corpo humano de tal forma que perece com ele, e portanto é mortal. Para realizar um ato de pensamento, o *intellectus possibilis* não pode ser somente uma “preparação” e uma faculdade; ele deve receber uma perfeição que lhe dê a possibilidade de ser ativo e de conhecer. Este *habitus* não põe em ato o *intellectus possibilis*, não é uma forma inteligível que o determina. Este *intellectus habitualis* é um estado do *intellectus possibilis*, antes que este seja determinado, posto definitivamente em ato pelo *intellectus agens*. O *intellectus agens* é uma substância separada que existe fora do indivíduo e também fora da matéria; ele é algo divino e imortal e, embora Alexandre de Afrodísia não afirme isso expressamente, algo numericamente único. O *intellectus agens* na sua relação com o *intellectus possibilis* exerce a função da luz. O *intellectus agens* realiza também a passagem do *intellectus materialis* ou *possibilis* ao *intellectus habitualis*. O *intellectus agens* tem, inclusive, uma função relativa aos objetos do conhecimento. Na sua atividade abstrativa, ele despoja-os da sua materialidade tornando-os, assim, inteligíveis.

<sup>6</sup> BRUNS, J. *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora De anima cum mantissa*. Berlin 1887, p. 106-113.

<sup>7</sup> THÉRY, G. *Op. cit.*, p. 74-82.

### Exposição

A quarta opinião é de Avicena. Ele considera o *intellectus agens* como *substantia separata* e ensina que nosso conhecimento espiritual se realiza através da emanação das formas inteligíveis do *intellectus agens*. Avicena supõe que as formas das coisas sensíveis preexistam em modo imaterial nas inteligências. Ele se distancia, aqui, de Platão, cuja opinião é que as formas das coisas sensíveis existem por si mesmas, sem matéria, fora do espírito divino. Platão tinha denominado essas formas Idéias, como foram apresentadas pela teoria aristotélica. Além disso, Avicena ensina que as formas das coisas sensíveis se transmitem da inteligência primeira às seguintes e, nesse modo, até à última inteligência, que se identificaria, segundo ele, com o *intellectus agens*. Dele fluem as espécies inteligíveis das coisas sensíveis nas nossas almas. Sendo, porém, que a alma pode esquecer por causa do corpo, ela é impedida de dirigir-se para o *intellectus agens* e de acolher em si mesma este influxo das espécies inteligíveis. Esse obstáculo é superado pelo esforço e pela provação. Disso advém, segundo Avicena, que toda a nossa atividade de aquisição da ciência não é outra coisa senão uma certa preparação (*preparatio*) no sujeito sensível para acolher a forma e a ciência e para uma superação do contraste que dificulta a impressão das espécies. Quando acontecer isso, o *intellectus agens*, que é uma substância separada, deixa fluir as espécies inteligíveis no nosso intelecto.

### Crítica

Esta teoria de Avicena pode ser criticada de forma semelhante àquela de Alexandre de Afrodísia. Além disso, segundo essa teoria, o elo de ligação da alma com o corpo não seria natural. O fato de a nossa alma estar coberta pela névoa do esquecimento, não pode ter fundamento na alma, tampouco no corpo, pois, segundo a doutrina aristotélica, a forma não existe para a matéria e o que é mais nobre não existe para o ignóbil.

Avicena desenvolve esta teoria especialmente no livro VI do *Liber De anima*, o *Sextus animalium* (part. 5), que foi traduzido do árabe para o

latim por João de Espanha como parte constitutiva da sua grande enciclopédia filosófica (*Kitab-al-Schifa, Sufficientia*). Para uma exposição mais extensa da teoria de Avicena sobre o *intellectus agens* remeto às obras de F. Brentano, que cita numerosos trechos do texto, ao ensaio ainda útil de B. Hanenberg da Academia de Mônaco, à monografia de Carra de Vaux sobre Avicena e à história da filosofia árabe de M. Horten.<sup>8</sup> Recentemente, R. de Vaux O.P.<sup>9</sup> e E. Gilson trataram da influência dessas teorias de Avicena sobre a Escolástica cristã da Idade Média. O primeiro fala de um *avicennisme latin*, contra o qual tomou posição, em Paris, Guilherme de Auvergne. Um documento importante deste avicennismo latim é o tratado publicado e examinado por R. de Vaux: *Liber de primis et secundis causis*, escrito entre 1180 e 1250, fortemente influenciado por João Escoto Eriúgena, que apóia o emanatismo de Avicena com a autoridade do pseudo-areopagita e se baseia em S. Agostinho para a teoria do *intellectus agens*. E. Gilson escreveu um tratado de amplas perspectivas: “*Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin?*” e determinou um “*Augustinisme avicennant*”. Com isso se opera uma síntese entre a doutrina do conhecimento de Avicena e a teoria agostiniana da iluminação. Os pensadores do século XIII, acostumados a pensar no sentido agostiniano, enxergaram uma afinidade entre a doutrina agostiniana do conhecimento e a filosofia de Avicena. Esta adaptação e a assimilação que houve entre o pensamento do maior padre da Igreja e a especulação do filósofo árabe, se completa especialmente na teoria do *intellectus agens*. Os representantes do agostinismo escolástico em parte não aceitaram nenhum *intellectus agens* (e explicaram a origem das nossas idéias somente através da iluminação divina), em parte atribuíram à alma um *intellectus agens* próprio requerendo, ao mesmo tempo, a posse puramente natural da certeza de uma iluminação divina. S. Tomás, que quis reivindicar a atividade da *causae secundae*, ou seja, do intelecto hu-

<sup>8</sup> BRENTANO, F. *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre von nous poietikos*. Mainz 1867, p. 8 s. HANENBERG, B. *Zur Erkenntnislehre des Ibn Sînâ und Albertus Magnus*, (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, XI, I). München 1866, p. 189-267. CARRA DE VAUX, B. *Avicenne*. Paris 1900. HORTEN, M. *Die Philosophie des Islam*. München 1924, p. 57-101.

<sup>9</sup> DE VAUX, R. *Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confins des XIIe-XIIIe siècle*. Paris 1934, p.13.

mano, recusou esse agostinismo justamente por causa da sua interferência com o pensamento de Avicena, e formulou sua própria teoria do conhecimento no sentido de Aristóteles, na qual estão presentes também motivações do pensamento agostinianas. Em um outro tratado: *Les sources gréco-arabes de l'Augustinisme avicennant*,<sup>10</sup> são examinadas profundamente as fontes deste *Augustinisme avicennant*, acrescentadas com material completamente novo. Para as nossas finalidades, destaco aqui a exposição clara e pormenorizada da doutrina do intelecto, tanto de Alexandre de Afrodisia quanto de Avicena.

## 5. AVERRÓIS

### Exposição

A quinta opinião é de Averróis. Ele afirma que o *intellectus agens* é uma *sustantia separata*, e nisso está de acordo com Alexandre de Afrodisia e Avicena. Em relação à união do indivíduo humano com o *intellectus agens*, ele afirma que o *intellectus agens* se comporta para com os *intelligibilia speculativa* como a forma em relação à matéria. Pelo fato desses *intelligibilia speculativa* estarem ligados conosco por meio dos *phantasmata*, o *intellectus agens* há de estar também em contato conosco, sendo verdadeiramente a forma dos *intelligibilia speculativa*. Esses *intelligibilia speculativa* se encontram em nós em três graduações. Às vezes eles estão em nós somente em potência e os outros em ato, às vezes uma parte em potência e os outros em ato, às vezes todos em ato. No primeiro grau o *intellectus agens* está conectado conosco somente em potência, no segundo grau em parte em potência, em parte em ato; no terceiro grau, quando todos os *intelligibilia speculativa* estão em nós em ato, o *intellectus agens* se une a nós completamente e, por meio dele, nós conhecemos perfeitamente.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, 4 (1929), p. 38-74.

## Crítica

Esta teoria é, em si, insustentável, e pode ser confutada no mesmo modo em que foi provada a falsidade da opinião de Alexandre de Afrodísia, com a qual concorda na determinação do *intellectus agens* como *substantia separata*. Também o modo de imaginar a conexão e o contato do *intellectus agens* conosco não é plausível. Segundo essa teoria, o *intellectus agens* está ligado conosco mediante as *species intelligibiles*, traduzidas em ato. Essas *species intelligibiles* traduzidas em ato estão ligadas conosco pelos *phantasmata* que, segundo Averróis, estão para o *intellectus agens* como as cores em relação à luz, e para com o *intellectus possibilis* como as cores diante da força visual. Mas é evidente que a um objeto colorido, assim como a um pedaço de madeira colorido, não se pode conferir nem o ato da visão, pois senão ele veria, nem a operação do sol, senão ele iluminaria. Semelhantemente, não se pode conferir ao homem, pensando na união do homem com o *intellectus agens* no sentido de Averróis, nem a atividade do *intellectus possibilis* para que conheça, nem a atividade do *intellectus agens* para que torne inteligível também em ato o que é inteligível em potência.

A Escolástica conhecia esta teoria de Averróis através do comentário dele mesmo ao *De anima*, cuja tradução fora realizada por Miguel Escoto. Para uma exposição mais pormenorizada da teoria de Averróis remeto à obra ainda clássica *Averroès et l'Averroïsme* de E. Renan, à exposição com citações de Fr. Brentano,<sup>11</sup> e à obra *A filosofia no Islam*<sup>12</sup> de M. Horten. Nemésio Morata,<sup>13</sup> que publicou em texto original árabe com tradução espanhola, um tratado de Averróis sobre a união do *intellectus agens* com o homem, que a Escolástica desconhecia, acrescentou à sua edição uma exposição do averroísmo psicológico. A polêmica dos Escolásticos – fazendo referência somente aos escritos polêmicos *De unitate intellectus contra Averroistas* de S. Tomás de Aquino e *De pluralitate intellectus possibilis* de Egídio Romano – se dirigiu em primeira instância contra o mo-

<sup>11</sup> Cf. BRENTANO F. *Op. cit.*, p. 14-24.

<sup>12</sup> HORTEN M. *Op. cit.*, e GORGE M. M. O.P. *Averroïsme* (Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, 5), Paris 1931, p. 1032-1092.

<sup>13</sup> MORATA N. O.S.A. *Los Opusculos de Averroes en la Biblioteca Escorialense*. Real Monastério del Escorial 1925.

no-psiquismo de Averróis, ou seja, contra a sua doutrina da separação e da unicidade do *intellectus possibilis*.

## 6 e 7. TEMÍSTIO

### 6. Exposição

A sexta opinião é de Temístio. Ele ensina que o *intellectus agens* e o *intellectus possibilis* se multiplicam conforme o número dos homens. Sua teoria se diferencia muito das teorias precedentes. Temístio acrescenta que o *intellectus agens* sempre conhece e, nisso, concorda com elas.

### Crítica

É justamente a respeito desse último ponto, ou seja, que o *intellectus agens* sempre conhece, que se pode confutar sua opinião. Com efeito, se o *intellectus agens*, que está ligado conosco, sempre conhece, então o *intellectus possibilis* é supérfluo. Mas, de acordo com Aristóteles, na natureza não há nada de supérfluo. Porém, se pode objetar que o *intellectus possibilis* existe na alma para alcançar no corpo a sua perfeição. Isso nada demonstra, porque não se pode admitir na alma a existência de um duplice *modus* natural e sobrenatural. Segundo a teoria de Temístio, porém, haveria a existência de um duplice *modus* intelectual em relação ao mesmo objeto. Nós conheceríamos, assim, os mesmos objetos mediante o *intellectus agens* e mediante o *intellectus possibilis*. Além disso, se o *intellectus agens* sempre conhecesse em nós, deveríamos sempre conhecer por meio dele. Mas nós não temos nenhuma experiência disso, não temos consciência desse conhecimento perpétuo. Isso nem se poderia logicamente admitir, pois, segundo Aristóteles não se pode imaginar que existam em nós os *habitus* mais nobres sem que nós tenhamos consciência deles. Conseqüentemente, não é possível imaginar que existam em nós certos atos dos quais não tenhamos consciência. Ora, nós não conhecemos absolutamente esse ato contínuo de pensamento do *intellectus agens*.

## 7. Exposição

Temístio ensina, além disso, que o *intellectus agens* é o *habitus principiorum*. Ele se baseia nas expressões de Aristóteles do 5º capítulo do livro terceiro do *De Anima*, onde está escrito que o *intellectus agens* é como um *habitus* e tem a modalidade de uma arte. Mas a arte é um ato do nosso intelecto. Portanto, também o *intellectus agens*.

## Crítica

Não é possível admitir essa teoria. Com efeito, por meio da potência do *intellectus agens*, nós conhecemos todo inteligível, pois através dele se torna inteligível em ato o que é inteligível em potência. Ao invés, através do *habitus principiorum*, nós não conhecemos tudo, mas somente as conclusões. Portanto, o *intellectus agens* não é um *habitus*. Além disso, o *intellectus agens* não pressupõe nenhum outro conhecimento como já pré-existente. O *habitus principiorum*, ao invés, pressupõe as noções que estão na base dos princípios. Nós conhecemos esses princípios somente porque conhecemos essas noções. Portanto, o *intellectus agens* não é o *habitus principiorum*. Também a citação para justificar a tese que o *intellectus agens* é um *habitus*, não é apropriada. Aristóteles, com essa denominação, não tem intenção de classificar o *intellectus agens* como *habitus*, no sentido da primeira subespécie da qualidade, como fazem aqueles que definem o *intellectus agens* como *habitus principiorum*. O *habitus principiorum* é adquirido, segundo a doutrina aristotélica, através da sensibilidade. Disso procede que ele é uma ação do *intellectus agens*, cuja função é tornar inteligível em ato aquilo que é inteligível em potência. Se Aristóteles chama o *habitus* de *intellectus agens* é porque considera o *habitus* em sentido distinto do princípio e da potência (potência e ato), em cuja aceção qualquer forma e qualquer ato se podem denominar *habitus*.

Aristóteles afirma, por exemplo, que o movimento cessa logo que os *habitus*, ou seja, as formas, existem na matéria. Isto fica evidente a partir da expressão de Aristóteles nos trechos do 5º cap. do livro terceiro do *De anima*. A esse respeito ele afirma que o *intellectus agens* é um *habitus*, assim como a luz é um *habitus*. Citando a outra expressão de Aristóteles

segundo a qual o *intellectus agens* é como uma arte, se deve objetar que a arte não pode ser entendida na sua relação com o espírito do artista e, nesse sentido, o *intellectus agens* não é uma arte. Entretanto, se pode entender a arte na sua relação com os objetos artísticos, criados pela arte e, nesse sentido, o *intellectus agens* pode ser considerado como uma arte. De fato, assim como a arte tem a tarefa de introduzir a forma na matéria, o *intellectus agens* tem a função de nobilitar os *phantasmata*, de tal forma que eles possam pôr em movimento o *intellectus possibilis*.

As exposições do comentário de Temístio ao *De anima*, acima citadas, chegaram na Escolástica em primeiro lugar pelas citações de Averróis e, depois, pela tradução grego-latina do comentário de Temístio feita por Guilherme de Moerbeke. Em uma outra conferência acadêmica, eu falei com mais detalhes dessa tradução e da sua utilização na Escolástica. M. de Corte fez um exame pormenorizado da utilização do comentário de Temístio por Tomás de Aquino, que lança mão dessa tradução grego-latina no escrito *De unitate intellectus contra Averroistas*; a esse exame, D. Salman O. P., acrescentou observações importantes. Através do comentário de Temístio, entraram na Escolástica textos importantes de Teofrasto. Junto com a tradução latino-grega há uma série de observações que indicam o modelo e a técnica de Temístio; elas, portanto, não podem proceder desse mesmo autor. Nem mesmo pode se tratar de glosas gregas inseridas no texto, porque se encontram indicações em outras traduções latinas. No calhamaço 317, que contém essa tradução nas folhas nº. 85r - nº. 126r, se encontram as exposições sobre o *intellectus agens* e sobre o *intellectus possibilis* nas folhas nº. 118r - nº. 121r. A tradução de Guilherme de Moerbeke não foi publicada até agora. Foi impressa uma tradução realizada pelo humanista Hermolao Bárbaro (*Venetii, Apud Hieronymum Scotum 1560*). H. Kurfess fez uma exposição da doutrina do voûç (intelecto) de Temístio, baseado no texto grego, na edição de R. Heinze. Ele anota: "Sem dúvida, Temístio ressalta, mais do que Alexandre, a inerência do intelecto agente, sua pertença ao homem. Mas não fica claro, na exposição específica, a íntima relação entre o voûç possível e o voûç agente". A razão dessa obscuridade, segundo Kurfess, deve ser procurada provavelmente na redação do próprio texto: "Durante o exame da paráfrase, cheguei a supor que a confusão, em muitos pontos, deve ser



explicada com o fato que o texto da paráfrase talvez não seja mais o original do Temístio, mas um texto ampliado por glosas de comentadores posteriores”. Provavelmente, o confronto com a tradução literal latina de Guilherme de Moerbeke pode ajudar a melhorar o texto, em modo análogo ao que aconteceu com a tradução da *Politica* e a tradução da *Rhetorica ad Alexandrum* pseudo-artistotélica.

## 8. JOÃO FILOPONO

### Exposição

A oitava opinião é de João Filopono (Johannes Grammaticus). Ele ensina que tanto o *intellectus agens* quanto o *intellectus possibilis* são alguma coisa da alma, uma realidade na alma. Entretanto, à pergunta se ambos se encontram como uma realidade na mesma alma, ele responde que não; ao invés disso, se encontram como uma realidade em almas diferentes. Assim o intelecto do professor se chama *intellectus agens*, em relação ao aluno, e *intellectus possibilis* em relação ao próprio professor. Isso porque, segundo a doutrina aristotélica, aluno é aquele que é sábio em potência e recebe a ciência daquele que é sábio em ato, porque nada pode fazer passar a si mesmo da potência ao ato. Certamente se poderia observar que a ciência não se realiza só mediante a *doctrina*, mediante o ensino, mas também mediante a *inventio*, mediante a meditação pessoal e a aquisição da verdade. Por isso, às vezes acontece que um sábio em potência, mediante a própria atividade e iniciativa (*inveniendo*), se torna sábio em ato.

### Crítica

A isso respondo que o *intellectus possibilis* recebe sempre seus princípios gerais de um outro *intellectus*, como ensina S. Alberto, seja para traduzir aqueles princípios em ato, seja para transformar si mesmo em ato. A teoria de João Filopono não se sustenta porque não se pode admitir o mesmo movimento e o mesmo modo de atividade tanto para as coisas criadas pela natureza,

quanto para aquelas produzidas pela arte. O fogo produz o fogo em modo natural, reduzindo a matéria da potência ao ato da sua forma. Mas o professor cria o saber no seu aluno por meio de uma arte. Algumas artes são feitas de tal modo que por elas não é produzido nenhum efeito, a não ser pela atividade de um princípio móvel que age por fora. Assim a casa é construída pelo arquiteto não porque nas vigas e nas pedras há um princípio móvel ativo, mas porque há um princípio passivo. Entretanto, existe também alguma arte que não produz seu efeito pelo fato de agir como causa principal, mas antes como coadjuvante. Este é o caso, por exemplo, da medicina, pois o homem recupera a saúde coadjuvando a natureza. A arte do ensino se parece com a arte dessa segunda espécie, nunca com a primeira. Se deve supor um princípio interior ativo naquele que estuda, e isso não apenas em relação aos conhecimentos derivados secundariamente, mas também em relação aos princípios mais gerais, que não podem ser um efeito do ensino, sendo eles, segundo a teoria aristotélica, conhecidos e evidentes a partir da natureza. O intelecto do professor entra em questão somente como um fator que ajuda e promove.

Para julgar essas anotações do Anônimo do manuscrito de Basiléia, se deve notar que as exposições da teoria de João Filopono, feitas aqui por Elfes e Kurfess, não podem ser consideradas pelo fato delas se fundarem em uma base textual totalmente diferente. No texto de Basiléia, a base para a exposição e a crítica da teoria de João Filopono (o primeiro comentador cristão de Aristóteles), é a tradução grego-latina do seu comentário à doutrina do *nous* no terceiro livro do *De anima* feita por Guilherme de Moerbeke. Esta tradução compreende um comentário do capítulo 4 até o começo do capítulo 9 (429<sup>a</sup> - 432<sup>a</sup>, 14). A essa tradução eu já fiz referência em uma outra conferência acadêmica.<sup>14</sup> Na época eu conhecia somente um manuscrito, o Cód. Vat. Lat. 2438, no qual se encontra a tradução da fol. 60r até à 73r, que é indicada, no começo e no final, como tradução de uma obra de João Gramático. Pelo fato de ser indicado no *explicit* o ano de 1248 (MCCXLVIII) como data da tradução, eu hesitei em atribuir esta tradução a Guilherme de Moerbeke, cuja atividade como tradutor começa posteriormente. Ora, A. Birkenmajer,<sup>15</sup> após a minha pesquisa, examinou

---

<sup>14</sup> Cf. GRABMANN, M. *Op. cit.*, p. 6-48.

<sup>15</sup> BIRKENMAJER, A. *Morbecana*. "Philosophisches Jahrbuch", 1930, p. 393-398.

também esta tradução, e a confirmou efetivamente como obra de Guilherme de Moerbeke. A esse respeito ele se baseia em um segundo manuscrito que toma em consideração pela primeira vez. Trata-se do Cód. 957 (B. IV. 22) da Biblioteca Casanatense de Roma, no qual a tradução é expressamente atribuída a Guilherme de Moerbeke: “*Commentus Joannis Grammatici super capitulum de intellectu in libro tercio Aristotelis de anima translatum de grecum in latinum Viterbii a fratre Gullelmo de Morbec ordinis fratrum predicatorum*”. A data do manuscrito vaticano se pode explicar como um erro do copista. Eu agora aprovo a atribuição a Guilherme de Moerbeke. A respeito de um terceiro manuscrito, encontrado mais tarde em Toledo por G. Lacombe, o secretário (já falecido) da Comissão da Union académique internationale para a edição do *Aristoteles latinus medii aevi*, não tive outras notícias. Marcel de Corte já preparou uma edição dessa tradução, na base do Código Vaticano e do Código Casanatense.<sup>16</sup> A. Pelzer, que viu por primeiro o manuscrito vaticano, observou<sup>17</sup> que esta tradução latina não tem como original o correspondente texto grego do comentário de João Filopono<sup>18</sup> ao *De Anima*, publicado por M. Hayduck. Hayduck, no prefácio, manifestou algumas dúvidas a respeito da autenticidade do terceiro livro desse comentário, pois em dois manuscritos mais recentes se encontra a anotação na margem: “ἀπὸ Στεφάνου”. Portanto, nós estaríamos diante do *post scriptum* de uma conferência de Estevão de Alexandria sobre o terceiro livro do *De Anima*. Gudemann<sup>19</sup> aduz, como argumento contra a autenticidade do terceiro livro, as várias aceções de Temístio, que contém este terceiro livro, em contradição com os outros dois, e chega à conclusão que, neste terceiro livro, o pensamento autêntico de Filopono aparece através um remanejamento de Estevão. O fato que o texto latim em questão seja uma tradução

<sup>16</sup> DE CORTE, M. *Le Commentaire de Jean Philopon sur le 3e livre du «Traité de l'Âme» d'Aristote*, (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 65), Liège 1934.

<sup>17</sup> DE WULF, M. *Op. cit.*, I<sup>o</sup>, Louvain 1924, p. 232.

<sup>18</sup> *Commentaria in Aristotelem graeca*, XV, Berlin 1897.

<sup>19</sup> GUDEMANN, A., em um artigo sobre João Filopono: PAUL-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Neue Bearbeitung, IX, 2, col. 1764-1793, especialmente col. 1777-1778.

grego-latina de uma obra de João Filopono está documentado, sem possibilidade de dúvida, por ambos os manuscritos. No prefácio à sua edição, Marcel de Corte fez acenos e referências a este texto para os dois livros, certamente autênticos, do comentário de João Filopono ao *De anima*; disso resulta que se trata do mesmo autor. O texto grego original do comentário autêntico ao terceiro livro do *De anima*, do qual só uma parte foi traduzida em latim, não chegou até nós. Entretanto, o texto latim permite conferir que a opinião de Gudemann estava certa, ou seja, que o terceiro livro na edição de Hayduck contém o texto autêntico de Filopono mas no remanejamento do Estevão de Alexandria.

Em uma dissertação acadêmica desta tradução, eu discuti também a posição filosófico-histórica dessa tradução de Filopono, como ela se apresenta na utilização pela Escolástica. Agora se classifica também o texto do manuscrito de Basiléia na série dos escritos escolásticos, na qual João Filopono foi mencionado e utilizado.

As opiniões de João Filopono, que o nosso Anônimo criticou, se encontram, quanto ao sentido, no texto publicado por M. de Corte. Anexo um trecho que tem a ver especialmente com ele:<sup>20</sup> *“Sicut igitur irrationalis anima nunquam fiet eiusdem dignitatis cum rationali, ita neque noster intellectus hijs que supra ipsum generibus exquabitur utique. Quare neque de alio aliquo intellectu supra nos erit utique dicens Aristoteles. Quod autem et qui dicunt duos esse intellectus in nobis, hunc quidem actu, hunc autem potentia, irrationalia dicunt, per eadem rursus manifestum. Si enim est in nobis qui semper actu intellectus, semper nos oportebat secundum intellectum operari. Qui enim actu intellectus per operari dicitur intellectus. Nunc autem non omnes homines actu operantur actualiter operantur, neque prius entes, neque in somniis, neque in alienationibus. Quod quidem neque una omni harum opinionum consona sit hijs que dicuntur ab Aristotele, manifestum est. Neque alibi enim, neque usquam videtur memorans alicuius alterius intellectus extra humanas animas perficientes nostrum intellectum aut totaliter infactum a nobis. Videtur igitur ex hijs que dicuntur, quarta opinio vera esse, quod eundem intellectum et potentia esse dicit et actu, ab eo qui potentia in eum qui actu*

---

<sup>20</sup> *Op. cit.*, p. 30-31.

*transmutatum et ductum in actum ab alio intellectu in humana anima, scilicet in ea que doctoris et ipso videlicet ex potentia aliquando in actum ducto*”.

Enfim, se deve notar que as exposições do nosso Anônimo sobre a psicologia do ensino e do estudo, com o aceno à influência da medicina na cura do organismo, recalcam os pensamentos que S. Tomás de Aquino desenvolveu na sua *Quaestio disputata de magistro* (*De veritate*, q. II) e em outros trechos (S. c. G., II, e S. Th., I, q. 117, a. I).<sup>21</sup>

## 9. HENRIQUE DE GAND

### Exposição

A nona teoria ensina que o *intellectus agens* não é realmente diferente da substância da alma. Esta é a teoria de Henrique de Gand. Para ele, a substância da alma é, por si mesma, o princípio ativo produtor da sua atividade, sem que seja exigida a atividade de uma potência realmente diferente da mesma. As potências da alma se diferenciam dela somente por meio de suas relações, ou seja, pela relação com os vários objetos.

### Crítica

Esta teoria é falsa. Porque, segundo Averróis, o intelecto é, em relação às formas inteligíveis, como a matéria em relação às formas sensíveis. Mas a matéria recebe as formas reais somente através de um *agens*, que é realmente diferente dela. Portanto, analogamente, também o *intellectus agens*, cuja atividade permite que as formas inteligíveis sejam recebidas pelo *intellectus possibilis*, é realmente diferente deste e da própria alma. Além disso, se as potências se distinguem da substância da alma e entre si somente através de suas relações, então nem o *intellectus agens* e nem

---

<sup>21</sup> Cf. GRABMANN, M. *Die Psychologie des Lehrens und Lernens nach den hl. Thomas von Aquin*, « Die pädagogische Hochschule », 3 (1931), p. 60-68.

o *intellectus possibilis* são uma única potência. Isso porque a relação do *intellectus agens* com os *phantasmata* é diferente da relação com o *intellectus possibilis*. Semelhantemente, a relação do *intellectus possibilis* com os princípios é diferente da relação com as conclusões. Portanto, ele também não pode ser uma única potência.

Henrique de Gand, que M. de Wulf caracteriza como “*un penseur éclectique et personnel*”<sup>22</sup>, analisa o *intellectus agens* sobretudo em duas questões dos seus monumentais *Quodlibeta*, nos quais se espelham as controvérsias filosóficas da Universidade de Paris: Quodl. VIII, q. 12: “*Utrum intellectus agens intelligat*”; Quodl. XIII, q. 8: “*Utrum intellectus agens pertineat ad imaginem in anima*”. Para a doutrina do *Doctor solemnis* sobre o *intellectus agens* é fundamental a sua sentença segundo a qual entre a substância da alma e as potências da alma não existe uma distinção real. Com essa afirmação é coerente a negação que ele faz da existência de uma *species intelligibilis*: “Para o conhecimento intelectual não ocorre nenhuma espécie por parte do objeto, porque o objeto, sendo contido na imagem da fantasia e recebendo do intelecto agente caráter universal, está presente no intelecto passivo e está unido a ele, porque a imaginação sensitiva (na qual repousam as imagens da fantasia) e a potência intelectual se encontram na mesma substância indivisível da alma. Assim, o objeto quiditativo-universal pode influenciar diretamente o intelecto, sem que haja qualquer específica forma de conhecimento ou *species intelligibilis*”<sup>23</sup>.

O *intellectus agens* difunde a sua luz sobre o *intellectus possibilis* e o torna apto para realizar o ato do conhecimento. Mediante os raios da luz do intelecto agente, também o universal nas imagens da fantasia é evidenciado e se torna visível para o *intellectus possibilis*: “O *intellectus agens* não é o sujeito do conhecimento, mas somente um instrumento, uma fonte luminosa, um *habitus ut lux*, a *ratio coadjuvans*. Como a cor não é visível ao olho sem iluminação, assim é necessária a luz do intelecto agente para o ato do conhecimento”<sup>24</sup>. Contra essas concepções de Henrique de

---

<sup>22</sup> DE WULF, M. *Op. cit.*, p. 303.

<sup>23</sup> BRAUN, R. *Die Erkenntnislehre Heinrichs von Gent*. Freiburg (Schweiz) 1916, p. 28.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 33.

Gand, principalmente contra a sua negação da distinção real entre a substância da alma e as potências da alma, tomaram posição os representantes e os defensores do sistema tomista daquele tempo. No Cód. B V 22 da Biblioteca universitária de Basileia são indicadas pelas folhas nº. 141r - 168r como *opinionēs contrarie Henrici de Gandavo a S. Thoma*. A nós interessa a exposição: “*De illa questione: Utrum in anima sit sua potentia*” (142r-142v). Menciono aqui, além disso, as controvérsias escritas pelos três teólogos dominicanos Herveu Natal, Bernando de Auvergne e Roberto de Colle Torto ou de Erfurt contra os *Quodlibeta* de Henrique de Gand. Esses teólogos, em todas as questões onde há um contraste entre Henrique de Gand e S. Tomás de Aquino, defenderam de modo pormenorizado o ponto de vista tomista. Aqui, naturalmente, se encontra também a teoria de Henrique de Gand sobre o *intellectus agens* de forma mais ampla respeito ao nosso tratado de Basileia.

## 10. GODOFREDO DE FONTAINES

### Exposição

A opinião de Godofredo de Fontaines sustenta que o *intellectus agens* se identifica realmente com a memória, mas se distingue do *intellectus possibilis*. A identidade do *intellectus agens* com a memória é comprovada pelo fato que ao *intellectus agens* e à memória é atribuída a mesma função. Assim, a tarefa da memória é conservar a espécie. A mesma tarefa cabe também ao *intellectus agens*, cuja função é fazer tudo.

### Crítica

Esta teoria está errada. Pois a memória, enquanto é uma parte da imagem de Deus na alma, não indica algo diferente do *intellectus possibilis*, mas coincide realmente com o *intellectus possibilis*, porque ele acolhe e conserva as espécies inteligíveis. Quando Aristóteles afirma que a alma é o lu-

gar da espécie, ele não se refere à alma toda, mas somente ao intelecto. A memória é considerada aqui segundo a analogia com a memória sensível, cuja tarefa é conservar as *species sensibiles*. Ora, como o *intellectus possibilis* se diferencia em modo real do *intellectus agens*, assim o *intellectus agens* se diferencia também em modo real da memória. Pelo que se refere à forma com que Godofredo de Fontaines demonstra a sua tese, o *intellectus agens* e a memória conservam de forma diferente as *species intelligibiles*: o *intellectus agens virtualiter et effective* (enquanto é sua tarefa fazer tudo), a memória *subiective* (enquanto nela permanecem as *species*).

Godofredo de Fontaines, cujos *Quodlibeta* são dignos de serem comparados aos de Henrique de Gand, não compartilha, na doutrina do conhecimento, o agostinismo do *Doctor solemnis*. M. de Wulf louva a clareza luminosa da doutrina do conhecimento de Godofredo de Fontaines:<sup>25</sup> “L'idéologie de Godefroid est d'une clarté et d'une pénétration que nous n'avons rencontrées chez aucun scolastique”. A teoria do *intellectus agens*, apresentada e confutada no nosso tratado de Basiléia como opinião desse escolástico, foi desenvolvida por Godofredo de Fontaines em *Quodl. V, q. 8*:<sup>26</sup> “*Utrum intellectus agens sit imaginis certa pars, quae dicitur memoria*”.

Após ter impugnado a teoria da iluminação do agostinismo e a aceitação do *intellectus agens* como luz exterior ao homem, ele dá a seguinte resposta: “*Sed quia communiter et rationabiliter tenetur, quod intellectus agens sit aliquid animae et ad ipsam mentem pertineat, videtur quod ad imaginem debeat pertinere et ad memoriam reduci; non tamen sic, quod per se sit prima pars imaginis, intellectus possibilis secunda, et voluntas tertia; sed in constituendo imaginem aliquo modo concluditur cum intellectus possibilis*”. Godofredo dá uma prova disso de forma pormenorizada. Também a *quaestio* seguinte (*Quodl. V, q. 9*) tem por objeto o *intellectus agens*: “*Utrum intellectus agens habeat operationem in aperta visione essentiae divinae*”. O autor do nosso tratado de Basiléia não toma posição a respeito dessas considerações de Godofredo de Fontaines, embora elas te-

<sup>25</sup> Cf. DE WULF, M. *Op. cit.*, p. 295.

<sup>26</sup> DE WULF, M. e HOFFMANS, J. (org.) *Les Quodlibets cinq, six et sept de Godefroid de Fontaines*. Les Philosophes Belges, III. Louvain 1914, p. 29-32.



nham uma relação imediata com o tema da *quaestio*: “*Utrum beatitudo consistat in intellectu agente*”. A *quaestio* 10: “*Utrum intellectus agens efficit aliquam dispositionem circa phantasmata*” é muito importante para a doutrina de Godofredo de Fontaines da abstração e também para a doutrina dos universais. A uma composição sobre a diversidade das doutrinas e as inovações desse escolástico, encontrada e publicada por J. Hoffmans, o editor benemérito dos *Quodlibeta* de Godofredo de Fontaines (“*Tabula super novem quodlibet Godefridi quantum ad articulos et loca in quibus dissentit ab aliis et hoc a quinto quodlibet et sic deinceps*”), estão anexas também essas duas *quaestiones* sobre o *intellectus agens*:<sup>27</sup> “*item quaestione octava, nota quomodo intellectus agens spectat ad imaginem in quantum coniunctus est intellectui possibili continenti habitus intellectuales, et sic habet rationem memoriae et parentum respectu notitiae habitualis. Item quaestione decima, nota pulchra quantum ad operationem quam habet intellectus agens circa phantasmata. Et de hoc sexto quodlibet, quaestio decima quinta*”.

## 11. TIAGO DE VITERBO

### Exposição

A décima primeira opinião é de Tiago de Viterbo. Ele ensina que o *intellectus agens* é potência realmente idêntica ao *intellectus possibilis*. Ele prova essa tese na seguinte forma: assim como a vontade permanece a mesma quando se move e quanto é movida, quando é ativa ou passiva (em relação a si mesma), também o intelecto é o mesmo quando é ativo e quando é passivo. Mas o *intellectus possibilis* é passivo. Portanto o *intellectus agens* e o *intellectus possibilis* são realmente idênticos.

---

<sup>27</sup> HOFFMANS, J. *La Table des divergences et innovationis doctrinales de Godefroid de Fontaines. Hommage à Maurice De Wulf*. « *Revue Néoscholastique* », 36 (1934), p. 412-436.

## Crítica

Esta teoria não se sustenta porque Aristóteles, no livro terceiro do *De anima* (cap. 5), prova a asserção que o *intellectus agens* é separado de toda materialidade, imutável e puro, por ser o agente mais nobre do que é passivo e o princípio (a causa ativa) mais nobre daquilo que a matéria. Estas qualidades são demonstradas em relação ao *intellectus possibilis*. Disso consegue que *a fortiori* se devem atribuir ao *intellectus agens*. Toda essa demonstração seria errada se as duas potências, *intellectus agens* e *intellectus possibilis*, fossem a mesma coisa. Assim se poderia provar o “mesmo” com o “igual” considerando o mesmo “igual”. Inclusive a analogia com a vontade não é apropriada. Embora a vontade, na presença de um objeto, proceda à formulação do ato, e se ela, atuando-se através do fim, proceder em direção daquilo que conduz ao fim, a vontade não é ativa em relação ao seu objeto. Ao contrário, quem a movimenta ativamente é o bem que o intelecto lhe indicou. Se, portanto, a vontade se movimenta sozinha, não traduz o objeto da potência ao ato naquilo que é inteligível em potência.

O teólogo agostiniano Tiago de Viterbo,<sup>28</sup> aluno de Egídio Romano, cheio de admiração por S. Tomás de Aquino, ainda que muitas vezes se afaste das suas posições doutrinárias, tem nos seus *Quodlibeta inedita* (Quodl. I, q. 12) uma *quaestio* pormenorizada sobre o *intellectus agens* (Cód. 341/III [Irmischer 368] da Biblioteca universitária de Erlangen; fol. 148v-153r). Com a clareza que lhe é própria, expõe as opiniões alheias e a própria teoria. Ele dá ao seu exame a seguinte imposição: “*Ad huius questionis dissolutionem procedentur est hoc modo. Primo enim ad ipsius questionis intellectum distinguendum est de intellectu agente. Secundum videntur est, quid de intellectu agente opinati sunt tam antiqui philosophi quam posteriores doctores et quid sit in eorum opinionibus dubitabile. Tertio tangendus est quidam alius modus dicendi de intellectu agente satis rationabilis. Quarto quia etiam iste modus dubitationem videtur habere, ideo circa ipsum movenda sunt quedam dubia et solvenda* (fol.

<sup>28</sup> Em relação a Tiago de Viterbo cf.: DE WULF, M. *Op. cit.*, II<sup>o</sup>, Louvain-paris 1936, p. 192; ARQUILLIÈRE, H. X. *Jacques de Viterbe*. (Dictionnaire de Théologie catholique, VIII), Paris 1924, p. 313-319; GRABMANN, M. *Mittelalterliches Geistesleben*, II. München 1936, p. 490-511.

149r)”. Este *modus dicendi de intellectu satis rationabilis* é a opinião pessoal de Tiago de Viterbo, que é desenvolvida e demonstrada na seguinte forma: “*Nominate igitur summarie diversis opinionibus de intellectu agente, tertio tangendus est quidam alius modus dicendi de ipso, qui mihi apparet inter ceteros esse rationabilior et melior, antiquorum doctrine maxime Augustini et Boetii satis consona. Est autem modus talis, quod intellectus agens est quidem aliqua potentia anime rationalis, non tamen alia secundum rem absolutam ab intellectu possibili, sed una ed eadam potentia dicitur possibilis et agens licet non eodem modo. Quod quidem faciliter potest intelligi et explicari, si considerentur que superius in questione de voluntate dicta sunt. Sicut enim eadem potentia voluntatis dicitur movens et mota, activa et passiva, sic et in intellectu per omnia hoc dicendum et hoc excepto, quod voluntas in sua motione libera est. Intellectus autem non. Unde intuentibus que in illa questione sunt dicta”, non esset opportunum hic multa adducere*” (fol. 150r). Tiago de Viterbo apresenta ainda muitas provas e explica por extenso até o fim da *quaestio* as objeções e as dificuldades, que tinham sido levantadas contra a sua interpretação. O Anônimo do nosso texto de Basiléia considerou sem dúvida essa *quaestio* na exposição e na crítica da *opinio* de Tiago de Viterbo.

## 12. DURANDO

### Exposição

A décima segunda opinião é de Durando. Ele afirma que o *intellectus agens* não existe. As potências se conhecem pelos seus atos. Portanto, só é possível afirmar a existência do *intellectus agens* na alma baseando-se na atividade que o *intellectus agens* exerce sobre o fantasma. Esta atividade do *intellectus agens* consiste no fato dele imprimir um *quid* nas imagens da fantasia ou também no fato de abstrair delas. Mas nenhuma dessas duas atividades existe na realidade, como é plenamente demonstrado. Não se pode falar de nenhum ato de imprimir ou fluir, porque essa atividade fluente seria corpórea. Com efeito, a força acolhida em um corpo

é corpórea e não tem nenhum sentido para a atividade espiritual. Se deve também excluir uma atividade de abstração porque o *intellectus agens* ou reconhece a abstração, ou não a reconhece; se ele não a reconhecer, é uma atividade casual, se a reconhecer, a atividade do *intellectus possibilis* é supérflua; e isso é falso. A primeira proposição é evidente porque a atividade nos revela a forma.

### Crítica

Esta teoria é errada e contraria a doutrina ensinada por Aristóteles. É suficiente contrapor-lhe o conteúdo da doutrina aristotélica do *intellectus agens*. Também a prova, aduzida por Durando em favor da sua sentença, não é demonstrativa. À segunda parte da frase, quando ele diz: “o *intellectus agens* não exerce nenhuma atividade fluente porque esta seria uma força corpórea”, se pode responder que a virtude corpórea se pode entender em um triplice sentido: em primeiro lugar, segundo o sujeito e segundo a atividade, como a virtude no fogo, isto é o calor; depois, segundo a atividade e não segundo o sujeito, como a virtude nas formas; enfim, segundo o sujeito e não segundo a atividade, como justamente a virtude que emana do *intellectus agens* para as impressões da fantasia. Eu nego a segunda parte da frase, na qual se diz: “O intelecto reconhece a abstração etc.”. A atividade abstrativa do *intellectus agens* não é casual, porque ela é uma atividade natural.

O nosso Anônimo está considerando, sem dúvida, as explicações que Durando deu a respeito do *intellectus agens*, na sua primeira redação antitomista do seu comentário às Sentenças (ao redor de 1308). Herveu Natal no seu escrito: *De articulis pertinentibus ad IV libros sententiarum Durandi* tomou posição contrária a esta concepção de Durando: “*Secundus articulus, quem ponit distinctione 3. questione ultima primo articulo positionis ad improbandum quendam modum recitandum ab eo, est, quod non est certum, quod intellectus agens sit, quia etiam de hoc nihil dicit Augustinus. Istud solus ipse ponit*”. Herveu Natal demonstra, seguindo Aristóteles, a realidade do *intellectus agens*: “*Quod autem oportet ponere intellectum agentem manifeste ponit ratio Aristotelis in 3 de anima*” (Clm. 14383, fol. 93r). Também nas *Evidentiae Durandelli contra Durandum*,

uma outra controvérsia contra a primeira redação do comentário às Sentenças de Durando - utilizo o Cód. VIII 100 da Biblioteca Rossiana (hoje na Biblioteca Vaticana) -, é anexado um quarto *articulus* contra a teoria de Durando: “*Quod intellectus agens est quedam potentia anime rationalis*”. Posso indicar a obra definitiva de J. Koch no que concerne aos relativos problemas histórico-literários.<sup>29</sup> Durando, na terceira redação do seu comentário às Sentenças (que também foi impressa), assim como em outras questões (inclusive na teoria do *intellectus agens*), volta às teses anti-tomistas da primeira redação. Ele se põe a pergunta (I. Sent., dist. 3, q. 5): “*Utrum ponendus sit intellectus agens*”.<sup>30</sup> E responde: “*Responsio. Quia potentie innotescunt per actus: operatio etiam facit scire formam ut assumptum est in arguendo: ideo si necessarium est ponere intellectum agentem hoc erit propter aliquam operationem eius necessariam ad actum intelligendi: operatio autem intellectus agentis non potest intelligi nisi in fantasmata vel nisi in intellectum possibilem: sed nec in fantasmata nec in intellectus possibilem habet aliquam actionem, ut declarabitur. Ergo ficticium est ponere intellectus agentem*”. Durando fornece, em seguida, uma prova conclusiva.

A existência de um *intellectus agens* já tinha sido negada, muito tempo antes de Durando, por Guilherme de Auvergne: “*Figmentum igitur est et vanissima positio intellectus agentis*” (*De anima*, VII, 3).<sup>31</sup> Entretanto, a opinião de Guilherme de Auvergne, que nega a realidade do *intellectus agens* (baseando-se em considerações totalmente diferentes de Durando), parece avançar na linha da *opinio quorundam theologizantium*, apresentada em segundo lugar no nosso tratado de Basiléia.

<sup>29</sup> KOCH, J. *Durandus de S. Porciano O.P., Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhundert*, I. (Literaturhistorische Grundlagen), Münster 1927.

<sup>30</sup> *Expectatissime et suo modo laudatissime in quattuor sententiarum libros questionum plurimarum resolutiones Magistri Durandi de sancto Porciano ... a Magistro Jacobo Merlino recognite et genuino iudicio illustrate*, Paris 1508, fol. XXVIIIv-XXXr.

<sup>31</sup> BAUMGARTNER, M. *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne*. Münster 1893. UEBERWEG-GEYER. *Die patristische und scholastische Philosophie*. Berlin 1928, p. 365. DE WULF, M. *Op. cit.*, II<sup>o</sup>, p. 81.

### Exposição

Segundo esta opinião o *intellectus possibilis* é sempre imanente na alma, enquanto o *intellectus agens* entra de fora, aperfeiçoando o *intellectus possibilis*. Além disso, o *intellectus possibilis* é, em um grau mais elevado, mais natural para a alma do que o *intellectus agens*. A essa teoria se pode direcionar também a opinião de certos autores, segundo a qual o *intellectus possibilis* é uma potência que brota do interior da alma, enquanto o *intellectus agens* é uma luz que provém de um princípio exterior. Esta luz está na alma como a luz está na lua, não porém como a luz que irradia da lua, e sim como a luz que promana do sol.

### Crítica

A esta opinião se pode contrapor o fato que a um “passivo” particular corresponde um “ativo” particular. Mas segundo os representantes desta teoria o *intellectus agens* e o *intellectus possibilis* estão em uma relação de ativo e passivo. Se, portanto, um desses dois está enraizado na alma e é natural para a alma, este é também o caso do outro. Aliás, o *intellectus agens* parece ser mais natural do que o *intellectus possibilis*, porque a atividade faz conhecer a forma. A atividade do *intellectus agens* é natural e age sempre segundo a natureza, queira ou não queira. Mas isto não se verifica na atividade do *intellectus possibilis*, porque nós conhecemos quando queremos. Portanto o *intellectus possibilis* não parece ser para a alma mais natural do que o *intellectus agens*, mas antes o contrário. Além disso: o *intellectus agens* ou é uma potência natural da alma, ou uma potencia sobrenatural. Se for uma potência natural da alma, então ele tem origem na natureza da alma junto com as outras potências da alma e contemporaneamente à natureza da alma, como o calor no fogo e com o fogo. Ele, então, não entra em um momento específico na alma. Se acontecer o segundo caso e o *intellectus agens* for uma faculdade sobrenatural, então, sendo ele uma certa luz, tudo o que nós conhecemos o conhecemos na luz sobrenatural.

Até agora não pude determinar, na base dos textos, o representante dessa opinião. A locução: “*intellectus agens de foris ingreditur*” se refere à doutrina aristotélica que o *νοῦς* entre no corpo a partir de fora (θύραθεν) (*De generatione animalium*, II, 3).

## 14 e 15. DIETRICH DE FREIBERG

### 14. Exposição

A 14<sup>a</sup> opinião é do mestre Dietrich de Freiberg (*magister Teodoricus*): o *intellectus agens* é idêntico ao conhecer latente e inconsciente (*intelligere abditum*). Ele se refere a S. Agostinho que distingue um *intelligere abditum*, um conhecer espiritual, latente e inconsciente, em atual e manifesto (*intelligere abditum actuale et apertum*). A existência desse *intelligere abditum* é demonstrada e explicada pelos textos de S. Agostinho. Dietrich cita dois trechos do *De Trinitate*. No primeiro S. Agostinho afirma:<sup>32</sup> “Assim nos é demonstrado que na profundidade do nosso espírito repousa uma espécie de conhecimento de certas coisas que, em seguida, estas mesmas coisas entram de um certo modo até seu centro, quase para se tornar manifestas ao olhar do nosso espírito, no momento em que são pensadas”. Em outro trecho S. Agostinho escreve:<sup>33</sup> “A profundidade da nossa memória está aí, onde encontramos também aquelas essências que pensamos pela primeira vez e onde é criada a palavra mais íntima, que não pertence a nenhuma língua, que vem como ciência do saber, visão do ver, e juízo do juízo; realizando o ato do pensamento, na verdade, se apresenta o juízo que deriva daquele juízo que já estava na memória, embora latente”.

Segundo esses textos agostinianos, se pode afirmar que há em nós um *intelligere abditum*, um conhecimento espiritual latente, inconsciente, oculto.

---

<sup>32</sup> AGOSTINHO, S. *De Trinitate*, I, XIV, c. 7.

<sup>33</sup> *Ibidem*, I., XV, c. 21, n. 40.

## Crítica

Examinando essa opinião, entretanto, se vê como ela não seja correta. Este “estar oculto” (*latentia*) provém ou do objeto, de tal forma que o *intelligere abditum* está escondido a todos, ou do sujeito que conhece, no sentido em que ele não sabe que conhece tal objeto. A primeira hipótese não se sustenta. Toda coisa, quando é conhecida, fica evidente e clara. O *intelligere abditum* é conhecido atualmente por todos, pois tudo o que é percebido espiritualmente é também conhecido. Por isso aqui não existe algo oculto por parte do objeto. Por conseguinte, afirmar que o homem conhece atualmente uma coisa, mas não se dá conta dela ou não pode fazer isso, é uma afirmação sem fundamento. Assim como uma atividade que termina no vazio, acontece também com esse conhecimento latente e não conhecido. Em segundo lugar: quanto mais atualmente e mais perfeitamente uma coisa é conhecida, mais ela está manifesta ao sujeito que conhece. Ora, segundo os representantes dessa opinião, tal conhecimento (ou seja, o *intelligere abditum*) é o mais perfeito, porque se realiza *per essentiam*, essencialmente, e nunca é interrompido. Conseqüentemente, ele é o conhecimento mais perfeito. Em terceiro lugar: segundo Aristóteles é impossível que nós tenhamos os *habitus* mais nobres da nossa alma e não nos demos conta deles. Portanto, tampouco os atos mais nobres podem ser subtraídos à nossa consciência. Mas o conhecimento espiritual é o ato mais nobre. Logo, é impossível que haja em nós um *intelligere abditum*, um conhecer latente e inconsciente. Igualmente é insustentável a afirmação de certos autores segundo a qual esses atos estão ocultos a nós por causa da semelhança que eles têm com o conhecer manifesto (*intelligere patens*), como o ato do amor sobrenatural estaria oculto a nós por causa da sua semelhança com o amor natural. Porém, esse argumento também não se sustenta. A razão disso é que esses atos do *intelligere abditum* e do *intelligere patens* são, segundo Dietrich, muito diferentes. O primeiro se realiza *per essentiam*, o segundo *per speciem*, um é contínuo, o outro interrompido, um entra por meio das imagens da fantasia, o outro não.

Demonstro, além disso, que esta opinião do *intelligere abditum* não corresponde às teorias de S. Agostinho. O *intelligere abditum*, com efeito, não é atual, no sentido de S. Agostinho, mas sim um *intelligere abditum*



habitual. Em relação ao primeiro dos textos agostinianos citados, a verdadeira opinião doutrinal de S. Agostinho se torna evidente com um exemplo (aduzido por ele anteriormente), no qual ele mostra como alguém que conhece contemporaneamente a música e a geometria, tem conhecimento da música. Esse músico conhece sim a música, mas não a ama atualmente porque não pensa nela.<sup>34</sup> Esse conhecimento é evidentemente um conhecimento habitual e não atual, como pensam esses autores. E ainda se existisse de verdade, segundo Agostinho, um *intelligere abditum actuale*, isso não seria idêntico ao *intellectus agens* no sentido aristotélico. Averróis afirma: “Se os conceitos universais se pudessem conseguir separados no sentido das idéias platônicas, para Aristóteles não teria sido necessário supor um *intellectus agens*”. S. Agostinho, que estava totalmente compenetrado pela filosofia de Platão,<sup>35</sup> não admitiu um *intellectus agens* como o próprio Platão.

Demonstro ainda o seguinte: aceitamos que aquilo que os representantes desta teoria introduzem como algo psíquico, para a conservação da imagem de Deus na alma, seja verdadeiramente o *intellectus agens*; por isso mesmo, entretanto, a imagem de Deus não é conservada. Com efeito, para a *imago*, para a imagem de Deus na alma humana, é necessária a criação da palavra. Mas para dar vida à palavra é necessário um conhecimento atual e evidente, pois, segundo S. Agostinho, a palavra é “*cum amore notitia*”. Se, portanto, o *intellectus agens* é o mesmo do *intelligere abditum*, por meio dele nenhuma palavra é criada. Esse *intelligere abditum*, por conseguinte, não é considerado para a imagem de Deus no homem.

## 15. Exposição

Depois de ter visto que a aceitação de um *intelligere abditum actuale* significa uma ficção, temos que mergulhar em uma outra teoria do mestre Dietrich, ou seja, na sua afirmação que o *intellectus agens* é uma substância e um *intellectus per essentiam*. Quanto à primeira parte desta afirmação, isto é, que o *intellectus agens* é uma substância, Dietrich argumenta

---

<sup>34</sup> Cf.: SCHMAUS M. *Op. cit.*, II, p. 230.

<sup>35</sup> Sobre essa opinião platônica de S. Agostinho ver S. TOMÁS, *S. Th.*, p. I, q 84, a. 5.

com uma série de provas. Em primeiro lugar: na realidade é uma substância aquilo no qual se encontra verdadeira e essencialmente a imagem da Trindade. Ora, isto se verifica para o *intellectus agens*. Portanto ele é uma substância. Prova da primeira frase: imagem (*imago*) é uma conformidade por causa da consubstancialidade da natureza. A conformidade na quantidade não é igualdade, na qualidade é semelhança. Secundariamente, a semelhança com Deus, própria de uma sua imagem, é uma certa conformidade com Deus quanto à unidade da essência na trindade das pessoas. Mas é impossível que se encontrem ao mesmo tempo, em um acidente, a unidade da essência e a diversidade proveniente da origem ativa e passiva. Disso provém a mesma conclusão de antes. Em terceiro lugar, S. Agostinho afirma: “Nenhum acidente ultrapassa a esfera da própria substância. Mas o nosso espírito ama também outros objetos, com o mesmo amor com o qual ama a si mesmo, e conhece também as outras coisas com o mesmo conhecimento com o qual conhece a si mesmo. Portanto, a consequência é a mesma, ou seja, que o *intellectus agens* é uma substância”.

Na segunda parte o mestre Dietrich demonstra que o *intellectus agens* é um *intellectus per essentiam*, e apresenta duas razões. A primeira, que o intelecto conhece a si mesmo *per essentiam*; a segunda, que ele conhece todas as outras coisas. A primeira prova é formulada na seguinte forma: todo *intellectus per essentiam* conhece a si mesmo *per essentiam*. Mas isto se verifica para o *intellectus agens*. Portanto ele é um *intellectus per essentiam*. A segunda proposição é assim formulada: aquilo que é de tal forma pela sua essência, *in concreto*, é de tal forma também pela sua essência em virtude da abstração formal. Assim, por exemplo, o homem é homem pela sua essência; por conseguinte, ele é também essencialmente homem pela sua *humanitas*. Como ainda o *intellectus agens* é *intellectus* pela sua essência, assim é também *intellectus* pela sua *intellectualitas*. E como a *humanitas* está no homem, assim também a *intellectualitas* tem em si, em modo a ela peculiar, a *ratio principii formalis* em relação à sua essência. Mas isto não é outra coisa senão o mergulhar operante do intelecto em si mesmo em modo intelectual; é a autoconsciência do intelecto através da própria essência. Um segundo argumento, segundo o qual o intelecto conhece a si mesmo *per essentiam*, é o seguinte: o *intellectus agens* é separado, autônomo, e sem elementos conaturais, alheios à sua

essência. Portanto, o que nele é operante (a sua natureza) é uma atividade exercida pela sua essência.

### Crítica

A primeira prova em favor da tese que o *intellectus agens* é uma substância, não se sustenta. Se o *intellectus agens* for uma substância, então ele é uma *substância separata* ou a mesma substância da alma ou a parte mais nobre da substância da alma. Ele não é uma *substância separata*. Porque se assim fosse nós voltaríamos às teorias do *intellectus agens* como *substantia separata*, que já anteriormente confutamos.

Também a segunda hipótese não é aceitável, porque senão a substância da alma seria *intellectus per essentiam* e assim a união com o corpo não teria nenhum sentido. Nem mesmo a terceira suposição é admissível, porque a substância da alma é absolutamente simples. De resto, pela doutrina aristotélica corretamente entendida, fica claro que o *intellectus agens* não é uma substância. Aristóteles, com efeito, caracteriza o *intellectus agens* como *habitus* e como *lumen*. Mas por *habitus* não entendemos algo que subsiste por si mesmo, e *lumen* segundo Aristóteles é *lux participata*. Portanto, em conformidade com Aristóteles, o *intellectus agens* não é uma substância. Segundo Aristóteles, o *intellectus agens* e o *intellectus possibilis* não estão na alma como parte de um todo. Assim também nenhuma substância tem livre ingresso no ser da alma, exceto Deus. Conseqüentemente, o *intellectus agens* e o *intellectus possibilis* estão na alma como acidentes próprios, como sujeito deles.

Também a prova aduzida em base à semelhança com Deus como imagem dele, pelo caráter de substância do *intellectus agens*, não tem consistência. A imagem de Deus, criada na nossa alma, é extremamente distante da *imago increata*, do arquétipo não criado do Deus trinitário. As diferenças são, a esse respeito, muito maiores do que as semelhanças. Certamente há uma analogia entre a unidade da essência e dos *supposita* em Deus e a diversidade das pessoas na criação, seja relativamente à origem seja relativamente à igualdade (uniformidade). O que uma potência pode fazer também a outra tem a capacidade de realizá-lo. A vontade pode querer e o intelecto pensar aquilo do qual a memória pode lembrar-se.

A analogia consiste nisso e em outras coisas semelhantes. Mas existem também grandes diferenças. Em Deus os *supposita* são substâncias, as potências da alma, ao invés, são acidentes. Os *supposita* são algo subsistente, as potências algo inerente. Em Deus os *supposita* agem *principaliter*, na alma uma potência age mediante a outra. E assim existem muitas outras diferenças. É possível dizer ainda que aquilo no qual se encontra a imagem de criatura, como no sujeito da potência, é substância, e isso em relação à unidade da essência, ou seja, em relação à essência da alma. Ao invés, o que tem mais afinidade com a imagem psíquica (espiritual) de criatura, e não sujeito primário, em relação com a trindade das pessoas divinas, não é uma substância, sendo aqui o caso de potências ou atividades dessas potências. Pelo que se refere à segunda prova, se pode afirmar: o conceito da *imago increata* tem a ver com a unidade da essência e a diversidade do dessemelhante no âmbito desta essência por causa das origens. Ao conceito da *imago* criada é suficiente a unidade da essência, ligada à diversidade de realidades diferentes que pertencem à mesma essência, na forma das potências e qualidades em que reciprocamente existe ordem e origem.

Deve-se notar, ainda, que alguns afirmam que o *intellectus agens* não pertence à *imago* e demonstram isso com o fato que sua atividade não ter por objeto algo eterno, e sim algo material, isto é, as imagens da fantasia. Outros ainda afirmam que o *intellectus agens* não pertence à *imago* como uma potência especial, mas sim como algo concreto comum a todas as potências, segundo o qual a memória se lembra, para o qual a vontade aspira e que o *intellectus possibilis* conhece.

A respeito da terceira prova que se baseia na sentença: *nullum accidens excedit suum subiectum*, a frase é verdadeira relativamente ao ser, mas falsa em relação à atividade. Assim como o calor aquece algo diferente, também o intelecto e a vontade ultrapassam a esfera de seu sujeito, ou seja, vão além da essencialidade da alma, não no ser mas no operar, porque conhecem e aspiram a objetos diferentes de si.

Também a segunda tese, segundo a qual o *intellectus agens* é um *intellectus per essentiam*, deve ser rechaçada como falsa. Isso se demonstra na seguinte forma: a razão pela qual a alma é unida ao corpo é a perfeição da alma ou do composto humano e não do corpo. Se, depois, a alma

pode conhecer a si mesma e todas as outras coisas sem *phantasmata*, então ela está unida inutilmente ao corpo porque, para o conhecimento, não precisa dos órgãos dos sentidos do corpo. Mas isso é falso. Logo, a afirmação que o intelecto conhece sempre mediante si mesmo sem *phantasmata* se deve considerar errada. Além disso, segundo Aristóteles, as formas das coisas são como os números. Entretanto, quanto mais um número se aproximar da unidade, mais ele é simples.

Analogamente, também uma forma, quanto mais se aproximar de Deus, mais é simples e é também mais perfeita. Os anjos estão mais próximos do primeiro princípio do que os homens; assim sendo, eles são também mais simples, mais nobres e mais perfeitos. Mas também os anjos não conhecem nem a si mesmos, nem as outras coisas mediante a própria essência. Está escrito no *Liber de causis*: “Todo puro espírito criado está cheio de formas” (*Omnis intelligentia est plena formis*). Além disso, é doutrina aristotélica que todo nosso conhecimento tem origem nos sentidos. Por isso, o mesmo Aristóteles observa que, se faltar um sentido, falta outrossim o conhecimento do objeto próprio desse sentido. Mas isso não aconteceria se o intelecto conhecesse a si mesmo e todos os outros objetos *per essentiam*.

Também as razões aduzidas pelo mestre Dietrich para a sua tese não se sustentam a um exame pormenorizado. Pelo que se refere à primeira prova, a locução: *intellectum esse per essentiam* pode ter quatro interpretações diferentes. Primeira interpretação: a sua essência é, por ele, causa da existência, e nada daquilo que ele é pode ser afirmado como accidental. Mas isso é falso, pois só Deus é em virtude da sua essência, enquanto o restante é por participação. Segunda interpretação: *intellectus per essentiam – intellectum est intellectus per essentiam*. O que ainda pode ser interpretado em dois modos (terceira interpretação): *a*) o intelecto conhece pela sua essência, que está errado; *b*) o intelecto torna o que não é inteligível *in actu, actu intelligibile per essentiam*. Nesta segunda interpretação o *intellectus per essentiam* não é *formaliter*, mas sim *virtualiter*. Nesse sentido, se pode afirmar que o *intellectus agens* é um *intellectus per essentiam*.

Na quarta interpretação, o *intellectus per essentiam* pode ser entendido assim: “*Intellectus per essentiam intelligit omnia per essentiam*

*vel aliqua*". Mas também isso está errado, porque assim o *intellectus agens* existiria e conheceria em virtude da própria essência. Aqui se deve também observar que a preposição "per", na primeira dessas quatro interpretações do *intellectus per essentiam*, significa o próprio ser, na segunda e na terceira a atividade, na quarta o ser e a atividade juntos.

Em relação à segunda prova se pode afirmar: a indicação do *intellectus agens* como *intellectus separatus* etc. não tem o sentido de que ele é simplesmente separado de toda outra natureza e não existe em algum sujeito como potência ou ato. Além disso, o *intellectus agens* não é intelecto, no sentido de um modo de dizer essencial e formal, mas ele é denominado intelecto e é intelecto pela sua atividade e ação, *ab effectu*, porque ele torna inteligível em ato o que é inteligível em potência. Portanto se pode afirmar: "o *intellectus agens* é um *agens per essentiam*" mas não um *intellectus per essentiam*, porque ele não é e nem conhece *per essentiam*; quanto ao ser, ele é um ser *per participationem*.

A figura de pensador do dominicano alemão Dietrich de Freiberg nos foi revelada sob o aspecto filosófico, teológico e das ciências naturais pelas indagações críticas e pelas edições de E. Krebs e J. Wuerschmidt.<sup>36</sup> Dietrich de Freiberg é um pensador original. Como místico e em todo seu modo de pensar se aproxima ao mestre Eckhart. M. de Wulf, justamente, coloca junto esses dois homens em um mesmo parágrafo.<sup>37</sup> Em relação a S. Tomás de Aquino, Dietrich de Freiberg, em muitas questões (especialmente da metafísica e da psicologia), está em contraposição evidente; ele é um dominicano alemão de tendência expressamente antitomista. Para Eckhart não se pode falar, em sentido amplo, de uma contraposição evidente com S. Tomás, ainda que sua disposição neo-platônica não o faça aparecer como representante da antiga escola tomista.

A doutrina de Dietrich em relação ao intelecto, aqui considerada, é - como ilustra com mais detalhes E. Krebs<sup>38</sup> - uma fusão das doutrinas de

---

<sup>36</sup> KREBS, E. *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft*. Freiburg 1906. WUERSCHMIDT, J. *Dietrich von Freiberg, Über den Regenbogen und die durch Strahlen erzeugten Eindrücke*. Münster 1914.

<sup>37</sup> DE WULF, M. *Op. cit.*, II<sup>o</sup>, p. 314-330.

<sup>38</sup> Cf. KREBS, E. *Op. cit.*, p. 100.

Proclo, de S. Agostinho e de Aristóteles. De S. Agostinho ele deduz a teoria da semelhança com Deus e do *abditum* da alma. Ele identifica esse último com o *intellectus agens*. Mestre Dietrich desenvolve a doutrina do *intellectus agens* nos seus tratados: *De intellectu et intelligibilis* e *De visione beatifica*. O primeiro foi inteiramente publicado por E. Krebs;<sup>39</sup> o tratado *De visione beatifica* foi analisado por ele quanto ao conteúdo e às suas teses principais.<sup>40</sup> O nosso Anônimo, no manuscrito de Basileia, levou em consideração os conceitos do *De visione beatifica*. Transcrevo uma citação do começo desse escrito, segundo o Cód. F 72 fol. 88v – 104r da Biblioteca municipal de Erfurt, um texto introdutório e indico, para uma exposição da doutrina de Dietrich de Freiberg mais pormenorizada, a obra de E. Krebs: “*Sic igitur in proposito intelligendum quantum ad illam divine claritas beatificam participationem, qua beati vident deum per essentiam. Hoc enim necesse est fieri secundum id, quod supremum deus in natura nostra plantavit, quum hoc principio in nobis maxime ad divinam conformitatem et quandam immediationem ad deum accedimus, quo etiam ad ymaginem et similitudinem facti sumus et hoc est intellectuale nostrum. Quod secundum Augustinum, 14 de trinitate c. 13 et 14 et 15 cap. 13 in duo dividitur: unum, quo exterioris cogitationes informatione circa universalialia versantur. Aliud autem, quod est in abstruso, ut verbo eius utar, et in abdito mentis intellectualiter fulget, ex quo tamquam ex originali principio nascitur hoc, quod exteriori cogitatione a nobis agitur. Istud est, quod quamvis verbis aliis non tamen in sententia discrepans invenimus apud philosophos, qui distinguunt in intellectu nostro intellectum agentem ab intellectu possibili, ut idem sit intellectus agens apud philosophos, quod abditum mentis apud Augustinum, et intellectus possibilis apud philosophos idem, quod exterius cogitamus secundum Augustinum. Quod vero patet, quod quidquid philosophus tractavit de intellectu agente et possibili, totum verificatur de abdito mentis et exteriori cogitatione secundum Augustinum et e converso. Considerata autem natura nostra et conditione istorum duorum, scilicet intellectus agens et possibilis, et comparatione ipsorum ad invicem et ad alia entia, manifestum est quod intel-*

<sup>39</sup> 117\* - 206\*.

<sup>40</sup> 70\* - 82\*.

*lectus agens incomparabiliter preeminet et gradu sue entitatis excedit intellectum possibilem et quod ipse est illud supremum, quod deus in natura nostra plantavit, et ideo ut premissum est, et per ipsum immediatam approximationem ad deum sortimur in illa beata visione. Ad cuius evidentiam quadruplici via procedendum est. Primo ratione sumpta ab ordine ipsius intellectus agentis ad deum. Secundo ratione sumpta ex ordine ipsius ad intellectum possibilem et ad alia entia. Tertio ostendum, quod per intellectum possibilem impossibile est fieri illam immediatam unionem ad deum in beata visione. Quarto considerandus est modus illius beate visionis, que per intellectum agentem immediate proficit. Quantum ad primum consideranda sunt quattuor. Primum, quod abditum mentis secundum Augustinum, quod est intellectus agens, in sua essentia vera est substantia. Secundum, quod in ipso expresse est similitudo et ymago divine substantie. Tertium, quod ex his sequitur, videlicet quod ipse est essentialiter dei capax. Quartum, quod perfecte in deum versus est per suam essentiam, que non differt ab eius operatione".* Nesse texto é visível uma sobrelevação do *intellectus agens*, que é identificado com o *abditum mentis* no sentido agostiniano, em relação ao *intellectus possibilis*. Esta sobrelevação se distancia totalmente da Escolástica anterior e também, principalmente, da opinião tomista.

A questão se o *intellectus agens* de Aristóteles se pode comparar com a *intelligentia abdita* agostiniana, foi discutida na Universidade de Paris já antes de Dietrich de Freiberg pelo teólogo dominicano Ferrario Catalano. Este, no seu *Quodlibetum* (q. 7), escrito em 1275, se põe a questão: "*Utrum intelligentia abdita, de qua loquitur Augustinus de Trinitate, sit idem quod intellectum agens*" (Cód. 376 da Bibliothèque de l'Arsenal fol. 228r – 228v). A resposta a essa questão é negativa.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Cf. GRABMANN, M. *Quaestiones tres fratris Ferrarii Catalani O. P. doctrinam S. Augustini illustrantes*. (Studiis Franciscans), Barcelona 1930, p. 382-390. Aqui é publicada a dita *quaestio*.



## 16. S. TOMÁS DE AQUINO

A 16ª opinião é de S. Tomás de Aquino. Ele ensina que o *intellectus agens* é algo da própria alma e que é realmente distinto do *intellectus possibilis*. Na realidade, segundo Aristóteles, há algo em toda natureza que constitui a matéria<sup>42</sup> e algo que é a causa e a força agente, que tudo opera, como por ex. a arte em relação à matéria. Disso se pode deduzir: assim como em toda natureza, também na alma devem ser admitidos esses dois elementos diferentes. Eles são o *intellectus agens* e o *intellectus possibilis*. Logo, o *intellectus agens* é algo da alma, uma força da alma. A arte, na realidade, é diferente da natureza. Portanto também o *intellectus agens*, que Aristóteles compara à arte e ao princípio agente, é diferente do *intellectus possibilis*, que ele equipara à matéria. De resto, nada é ativo senão através de uma força que está nele *formaliter*. Por isso, segundo Aristóteles, aquilo pelo qual nós vivemos e sentimos é forma e ato. Ora, porém, a atividade tanto do *intellectus agens*, quanto do *intellectus possibilis*, se realiza na própria alma e cabe ao indivíduo humano. O *intellectus agens*, assim como o *intellectus possibilis*, são algo que está na própria alma.

O nosso Anônimo faz aqui uma exposição muito concisa da doutrina de S. Tomás de Aquino sobre o *intellectus agens*, que se pode resumir brevemente assim: se deve aceitar um *intellectus agens* para poder explicar o conhecimento espiritual do homem; esse *intellectus agens*, assim como o *intellectus possibilis*, é algo da alma, uma potência da alma, e ele é realmente diferente do *intellectus possibilis*. O autor da *quaestio* de Basiléia se abstém de qualquer crítica da doutrina tomista porque compartilha a mesma opinião. Nem eu, aqui, sou obrigado a expor coerentemente a doutrina de S. Tomás de Aquino sobre o *intellectus agens*. Apesar de não dispormos de uma ampla pesquisa monográfica, historicamente informada, sobre esse ponto da doutrina de S. Tomás,<sup>43</sup> discutir-se-á sobre esse argu-

<sup>42</sup> Esta primeira parte falta no texto latim da *quaestio* de Basiléia.

<sup>43</sup> A respeito da doutrina de S. Tomás sobre o *intellectus possibilis*, convém citar a seguinte monografia: WEIER, f. *Die Lehre des Thomas von Aquin über den intellectus possibilis in Zusammenhang ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Münster 1991. Ver também: MAGER, A. O.S.B. *Der νοῦς ποιητικός bei Aristoteles und*

mento, de forma mais ou menos pormenorizada, em relação a outros problemas e sobretudo com a exposição sistemática da filosofia tomista.<sup>44</sup>

Para as finalidades desse tratado, é suficiente uma breve referência aos textos principais onde Tomás se ocupa de forma mais extensa do *intellectus agens*. No seu comentário às Sentenças (II. Sent., dist. 17, q. 2, a. 1) ele considera juntos a doutrina do *intellectus agens* e do *intellectus possibilis*, e faz isso do ponto de vista de oposição ao monopsiquismo dos filósofos árabes: "*Utrum anima intellectiva vel intellectus sit unus in omnibus hominibus*". Essa controvérsia com os filósofos árabes e também com a própria interpretação de Aristóteles encontra, em conformidade com a finalidade particular e determinada desta obra, amplo espaço na *Summa contra Gentiles*, L. II, c. 76: "*Quod intellectus agens non sit substantia separata, sed aliquid animae*"; c. 77: "*Quod non est impossibile intellectum possibilem et intellectus agentem in una substantia animae convenire*"; c. 78: "*Quod non fuit sententia Aristotelis de intellectu agente quod sit substantia separata, sed magis quod sit aliquid animae*". Na sua *Summa theologiae* (S. Th. I, q. 79, a. 3 e 4) Tomás expõe a sua doutrina do *intellectus agens* em ambas as questões de forma muito simples: "*Utrum sit ponere intellectum agentem. Utrum intellectus agens sit aliquid animae*". Essas questões são debatidas de forma mais pormenorizada na *Quaestio disputata de anima* (a. 4 e 5): "*Utrum necesse sit ponere intellectum agentem. Utrum intellectus agens sit unus et separatus*". A última questão é

---

Thomas von Aquin. *Hommage à Maurice De Wulf*. "Revue Néoscholastique", 36 (1934), p. 263-274.

<sup>44</sup> Ver: PIAT, CL. *L'intellect actif, ou du rôle de l'activité mentale dans la formation des idées*. Paris 1890; GREDT, J. O. S. B. *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*. Friburgi 1926, I<sup>a</sup>, p. 453-456 (XIII ed., ivi 1961); GEYSER, J. *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie*.<sup>3</sup> Münster 1920, II, p. 306 s.; MARÉCHAL, J. S.J. *Le point de départ de la Méthaphysique. v. Le Thomisme devant la Philosophie critique*. Louvain 1926, p. 124-127 (II ed., ivi 1949); HUFNAGEL, A. *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin*. Münster 1932, p. 203 s., 222 s., 277 s.; POELL, W. *Wesen und Wesenerkenntnis*. München 1936, p. 157-174; SIMON, Y. *Introduction à l'Ontologie du connaître*. Paris 1934, p. 175 s.; ZIGLIARA, T. M. O.P. *Della luce intellettuale e dell'Ontologismo secondo la dottrina de' santi Agostino, Bonaventura e Tommaso di Aquino*, I. Roma 1874, p. 15-38.

analisada detalhadamente e com muita atenção na *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a. 10, sobretudo do ponto de vista histórico-conceitual: “*Utrum intellectus agens sit unus omnium hominum*”.

O escrito crítico *De unitate intellectus contra Averroístas*<sup>45</sup> serve antes de tudo para demonstrar, contra o monopsiquismo averroísta, que o *intellectus possibilis* é uma faculdade da alma humana, da forma substancial do corpo humano, multiplicada segundo o número dos indivíduos humanos; além disso, são indicadas as questões relativas ao *intellectus agens*. No seu comentário ao tratado aristotélico *De anima* (L. III, lect. 10), S. Tomás explica o capítulo quinto do terceiro livro (que é de difícil compreensão) no sentido em que, segundo Aristóteles, o *intellectus agens* deve ser considerado uma faculdade da alma. Enfim, S. Tomás se ocupou ainda em três capítulos (86-88) do seu *Compendium theologiae* da doutrina do *intellectus agens*: “*De intellectu agente, quod non est unus in omnibus*”; “*Quod intellectus possibilis et agens fundantur in essentia animae*”. Nós voltaremos a analisar a doutrina tomista do *intellectus agens*, especialmente a interpretação aristotélica de S. Tomás, na avaliação geral filosófico-histórica da *quaestio* de Basiléia.

## 17. SOLUÇÃO DA QUESTÃO

Relativamente à questão se a bem-aventurança consiste na atividade do *intellectus agens*, se pode responder: há duas opiniões principais. Alguns, como o mestre Dietrich de Freiberg, respondem afirmativamente.

Os representantes dessa opinião alegam as seguintes razões:

---

<sup>45</sup> Uma edição crítica desse escrito com amplos comentários se deve a KEELER, L. W. S.J. *Sancti Thomae Aquinatis Tractatus de unitate intellectus contra Averroístas*. (Pontificia Università Gregoriana. Textus et documenta in usum exercitatorum et praelectionum academicarum. Series philosophica, 12) Romae 1936 (II ed., ivi 1957). Uma outra edição crítica desse opúsculo foi publicada por DONDAINE, A. O.P. e SALMAN, D. O.P. (orgs.). Ver também: TUSQUETS, I TERRATS e VAN STEENBERGHEN, F. *L'Opuscule de S. Thomas de Unitate Intellectus*. “Reseña Ecles.”, Barcelona 1923.

1ª razão. É diretamente sede da bem-aventurança aquilo que, em nós, é o mais elevado. E o que é mais elevado em nós é o *intellectus agens*, pois ele é *intellectus per essentiam*, *agens* e permanentemente *in actu*.

2ª razão. O homem existe para a sua atividade e especialmente para a sua atividade mais perfeita. Com efeito, é doutrina aristotélica que todas as coisas existem para a atividade mais nobre delas. Mas, em nós, a atividade intelectual mais nobre é a atividade do *intellectus agens*, sendo ele *intellectus per essentiam*. O *intellectus possibilis* é somente uma certa intelectualidade por participação.

3ª razão. O *agens* é mais nobre do que o *patiens*.

4ª razão. O que encerra em si uma perfeição enquanto tal, não deve estar na causa só *virtualiter*, mas sim *formaliter*. Assim a luz está *formaliter* no sol, enquanto o calor e alguma outra perfeição estão *virtualiter* no sol. Mas o *intelligere* significa uma perfeição pura. Portanto, ele está *formaliter* no intelecto e, conseqüentemente, no modo mais perfeito. Logo, a sede da bem-aventurança é o *intellectus agens*.

5ª razão. O *agens* contém o seu ato *virtualiter*. Mas a capacidade está em uma coisa segundo a sua espécie e segundo a sua natureza. Por conseguinte, aqui, em modo intelectual. Logo, a atividade do conhecimento compete ao *intellectus agens*.

## Crítica

Ad 1. Esse raciocínio está correto, pois o intelecto ativo é *agens*, mas não está correto sob qualquer condição. Com efeito, ele não é *agens* enquanto conhece, mas enquanto torna inteligível em ato aquilo que é inteligível em potência. Já foi afirmado acima, na crítica à doutrina de Dietrich de Freiberg sobre o *intellectus agens*, como se deve interpretar a afirmação segundo a qual o *intellectus agens* é um *intellectus per essentiam*. Quando se afirma que o *intellectus agens* é sempre em ato, não se deve entender que ele conhece sempre, mas sim que ele produz espécies inteligíveis. O nosso autor parece reunir as primeiras três razões em uma unidade e as-

sim as confuta. As duas seguintes respostas *ad secundum* e *ad tertium* correspondem à 4ª e 5ª razão.

Ad 4. O *intelligere* está no *intellectus agens virtualiter*, segundo a sua natureza, pois ele deve tornar e torna inteligível em ato aquilo que é inteligível em potência. As perfeições intelectuais, por isso, não estão no *intellectus agens virtualiter*, como em uma faculdade que conhece, mas no modo de uma faculdade que torna conhecível.

Ad 5. Isto está correto no que se refere à causa enquanto tal em relação ao ser, assim como em relação ao movimento. Esta afirmação não está em contradição com o fato que o *intellectus agens* é denominado um *intellecto*. De fato, os filósofos chamam anima também a capacidade formativa do germe, pois ela contém em si *virtualiter* todas as várias faculdades da alma.

A outra solução é do *frater* Tomás. Ela sustenta que a bem-aventurança não consiste no *intellectus agens* e aduz a seguinte prova. A bem-aventurança não pode ser encontrada na nossa faculdade que não é a mais nobre, mas antes naquela que, em nós, é a mais nobre. O *intellectus possibilis*, porém, está mais acima, é mais nobre do que o *intellectus agens*. A prova dessa afirmação é deduzida pelo ato e pelo objeto.

a) *Pelo ato*. As funções do *intellectus agens* são as seguintes: ele deve tornar inteligível em ato o que é inteligível em potência, deve abstrair e iluminar os *phantasmata* ou, como outros dizem, deve “separar”. Mas o *intellectus possibilis* tem a tarefa de conhecer estas essências separadas e abstraídas. Conseqüentemente, o *intellectus agens* é ativo e existe em função do *intellectus possibilis*. Com efeito, se o *intellectus possibilis* se encontrasse diante de objetos já *actu* inteligíveis, como ensinou Platão, então não haveria nenhuma necessidade de supor um *intellectus agens*. O *intellectus agens* existe, portanto, em função do *intellectus possibilis*.

b) *Pelo objeto*. O objeto, no campo da atividade do *intellectus agens*, são os *phantasmata* corpóreos, que são condicionados por elementos materiais. O objeto do *intellectus possibilis*, ao invés, é a essência (*quidditas*), que é purificada e separada de todas essas condições materiais. Ora, como o artista superior (o técnico) aceita para sua própria atividade algo

que provém do inferior, como por exemplo, o comandante de um navio aceita o navio completamente equipado pelas mãos do armador, para o seu uso, e esse último construiu o navio como é necessário para o uso do artista superior, ou seja, para o comandante do navio, de forma semelhante se deve pensar a relação do *intellectus agens* com o *intellectus possibilis*. Logo, pelas razões acima aduzidas, o *intellectus possibilis* é uma potência da alma mais nobre do que o *intellectus agens*; por isso, a bem-aventurança não consiste na atividade do *intellectus agens*. Se, nesta solução, for preferida e aceita a doutrina de S. Tomás ao invés da opinião de Dietrich de Freiberg, isso significa somente que esta solução permanece, no que se refere à linha e à consequência, na esteira da filosofia tomista. S. Tomás não se ocupou, *ex professo*, nem da questão da precedência entre o *intellectus agens* e o *intellectus possibilis*, nem da questão se a bem-aventurança está no *intellectus agens* ou no *intellectus possibilis*.

## II. Importância Filosófico-Histórica da “Quaestio” de Basiléia

### 1. SUA POSIÇÃO ENTRE OS TRATADOS ESCOLÁSTICOS SOBRE O “INTELLECTUS AGENS”

Se eu acrescentar algumas palavras sobre o significado histórico-filosófico deste conjunto de explicações e transformações da doutrina aristotélica do νοῦς ποιητικός no manuscrito de Basiléia, e se eu tiver que inserir esse texto do manuscrito de Basiléia em um âmbito mais amplo, é porque isso serve a expressar principalmente o desejo da Escolástica pós-tomista de pôr alguns problemas, através inúmeras tentativas de esclarecimento. A doutrina do *intellectus agens* e *possibilis* é, junto com o *hilemorfismo* aristotélico, uma das questões doutrinárias mais debatidas da Escolástica do final do século XIII e do começo do século XIV. Nós não possuímos até agora nenhum compêndio do material escolástico, na maior parte ainda inédito e não examinado, a respeito da doutrina do *intellectus agens* e *possibilis*. Além disso, nos falta uma exposição mais ampla que resuma a posição da Escolástica medieval, a respeito da doutrina aristotélica que causou grandes dificuldades aos comentadores gregos. Um resumo das tentativas mais antigas foi feito por Fr. Brentano no seu livro: *A psicologia de Aristóteles, especialmente a sua teoria do νοῦς ποιητικός*. Entre as opiniões medievais, ele considerou particularmente as teorias de Avicena, de Averróis e de S. Tomás de Aquino. A tese de H. Kurfess, sustentada em Tubinga (citada várias vezes), sobre a história da explicação

da doutrina aristotélica do assim chamado νοῦς ποιητικός e παθητικός, analisou profundamente os comentadores gregos de Aristóteles e, entre os Escolásticos, tratou brevemente só de S. Tomás de Aquino. P. Wilpert fez uma ótima exposição sintética e deu um juízo sobre a formação da doutrina aristotélica do *intellectus agens* junto aos comentadores gregos e na Escolástica do século XIII, na qual são realçados especialmente S. Alberto Magno e S. Tomás de Aquino.<sup>1</sup>

O valor filosófico-histórico do nosso tratado de Basiléia consiste, primeiramente, no fato dele reunir, com método monográfico, as diferentes teorias dos comentadores gregos de Aristóteles, dos filósofos árabes e dos Escolásticos mais eminentes do século XIII e do começo do século XIV, e submetê-las a uma crítica. Nos comentários ao *De anima*, nos comentários às Sentenças e nas *Summae* teológicas, em *quaestiones* e *opuscola* que expõem a doutrina do *intellectus agens*, já foram indicadas e criticadas diferentemente as várias opiniões. O comentário mais antigo ao *De anima* que até agora temos a disposição, redigido por Adamo de Bocfeld,<sup>2</sup> já se põe a questão, em base ao texto aristotélico: "*Utrum sit una et eadem substantia intellectus agentis et possibilis aut non*" e cita várias opiniões das quais ele nomeia como representantes: Aristóteles, Averróis (*Commentator*), *multi theologi*, depois *quidam*, *alii*. Encontramos uma relação crítica sobre as opiniões doutriniais a respeito do *intellectus agens*, muito pormenorizada, em um comentário anônimo ao *De anima*, que se encontra no Cód. 367 fol. 9r-35v da Biblioteca do Mosteiro de Admont, logo depois do Comentário aos *Topici* de Boécio de Dácia. O comentador parisiense de Aristóteles Radulfo Brito,<sup>3</sup> que segue as posições de Tomás de Aquino, discute a questão: "*Utrum intellectus agens sit potentia animae nostrae*" (Cód. Palat. lat. 1059, fol. 28v-29v), e toma posição em relação às diferen-

---

<sup>1</sup> WILPERT, P. *Die Ausgestaltung der aristotelischen Lehre vom Intellectus agens bei den griechischen Kommentatoren und in der Scholastik des 13. Jahrhunderts. Aus des Geistwelt des Mittelalter*, in *Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet*. Herausgeben von A. Lang, J. Lechner, M. Schmaus. Münster 1935, p. 447-462.

<sup>2</sup> GRABMANN, M. *Mittelalterliches Geistesleben*, II. München 1936, p. 138-182.

<sup>3</sup> Rodolphe le Breton, que vivia nos anos 1312-20, de acordo com Chevalier; talvez um certo Raul Hotot, segundo o Glorieux (ndT).



tes *opiniones* a respeito das quais ele nomeia Temístio e Algazel. Siger de Brabant nas *quaestiones* que interessam o *intellectus agens* no seu comentário ao *De anima*, editado por F. Van Steenberghen,<sup>4</sup> cita, além de Aristóteles e Averróis, Avempace, Temístio e Teofrasto. Ele conhece esses dois últimos através Averróis. Um representante da Faculdade de Artes parisiense, mais ou menos na época do nosso tratado de Basiléia, é João Alemão de Göttingen, que recolheu, em um *sophisma* no Cód. 510 fol. 213r-224v da Biblioteca municipal de Bruges, uma série de *opiniones* sobre o *intellectus agens* e *possibilis*, em conexão com a discussão sobre a relação entre a alma e o corpo. Ele identifica a primeira opinião, segundo a qual o *intellectus agens* e *possibilis* são duas *naturales potentie* da alma (que é a forma substancial do corpo), como: *opinio fratris Thome et Egidii et eorum qui sequuntur illos*. A essa ele acrescenta ainda outras opiniões dos teólogos, para examinar em modo detalhado as teorias de Alexandre de Afrodísia e de Avempace. João Alemão de Göttingen opta pela teoria segundo a qual o *intellectus agens* é uma *substantia separata* como, de resto, suas posições muito amplas permitem vislumbrar a grande influência de Averróis. Voltarei a esse professor da Faculdade de Artes parisiense, no qual reconheço o primeiro averroísta de origem alemã que eu conheça, em outra ocasião. Este *sophisma* foi escrito, segundo a notícia do Explicit, no ano de 1305, portanto pouco antes do nosso texto de Basiléia: "*Hoc est scriptum determinatum a magistro Johanne Almano de Gottinghe anno Domini MCCC quinto*" (fol. 224v).<sup>5</sup>

Para citar exemplos dos comentários às Sentenças, se pode mencionar S. Boaventura, que fala de oito *modi dicendi* diferentes a respeito da existência do *intellectus agens* (II, Sent., dist. 24, q. 4). S. Tomás de Aquino, que trata amplamente do *intellectus agens* em vários pontos das suas obras (principalmente na controvérsia contra o monopsiquismo averroísta), cita somente Aristóteles e Averróis (*Commentator*), enquanto introduz os autores contemporâneos, segundo seu costume, com o indeterminado *quidam*. Em seu escrito crítico *De unitate intellectus contra Aver-*

<sup>4</sup> VAN STEENBERGHEN, F. *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites. I. Les oeuvres inédites*. (Les Philosophes Belges, XII). Louvain, 1931.

<sup>5</sup> Sobre o manuscrito cf.: DE POORTER, M. *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque publique de la Ville de Bruges*. Gembloux-Paris 1934, p. 594-598.

roistas de 1270, que se contrapõe à teoria averroísta do *intellectus possibilis* como substância numericamente uma, separada do corpo humano, ele cita contra o comentador (*qui non tam fuit peripateticus quam peripateticae philosophiae depravator*) os comentadores gregos de Aristóteles: Temístio, cujo comentário ao *De anima* ele dispunha na tradução de Guilherme de Moerbeke, Teofrasto, cujas noções ele depreende de Temístio, Alexandre de Afrodísia e, além destes, os filósofos árabes Avicena e Algazel. Uma exposição pormenorizada, com numerosas *opinionēs* da doutrina do *intellectus agens*, é aquela do teólogo franciscano Pedro de Trabibus, no segundo livro do seu comentário inédito às Sentenças (dist. 24).<sup>6</sup> Nas numerosas *opinionēs* que ele alega e critica a respeito de *quidam* e *alii*, se espelha o polimorfismo dos problemas filosóficos e teológicos da Escolástica do começo do século XIV. Pedro de Trabibus começa justamente sua relação crítica com as palavras: “*Magistri vero valde variantur in positione intellectus agentis*”. Um bom prospecto de como a doutrina sobre o *intellectus agens* é discutida na Faculdade teológica parisiense no começo do século XIV, é fornecido pelo teólogo franciscano (mais tarde geral da Ordem) Gonçalves de Vallbona, que lecionou nos anos 1301-1303 como *magister* de teologia na Universidade de Paris. Entre as *Quaestiones disputatae*, editadas em modo exemplar pelo P. Leão Amorós O. F. M., acompanhadas por uma prefação valiosa,<sup>7</sup> há uma *Quaestio*: “*Utrum potentia, qua laudatur Deus mentaliter, sit eadem potentia cum intellectu agente*”. Gonçalves de Vallbona expõe, primeiramente, o conteúdo de uma disputa que aconteceu na Faculdade teológica de Paris, cujo argumento era a doutrina do *intellectus agens*. Nessa disputa foi defendida a tese que o *intellectus agens* é uma potência da alma diferente do *intellectus possibilis*. O defensor dessa tese, que evidentemente aderiria à doutrina tomista e que, provavelmente, era dominicano, sustentara e defendera as três teses: “Se deve necessariamente aceitar um *intellectus agens*. Esse *intellectus agens* é uma faculdade da nossa alma (*aliquid animae*). Ele é uma faculdade que

---

<sup>6</sup> LONGPRÉ, E. *Pietro de Trabibus, un discepolo di Pier Giovanni Olivi*. “Studi Francescani”, 1922.

<sup>7</sup> FR.GONSALVI HISPANI O. F. M. *Quaestiones disputatae et de Quodlibet*. P. L. Amorós O. F. M. (org.), Quaracchi 1935, p. 245-277.

se distingue do *intellectus possibilis*". Gonçalves discute, particularmente, os resultados dessa disputa. Sua exposição é articulada na seguinte forma: primeiramente são apresentadas as diferentes opiniões sobre o *intellectus agens* (*diversi modi circa intellectum agentem et possibilem*). Em seguida, ele decide a respeito do *modus* certo, respondendo às objeções. Enfim, cita o argumento para comprovar a verdade deste *modus*. A nós interessa apenas o primeiro ponto de vista, ou seja, o confronto dessas teorias. Nesse sentido, ele ressalta a opinião geral segundo a qual se deve aceitar um *intellectus agens* e um *intellectus possibilis*. A diversidade de opiniões se refere à primeira questão, quer dizer, se o *intellectus agens* e o *intellectus possibilis* são algo intrínseco ou extrínseco à alma (*intraneitas – extraneitas*), em seguida ao número (*quantum ad numerum*), ou seja, se temos que aceitar o fato que para todos os homens há um único *intellectus agens* e um único *intellectus possibilis*, ou se existe uma multidão de acordo com o número dos indivíduos humanos. Se, depois, for provado que ambos, *intellectus agens* e *intellectus possibilis*, existentes dentro da alma humana, são potências, dela então existe ainda uma diversidade de opiniões a respeito da questão se essas duas potências são diferentes uma da outra.

Quanto à questão se o *intellectus agens* e o *intellectus possibilis* se encontram intrinseca ou extrinsecamente na alma e no indivíduo humano, são aduzidas três soluções. A primeira, como *opinio modernorum*, afirma que o *intellectus agens* e o *intellectus possibilis* são potências naturais da alma humana inerentes a ela (*uterque est potentia naturalis et intrinseca ipsi animae*). Essa opinião deve ser realçada por causa do decreto ou sentença do Bispo Estevão Tempier de Paris, no dia 07 de março de 1277 (*quam oportet tenere propter articulum excommunicatum, qui dicit quod ponere intellectum agentem non esse aliquid animae errorem*). Trata-se do artigo 213 e 214: "*Quod intellectus agens est quaedam substantia separata superior ad intellectum possibilem; et quod secundum substantiam, potentiam et operationem est separatus a corpore nec est forma corporis humani*".<sup>8</sup> Com esse artigo a teoria de Avicena é condenada. A esse respeito, digno de atenção é o fato que Gonçalves de Vallbona,

<sup>8</sup> DENIFLE. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I. p. 550. P. MADONNET. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, II. Louvain 1908, p. 184.

assim como os outros professores da Faculdade teológica parisiense, se sintam vinculados pelo decreto ou sentença do Bispo Tempier, pelos “*articuli Parisienses*”, enquanto o professor da Faculdade das Artes João Alemaão de Göttingen, sem dar atenção a esse decreto, vê no *intellectus agens* uma *substantia separata*. Na sua demonstração objetiva segundo a qual o *intellectus agens* e o *intellectus possibilis* são potências da alma, Gonçalves de Vallbona adere substancialmente ao pensamento de S. Tomás. A segunda opinião afirma que nem o *intellectus agens*, nem o *intellectus possibilis* são *aliquid animae* (potências da alma) e que ambos, ao invés, são intrínsecos ao indivíduo humano. Esta seria a opinião de Averróis, cujos escritos são citados com numerosos trechos transcritos. A terceira opinião, que segue uma via intermédia, ensina que o *intellectus possibilis* é uma *potentia naturalis* da nossa alma, enquanto o *intellectus agens* não é uma potência da nossa alma, mas sim uma *substantia separata*. Essa seria a opinião de Platão, S. Agostinho e Avicena. Segundo Avicena, o *intellectus agens* é uma *substantia separata*, distinta de Deus (substância separada, *substantia separata citra deum*), enquanto, segundo Platão e Aristóteles, o *intellectus agens* é o próprio Deus. Ambos não utilizam o nome *intellectus agens*, mas o denominam com a palavra *lux*. Gonçalves de Vallbona procura encontrar inclusive um acordo entre a teoria agostiniana e a primeira opinião, segundo a qual o *intellectus agens* é uma potência da alma. Os modernos aceitam, afirma ele, não apenas a *lux particularis* da alma, chamada *intellectus agens*, mas também uma *lux universalis increata*, uma luz que ilumina todo homem que vem ao mundo. Por isso eles não estão em contradição com S. Agostinho. Essa aproximação de S. Agostinho a Avicena é um testemunho considerável para o “*Augustinisme avicennant*” a respeito do qual, como vimos anteriormente, E. Gilson fez estudos aprofundados.

Quanto à diversidade de opiniões a respeito do número, Gonçalves de Vallbona anexa aqui também três *opiniones*, que coincidem com as três teorias agora analisadas. Os *doctores moderni*, os representantes da primeira opinião segundo a qual o *intellectus agens* e o *intellectus possibilis* são potências da alma, são favoráveis a uma pluralidade de ambas as potências da alma segundo o número das pessoas humanas. Gonçalves de Vallbona indica aqui inclusive três significados do *intellectus agens*. No

primeiro significado, o *intellectus agens* é Deus, como aquele que ilumina o nosso intelecto. No segundo, o *intellectus agens* é uma luz intelectual, gravada e enraizada na nossa alma, e é uma potência natural da nossa alma. De acordo com o terceiro sentido, o *intellectus agens* é algo como *intellectus in actu*, o *intellectus possibilis* traduzido em atividade. A segunda opinião é de Averróis, segundo a qual o *intellectus agens* e o *intellectus possibilis* são duas substâncias eternas, separadas da alma, que são, por si, numericamente uma única substância. A terceira opinião, que está no meio, é de Avicena, segundo a qual o *intellectus possibilis* é uma potência da alma que se multiplica segundo o número dos indivíduos humanos. Em lugar disso, o *intellectus agens*, como *substantia separata*, é numericamente uma substância.

O terceiro grupo de opiniões divergentes se dá entre os que aderem à primeira teoria, segundo a qual *intellectus agens* e *possibilis* são potências da alma. A controvérsia envolve a questão se essas duas potências são idênticas ou diferentes entre si. A esse respeito há duas opiniões: uma, representada por Alexandre de Hales, vê no *intellectus agens* e *possibilis* duas potências diferentes da alma. Essa é também a teoria de Tomás de Aquino. A segunda opinião ensina que ambos os intelectos são uma mesma potência da alma. Gonçalves de Vallbona opta pela segunda opinião: "*His ergo remotis dico, quod intellectus agens, prout est aliquid animae, realiter non differt ab intellectu possibili, sed sunt una potentia realiter, differentes solum secundum rationem*". Gonçalves de Vallbona apresenta uma ampla demonstração em favor dessa tese. No nosso tratado de Basiléia, como representante dessa opinião, é citado Tiago de Viterbo. Essa *quaestio disputata* do teólogo franciscano nos fornece uma boa informação a respeito do modo em que, na Faculdade teológica parisiense no começo do século XIV, se debateu sobre o *intellectus agens*. Entretanto, aqui não são citados os nomes de autores contemporâneos, ao contrário do manuscrito de Basiléia. Esse demonstra também uma maior variedade de teorias, enquanto nós vislumbramos em Gonçalves de Vallbona uma classificação e uma coordenação mais aguda das várias *opinionēs*.

No final dessa resenha sobre o modo de considerar a doutrina do *intellectus agens* na Escolástica do século XIII e no início do século XIV, se deve indicar também Henrique Bate de Malines que era, por volta dos

anos 1266-1270, professor na Faculdade de Artes parisiense e que analisa de forma pormenorizada a questão sobre o *intellectus agens* no seu *Speculum divinatorum et quorundam naturalium* (aproximadamente em 1302), e discute em modo crítico as opiniões de Averróis, João Filopono e Temístio.<sup>9</sup>

Enquanto todos os Escolásticos nomeados (com exceção de João Alemão de Göttingen que cita também S. Tomás de Aquino e Egídio Romano) introduzem com o nome próprio, na apresentação das *opinionones* sobre o *intellectus agens*, somente Aristóteles, Averróis, Avicena, Avempace, Algazel, Temístio, Teofrasto, Alexandre de Afrodísia, João Gramático (Philoponos), é um mérito do nosso tratado de Basiléia submeter a um exame crítico, com enumeração dos seus nomes, tanto as teorias de Alexandre de Afrodísia, Temístio, João Filopono, Averróis e Avicena, quanto as opiniões dos Escolásticos do século XIII e do início do século XIV, Henrique de Gand, Godofredo de Fontaines, Tiago de Viterbo, Durando de S. Porciano, Dietrich de Freiberg e S. Tomás de Aquino. Somente a *opinio quorundam theologizantium* e a 13ª *opinio* são anônimas. Temos aqui um exemplo de introduzir autores contemporâneos diferente do método usual no século XIII, segundo o qual eram nomeados com *quidam*, *alii*, etc. Digna de nota é a exposição pormenorizada e a confutação das teorias do dominicano alemão Dietrich de Freiberg. Esse teólogo dominicano pode ser analisado junto ao confrade Durando de S. Porciano pela sua posição antitomista. Contra as opiniões singulares que se diferenciavam da doutrina tomista tinha sido tomada uma posição<sup>10</sup> pelos confrades da Ordem, isto é, Herveu Natal, Pedro de Palude, Tiago de Losana, João de Nápoles, Bernardo Lombardi e Durandello. Porém, eu ainda não tinha conhecimento de uma crítica das teorias de Dietrich de Freiberg. Aqui nós temos o primeiro ataque crítico contra o antitomismo do *magister* de Freiberg, lançado por um teólogo do início do século XIV que pertencia à ordem do-

---

<sup>9</sup> DE WULF, M. *Henri Bate de Malines et son Speculum divinatorum*. (Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique), Bruxelles 1909. *Ibidem*, *op.cit.*, II<sup>o</sup>, p. 305-308. BIRKENMEJER, A. *Henri Bate de Malines, astronome et philosophe du XIIIe siècle*. Cracovie 1923. WALLERAND, G. *Henri Bate de Malines, Speculum divinatorum et quorundam naturalium*. (Les Philosophes Belges, XI, I), Louvain 1931 (primeiro fascículo da primeira edição dessa obra).

<sup>10</sup> KOCH, J. *Durandus de S. Porciano, I*. Münster 1927, p. 197-394.

minicana e que, provavelmente, era um alemão. Pelo teor da *quaestio*, é possível deduzir que Dietrich de Freiberg tinha seguidores da sua doutrina. Até agora não conhecíamos alunos e seguidores de Dietrich de Freiberg. Posteriormente, Eckhart de Gründig, no seu tratado sobre a razão ativa e possível, mostra ter sido influenciado por Dietrich de Freiberg. Na escola de Dietrich se deve também incluir o dominicano Bertoldo de Mosburg que, na sua *Expositio in Elementationem Procli* (inédita), indica expressamente S. Alberto Magno, Hulrique de Estrasburgo e Dietrich de Freiberg como seus garantes. Ao que parece, a maioria dos dominicanos alemães, no começo do século XIV, aderiu a S. Tomás de Aquino. Em um outro ponto eu indiquei como representantes desta escola tomista alemã: João de Sterngassen, Geraldo de Sterngassen, Nicolau de Estrasburgo, João Picardi de Lichtenberg, mestre Conrado e Henrique de Cervo. A estes gostaria de acrescentar como autores até agora desconhecidos: Conrado de Cymerle, cujos *Quodlibeta* são conservados no Cód. 148 da Biblioteca do Ginásio da Catedral de Magdeburg e Arnaldo de Freiberg, do qual o calhamaço 14412 contém comentários ao *Isagoge* de Porfírio, às *Categorie*, ao *Parihermeneias* e ao *Liber sex principiorum*.<sup>11</sup>

## 2. ESTUDO PARA UMA EXATA INTERPRETAÇÃO DA DOCTRINA ARISTOTÉLICA DO νοῦς ποιητικός

O manuscrito de Basiléia adquire um interesse filosófico-histórico notável também sob um outro ponto de vista, a saber: as relações entre a filosofia e teologia escolástica do século XIII e do início do século XIV e a filosofia aristotélica. A doutrina do *intellectus agens* faz parte de um dos capítulos mais difíceis e controversos da filosofia aristotélica. Naturalmente, não posso aqui entrar no mérito das várias interpretações do quin-

---

<sup>11</sup> É possível encontrar o grande número dos teólogos dominicanos do século XIII e do começo do século XIV nos velhos catálogos dos escritores dominicanos. Ver especialmente MEERSSEMAN, G. O. P. *Laurentii Pignon Catalogi et Chronica. Accedunt Catalogi Stamsensis et Upsalensis scriptorum* O. P. Romae 1936.

to capítulo do livro terceiro do *De anima*, feitas pelos filólogos e históricos da filosofia. Remeto às exposições detalhadas de E. Zeller na parte reservada a Aristóteles na obra sobre a filosofia dos Gregos<sup>12</sup> e às concepções de W. Jaeger no seu livro sobre Aristóteles a respeito da “estratificação evolutiva da doutrina aristotélica da alma”.<sup>13</sup> Se confrontarmos a interpretação de Aristóteles do Zeller com aquela de Franz Brentano, notamos que na interpretação moderna de Aristóteles, tendo a disposição meios filológicos e históricos incomparavelmente mais amplos, há contrastes não inferiores àqueles que encontramos no manuscrito de Basiléia, a respeito das diferentes opiniões dos filósofos medievais.

O estudo recente de Walter Bröcker sobre Aristóteles, em forma de compêndio, que provém da escola de Heidegger, não esclarece estes e outros pontos obscuros da filosofia aristotélica, como resulta já desde a seguinte observação feita no prefácio:<sup>14</sup> “Não se trata de compreender historicamente Aristóteles de forma melhor e mais exata do que os outros, intenção que já por isso seria ilusória, porque não há uma exata interpretação de Aristóteles e nem pode existir; o que nos propomos é, antes disso, explicar Aristóteles na sua substância, compreendê-lo, assim que essa compreensão possa dar à nossa especulação filosófica um novo impulso”. O capítulo sobre a “razão agente” contém também sugestões e observações nesse sentido. K. Prächter<sup>15</sup> recapitulou, em modo bastante claro e breve, a concepção atual que prevalece dessa doutrina aristotélica, que segue substancialmente a linha de E. Zeller: “As outras potências da alma, isto é, as partes da alma, não são separáveis do corpo, portanto não são mortais (*De anima*, II, 2, 413 b 24 s., *De gener. anim.*, II, 3, 736 b 22 s.), mas o *voûs* - com uma ressalva que é necessário fazer - é preexistente ao corpo, no qual ele entra de fora, como algo divino, e é imortal (*De gen. et corr.*, II,

---

<sup>12</sup> ZELLER, E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II. 2<sup>3</sup>, Leipzig 1879, p. 566-581.

<sup>13</sup> JAEGER, W. *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin 1923, p. 357.

<sup>14</sup> BRÖCKER, W. *Aristoteles*. Frankfurt 1935, prefação. Acerca da razão prática, Cf. p. 164-175.

<sup>15</sup> UEBERWEG-K. - PRÄECHTER K. *Die Philosophie des Altertums*<sup>12</sup>, Berlin 1926, p. 387.



3, 736 b 27 s.). Mas precisa de uma potencialidade, quase um lugar privado de pensamento, uma *tabula rasa*, que opere em modo significativo (*De anima*, III, 4, 429 b 30). É necessário, ademais, distinguir um *νοῦς παθητικός*, como princípio que recebe a forma, e um *νοῦς ποιητικός*, como princípio que dá a forma, embora a expressão *νοῦς ποιητικός* nunca foi usada por Aristóteles para o princípio ativo (ela se encontra pela primeira vez em Alexandre de Afrodísia, *De anima*, 88, 24). Somente o último tem a existência substancial e eterna e é imortal (*De anima*, III, 5, 430 a 17). Não fica muito claro como procede o *νοῦς ποιητικός* (por um lado, em relação à existência individual e, por outro, em relação à divindade): este é um ponto no qual o princípio aristotélico se presta tanto a uma interpretação no sentido prevalentemente naturalista e panteísta, quanto a uma interpretação no sentido mais espiritual e teísta. Cada uma delas, com efeito, encontrou representantes gabaritados tanto na antiguidade, como em épocas mais recentes. Nenhuma delas, porém, pode ser levada até às últimas conseqüências, sem contrastar com outros pontos das doutrinas aristotélicas. Aceitando a doutrina aristotélica não se pode quase sustentar a unidade da vida da alma”. Também o renomado histórico da filosofia E. Bréhier julga em modo semelhante a doutrina aristotélica do *νοῦς ποιητικός*.<sup>16</sup>

Para voltar novamente à filosofia medieval e também ao nosso texto de Basiléia, nos perguntamos se, e em que modo, os Escolásticos sentissem esta dificuldade e obscuridade da psicologia aristotélica, e se suas interpretações têm algum valor para a determinação do verdadeiro sentido da doutrina aristotélica do *intellectus agens*. Essa última hipótese se poderia negar *a priori*, pois à filosofia escolástica faltou o meio filológico necessário, primeiramente o conhecimento da língua grega. Também a consideração do desenvolvimento histórico da literatura e da filosofia aristotélica, sobre a qual W. Jaeger insistiu fortemente, era desconhecida aos intérpretes medievais de Aristóteles, embora fossem ressaltadas imperfeições e contradições no *Philosophus*. Sem querer entrar na questão, muitas vezes já discutida, se e em que medida S. Tomás de Aquino conhecesse o grego, gostaria porém de ressaltar que ele tinha a disposição o co-

<sup>16</sup> BRÉHIER, E. *Histoire de la philosophie*, I. Paris 1931, p. 237-239.

nhecimento filológico do seu amigo e confrade Guilherme de Moerbeke, que na época tinha revisado a velha tradução grego-latina do escrito aristotélico *De anima* e traduzido do grego para o latim o comentário ao *De anima* de Temístio, para nós tão importante, a partir do qual era possível deduzir a teoria de Teofrasto. É estranho que não enxergamos em S. Tomás nenhuma utilização da tradução, feita por Guilherme de Moerbeke em 1268, do comentário de João Filopono aos respectivos capítulos do livro terceiro do *De anima*. A indicação de S. Tomás aos *exemplaria graeca* na *Summa contra Gentiles*, II, 61, mostra que ele pediu o auxílio filológico de Guilherme de Moerbeke. Posso indicar aqui meus estudos anteriores sobre os comentários de Tomás a Aristóteles.<sup>17</sup>

Em época moderna não faltaram estudiosos de Aristóteles que compreenderam a doutrina aristotélica do νοῦς ποιητικός no sentido de S. Tomás de Aquino, segundo a qual o *intellectus agens* e o *intellectus possibilis* são duas potências da alma humana espiritual, forma substancial do corpo, distintas entre si. Com alguma restrição se pode dizer isso de Franz Brentano, que valorizou muito os comentários de Tomás de Aquino a Aristóteles. Ele afirma: “Tomás muitas vezes acertou as doutrinas de Aristóteles mais pela intuição do que pela leitura, doutrinas que são dificilmente compreensíveis por causa do texto muitas vezes corrompido”.<sup>18</sup> No final do seu livro Brentano escreve: “Mas se perguntarmos qual das primeiras tentativas de interpretação se aproxime mais da verdade, é inegável de que essa honra compete a S. Tomás. Aliás, eu não sei se tenho que dizer que ele entendeu exatamente toda a doutrina de Aristóteles”.<sup>19</sup> Embora Brentano afirme que, a respeito da doutrina de Aristóteles sobre o intelecto agente, como foi apresentada por S. Tomás, permanece uma certa obscuridade, ele conclui: “Nós temos aqui um fenômeno que acontece várias vezes neste comentador, ou seja, penetrando verdadeiramente no espírito de Aristóteles (embora não possa orientar-se totalmente nas palavras), ele causa em nós maravilha; essa coisa não seria compreensível sem uma estreita afinidade espiritual entre esses dois homens. Por isso,

<sup>17</sup> GRABMANN, M. *Mittelalterliches Geistesleben*, I. München 1926, p. 266-313.

<sup>18</sup> BRENTANO, F. *Die Phycologie des Aristóteles insbesondere seinhe Lehre von νοῦς ποιητικός*. Mainz 1867, p. 24.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 226.

Lhe são perdoadas facilmente as pequenas imperfeições e encanta a sutileza de engenhosidade que lhe permitia, mesmo não possuindo todos os subsídios em relação a nós e nem conhecendo profundamente a língua grega, penetrar tanto nessa e nas outras doutrinas mais obscuras de Aristóteles. E pensando como ele soube elaborar o ouro extraído da mina aristotélica, e como construiu verdadeiramente em sentido plenamente aristotélico e com a mesma maestria o edifício da sua doutrina teológica, não se sabe mais com que expressão de admiração se tenha que lhe fazer justiça. Com efeito, não se pensou nele e se designou o filho do Macédone como o maior aluno de Aristóteles, porque ele, o príncipe da Escolástica e o rei de todos os teólogos, merece certamente mais de qualquer outro esse nome”.

A opinião que Tomás entendeu e interpretou corretamente a doutrina aristotélica do *νοῦς ποιητικός* é sustentada por E. Rolfes<sup>20</sup> e W. Andrés.<sup>21</sup> Provavelmente, sem ser influenciado por S. Tomás, R. D. Hicks realizou a mesma interpretação de Aristóteles.<sup>22</sup> O P. Kazubowski O. P., em seu artigo: *Der wirkende Verstand nach Aristoteles und Thomas von Aquin*,<sup>23</sup> no qual ele expõe o quinto capítulo do terceiro livro do *De anima* de forma pormenorizada, respondeu afirmativamente à pergunta se a doutrina de S. Tomás corresponda inteiramente ao sentido de Aristóteles.

Marcel de Corte alcança o mesmo resultado na sua ampla monografia, acompanhada por uma prefação de E. Gilson: *La doctrine de l'intelligence chez Aristote. Essai d'exegèse* (Paris 1934), cujo tema central é constituído por uma análise profunda do quinto capítulo do terceiro livro do *De anima*. Esse livro quer sustentar a interpretação tomista da doutrina aristotélica do *νοῦς ποιητικός* através da interpretação do quinto capítulo do terceiro livro do *De anima*, com a ajuda dos outros escritos aristotélicos, dos comentadores gregos de Aristóteles e com a referência a toda a respectiva literatura. Em uma introdução metodológica M. de Corte expressa a opinião que os filósofos medievais, S. Alberto Magno, S. Tomás de Aquino e também Siger de Brabante, o chefe do averroísmo latino

<sup>20</sup> ROLFES, E. *Des Aristoteles Schrift über die Seele*. Bonn 1881.

<sup>21</sup> ANDRES, W. *Die Lehre des Aristoteles vom νοῦς*. Neustrelitz 1916.

<sup>22</sup> HICKS, R. D. *Aristotle, De anima*. Cambridge 1907.

<sup>23</sup> “Divus Thomas” (Freiburg Schweiz), 1920, p. 190-219.

parisiense, apesar de eles serem muito inferiores do ponto de vista filológico aos estudiosos modernos de Aristóteles, são superiores na penetração do pensamento aristotélico nas suas conexões e raízes. Ele vê a razão disso no fato que esses aristotélicos medievais pensarem mais segundo o espírito de Aristóteles, porque o sistema filosófico deles estava mais próximo daquele aristotélico. Sob esse ponto de vista, ele chama o escrito: *De unitate intellectus contra Averroistas* de S. Tomás um “*chef d’oeuvre de critique historique*”.<sup>24</sup> M. de Corte critica a interpretação de Aristóteles feita por E. Zeller, assim como sua “*érudition massive et déconcertante*” e fala também contra a “*systematisation ingénieuse d’un Jaeger, fruit d’intelligence tenace et pénétrante*”, porque, ele afirma, nas bases fundamentais desta construção da interpretação de Aristóteles domina o espírito da filosofia de Hegel, que era totalmente o oposto do espírito da filosofia de Aristóteles.<sup>25</sup> Ele combate especialmente a opinião de W. Jaeger segundo a qual o terceiro livro do *De anima*, com a exposição da doutrina do *nous*, representa a forma primitiva da psicologia aristotélica.<sup>26</sup> M. de Corte defende a tese que, na interpretação de Aristóteles, se deve subordinar a interpretação filológica à interpretação histórica, e não essa à interpretação filológica. Aqui não é minha tarefa fazer a crítica desse livro de M. de Corte, que sem dúvida foi escrito com grande seriedade científica e que bem merece a atenção por parte dos estudiosos de Aristóteles, pois se deveria seguir a exegese aristotélica examinando passo por passo. Até agora eu encontrei resenhas críticas muito pormenorizadas em revistas francesas. Na “*Revue de Philosophie*”, da qual M. de Corte é um dos colaboradores mais versáteis, A. Sandoz analisou profundamente cada argumentação do livro de M. de Corte.<sup>27</sup> No início do seu artigo ele se expressa muito respeitosamente: “*M. de Corte s’est proposé de détruire les fausses exégèses, et pour cela il a uni en lui la rigueur d’analyse des moderne et la pénétration philosophique des vieux commentateurs. Après son ouvrage, il ne reste rien de Jaeger, ni surtout de Zeller; Aristote réapparaît, non*

---

<sup>24</sup> DE CORTE. M. p. 6.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>27</sup> “*Revue de Philosophie*”, 35 (1935), p. 538-600.

*certes comme un penseur absolument complet, et en tous cas lumineux, mais tel qu'il est avec ses vérités et ses erreurs, cohérent presque toujours, mais parfois hésitant. Le succès de M. de Corte est donc éclatant, et les historiens de la philosophie comme les amis du Stagirite se réjouiront de cette contribution magistrale à l'étude d'Aristote et en félicitent son auteur ».*

Entretanto, Sandoz não está de acordo com a tradução e a interpretação de um texto aristotélico, decisivo para a doutrina do νοῦς ποιητικός. Trata-se da frase: καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν. (*De anima*, III, 5, 430 a 14). M. de Corte explica esta frase nesse modo: “O intelecto ora é algo que pode se tornar qualquer coisa (ou seja, inteligível) por analogia com a matéria, ora é algo que pode fazer qualquer coisa (inteligível) por analogia com a causa ativa”. M. de Corte, para rebater a interpretação de E. Zeller, segundo o qual o νοῦς ποιητικός é separado e extrínseco ao indivíduo humano e age no νοῦς παθητικός que é imanente, fez coincidir realmente o *intellectus agens* com o *intellectus possibilis*, e viu neles somente dois aspectos diferentes da mesma realidade. Para acentuar a imanência do *intellectus agens* ele indicou o mesmo como a forma substancial do corpo. Sandoz qualifica essa interpretação da doutrina aristotélica do *intellectus agens* como “*une thèse insoutenable*”, que não é nem aristotélica e tampouco tomista. Eu encontrei um outro juízo sobre o livro de M. de Corte na revista “Bulletin thomiste”, o importante órgão da Société thomiste.<sup>28</sup> O dominicano A. J. Festugière, de quem possuímos uma série de trabalhos sobre a filosofia grega, rechaça decididamente a interpretação de M. de Corte da doutrina aristotélica do νοῦς ποιητικός, pois não está de acordo com o pensamento e o texto e nem mesmo com os comentadores gregos de Aristóteles. Ele julga inexata principalmente a interpretação do texto aristotélico acima transcrito, ao qual se opõe também o Sandoz. Seguindo o Festugière, também um outro dominicano, Th. Philippe, demonstra de forma clara e convincente as diferenças profundas entre a doutrina aristotélica e a doutrina tomista sobre o *intellectus agens*. Segundo Aristóteles, só o *intellectus possibilis* é imanente ao homem, é uma parte do indi-

<sup>28</sup> “Bulletin thomiste”, XI, (abril-sept. 1934), p. 178-186.

víduo humano, enquanto o *intellectus agens* é uma substância separada do indivíduo humano. Para S. Tomás ambos, o *intellectus agens* e o *intellectus possibilis*, são potências intelectuais da substância espiritual da alma. O intelecto possível é, para Aristóteles, uma mera faculdade, para poder participar da luz do intelecto agente e para entrar em comunicação com a substância intelectual que é sempre em ato. O homem, segundo Aristóteles, não é pessoalmente imortal e a alma humana não pode existir sem o corpo. Ao contrário, para S. Tomás o homem é uma pessoa imortal, que pode subsistir também separadamente do corpo, embora em modo imperfeito. Th. Philippe fala de “*transformations profondes, introduites par S. Thomas dans le système aristotélicien*”.

Voltemos à filosofia medieval e ao nosso texto de Basiléia, e perguntemo-nos qual interpretação da doutrina aristotélica do *intellectus agens* foi considerada verdadeira pela Escolástica, e como foi julgada pela Escolástica medieval a interpretação aristotélica de S. Tomás. Aqui encontramos posições que consideram o texto do quinto capítulo do livro terceiro do *De anima* demasiadamente breve e pouco claro para que seja possível uma interpretação satisfatória. Assim, em um comentário anônimo às Sentenças de um teólogo franciscano, que aparece no Cód. Conv. Sopp. D 6 359 da Biblioteca nacional de Florença e sobre o qual o P. Ephrem Longpré chamou atenção sobre a controvérsia a respeito da questão “*Utrum in anima rationali sit ponere intellectum possibilem et agentem*”, encontramos a seguinte conclusão: “... *licet non possimus plene nosse quid ipse (Aristoteles) de intellectu senserit, quia sua verba sunt taliter exposita (posita?), quod non patet quid ipse senserit, sicut patet per suos Commentatores trahentes verba sua ad confirmandam suam positionem*”. Mais claramente ainda se expressa nesse sentido o teólogo agostiniano Tiago de Viterbo, cujas teorias sobre o *intellectus agens* o Anônimo do nosso texto de Basiléia expôs e criticou. Tiago de Viterbo começa na sua *quaestio*: “*Utrum intellectus agens sit aliquid creature*” (Quodl. I, q. 12) a sua réplica nesse modo: “*Ad predictas igitur dubitationes per ordinem dicendum, et quia pro maiore parte videntur accipi ex verbis Aristotelis, ideo considerandum est, quod intentio Aristotelis de intellectu agente, immo et universaliter de parte intellectiva, non est manifesta, cuius signum est diversitas expositionum. Nam et inter expositores antiquos et expositores noviores*

*invenitur controversia in exponendo Aristotelis verba. Unde quilibet supradictarum opinionum nititur verba Aristotelis ad suam intentionem confirmandam trahere. Cum igitur intentio Aristotelis circa istam materiam adeo sit occulta, quod ad plenum et precise comprehendere non potest, quid de hoc ipse senserit propter sui sermonis brevitatem et obscuritatem, arguere contra predictam positionem ex verbis Aristotelis non est multum efficax, cum verba ipsius incongrue trahi possent ad hanc positionem, si quis vellet diligenter intendere. Ad presens tamen sufficiat ostendere, quod verba Aristotelis inducta non repugnant predicto modo ponendi*" (Cód. 341-III [Irmischer 368] da Biblioteca da Universidade de Erlangen, fol. 151r).

Em que modo, pois, foi julgada a interpretação tomista da doutrina aristotélica do intelecto agente pelos outros Escolásticos que não pertenciam à linha e à escola tomista e que, como vimos, foi considerada correta por Brentano, Rolfes, M. de Corte e outros? O teólogo franciscano inglês Rogério Marston, cujas *Quaestiones disputatae* se encontram publicadas em uma excelente edição organizada pelo P. Ephrem Longpré, se esforça em estabelecer uma concordância entre S. Agostinho e Aristóteles, identificando a "*lux increata, in qua omnia Vera certitudinaliter visa conspiciamus*" agostiniana com o *intellectus agens* aristotélico.<sup>29</sup> Ele pertence, portanto, ao grupo dos representantes da *opinio theologizantium*, citado pelo nosso texto de Basileia. Ele sustenta que, segundo Aristóteles, o *intellectus agens* é uma substância separada e, a respeito da opinião defendida por S. Tomás que o *intellectus agens*, assim como o *intellectus possibilis* são uma potência da alma, faz a seguinte afirmação, bastante pungente:<sup>30</sup> "*Longe melius est intellectum agentem distinguere, qua distinctione omnes contrarietates seu philosophorum seu magistrorum solvuntur, quam impudenter definire, quod Philosophus omni sensu negaverit intellectum agentem esse substantiam separatam ab anima per essentiam*". O teólogo franciscano Pedro de Trabibus<sup>31</sup> não compreende a doutrina aristotélica no sentido agostiniano, como Rogério Marston. Segundo ele Aristóteles,

<sup>29</sup> MARSTON FR. ROGERI O. F. M. *Quaestiones disputatae*. p. 258 s.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, p. 259.

<sup>31</sup> LONGPRÉ E. O. F. M. *Pietro de Trabibus...* "Studi Francescani", 1922, p. 16-24.

seguido por Alexandre de Afrodísia, Alfarabi, Algazel, Avicena e Averróis, vê no *intellectus agens* uma inteligência diferente de Deus: “*Posuit ergo Aristoteles intellectum agentem substantiam separatam substantiam nostram irradiantem, intellectum nostrum quodammodo transmutatam, quod non convenit veritati; et ideo intentio Aristotelis in parte illa non est accipienda*”.

O teólogo franciscano Gonçalves de Vallbona, já citado várias vezes, trata expressamente e de forma pormenorizada a questão da correta interpretação da doutrina aristotélica do *intellectus agens*.<sup>32</sup> Após desenvolver as três teorias, consideradas pouco acima, sobre a relação do *intellectus agens* e *possibilis* com o indivíduo humano, ele se pergunta: “*Sed quae istarum opinionum trium fuerit opinio Aristotelis?*”. A primeira opinião, cujo representante principal é S. Tomás de Aquino, ensina que o *intellectus agens*, assim como o *intellectus possibilis*, é uma potência da alma. Essa opinião reivindica para si a autoridade do Estagirita. S. Tomás escreveu, na *Summa contra Gentiles*, um capítulo especial: “*Quod non fuit sententia Aristotelis de intellectu agente, quod sit substantia separata, sed magis quod sit aliquid animae*” (S. c. G., II, 78). Esta opinião se baseia especialmente no trecho aristotélico do quinto capítulo do livro terceiro do *De anima*: que na alma existem necessariamente essas diversidades (ou seja, o intelecto que pode se tornar todas as coisas e o intelecto que cria tudo). S. Tomás escreve a respeito desse texto aristotélico: “*Ex his manifeste habetur, quod intellectus agens non sit substantia separata, sed magis aliquid animae: expresse enim non dicit, quod intellectus possibilis et agens sunt differentiae animae et quod sunt in anima. Neutra ergo earum est substantia separata*”. Esse é o texto de Aristóteles ao qual se referem, depois de Temístio, todos aqueles que confutam a opinião segundo a qual Aristóteles teria considerado o νοῦς ποιητικός como um intelecto separado da natureza do homem. Justifica-se essa referência ao texto aristotélico feita pela concepção tomista, segundo Gonçalves de Vallbona? O nosso teólogo franciscano nega isso, e refere antes de tudo a interpretação de Averróis a esta passagem de Aristóteles; demonstra, além disso, que essa

---

<sup>32</sup> AMORÓS, L. O. F. M. *Fr. Gonsalvi Hispani O. F. M. Quaestiones disputatae et de Quolibet*. Quaracchi 1935, p. 260-263.



interpretação tomista tampouco corresponde à linha de pensamento de Aristóteles. O Estagirita, como é conhecido, explica a existência do νοῦς παθητικός e do νοῦς ποιητικός fazendo referência à existência de um princípio possível que recebe, no conjunto da natureza, e de um princípio agente que opera:<sup>33</sup> “*Sendo que em toda a natureza, se deve distinguir, por um lado, o que representa a matéria pelo gênero de cada espécie – quer dizer aquilo que segundo o possível interessa propriamente a espécie e, do outro lado, o que constitui a causa e a força agente por aquilo que ela opera todas as coisas, como por exemplo a arte em relação à matéria; no mesmo modo essa distinção deve necessariamente subsistir também na alma. E na realidade a ‘razão’ corresponde em parte a um princípio e em parte ao outro, enquanto ela, por um lado, pode se tornar todas as coisas e, por outro, cria todas as coisas, como uma força imanente tal qual a luz*”. Em seguida, Gonçalves de Vallbona faz referência ao fato que nas coisas e nos fenômenos naturais o *agens* e o *patiens* não são sempre da mesma espécie e nem sempre são partes essenciais de um ser composto, como matéria e forma. Por isso não se pode deduzir desse paralelismo com a natureza, operado por Aristóteles, que o *intellectus agens* e *possibilis* são partes da alma. Assim como na produção de um efeito na natureza concorrem um princípio natural ativo e um princípio *passivo*, analogamente, na realização desse ato de conhecimento pelo espírito, cooperam seja o *intellectus agens* seja o *intellectus possibilis*, que constituem algo na alma (um “*quid*”) na medida em que se considere o princípio agente. Para não se defrontar com esse texto aristotélico, pelo qual o intelecto agente e paciente são duas coisas diferentes da alma e estão nela, é suficiente admitir que uma unidade do *intellectus agens* com a alma subsiste a respeito da atividade. Uma unidade também no ser, em modo que o *intellectus agens* seja uma potência imanente na alma, não é exigida por esse texto aristotélico. Gonçalves de Vallbona faz referência, a esse respeito, também à doutrina de Averróis sobre a relação das inteligências, dos espíritos dos astros com os corpos celestes. Não subsiste aqui nenhuma unidade do ser, mas somente uma unidade do movimento e da atividade. Gonçalves de Vallbona, portanto, não vê na inter-

---

<sup>33</sup> Cito aqui a tradução de ROLFES E. *Aristoteles, Über die Seele*. Leipzig 1911, p. 79.

pretação tomista a opinião e a interpretação correta da doutrina aristotélica do *intellectus agens*.

Gonçalves de Vallbona se põe a questão, portanto, se a teoria do *intellectus agens*, que ele expôs como segunda, pode ser interpretada como correspondente ao verdadeiro pensamento de Aristóteles. Essa doutrina afirma que ambos, o *intellectus agens* e o *intellectus possibilis*, estão separados do corpo humano e do indivíduo segundo a substância e unidos a ele segundo a atividade, pois nenhum dos dois é potência natural da alma. Os representantes dessa interpretação de Aristóteles se apóiam em Averróis, o comentador que melhor de todos compreendeu aquilo que o Estagirita pretendeu e quis, e que tem todo cuidado para estar unido a ele. Nesse modo os seguidores do averroísmo latino compreendem a doutrina aristotélica. Siger de Brabante no seu escrito *De anima intellectiva* sustenta a opinião de que a *anima humana intellectiva in essendo* está separada do corpo e que somente *in operando* está unida com ele.<sup>34</sup> Ele designa esta concepção como a única doutrina aristotélica exata (*secundum intentionem Philosophi*), e recusa como errada e não aristotélica a doutrina contrária dos “*praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas*”, segundo a qual a *anima intellectiva in essendo* está unida com o corpo: “*isti viri deficiunt ab intentione Philosophi nec intentum determinant*”. Entretanto, no comentário ao *De anima* de Siger de Brabante, editado por F. Van Steenberghen, não se confere mais esta concepção e interpretação de Aristóteles.<sup>35</sup>

Pelos textos conhecidos até agora, o ponto de vista averroísta nessa questão se pode depreender de forma mais intensa no comentário ao *Isagoge* de Ângelo de Arezzo, a respeito do qual eu tratei alhures:<sup>36</sup> “*Propter quod est sciendum, quod secundum intentionem Commentatoris et Aristotelis intellectus est unus numero in omnibus hominibus licet hoc sit contra fidem. Et quia est unus numero in omnibus, idcirco est separatus a corpore*”. Gonçalves de Vallbona não toma nenhuma posição diante da interpretação do pensamento aristotélico, oferecida por aquela opinião por ele

<sup>34</sup> MADONNET, P. *Siger de Brabante et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*. (Les Philosophes Belges, VI – VII, II), Louvain 1908, p. 152-155.

<sup>35</sup> VAN STEENBERGHEN, F. *Siger de Brabante d'après ses oeuvre inédites*, I. *Les Oeuvre inédites*. (Les Philosophes Belges, XII), Louvain 1931, p. 145-149.

<sup>36</sup> GRABMANN, M. *Mittelalter Geistesleben*, II. München 1936, p. 261-271.

designada como *opinio secunda*. S. Tomás de Aquino demonstrou no seu comentário ao *De anima* (III, lect. 7), e especialmente de modo pormenorizado no escrito *De unitate intellectus contra Averroístas*, que Aristóteles não ensinou que o *intellectus possibilis* está separado do corpo em relação ao ser. Henrique de Gand nos seus *Quodlibeta* (Quodl. IX, q. 14) tem uma *quaestio* especial: “*Utrum ex fundamentis Aristotelis possit ostendi, quod intellectus sit unus numero an contrarium possit demonstrari*”. O *doctor sollemnis* afirma que Aristóteles não tomou nenhuma decisão determinada e segura mas que, antes disso, ele foi propenso à opinião que o intelecto não é a forma do corpo (portanto não está separado dele) e nem mesmo é multiplicado de acordo com o número dos corpos.<sup>37</sup>

Gonçalves de Vallbona passa a examinar, em seguida, a terceira teoria que ele tinha designado como *opinio media*. De acordo com esta teoria, o *intellectus possibilis* é uma potência natural da nossa alma enquanto o *intellectus agens* é uma *substantia separata*, como Deus. O nosso teólogo franciscano acha que esta *opinio* corresponda à doutrina de Aristóteles. Ele apresenta aqui, como prova, uma série de textos aristotélicos. Aristóteles, no livro terceiro do *De anima* (capítulo 5), afirma que o *intellectus agens* se comporta em relação ao *intellectus possibilis* como a arte em relação à matéria. Mas é evidente que a arte não é da mesma substância da matéria. Logo, o *intellectus agens* não é da mesma substância do *intellectus possibilis*. Portanto, assim como mediante a arte é introduzida uma forma na matéria, mediante o *intellectus agens*, direta ou indiretamente, é produzido o ato de conhecimento no *intellectus possibilis*, apesar do *intellectus agens* ser de natureza diferente do *intellectus possibilis*. Contra essa interpretação da doutrina aristotélica não é possível aduzir a frase do Estagirita que estas duas diversidades, *intellectus agens* e *intellectus possibilis*, têm que existir na alma. Isso porque esta frase implica somente que essas duas diversidades subsistem na alma em relação à atividade, mas não que elas estão na alma também em relação à substância. Contra Averróis se deve somente considerar que o *intellectus possibilis* está na alma segundo o ser porque, mediante ele, o homem possui uma forma substancial e é um ser dotado de espírito. Isto não seria

<sup>37</sup> AMORÓS, L. *Op. cit.*, p. 261, indica esse texto de Henrique de Gand.

possível se também o *intellectus possibilis*, como ensina Averrois, estivesse separado do corpo segundo a substância. Nem é possível alegar em sentido contrário que Aristóteles qualifica o *intellectus agens* como uma luz: ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἔξις τις, οἷον τὸ φῶς (*De anima*, III, 5, 430 a 15), porque *lumen* deve ser entendida aqui no sentido de uma *lux quaedam incorporea et divina*. Analogamente, não representa nenhum obstáculo o fato de Aristóteles designar o *intellectus agens* como um certo *habitus*: como justamente o *habitus* tem em si uma certa disposição e prontidão para a ação, também o *intellectus agens* está disposto e pronto, segundo o modo de um *habitus*, para iluminar de seu jeito os *phantasmata* e para provocar no *intellectus possibilis* o ato de conhecimento.

Gonçalves de Vallbona, depois disso, transcreve uma longa citação do livrinho *De bona fortuna*. As pesquisas de A. Pelzer<sup>38</sup> ajudaram a entender esse *opusculum*, citado freqüentemente como um manuscrito da Escolástica e comentado por Egídio Romano e João de Jandum. Trata-se de dois fragmentos ou capítulos que têm uma proveniência diferente. Um fragmento é o capítulo oitavo do segundo livro dos *Magna Moralia* (1206 b 30 – 1207 b 19); o outro fragmento é o décimo quarto capítulo e as primeiras duas frases do décimo quinto capítulo do sétimo (*alias* oitavo) livro da ética a Eudemo (1246 b 37 – 1248 b 11). Ambos os fragmentos são traduzidos diretamente do grego. A tradução do texto da ética eudemea se baseia em um manuscrito grego, melhor dos manuscritos nos quais se encontra o texto grego da ética eudemea. L. Spengel, quase cem anos atrás, corrigiu o texto grego desse capítulo da ética eudemea em uma monografia da Academia Bavarense das Ciências, baseando-se no texto do *De bona fortuna*, oferecido no calhamaço 306.<sup>39</sup> Além disso Pelzer observa que, com exceção desse fragmento e dos livros IV – VI, que coincidem com os livros V – VII da ética nicomaquéia, a Idade Média não tinha nenhuma tradução latina dessa ética eudemea. Pelzer realiza também pesquisas

<sup>38</sup> PELZER, A. *Les versions latines des ouvrages de morale conservées sous le nom d'Aristote en usage au XIIIe siècle*. "Revue Néoscholastique de Philosophie", 23 (1921), p. 316-341; p. 378-400, especialmente às p. 317-321.

<sup>39</sup> SPENDEL, L. *Über die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen Ethischen Schriften*. (Abhandlungen der philos. – philol. Classe der K. Bayer. Akademie der Wissenschaften, III, 3), München 1843, especialmente p. 543-551.

para averiguar o autor da tradução do grego desse *opusculum*. Sendo que os *Magna Moralia* foram traduzidos do grego para o latim junto com escritos pseudo-aristotélicos por Bartolomeu de Messina, na Corte e por ordem do rei Manfredi da Sicília (portanto nos anos 1258-1266), se poderia presumir que o primeiro capítulo do livrinho *De bona fortuna* (proveniente dos *Magna Moralia*) fosse extraído dessa tradução. Mas não é assim. Subsistem diferenças textuais tão evidentes que levam a crer que esse capítulo do *De bona fortuna* deve ser originário de um outro autor que ou redigiu uma nova tradução (seguindo um manuscrito grego melhor), ou revisou e substancialmente melhorou a tradução de Bartolomeu de Messina. Também o capítulo extraído da ética eudemea não foi traduzido por Bartolomeu de Messina, porque o Cód. XVII, 370 da Biblioteca Antoniana de Pádua (onde uma série de *opuscula* são expressamente atribuídos à atividade de tradutor de Bartolomeu de Messina) não lhe atribui esse capítulo. E. Franceschini, autor de uma descrição detalhada desse manuscrito de Pádua,<sup>40</sup> na sua relação sobre os trabalhos preliminares para a edição das traduções latinas de Aristóteles feitas na Idade Média, fala brevemente do livrinho *De bona fortuna* acrescentando que foi encontrada uma segunda tradução. Também todo o décimo quinto capítulo do sexto (*alias* sétimo) livro da ética eudemea, do qual o *opusculum De bona fortuna* contém somente duas frases, foi encontrado na tradução integral grego-latina.<sup>41</sup> Na edição mais recente da *Histoire de la philosophie médiévale* de Maurice De Wulf (onde as traduções das obras de Aristóteles feitas por A. Pelzer<sup>42</sup> são avaliadas criticamente), há um elenco de todos os resultados das pesquisas realizadas no livrinho *De bona fortuna*, ao qual é acrescentado<sup>43</sup> um estudo profícuo de Th. Deman O. P. sobre o *Liber de bona fortuna* na teologia de S. Tomás de Aquino. Eu achei oportuno for-

<sup>40</sup> FRANCESCHINI, E. *Le traduzioni latine aristoteliche e pseudoaristoteliche del cod. Antoniano XVII, 370*. "Aevum", 9 (1935), p. 3-26.

<sup>41</sup> FRANCESCHINI, E. *Aristotele nel medioevo latino*. Atas do IX Congresso Nacional de Filosofia, Pádua 20-23 de Setembro de 1934, Pádua 1935, p. 13-14.

<sup>42</sup> DEMAN, TH. *Le "Liber de bona fortuna" dans la théologie de S. Thomas d'Aquin*. "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 1928, p. 38-58. Th. Deman apresenta também uma edição crítica do capítulo extraído da ética eudemea.

<sup>43</sup> DE WULF, M. *Op. cit.*, II<sup>6</sup>, Louvain-Paris 1936, p. 43.

necer essas indicações histórico-literárias sobre a literatura relativa ao livrinho *De bona fortuna*, porque os trabalhos publicados nas revistas estrangeiras não são acessíveis a quem se interessar dessas questões.

Para retornar novamente a Gonçalves de Vallbona, ele cita (em apoio à sua tese que a verdadeira doutrina aristotélica estaria representada pela *opinio* que designa o *intellectus possibilis* como uma potência natural da alma e, ao invés, o *intellectus agens* como *substantia separata*) um trecho bastante extenso do *opusculum De bona fortuna*, ou seja, daquela parte que deriva da ética eudemea. Aristóteles se pergunta: qual é a causa do fato que nós fazemos o que nos convém, e quando convém; e qual é a causa do fato que nós pensamos e deliberamos: a sorte ou o *intellectus* ou outro princípio qualquer? A essa pergunta Aristóteles dá, no final desse livrinho, a seguinte resposta: o *intellectus* não é o princípio do fato que pensamos e, tampouco, o *consilium* é o princípio do fato que deliberamos. O que é então esse princípio senão a sorte? Assim: ou tudo provém da sorte, ou existe um princípio para além do qual não há um outro, ou ainda existe uma coisa dotada (segundo o ser) de qualidades tais que produzem alguma outra coisa que tenha essas qualidades. A questão aqui é: qual é o princípio primitivo do movimento da alma? A essa pergunta Aristóteles responde claramente: assim como Deus move tudo no universo, a divindade move em alguma maneira também aquilo que está em nós. O princípio para o pensamento não pode ser novamente o pensamento, mas deve ser algo maior. Mas o que pode ser maior do que a ciência e o intelecto senão a divindade? A virtude, com efeito, atua sempre como instrumento do pensamento. A esse texto do *De bona fortuna*, Gonçalves de Vallbona acrescenta um trecho do décimo capítulo do livro terceiro da *Rhetorica*: “*Intellectum Deus accendit ut lumen in anima*” (τὸν νοῦν ὁ θεός φῶς ἀνῆψεν ἐν τῇ ψυχῇ, 1411 b 12). A partir desse texto ele tira a conclusão final: “*Et sic videtur Philosophus velle quod intellectus agens, qui est causa actus intelligendi et illuminandi mentem, sit ipse Deus*”.

O texto do livrinho *De Bona fortuna* extraído da ética eudemea foi também utilizado, em conexão com a doutrina aristotélica do *intellectus agens*, pelos estudiosos recentes de Aristóteles. Gonçalves de Vallbona considera esse texto pré-aristotélico, assim como todo o livrinho *De Bona fortuna*. Enquanto a tese exposta por L. Spengel em uma monografia da

Academia Bavarensis no ano de 1843 (segundo a qual a ética eudemea seria obra do aluno de Aristóteles Eudemo de Rodas) em um primeiro tempo era quase universalmente aceita, hoje, depois dos importantes trabalhos de P. von Mühl<sup>44</sup> e de E. Kapp,<sup>45</sup> que encontraram também a aprovação de W. Jaeger,<sup>46</sup> prevalece a opinião que a ética eudemea é obra do próprio Aristóteles. Também Akos von Pauler, em seu ótimo livrinho sobre Aristóteles, inclui a ética eudemea nos escritos de Aristóteles.<sup>47</sup> O trecho citado por Gonçalves de Vallbona é acrescentado ao testemunho de Teofrasto por Fr. Brentano na sua indagação sobre o *νοῦς ποιητικός* como testemunho de Eudemo.<sup>48</sup>

Já Ravaisson (como afirma Brentano) fez referência a esse texto para demonstrar que Aristóteles viu na divindade o intelecto agente. Esta é exatamente a concepção do nosso teólogo franciscano medieval. Brentano, que compreende o *νοῦς ποιητικός* aristotélico em sentido tomista (como potência da alma) e que encontra nos textos de Teofrasto, transmitidos por Temístio, uma confirmação da sua interpretação aristotélica, se sente desconcertado diante desse texto da ética eudemea, que ele afirma ser uma obra de Eudemo, o aluno fiel de Aristóteles, e procura a concordância entre o texto em questão e Teofrasto. Também Kurfess,<sup>49</sup> que considera a ética eudemea uma obra de Eudemo, indica esse trecho. Pelo fato dele apresentar certas dificuldades crítico-textuais, o transcrevo aqui na forma proposta por Kurfess ao lado da tradução latina de acordo com a edição crítica de Th. Deman:

---

<sup>44</sup> VON DER MUEHLL, P. *De Aristotelis Ethicorum Eudemiorum auctoritate*. Gottingae 1909.

<sup>45</sup> KAPP, E. *Das Verhältnis der eudemischen zur nikomachischen Ethik*. Berlin 1912.

<sup>46</sup> Cf. JAEGER, W. *Op. cit.*, p. 240. Com essa atribuição da ética-eudemea a Aristóteles não concorda WITTMANN M. *Die Ethik des Aristoteles*. Regensburg 1920, prefácio, XII.

<sup>47</sup> VON PAULER, A. *Aristoteles*. Paderborn 1933, p.8.

<sup>48</sup> BRENTANO, F. *Die Psychologie des Aristoteles*, p. 224.

<sup>49</sup> Cf. KURFESS. *Op.cit.*, p. 10.

τίς ἢ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ;  
δῆλον δὲ, ὥσπερ ἐν τῷ ὄλῳ θεός, καὶ  
<ἂν εἰ ἐκεῖνω (-η)>.  
κινεῖ γάρ τως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον  
λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος,  
ἀλλὰ τι κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἶη (  
per εἴποι) πλὴν θεός;

Quid motus principium in anima.  
Palam, quemadmodum in toto  
deus, et omne illud: movet enim  
aliquo modo omnia quod in nobis  
divinum. Rationis autem  
principium non ratio, sed aliquid  
melius; quid igitur utique erit  
melius et scientia et intellectu  
nisi, deus?

A partir dessas exposições e indagações sobre os esforços dos Escolásticos medievais para chegar a uma interpretação exata da doutrina aristotélica do νοῦς ποιητικός, e também da variedade de tais interpretações, deveria aparecer claro que esses pensadores medievais não ficaram dependentes e nem se prenderam à doutrina do *Philosophus* mas que eles, antes disso, tentavam penetrar, interpretar e aperfeiçoar, com grande têmpera de pensamento, a filosofia dele. Na interpretação aristotélica por parte da Escolástica foi realizado um grande e sério trabalho intelectual. Se hoje, cada vez mais, se começa a reconhecer e apreciar a importância das traduções latinas medievais das obras de Aristóteles, também em relação à reconstrução do texto grego, não se pode desconsiderar a interpretação aristotélica dos filósofos medievais, inclusive no interesse das relações com Aristóteles.<sup>50</sup>

### 3. RELAÇÕES COM A MÍSTICA ALEMÃ: O TRATADO DE ECKHART DE GRÜNDIG SOBRE A RAZÃO AGENTE E POSSÍVEL

Se deve indicar brevemente um terceiro ponto de vista sob o qual a nossa *quaestio* de Basiléia se conecta com a história da filosofia e do espírito medieval. Essa *quaestio*, com efeito, pela grande consideração que

---

<sup>50</sup> Cf. GRABMANN, M. *Mittelalterliches Geistesleben*, II. P. 62-102: *Aristoteles im Werturteil des Mittelalters*.



tem para com a doutrina de Dietrich de Freiberg sobre o *intellectus agens*, está relacionada com a mística alemã. Embora não tenhamos outros escritos em alemão desse teólogo dominicano, próximo de mestre Eckhart, seus escritos latinos contêm pensamentos e impulsos místicos, e é possível demonstrar uma influência dos seus escritos na mística alemã. Pelo fato dele identificar o *intellectus agens* com o *abditum mentis* agostiniano (lugar recôndito da alma), subsiste uma relação imediata com o âmago dessa mística alemã, com a doutrina da centelha da alma, do fundo da alma. Aqui posso indicar novamente a obra de E. Krebs, na qual se encontra uma exposição profunda da teoria da mística de Dietrich.<sup>51</sup> “Sua teoria do *abditum mentis*, o fundo da alma, envolve – embora em modo puramente doutrinário e escolástico – um campo que foi essencial para o ponto central da especulação mística”. A influência do mestre Dietrich na mística alemã é demonstrado especialmente em uma monografia em alemão medieval sobre a ‘razão’ agente e possível, editada pela primeira vez, em modo insuficiente, por B. J. Docen,<sup>52</sup> e depois, baseada em fontes manuscritas melhores, por W. Preger.<sup>53</sup> Ph. Strauch demonstrou a existência de outros quatro manuscritos desse tratado, que mereceriam uma nova edição.<sup>54</sup> O autor desse tratado é Eckhart de Gründig, que provavelmente é idêntico a Eckhart o menor († 1337).<sup>55</sup> Todo o tratado, como se vê pelas citações, está fortemente influenciado tanto pelo mestre Dietrich de Freiberg, quanto por mestre Eckhart. Para W. Preger, que não conhecia as obras latinas de Dietrich de Freiberg, esse tratado era “o único escrito que nos comunicava maiores informações sobre as concepções de um certo

<sup>51</sup> Cf. KREBS, E. *Op. cit.*, p. 136.

<sup>52</sup> DOCEN, B. J. *Miscellanea zur Geschichte der deutschen Litteratur*, I. München 1980, p. 138-152.

<sup>53</sup> PREGER, W. *Der altdeutsche Traktat von der wirkenden und möglichen Vernunft*. (Sitzungsberichte der philos-philol. und historischen Classe der K. Bayer. Akademie der Wissenschaften, I), München 1871, p. 159-189.

<sup>54</sup> STRAUCH, P. *Handschriftliches zur deutschen Mystik*. 2. *Zum Traktat von der wirkenden und möglichen Vernunft*. “Zeitschrift für deutsche Philologie”, 54 (1929), p. 291 s.

<sup>55</sup> Cf. KOCH, J. in: *Die deutschen Literaturen des Mittelalters*, herausgegeben von W. STAMMLER, I, Berlin 1933, p. 502.

mestre Dietrich”. W. Preger atribui a este tratado um alto valor: “A questão do nosso tratado é uma das mais importantes da filosofia, e até agora não se conheceu nenhum escrito alemão daquele período e nenhum escrito da mística especulativa em geral que, como o nosso tratado, fizesse dessa questão objeto de um exame particular”. Desde a época em que W. Preger escreveu essas palavras, não foi encontrado nenhum outro tratado medieval sobre o intelecto possível e agente. Na realidade, a doutrina da mística alemã sobre o *intellectus agentes* e *possibilis* ainda não foi objeto de pesquisas particulares. K. Weiss, na sua *Metafísica da alma* de mestre Eckhart, expôs brevemente a doutrina dele sobre o *intellectus agens*.<sup>56</sup> Na coleção de pregações em alemão de Oxford, editada por Ph. Strauch, há um sermão de Helwic de Germar que se ocupa, em sentido tomista, da relação do intelecto agente (*wirkende fornunft*) e da razão possível (*muglich fornunft*) com o conhecimento sobrenatural de Deus.<sup>57</sup> Segundo Helwic, a razão agente não pode conhecer Deus, nem mediante a natureza, nem mediante a graça; ao contrário, a razão possível não pode conhecer Deus mediante a razão, mas sim mediante a graça. Totalmente diferente é o ponto de vista do tratado medieval sobre a razão agente e possível, influenciado por Dietrich de Freiberg e por mestre Eckhart, editado por W. Preger. E. Krebs colocou em evidência o conteúdo essencial desse tratado, tornando-o objeto de suas próprias considerações.<sup>58</sup> “Este tratado analisa o *sumo na alma*, a visão de Deus pela razão agente”. “Aqui se faz realmente a tentativa de explicar o grau mais elevado da contemplação com o conceito, elaborado por Dietrich, do *intellectus agens* como de um ser sempre mergulhado na visão de Deus”. O tratado medieval depreende do mestre Dietrich a doutrina segundo a qual há algo de tão nobre na alma que sua essência consiste na sua atividade racional. Esse “algo” é jus-

---

<sup>56</sup> WEISS, K *Die Seelenmetaphysik des Meister Eckhart*. “Zeitschrift für Kirchengeschichte”, 52 (1933), p. 467-524; sobre o *intellectus agens*, p. 500-504.

<sup>57</sup> *Paradisus animae intelligentis (Paradis der fornunftigen sele)*. Aus der Oxforder Handschrift Cod. Laud. Misc. 479 nach E. Sievers Abschrift herausgegeben von Ph. STRAUCH (Deutsche Texte des Mittelalters, XXX), Berlin 1919, p. 5 e p. 67. A respeito de Helwic von Germar cf.: GRABMANN, M. *Mittelalterliches Geistesleben*, II, p. 576-585.

<sup>58</sup> Cf. KREBS, E. *Op.cit.*, p. 136 s.

tamente a razão agente. A partir desse conceito sobre a natureza do *intellectus agens*, o tratado medieval traz uma conseqüência que o próprio Dietrich parece não ter analisado: “Se, depois, a sua essência (da razão agente) consiste na visão de Deus e no louvor sem intermédio, disso consegue necessariamente que ela é bem-aventurada por natureza”. Segundo o mestre Dietrich, a alma se torna bem-aventurada quando seu intelecto possível absorve todo o conteúdo do intelecto agente mergulhado na visão de Deus. Para isso a alma precisa da graça. Eckhart de Gründig, ao invés disso, ensina explicitamente que o intelecto possível se torna verdadeiramente bem-aventurado só mediante a graça, enquanto o intelecto agente é bem-aventurado por natureza. W. Preger já ressaltou que essa especulação relembra a heresia dos Begardos e Beguinos condenada pelo Concílio de Viena (1311-1312): “*Quod quaelibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videntum et eo beate fruendum*”.<sup>59</sup>

Voltando à nossa *quaestio* de Basiléia, se deve constatar que ela, rechaçando explicitamente a doutrina de Dietrich de Freiberg, está em oposição também com as concepções representadas por Eckhart de Gründig no seu tratado sobre a razão agente e possível. Ambos os escritos têm em comum o fato de analisar a doutrina do *intellectus agens* e *possibilis* do ponto de vista da bem-aventurança. A *quaestio* de Basiléia traz no título: “*Utrum beatitudo consistat in intellectu agente*”. No Cód. I fol. 2509 da Biblioteca universitária e estadual de Breslávia, o tratado da razão agente e possível é designado, segundo uma comunicação de Ph. Strauch, como “uma bela doutrina sobre a bem-aventurança” (*eine schone ler von der selikeyt*).

---

<sup>59</sup> DENZINGER, H. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum...*, n. 475 – KREBS, E. *Op. cit.*, p. 137 s. – MÜLLER, E. O. F.M. *Das Konzil von Vienne 1311-1312. Seine Quellen und seine Geschichte*. Münster 1934, p. 577-584 – GRUNDMANN, H. *Religiöse Bewegungen*. Berlin 1935, p. 406 s.



## Texto

### III. UTRUM BEATITUDO CONSISTAT IN INTELLECTU AGENTE, SUPPOSITO QUOD CONSISTAT IN INTELLECTU (FOL. 182 va)<sup>1</sup>

Responsio. Primo videntur, quomodo se habeat intellectus agens in nobis. Hoc est tamen dicere, quid importetur per intellectum agentem quantum ad id quod est. Secundo respondendum ad questionem. Quantum ad primum sunt 16 opiniones.

#### < 1. OPINIO PLATONIS >

Prima est Platonis negantis ipsum. Ratio, quia ponebat ydeas per se intelligibiles. Et si sic, ad earum abstractionem non est necessarius intellectus agens, qui facit potentia intellegibilia actu intellegibilia. Item sicut se habet materia prima ad formas sensibiles, sic se habet intellectus possibilis ad formas intellegibiles. Sed materia prima non recipit formas sensibilibus per actionem alicuius substantie separate tantum, sed per actionem forme eiusdem generis scilicet que est in materia. Simile enim fit a simili. Unde hec caro generatur per formam, que est in hiis carnibus et ossibus, VII Metaphysice.<sup>2</sup> Cum igitur intellectus possibilis non sit substantia separata secundum Alexandrum, nec intellectus agens, et sic videtur superfluere intellectus agens. Sed radicem huius opinionis Aristoteles reprobatur VII Metaphysice et multis aliis locis reprobandis ydeas.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Na margem superior (fol. 182ra) está escrito pela mesma mão o título: "*Utrum intellectus intelligat. Vide multas de hoc opiniones*".

<sup>2</sup> ARISTÓTELES. *Metaph.*, VII, 8 (1034 a 5).

<sup>3</sup> ARISTÓTELES. *Metaph.*, VII, 14 (1039 a 24).

## < 2. OPINIO QUORUNDAM THEOLOGIZANTIUM >

Secunda opinio est quorundam theologizantium dicens, quod intellectus agens sit intellectus universalis conditor omnium, scilicet ipse deus. Quod probant auctoritate Philosophi, qui dicit, quod intellectus agens est quo est omnia facere.<sup>4</sup> Hoc autem est actus prime cause. Ergo intellectus agens nihil est aliud quam prime cause. Itam lumine intellectus agentis omnia intelliguntur. Sed virtute prime cause omnia intelliguntur. Ergo etc. Sed hoc non sufficit, quia actio prime cause non excludit actiones secundorum agentium. Sed deus est prima causa, intellectus agens secundaria. Ergo etc. Item cum deus non alligavit voluntatem suam creaturis, sicut loquentes in lege maurorum dicere videntur, ut Commentator eis imponit XI Metaphysice.<sup>5</sup> Sed hoc fieret stante predica positione. Ergo etc. Predictae tamen positioni consonare videtur dictum Avicbron in libro fontis vite dicens,<sup>6</sup> quod nullum corpus est activum sed vel potius substantia spiritualis pertransiens per corpora agit actiones, que per corpora fieri videntur, et quia deus est cuilibet rei presens per essentiam, presentiam et potentiam, ideo predictae actiones videntur posse attribui deo. Sed istud dictum maiori repugnat veritati, quia sicut deus se habet eis <in> essendo, sic in operando et in intelligendo. Sicut enim per se est ens, ita per se est intelligens, et sicut causa entis, ita et intellectionis. Omnia enim per ipsum facta sunt, Ioanne primo.<sup>7</sup> Sed primo modo non excludit actiones secundorum agentium, quia tunc non agerent particularia. Ergo nec secundo modo. Ergo preter intellectum universalem, qui est lux que illuminat omnem hominem, requiritur intellectus agens. Motiva non valent. Ad primum: deus facit omnia, verum et simpliciter, Ioanne primo:<sup>8</sup> omnia per ipsum facta sunt. Intellectus autem agens non simpliciter, sed intelligibilia in

<sup>4</sup> ARISTÓTELES. *De anima*, III (430 a 15).

<sup>5</sup> Não encontrei esse texto em Averróis.

<sup>6</sup> *Avencebrolis Fons vitae. Ex arabico in latinum translatus ad Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino*, ex codd. Parisinis edidit primum CLEMENS BAUEMKER, *Monasterii* 1892-95, II, 9; III, 44 (p. 41, 177).

<sup>7</sup> João 1, 3.

<sup>8</sup> João 1, 3.

potentia intellegibilia in actus <facit>. Ad secundum: omnia intelliguntur in virtute intellectus agentis tamquam cause proxime et immediate, sed virtute cause prime tamquam cause universalis et remote.

### < 3. OPINIO ALEXANDRI >

3<sup>a</sup> opinio Alexandri, qui ponit intellectum agentem esse substantiam separata[m] semper in actu, qui tandem, perfecto intellectu habituali in nobis, efficitur forma intellectus in nobis, et antequam hoc fiat tunc ex eius influentia in intellectum possibile[m] fit homo intelligens actu. Intellectum autem possibile[m] ponit propter preparationem in natura humana ad recipiendum influentiam intellectus agentis. Ista positio deficit quantum ad intellectus agentem et possibile[m]. Quod deficiat quantum ad intellectum possibile[m], patet, quia in intellectione organum corporeum requiri non potest, quia Aristoteles dicit intellectum possibile[m] immixtum, non corpori coniunctum, principium.<sup>9</sup> Ergo actus intellectionis est a corpore independens. Sed preparatio sequens commixtionem elementorum dependet a corpore. Ergo preparatio sequens commixtionem elementorum non potest esse principium intellectionis. Intellectus autem possibilis est, quo omnia intelligimus, ut habetur III De anima.<sup>10</sup> Ergo intellectus possibilis non est dicta preparatio. Nec valet dictum quantum ad intellectum agentem. In natura enim qualibet oportet esse principium activum sufficiens ad opus nature eiusdem sicut apparet in anima, cuius quedam operatio consistit in actione ut nutrire, et ideo habet principium activum illius actionis, puta potentiam nutritivam. Quedam consistit in passione ut potentie sensitive, cuius similiter principium est in anima, puta potentia sensitiva. Inter omnia autem inferiora agentia homo est perfectius agens, cuius propria et naturalis actio est intelligere. Ergo homo habet principia propria illius operationis. Dicta autem non completur sine passione et sine actione. Intellectus enim patitur ab intellegibili. Quelibet, enim receptio est

---

<sup>9</sup> ARISTÓTELES. *De anima*, III, 4 (430 a 18).

<sup>10</sup> ARISTÓTELES. *De anima*, III, 5 (430 a 15).

passio. Item intellectus facit intelligibilia in potentia intelligibilia in actu. Ergo homo habet utrumque proprium principium. Sed intellectus qui patitur est possibilis, qui autem facit intelligibilia in actu est agens. Ergo intellectus agens non est substantia separata sicut nec possibilis.

#### < 4. OPINIO AVICENNE >

4<sup>a</sup> opinio est Avicenne qui ponit intellectum agentem esse substantiam separatam, et per effluxum formarum intelligibilium ab ipso nos intelligere. Ad eius evidentiam sciendum, quod Avicenna posuit formas rerum sensibilibum preexistere immaterialiter in intelligentiis in hoc differens a Platone, qui posuit formas rerum sensibilibum per se existere extra mentem divina sine materia, quas appellabat ydeas sicut Aristoteles imponit sibi. Ulterius ponit Avicenna formas rerum sensibilibum derivari ex prima intelligentia in sequentem et sic usque ad ultimam intelligentiam, quam vocat intellectum agentem, a qua secundum eum effluerunt species rerum sensibilibum intellegibiles in animas nostras. Sed propter oblivionem, quam patitur anima ex corpore, impeditur, ne se possit ad intellectum agentem convertere et recipere dictam influentiam specierum intelligibilium. Removetur autem illud impedimentum per studium et examen suum. Ex quo sequitur secundum Avicennam, quod actio nostra in acquisitione scientie non sit nisi preparatio quedam in susceptibili ad forme vel scientie susceptionem et amotio contrarii impediens specierum impressionem. Et hiis factis intellectus agens, qui est substantia separata, secundum eum influit species intellegibiles in intellectum nostrum. Ista positio potest impedi et improbari sicut Alexandri. Et preter hoc unio anime ad corpus non erit naturalis [182 vb]. Non enim potest esse propter animam, ex quo anima ex ista oblivione obnubilatur, nec propter corpus, quia forma non est propter materiam nec dignius propter indignius, sed converso, I Physicorum.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> ARISTÓTELES. *Physic.*, II, 8 (199 a 31).



## < 5. OPINIO AVERROIS >

5<sup>a</sup> opinio Averrois dicentis, quod intellectus agens est substantia separata in hoc concordans cum premissis. Sed qualiter copuletur nobis, dicit, quod intellectus agens se habet ad intelligibilia speculativa sicut forma ad materiam. Oportet igitur, cum intelligibilia speculativa sint nobis copulata per fantasmata, quod etiam nobiscum copuletur intellectus agens et continuetur, qui est quasi forma intellectorum speculativorum. Sed intellecta speculativa habent se in triplici gradu. Quandoque enim sunt in nobis solum in potentia, quandoque in actu quedam et quedam in potentia, quandoque omnia in actu. Secundum primum modum copulatur nobis intellectus agens solum in potentia. Secundo modo partim in actu, partim in potentia. Tertio modo, scilicet quando omnia speculativa sunt in nobis facta in actu, tunc intellectus agens perfecte copulabitur nobiscum ut forma et tunc perfecte intelligimus per ipsum. Ista positio in se non valet et improbat, ut opinio Alexandri, cum qua concordat in ponendo intellectum agentem esse substantiam separatam. Similiter etiam nec modus continuandi eum nobiscum valet. Secundum enim positionem eius intellectus agens copulatur nobis per species factas intellectus agens copulatur nobis per species factas intellectus in actu. Species autem facte in actu copulantur nobis per fantasmata, ut dicit, que se habent ad intellectum agentem ut colores ad lucem, ad intellectum autem possibilem sicut colores ad visum. Nunc sic est, quod rei colorate ut ligno, in quo est color, non potest attribui nec actio visus, ut videat, nec actio solis, ut illuminet. Ergo similiter secundum Averroem homini non potest attribui actio intellectus possibilis, ut intelligat, nec agentis, ut faciat intellecta in potentia in actu.

## < 6. OPINIO THEMISTII PRIMA >

6<sup>a</sup> opinio que attribuitur Themistio est, quod uterque intellectus agens et possibilis multiplicatur in multiplicatione hominum et in hoc differt dicta opinio a predictis. Et addit, quod intellectus agens semper intelligit, in quo convenit cum premissis. Quantum ad secundum improbat hec positio. Si enim intellectus agens, qui copulatur nobis,

semper intelligit, superfluit intellectus possibilis. Nihil autem superfluum in natura, I De caelo et mundo.<sup>12</sup> Dices forte, quod ad hoc ponitur intellectus possibilis in anima, ut recipiat perfectionem suam in corpore. Non valet, quia inconueniens est respectu eiusdem obiecti ponere in anima duplicem modum intellectualem, licet non sit superfluum ponere naturalem et supernaturalem sicut in angelo respectu dei (?). Sed hoc sequitur secundum predictam positionem. Eadem enim intelligeremus per intellectum agentem et possibilem. Item si intellectus agens intelligit, ergo semper intelligeremus per eum, quod non experimur. Quod videtur inconueniens, quia secundum Philosophum II Posteriorum<sup>13</sup> inconueniens est in nobis ponere nobilissimos habitus et nos lateant. Ergo magis inconueniens est ponere actus latere. Tertio autem actus intelligendi omnino nos latet.

## < 7. OPINIO THEMISTII ALTERA >

7<sup>a</sup> opinio est etiam Themistii sicut prima, qui dicit intellectum agentem esse habitum principiorum innitens littere Aristotelis III De anima,<sup>14</sup> quod intellectus agens est ut habitus, et iterum quod est ut ars. Ars autem est habitus intellectus nostri. Ergo intellectus agens. Non valet. Per virtutem enim intellectus agentis omnia intelligibilia intelliguntur a nobis, cum per ipsum, cum sint intelligibilia in potentia, fiant intelligibilia in actu. Sed per habitum primorum principiorum non omnia intelligimus, sed conclusiones. Ergo non est habitus. Item intellectus agens nullam presupponit intellectionem preexistentem. Sed habitus principiorum presupponit cognitionem terminorum, quia principia cognoscimus, inquantum terminos cognoscimus. Ergo intellectus agens non est habitus principiorum. Nec valet quod assumit de Philosopho, quod intellectus agens est habitus, quia Philosophus non intendit, quod intellectus sit habitus prout est in prima specie qualitatis, ut illi intelligunt dicentes quod est habitus principiorum. Habitus enim

---

<sup>12</sup> ARISTÓTELES. *De caelo et mundo*, I, 4, (271 a 33).

<sup>13</sup> ARISTÓTELES. *Analytica posteriora*, II, 19 (99 b 25 s).

<sup>14</sup> ARISTÓTELES. *De anima*, III, 5 (430 a 15).

principiorum est acceptus a sensibus ut patet II Posteriorum<sup>15</sup> et sic oportet, quod habitus sit effectus intellectus agentis, cuius est fantasmata facere actu [intelligibilia], que fuerunt in potentia. Unde, quando dicit Aristoteles intellectum agentem esse habitum, accipit habitum, prout dividitur contra principium et contra potentiam, sicut omnis formas et actus potest dici habitus, ut dicit Philosophus in de generatione,<sup>16</sup> quod presentibus habitibus, id est formis in materia, cessat motus. Et hoc apparet ex modo loquendi Philosophi, quia ipse dicit ipsum esse habitum sicut lumen habitus est. Quod assumitur secundo, quod intellectus agens est sicut ars, dicendum, quod ars potest comparari ad mentem artificis et sic [intellectus agens] non est sicut ars. Secundo potest comparari ad ipsa artificialia, que per artem requiruntur, et sic est sicut ars, quia sicut ars habet introducere formam in materiam, ita intellectus agens habet disponere fantasmata, ut possint movere intellectum possibilem.

## < 8. OPINIO IOANNIS GRAMMATICI >

8<sup>a</sup> opinio est Ioannis Grammatici dicentis, quod intellectus agens et possibilis est aliquid in anima. Sed numquid in una et eadem anima dicit, quod non, sed in diversis, sicut intellectus docentis dicitur agens in comparatione ad discipulum, sed in comparatione ad docentem dicitur possibilis. Unde II De anima<sup>17</sup> dicitur, quod ille, qui est potentia sciens, addiscit et accipit scientiam ab actu sciente, quia nihil educit <se> de potentia ad actum. Diceres forte, quod non solum est scientia per doctrinam, sed etiam per inventionem. Unde etiam aliquis aliquando per actum proprium inveniendū fit de potentia sciente actu sciens. Respondes, quod intellectus possibilis principia universalis accipit semper ab aliis, ut sic sciens in actu possit se ducere in actum secundum Albertum (?). Illud non valet, quia non est idem motus et etiam modus eorum, que per naturam generantur et que fiunt per artem. Ignis enim generat ignem naturaliter reducendo materiam de potentia in actum sue

---

<sup>15</sup> ARISTÓTELES. *Analytica posteriora*, II, 19 (100 a 4 s.).

<sup>16</sup> ARISTÓTELES. *De generatione et corruptione*, I, 2 (324 b 18).

<sup>17</sup> ARISTÓTELES. *De anima*, II, 5 (417 b 12).

forme. Magister vero causat scientiam in discipulo per modum artis. Artium autem quedam sic se habent, quod nunquam per ea producitur effectus nisi per movens extrinsecum ut domus per edificatorem, quia non est in lignis vel lapidibus principium movens activum, sed passivum tantum. Quedam autem est res, que etiam producit effectum principaliter nequaquam operando, sed tantum amminiculando ut medicina. Nam etiam homo per naturam sanatur. Ars igitur docendi assimilatur arti secundi generis non primi, ita quod in eo, qui addiscit, oportet ponere aliquod principium agens intra, non autem quantum ad secunda intelligibilia tantum, sed etiam quantum ad principia universalialia, quorum non est doctrina causa sicut naturaliter nota, secundum Commentatorem II Metaphysice,<sup>18</sup> coadjuvans autem et amminiculans est intellectus docentis. Et ideo sicut dicitur: homo curatur, sic dicitur: homo scientiam acquirit scilicet per inventionem et per doctrinam.

### < 9. OPINIO HENRICI DE GANDAVO >

9<sup>a</sup> opinio est, quod intellectus agens non differt realiter ab anima, Henrici de Gandavo. Dicit enim [183 ra], quod anima est principium eliciendi operationem suam active ex se sine potentia realiter differente ab ipsa de absoluto, sed solum quodam respectu. Non valet, quia secundum Commentatorem III De anima<sup>19</sup> sicut se habet materia ad formas sensibiles, ita intellectus ad intellegibiles. Sed materia non recipit formas reales, nisi agens realiter differens ab ipsa <introducitur ipsas>. Ergo similiter intellectus agens, cuius virtute forme recipiuntur in intellectu possibili, realiter differt ab eo et ab anima. Preterea si propter diversitatem respectuum diversificantur potentie, sequitur, quod nec intellectus agens nec possibilis erit una potentia. Alium enim respectum habet intellectus agens ad fantasmata, alium ad possibilem. Ergo intellectus agens non erit una potentia. Item intellectum possibilis alium respectum habet ad principia, alium ad conclusiones. Ergo similiter non erit una potentia.

<sup>18</sup> AVERRÓIS. *Comment. in Metaph.*, II, 2 (*Aristotelis Stagiritae libri omnes cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, vol. VIII, Venetiis 1552, 17 v).

<sup>19</sup> AVERRÓIS. *Comment. in De anima*, III, I (*op. cit.*, vol. VI, 160 v).

## < 10. OPINIO GODEFREDI >

10<sup>a</sup> opinio Godefredi, quod intellectus agens est idem realiter cum memoria, ut dicit, sed differt a possibili. Quod autem idem sit intellectus agens et memoria probat, quia idem, quod attribuitur intellectui agenti, attribuitur memorie, sicut memorie convenit conservare species et hoc etiam convenit intellectui agenti, cuius est omnia facere. Non valet. Memoria enim secundum quod est pars ymaginis non nominat aliquid distinctum secundum rem ab intellectu possibili, immo est realiter ipse intellectus possibilis sub ratione qua est intelligibilium specierum receptivus et conservativus, ex III De anima,<sup>20</sup> quod anima est locus specierum non tota, sed intellectus. Accipitur enim ibi memoria ad similitudinem memorie, que est in sensu, cuius est conservare species sensibiles. Unde sicut intellectus possibilis differt realiter ab agente, sic agens differt a memoria. Ad rationem: aliter enim tenet species intellectus agens et memoria, quia intellectus agens tenet eas virtualiter et effective. Est enim, in quo est omnia facere. Sed convenit memorie subiective, quoniam scilicet est locus specierum.

## < 11. OPINIO JACOBI DE VITERBIO >

11<sup>a</sup> opinio Jacobi de Viterbio, qui dicit, quod intellectus agens est eadem potentia realiter cum possibili. Quod probat sic, quia sicut voluntas, una et eadem manens, est movens et mota et agens et patiens respectu sui ipsius, sic intellectus unus et idem existens est agens et patiens. Sed possibilis intellectus est patiens. Ergo idem est intellectus possibilis et agens. Ista non valet, quia Philosophus probat in III De anima<sup>21</sup> intellectum agentem separabilem impassibilem immixtum ex hoc, quod agens honorabilius est patiente et principium materia. He autem conditiones probate fuerunt de intellectu possibili, et ex hoc sequitur, quod multo fortius conveniat intellectui agenti. Ista autem probatio nihil esset, si iste potentie essent idem re, quia probaretur idem

---

<sup>20</sup> ARISTÓTELES. *De anima*, III, 4 (429 a 27).

<sup>21</sup> ARISTÓTELES. *De anima*, III, 5 (430 a 18).

per eadem de eodem. Ergo etc. Nec valet simile de voluntate. Licet enim voluntas moveat se ad exercitum actus ad presentiam obiecti, et etiam facta in actu per finem moveat se ad ea que sunt ad finem, non tamen voluntas est activa respectu sui obiecti, immo bonum sibi presentatum per intellectum actu est movens ipsam. Et ideo cum voluntas movet se, non reducit obiectum suum de potentia ad actum sicut intellectus agens facit potentia intelligibile actu intelligibile.

### < 12. OPINIO DURANDI >

XII<sup>a</sup> opinio est Durandi, qui dicit, quod non oportet ponere intellectum agentem. Potentie enim innotescunt per actus. Ergo si est ponendus intellectus agens, hoc est propter actionem, quam habet circa fantasmata. Et hoc dicitur vel aliquid eis imprimendo vel abstrahendo. Sed nec sic nec sic, ut probatur diffuse, quia virtus influxa esset corporalis, quia virtus que recipitur in corpore corporalis est, que non valet ad intellectionem. Nec abstrahendo, quia aut intelligit abstractionem aut non. Si non, tunc agit a casu et fortuna. Si autem intelligit, tunc intelligere intellectus possibilis superfluit, quod falsum est. Maior est evidens, quia operatio arguit formam. Hec positio est falsa et est contra Philosophi intentionem, cuius dicta de intellectu agente sufficiant in oppositum. Ad rationem. Ad minorem cum dicit: non influit, quia virtus esset corporalis, dicendum, quod virtus corporalis potest accipi tripliciter vel subiecto et effectu simul ut est virtus in igne scilicet calor, vel effectu ut virtus influxa fantasmatibus ab intellectu agente. Ad secundam partem minoris cum dicit: aut intelligit, dico, quod non. Nec tamen casu abstrahit, cum naturaliter hoc agat. Ergo etc.

### < 13. OPINIO ANONYMA >

XIII<sup>a</sup> opinio est, quod intellectus possibilis semper est in anima, agens autem de foris ingreditur, qui possibilem perficit et possibilis plus est naturalis quam agens. Ad istam opinionem videtur redire opinio

quorundam dicentium, quod intellectus possibilis est potentia quedam erumpens ab anima, sed intellectus agens est quoddam lumen ab exteriori principio. Unde est sicut lumen in luna, non tamen a luna, sed a sole. Sed contra hos arguitur: proprio passivo in natura correspondet proprium activum. Sed secundum istos intellectus agens et possibilis se habent sicut activum et passivum. Ergo si unum est in natura anime et naturale, et reliquum. Item magis videtur agens naturalis anime quam possibilis, quia operatio arguit formam. Sed operatio intellectus agentis naturalis est et semper naturaliter operatur, velimus nolimus, non autem operatio intellectus possibilis, quia intelligimus, cum volumus. Ergo possibilis non videtur magis anime naturalis quam agens, sed potius e converso. Item intellectus agens vel est potentia naturalis vel supernaturalis. Si primo modo, simul originatur ab anima cum aliis potentiis et simul cum natura anime sicut calor in igne et cum igne, non igitur quandoque de foris ingreditur. Si secundo modo, cum sit lumen quoddam, sequitur, quod quidquid intelligimus, intelligimus lumine supernaturali.

#### < 14. OPINIO MAGISTRI THEODERICI PRIMA >

XIV<sup>a</sup> opinio est magistri Theoderici, quod intellectus agens est idem quod intelligere abditum. Dicit enim, quod secundum Augustinum intelligere nostrum distinguitur in intelligere abditum actuale et apertum. Primum probatur per beatum Augustinum 14 De trinitate, c. 7<sup>22</sup> qui dicit: Hinc monemur esse in nobis in abdito mentis quarundam rerum quasdam notitias, et tunc procedere quodam modo in medium atque in conspectu mentis velut apertius constitui, quando cogitantur. Secundo Augustinus in 15 De trinitate, c. 26<sup>23</sup> de magnis vel 63 de parvis dicit, quod est ita obstrusior profunditas nostre memorie, ubi etiam per ipsum quod cogitamus, invenimus et gignimus internum verbum, quod nullius lingue sit tamquam scientia de scientia et visio de visione et intelligentia, que apparet [183 rb] de intelligentia, que in memoria iam fuerat, sed latebat. Ex istis dicunt, quod in nobis est quoddam intelligere abditum.

---

<sup>22</sup> S. AGOSTINHO. *De Trinitate*, I, XIV, c. 7.

<sup>23</sup> S. AGOSTINHO. *De Trinitate*, I, XIV, c. 26.

Istud vero in se non valet. Aut enim ista latentia est ex parte obiecti, ut quia intelligere abditum omnibus latet, aut est latentia ex parte intelligentis, ut quia latet intelligentem se intelligere tale obiectum. Non primo modo. Unumquodque enim intantum patet, inquantum est cognitum. Sed intelligibile abditum omnibus actualiter est cognitum, quia quod intelligitur cognoscitur. Ergo non est latentia ex parte obiecti. Nec secundo modo. Dicere enim, quod modo cognoscat aliquid actualiter nec unquam advertat nec advertere possit, caret ratione. Et ideo sicut operatio de vacuo est vacua, ita ista est abdita et ignota. Secundo quanto aliquid est actualius et perfectius cognoscitur, tanto est magis cognoscenti manifestum. Sed secundum auctores dicte positionis ista cognitio est perfectissima, quia est per essentiam et nunquam intercepta. Ergo etc. Tertio impossibile est secundum Philosophum nos habere habitus nobilissimos et nos latere.<sup>24</sup> Ergo multo minus actus nobilissimos possibile est nos latere. Sed intelligere est actus nobilissimus. Ergo impossibile est in nobis esse intelligere actuale abditum. Nec valet, quod quidam dicunt istum actum latere propter similitudinem, quam habet ad intelligere patiens sicut latet actus amoris gratuiti propter similitudinem ad actum amoris naturalis. Ista non valet, quia isti actus sunt multum differentes secundum eum, quia unus est per essentiam, alius per speciem, unus continuus, alter interruptus, unius per fantasmata, alter non.

Secundo ostendo, quod ista positio non est de mente Augustini. Intelligere enim abditum non vocat Augustinus intelligere abditum actuale sed intelligere abditum habituale. Quod ergo dicit in prima auctoritate: hinc amonemur etc. Mens Augustini in ista auctoritate patet per exemplum suum, quod ponit paulum ante dicens: quomodo peritus musice et geometrie novit musicam. Diligit et meminit, cum non de ipsa geometria cogitat. Hanc autem notitiam constat esse habitualem solum et non actualem, qualem isti dicunt. Item si esset tale intelligere secundum Augustinum, non esset adhuc idem cum intellectu agente secundum Philosophum, quia secundum Commentatorem in 3 De anima:<sup>25</sup> si universalia ponuntur separata ut intelligentie Platonis, non indiget Aristoteles ponere intellectum agentem. Augustinus autem imbutus doctrina Platonis non posuit intellectum agentem sicut nec Plato. Ostendo, quod

---

<sup>24</sup> ARISTÓTELES. *Analytica posteriora*, II, 19 (99 b 25 s.).

<sup>25</sup> AVERRÓIS. *Comment. in De anima*, III, 3 (*op. cit.*, vol. VI, 170 r.).



dato, quod intellectus agens sit id quod ponitur, ut salvetur ratio ymaginis, adhuc non salvant ymaginem. Probatio. Ad ymaginem enim requiritur gignitio verbi. Sed ad gignitionem verbi requiritur actualis cogitatio et manifesta, quia secundum Augustinum verbum est cum amore notitia.<sup>26</sup> Ergo si intellectus agens est idem quod intelligere abditum, non producitur per ipsum verbum, et sic nihil valet ad rationem ymaginis.

### < 15. OPINIO MAGISTRI THEODERICI ALTERA >

Viso, quomodo fictivum sit ponere intelligere abditum actuale, est opinio alia eiusdem dicentis, quod intellectu agens in nobis est substantia et intellectus per essentiam. Primum probat. Primo illud vere est substantia, in quo vere et proprie invenitur ymago trinitatis. Sed hoc est intellectus agens. Ergo etc. Probat maiorem, quia ymago est conformitas secundum nature consubstantialitatem. Conformitas autem in accidentibus non est ymago, sed in quantitate est equalitas, in qualitate similitudo. Secundo ymago est quedam conformitas anime ad deum quantum ad essentie unitatem et personarum trinitatem. Sed impossibile est in aliquo accidente inveniri essentie unitatem et intra eandem distinctionem secundum rationem originis active et passive. Ergo idem quod prius. Tertio Augustinus 9 De trinitate, cap. 6: nullum accidens excedit suum subiectum. Sed eodem amore, quo mens amans se, amat alia, et quo cognoscit se, cognoscit alia. Ergo idem.<sup>27</sup>

Secundo probat, quod sit intellectus per essentiam primo, quia intelligit se per essentiam, secundo, quia intelligit omnia alia. Primum probat. Omnis intellectus per essentiam intelligit se per essentiam. Sed intellectus agens est huiusmodi. Ergo etc. Minor probatur, quia quod est tale per essentiam in concreto, est tale per essentiam formali abstractione sicut homo per essentiam est homo. Homo igitur humanitate per essentiam est homo. Sicut igitur intellectus agens est intellectus per essentiam, ita intellectualitate. Sicut igitur humanitas in homine, sic intellectualitas modo sibi proprio habet rationem principii formalis

<sup>26</sup> S. AGOSTINHO. *De Trinitate*, IX, c. 5.

<sup>27</sup> S. AGOSTINHO. *De Trinitate*, IX, c. 6.

respectu essentie. Et hoc non est nisi intellectum in seipsum intellectualiter tendere et sic intelligere seipsum per essentiam. Secundo, quia intellectus agens est separatus et immixtus carens partibus et quacumque natura extranea. Ergo quod operatur est essentia eius, et operatio est per essentiam eius.

Primum non valet. Si intellectus agens est substantia, aut est substantia separata, aut est substantia, que est ipsa anima, aut pars nobilior substantie anime. Non primum, quia tunc redirent opiniones antique supra reprobate. Nec secundum, quia sic substantia anime esset intellectus per essentiam et sic frustra corpori uniretur. Nec tertium, cum essentia anime sit omnino simplex. Illud etiam apparet ex intentione Philosophi III De anima dicentis, quod intellectus agens est habitus et lumen.<sup>28</sup> Habitus autem non significatur ut aliquid per se subsistens. Lumen etiam est lux participata. Ergo non est intellectus per essentiam. 3<sup>o</sup> secundum Philosophum intellectus agens et possibilis sunt in anima non tamquam pars in toto nec aliqua substantia illabatur essentie anime nisi deus. Ergo sunt in ea tamquam accidentia propria in subiecto.

Ad primum in contrarium dicendum, quod ymago nostra est multum deficiens ab ymagine increata et plus differt quam conveniat. Licet enim conveniat quantum ad essentie unitatem et suppositorum in divinis et potentiarum in creaturis distinctionem et quantum ad originem et quantum ad equalitatem, quia quidquid potest una potentia operari potest et alia, sic quidquid potest memoria memorari potest et voluntas [183 va] velle et intellectus intelligere et quedam similia, in quibus conveniunt. Differunt tamen, quia ibi supposita sunt substantie, potentie autem accidentia, supposita se habent subsistentem, potentie inherenter. Item ibi omnia supposita principaliter operantur, hic autem una potentia per aliam et multa similia. Vel dicendum, quod illud, in quo est ymago sicut in subiecto potentie, illud est substantia, et hoc quantum ad essentie unitatem sc. essentiam anime. Sed illud, in quo est sicut in subiecto proximo non primo quantum ad personarum trinitatem, non est substantia, sed potentie vel earum actus. Ad secundum dicendum, quod in ymagine esse unitatem essentie et intra eandem essentiam esse distinctionem plurimum distinctorum per respectus originis hoc est de

---

<sup>28</sup> ARISTÓTELES. *De anima*, III, 5 (430 a 15).

ratione ymaginis increate, sed sufficit ad rationem ymagine create unitas essentie cum distinctione diversorum ad eandem essentiam pertinentium per modum potentiarum et proprietatum, inter quas invenitur ordo et origo ad invicem. Nota, quod circa hoc quidam dicunt intellectum agentem ad ymaginem non pertinere. Ratio eorum est, quia non habet operationem circa eterna, sed materialia, scilicet fantasmata. Alii dicunt, quod pertinet ad ymaginem non tamquam specialis potentia distincta ab aliis, sed ut quoddam commune omnibus potentiis, ut intellectum agens agat quidquid memoria meminit et voluntas vult et intellectus possibilis intelligit. Ad tertium: Nullum accidens excedit suum subiectum in essendo, sed in agendo, ut calor alia calefaciendo. Sic voluntas et intellectus non excedunt suum subiectum scilicet essentiam anime in essendo, sed in operando, etiam alia a se intelligendo et volendo.

Quod secundo dicunt, quod est intellectus per essentiam et omnia per essentiam et semper intelligit, non valet. Ratio, quia tota ratio, quare anima unitur corpori, est perfectio anime vel conjuncti, non corporis. Sed si anima potest se et alia intelligere per essentiam sine fantasmate, pro nihilo unitur corpori, quia in cognoscendo non sunt sibi necessarij sensus corporis. Sed hoc falsum. Ergo et hoc, quod semper per se intelligat et sine fantasmate. Item forme rerum sunt sicut numeri, VIII Metaphysice.<sup>29</sup> Sed numerus magis accedens ad unitatem magis est simplex. Ergo similiter forma magis accedens ad deum magis est simplex et quanto simplicior tanto perfectior. Sed angeli sunt primo principio proprinquiores, ergo simpliciores, nobiliores et perfectiores. Sed illi non intelligunt se et alia per essentiam ex libro De causis: quia omnis intelligentia est plena formis.<sup>30</sup> Ergo etc. Item in primo Physicorum:<sup>31</sup> omnis nostra cognitio ortum habet a sensibus. Unde etiam primo Posteriorum:<sup>32</sup> deficiente uno sensu necesse est deficere scientiam, que est secundum illum sensum. Hoc non oportet, si intellectus intelligeret se et alia per essentiam.

Ad primum dicendum esse intellectum per essentiam potest quadrupliciter intelligi. Primo, quod intellectus agens sit per essentiam

---

<sup>29</sup> ARISTÓTELES. *Metaph.*, VIII, 4 (1043 b 34).

<sup>30</sup> BARDENHEWER, O. *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen: "Liber de causis"*. Freiburg 1882, p. 173.

<sup>31</sup> ARISTÓTELES. *Metaph.*, I, 1. Cf. *Analytica posteriora*, II, 19.

<sup>32</sup> Cf. TOMÁS, DE A. *Compendium theologiae*, c.81.

ita quod essentia sua sit sibi ratio existendi, et nihil aliud secundum quod est predicatur secundum adjacens. Sic falsum est, quia solus deus est per essentiam, omnia autem alia per participationem, ut dicitur II De anima,<sup>33</sup> quod omnia divinum esse participant. Secundo modo potest intelligi, quod intellectus sit per essentiam, id est intellectus est intellectus per essentiam, et hoc dupliciter, vel quia intelligit per essentiam et sic etiam falsus est, vel quia non intellecta actu facit intellecta actu per essentiam et sic sit intellectus per essentiam non formaliter sed virtualiter, et sic est verum, quod est intellectum per essentiam. Quarto modo potest intelligi, quod intellectus per essentiam sit intellectus per essentiam [et] intelligat omnia per essentia vel aliqua. Et sic similiter falsum est et sic esset per essentiam et intelligeret per essentiam. Et nota, quod hic hec propositio: per, primo modo denotat nihil (?) ipsum esse, in secundo et tertio ipsam operationem, in quarto esse et operationem. Ad secundum dicendum, quod intellectus agens sic est separatus, non tamen ita simpliciter ab omni natura alia, quod nulli innitatur ut potentia vel actus. Item non est intellectus per essentiam formali et essentiali predicatione, sed dicitur et est intellectus ab effectu, quia facit potentia intelligibilia actu intelligibilia. Unde intellectus agens bene est agens per essentiam, sed non est intellectum per essentiam, cum non intelligat, nec est per essentiam, cum sit per participationem.

## < 16. OPINIO FRATRIS THOME >

Est alia opinio 16 fratris Thome, quod intellectus agens est aliquid ipsius anime realiter differens a possibili, quia secundum Philosophum, III De anima,<sup>34</sup> in omni natura est aliquid ut causa et effectivum quod in faciendo ut ars ad materiam sustinet. Ex hoc sic. Sicut in omni natura, sic et in anima oportet ponere has duas differentias. Hec autem sunt intellectus agens et possibilis. Ergo etc. Ars enim differt a materia realiter. Ergo intellectus agens, quem comparat arti et principio factivo, differt a possibili, quem comparat materie. Preterea nihil operatur nisi per virtutem,

---

<sup>33</sup> ARISTÓTELES. *De anima*, II, 4 (414 a 29).

<sup>34</sup> ARISTÓTELES. *De anima*, III, 5 (430 a 10).

que formaliter in ipso est. Unde secundo De anima:<sup>35</sup> quo vivimus et sentimus est forma et actus. Sed utraque actio scilicet intellectus agentis et possibilis est in ipsa anima et convenit homini. Ergo etc.

## < 17. SOLUTIO >

Solutio. Respondendum est ad questionem. Circa quam sunt due opiniones. Dicunt quidam ut magister Theodericus quod sic. Probatur primo: ad illud pertinet immediate beatitudo, quod est supremum in nobis. Sed hoc est intellectus agens tum quia intellectus per essentiam, tum quia agens, tum quia semper in actu [183 vb]. Secundo, homo est propter suam operationem et potissime est propter suam perfectissimam quia secundum Philosophum, II De celo et mundo,<sup>36</sup> unaqueque res est propter suam operationem potissimam. Sed potissima operatio in nobis intellectualis est operatio intellectus agentis, quia est intellectus per essentiam. Intellectus autem possibilis est quedam intellectualitas participata. Item agens est prestantius patiente. Item quod simpliciter importat perfectionem, debet esse in causa non solum virtualiter, sed etiam formaliter sicut lux est in sole formaliter, calor et quedam alia virtualiter. Intelligere autem importat perfectionem simpliciter. Ergo est in intellectu formaliter et per consequens nobilissimo modo. Ergo beatitudo in ipso consistit. Item agens continet actum virtualiter. Sed virtus est in re secundum modum suum. Ergo intellectualiter. Ergo intelligit. Ad primum dicendum: verum est, inquantum est agens, sed non simpliciter. Est enim agens non intelligendo, sed faciendo potentia intelligibilia actu intelligibilia. Quomodo autem sit per essentiam intellectus, visum est in precedenti articulo. Quod dicit, quod est semper actu, verum est, non in actu intelligendi, sed intelligibilia faciendi. Ad secundum est in ipso virtualiter secundum modum suum inquantum facit et habet facere intelligibilia in potentia intelligibilia in actu. Unde non sunt in eo virtualiter ut in intelligente, sed ut in intelligibilia faciente. Ad tertium dicendum, quod verum est de causa simpliciter et quantum ad

---

<sup>35</sup> ARISTÓTELES. *De anima*, II, 2 (414 a 12).

<sup>36</sup> ARISTÓTELES. *De caelo et mundo*, II, 12 (292 b 4 s.).

esse et quantum ad movere. Nec obstat, quod vocatur intellectus, quia etiam virtus formativa in anima quandoque a philosophis anima vocatur, que iure continet virtualiter omnes diversitates et virtutes membrorum.

Alia est opinio fratris Thome, quod beatitudo non consistit in intellectu agente. Quod probatur. In hoc non est beatitudo quod non est nobilissimum in nobis, sed magis in eo quod est nobilissimum. Sed intellectus possibilis est nobilior intellectu agente. Quod probatur ex actu et obiecto. Primo ex actu, quia intellectus agentis est facere intelligibilia potentia actu intelligibilia et abstrahere et fantasmata irradiare vel secundum alios separare. Sed intellectus possibilis habet separata et abstracta intelligere. Unde agens est propter possibilem. Si enim possibilis haberet obiecta actu intelligibilia, ut posuit Plato, nulla necessitas esset intellectus agentis. Agens ergo est propter possibilem. Item nobilius est separata et abstracta solum cognoscere quam separare et abstrahere. Item ratione obiecti. Obiectum enim intellectus agentis sunt fantasmata corporalia et sub conditionibus adhuc materialibus, obiectum autem intellectus possibilis est quiditas depurata et separata a talibus. Ergo etc. Unde sicut superior artifex accipit propter actum ab inferiori, sicut architectonicus, scilicet nauta, accipit navem omnino preparatam a navifactorum ad suum usum, et talem fecit navifactor navem qualiter congruit usui superioris, similiter est de intellectu agente respectu possibilis. Ergo beatitudo non consistit in intellectu agente. Explicit.

À

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS - UNICAMP  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - IFCH

**SETOR DE PUBLICAÇÕES**

**Textos Didáticos**

Cidade Universitária "Zeferino Vaz"

Caixa Postal 6.110

13081-970 - Campinas - São Paulo - Brasil

<http://www.ifch.unicamp.br/pub>

morewa@unicamp.br

Tel.: (0XX 19)3788.1604 / 3788.1603

Telefax (0XX 19) 3788.1589

NOME: \_\_\_\_\_

Name: \_\_\_\_\_

ENDEREÇO: \_\_\_\_\_

Address: \_\_\_\_\_

RECEBEMOS: \_\_\_\_\_

We have received: \_\_\_\_\_

FALTA-NOS: \_\_\_\_\_

We are lacking: \_\_\_\_\_

ENVIAMOS EM PERMUTA: \_\_\_\_\_

We are sending in exchange: \_\_\_\_\_

DATA: \_\_\_\_\_

Date: \_\_\_\_\_

ASSINATURA: \_\_\_\_\_

**A NÃO DEVOLUÇÃO DESTE IMPLICARÁ NA SUSPENSÃO DA  
REMESSA**

Non-acknowledgement of receipt will indicate that further publications are not wanted.