Lição 7 - O Intelecto em Geral

TEXTO 429a10–429b4 - LIVRO III, CAPÍTULO IV

> *Quanto à parte da alma pela qual ela conhece e é sábia (seja separada espacialmente ou apenas em ideia), devemos considerar como ela se diferencia e, além disso, como surge a operação do entendimento. §§ 671-4*
>
> *Pois se o entendimento é como a sensação, será algum tipo de recepção de um objeto inteligível, ou algo dessa natureza. Deve então ser impassível e, contudo, receptivo de uma espécie, a qual já deve ser potencialmente, mas não atualmente. E assim como a faculdade sensitiva se relaciona com o objeto sensível, assim se relacionará a intelectiva com o inteligível. §§ 675-6*
>
> *Também é necessário, uma vez que seu entendimento se estende a tudo, que, como diz Anaxágoras, seja incombinado com qualquer coisa para que possa comandar, isto é, conhecer. Pois o que aparecesse interiormente impediria e obstruiria o que estivesse exterior. Portanto, não tem natureza e não é uno, exceto por ser potencial. O que então se chama 'intelecto' da alma (refiro-me à mente pela qual a alma forma opiniões e entende) não é, antes de entender, ato de nenhuma realidade. §§ 677-83*
>
> *Daí é uma inferência razoável que não esteja envolvido no corpo. Se assim fosse, teria também alguma qualidade, seja quente ou fria, e teria um órgão, como as faculdades sensitivas; mas não há, de fato, nenhum desses. §§ 684-5*
>
> *E falaram acertadamente aqueles que disseram que a alma era o lugar das formas — contudo, não a alma toda, mas a parte intelectual; nem atualmente, mas apenas potencialmente, é ela alguma forma. § 686*
>
> *Que a impassibilidade da faculdade sensitiva não é como a da faculdade intelectiva é evidente a partir dos órgãos e da própria sensação. Pois o sentido não pode receber uma impressão de um objeto sensível excessivamente violento — por exemplo, um som a partir de sons muito fortes, enquanto de odores excessivamente potentes não provém nenhum cheiro, nem de cor excessivamente forte alguma visão. Mas quando o intelecto entende algo*

> *altamente inteligível, ele não entende o que é inferior a estes menos do que antes, mas mais. Pois enquanto a faculdade sensitiva não se encontra separada do corpo, o intelecto é separado. §§ 687-99*

COMENTÁRIO DE SÃO TOMÁS

LIÇÃO SETE

§ 671. Tendo tratado da parte sensitiva da alma e mostrado que sentir e entender são operações bastante distintas, o Filósofo volta-se agora para a parte intelectual. Seu tratamento se divide em duas partes principais. Primeiro, chega a certas conclusões sobre a parte intelectual em geral; após o que, a partir do que foi concluído sobre sentido e intelecto, ele deduz, em 'E agora recapitulando' [L.13, §787], algumas consequências necessárias com respeito à alma como um todo. A primeira divisão se divide em duas seções: uma sobre o intelecto como tal, e uma comparando o intelecto com os sentidos. A última começa em 'E parece que o objeto sensível' [L.12 §765]. O intelecto como tal é tratado primeiro em si mesmo, e depois, em 'Inteligência etc.' [L.11 §746], em sua atividade. A primeira parte então se subdivide novamente em três partes: (a) sobre o intelecto potencial; (b) sobre o intelecto agente [L.10 §728]; e (c) sobre o intelecto em ato [L.10 §740]. Após definir o intelecto potencial, ele determina seu objeto [L.8 §705], e então aduz uma objeção [L.9 §720]. A definição do intelecto potencial envolve explicações (1) de sua natureza e (ii) do modo como procede ao ato [L.8 §700]. E quanto à sua natureza, ele primeiro declara os problemas que está tentando resolver; após o que, em 'Pois se o entendimento é como a sensação' [§675], propõe seu próprio ponto de vista.

§ 672. Assim, ele diz que, tendo tratado 'Da parte sensitiva da alma e mostrado que o juízo e o entendimento diferem da sensação, é agora o momento de discutir aquela parte da alma 'pela qual ela conhece', i.e., entende, e 'é sábia'. Já distinguimos entre ser sábio e entender; ser sábio pertence ao juízo intelectual, entender pertence à apreensão intelectual.

§ 673. Neste ponto, emerge um problema antigo (que Aristóteles, por ora, deixa de lado), a saber, se esta parte da alma é um ser realmente separado, distinto das outras partes, ou se é apenas separável pelo pensamento. Ele se refere à primeira alternativa quando fala em ser ‘espacialmente’ separável, e usa esta expressão porque Platão, que pensava nas partes da alma como entidades realmente distintas, associava estas a diferentes órgãos do corpo. Aristóteles deixa este problema de lado.

§ 674. E ele mantém dois objetivos em vista. Um é examinar como esta parte da alma difere das outras, se pode ser separada delas pelo pensamento. E, como as potências são conhecidas a partir de seus atos, seu segundo objetivo é examinar o próprio ato de entender, i.e., como a atividade intelectual se completa.

§ 675. Em seguida, em ‘Pois se o entendimento’, ele expõe sua própria visão em três etapas: (1) ele sugere uma similaridade entre intelecto e sentido; (2) donde argumenta, em ‘É também necessário’, para uma conclusão tocante à natureza do intelecto potencial; (3) donde, por sua vez, deduz uma diferença entre intelecto e sentido, em ‘Que a impassibilidade’.

Primeiramente, então, como preliminar à exposição de sua própria teoria, ele sugere que os atos de entender e de sentir são similares, na medida em que, assim como sentir é um tipo de conhecer, e como pode ser potencial ou atual, também entender é um tipo de conhecer que pode ser potencial ou atual. Donde se segue que, assim como sentir é um certo estado de ser passivo a um objeto sensível (algo como uma paixão no sentido estrito do termo), também entender é ou um ser passivo a um objeto inteligível, ou algo mais que se assemelha à paixão, no sentido estrito.

§ 676. Destas alternativas, a segunda é a mais provável de ser verdadeira. Pois mesmo o sentir, como vimos, não é estritamente um ser passivo a algo — pois isso, estritamente, envolve um objeto de natureza contrária ao sujeito passivo. No entanto, o sentir se assemelha a uma paixão na medida em que o sentido é potencial com respeito ao seu objeto; pois ele recebe impressões sensíveis. Portanto, na medida em que nosso entendimento se assemelha à sensação, o intelecto também será impassível (tomando passividade no sentido estrito), no entanto mostrará alguma semelhança com o que é passivo, em sua receptividade a ideias inteligíveis; pois estas ele possui apenas potencialmente, não atualmente. Assim, como a vida sensitiva está para os objetos sensíveis, assim está o intelecto para os objetos inteligíveis, cada um sendo potencial com respeito ao seu objeto e capaz de receber aquele objeto.

§ 677. Então, em ‘É também necessário’, ele procede a deduzir a natureza do intelecto potencial. Primeiro, ele mostra que este intelecto não é uma coisa corpórea nem composto de coisas corpóreas; e, depois, em ‘Por isso é razoável’, que não tem órgão corpóreo. Quanto ao primeiro ponto, devemos notar que costumava haver duas opiniões sobre o intelecto. Alguns — e esta, como vimos, era a visão de Empédocles — pensavam que o intelecto era uma composição de todos os princípios das coisas, e que isso explicava seu conhecimento universal. Por outro lado, Anaxágoras pensava que era simples e puro e separado de todas as coisas corpóreas. E, portanto, precisamente porque o intelecto, como ele acabou de dizer, não está em ato de entender, mas apenas em potência, e em potência para conhecer tudo, Aristóteles argumenta que não pode ser composto de coisas corpóreas, como pensava Empédocles, mas deve ser separado de tais coisas, como pensava Anaxágoras.

§ 678. Ora, a razão pela qual Anaxágoras pensava isso era que ele considerava o intelecto como o princípio que dominava e iniciava todo movimento; o que não poderia ser se fosse ou uma composição de coisas corpóreas ou identificado com qualquer uma dessas coisas; pois nestes casos estaria restrito a apenas um curso de ação. Daí a observação de Aristóteles de que, na visão de Anaxágoras, o intelecto era separado ‘para que pudesse comandar’ e, comandando, iniciar todo movimento.

§ 679. Mas, uma vez que não estamos preocupados presentemente com a Mente que tudo move, mas com a mente pela qual a alma entende, necessitamos de um termo médio diferente para provar que o intelecto é não misturado com coisas corpóreas; e este encontramos em seu conhecimento universal. É por isso que Aristóteles acrescenta ‘Para que pudesse conhecer’, como se dissesse: assim como Anaxágoras sustentava que o intelecto era não misturado porque comanda, assim nós temos que sustentar que é não misturado porque conhece.

§ 680. O seguinte argumento pode tornar este ponto claro. Qualquer coisa que está em potência com respeito a um objeto, e capaz de recebê-lo em si mesma, é, como tal, sem aquele objeto;

assim a pupila do olho, sendo potencial para as cores e capaz de recebê-las, é ela mesma incolor. Mas nosso intelecto está tão relacionado aos objetos que entende que está em potência com respeito a eles, e capaz de ser afetado por eles (como o sentido está relacionado aos objetos sensíveis). Portanto, ele mesmo deve carecer de todas aquelas coisas que por sua natureza entende. Visto que, então, entende naturalmente todas as coisas sensíveis e corpóreas, deve carecer de toda natureza corpórea; assim como o sentido da visão, sendo capaz de conhecer a cor, carece de toda cor. Se a própria visão tivesse qualquer cor particular, esta cor a impediria de ver outras cores, assim como a língua de um homem febril, estando coberta por uma umidade amarga, não pode provar nada doce. Da mesma maneira, então, se o intelecto estivesse restrito a qualquer natureza particular, esta restrição conatural o impediria de conhecer outras naturezas. Por isso ele diz: 'O que aparecesse interiormente impediria e obstruiria' (seu conhecimento) 'do que estava fora'; i.e., atrapalharia o intelecto, e o velaria por assim dizer, e o impediria de inspecionar outras coisas. Ele chama de 'o que aparece interiormente' tudo o que se possa supor ser intrínseco e conatural ao intelecto e que, enquanto 'aparecesse' nele, necessariamente impediria o entendimento de qualquer outra coisa; como poderíamos dizer que a umidade amarga era um fator 'que aparece interiormente' numa língua febril.

§ 681. Disto ele conclui, não que de fato a natureza do intelecto seja 'não uma', i.e., que não tenha nenhuma natureza definida; mas que sua natureza é simplesmente estar aberta a todas as coisas; e que é assim na medida em que é capaz de conhecer, não (como a visão ou a audição) meramente uma 'classe particular de objetos sensíveis, nem mesmo todos os acidentes e qualidades sensíveis (sejam estes objetos sensíveis comuns ou próprios), mas, de modo bastante geral, toda a natureza sensível; Portanto, assim como a faculdade da visão é por natureza livre de uma classe de objetos sensíveis, assim o intelecto deve ser inteiramente livre de todas as naturezas sensíveis.

§ 682. Ele conclui ainda que o que chamamos nosso intelecto não está em ato com respeito aos seres reais até que realmente entenda. Isto é contrário ao princípio dos primeiros filósofos de que o intelecto deve ser composto de todas as coisas se pode conhecer todas as coisas. Mas se conhecesse todas as coisas, como já as contendo todas em si mesmo, seria um intelecto sempre atual, e nunca meramente em potência. Da mesma forma, ele já observou a respeito dos sentidos, que se fossem intrinsecamente compostos dos objetos que percebem, suas percepções não pressuporiam nenhum objeto sensível exterior.

§ 683. E para que ninguém suponha que isto seja verdadeiro para qualquer e todo intelecto, que está em potência para seus objetos antes de conhecê-los, ele acrescenta que está falando aqui do intelecto pelo qual a alma entende e forma opiniões. Assim, ele exclui deste contexto a Mente de Deus, que, longe de ser potencial, é um certo entendimento atual de todas as coisas, e da qual Anaxágoras disse que podia comandar tudo porque era perfeitamente não misturada.

§ 684. Em seguida, em 'Por isso é razoável', ele mostra que o intelecto não tem órgão corpóreo; e depois, em 'Eles falaram a propósito', aprova um dito dos primeiros filósofos. Primeiro, então, ele conclui do que foi dito que, se a capacidade universal da mente para o conhecimento implica sua distinção intrínseca de todas as naturezas corpóreas que conhece, pela mesma razão pode-se argumentar que a mente não está 'envolvida no corpo', i.e., que não tem órgão corpóreo, como a parte sensitiva da alma tem. Pois se o intelecto tivesse, como a parte sensitiva, um órgão

corpóreo, necessariamente seria apenas uma natureza sensível particular entre muitas. Portanto, ele diz ‘alguma qualidade’ etc., significando que uma natureza deste tipo teria alguma qualidade sensível particular como calor ou frio atual; pois é óbvio que, se a alma age através de um órgão corpóreo, a própria alma deve corresponder àquele órgão como estando em potência para seu ato.

§ 685. Não faz diferença para o ato da potência se é a própria potência que tem uma qualidade sensível particular ou o órgão, uma vez que o ato não é da potência sozinha, mas da potência e do órgão juntos. Da mesma forma, a visão seria impedida se fosse a potência visual, e não a pupila do olho, que fosse colorida. Então ele diz que dá no mesmo sustentar que o intelecto não tem órgão corpóreo e que não tem nenhuma natureza corpórea particular; e conclui que a parte intelectual da alma, diferentemente da sensitiva, não tem órgão corpóreo.

§ 686. Em seguida, onde diz ‘E eles falaram a propósito’, ele relaciona sua visão a uma opinião dos primeiros filósofos, dizendo que, concedida a falta de um órgão corpóreo pelo intelecto, podemos ver o sentido do antigo dito de que a alma é o ‘lugar’ das formas, — significando que ela as recebe em si mesma. Ora, este dito seria falso se toda parte da alma tivesse seu órgão corpóreo, pois então as formas seriam recebidas na composição de alma e corpo, não apenas na alma; pois não é a visão que recebe as formas visíveis, mas o olho. Segue-se que a alma como um todo não é o ‘lugar’ das formas, mas apenas aquela parte dela que carece de um órgão corpóreo, i.e., o intelecto; e mesmo esta parte não, como tal, as possui atualmente, mas apenas potencialmente.

§ 687. Em seguida, em ‘Quanto à impassibilidade’, ele mostra como o intelecto e os sentidos diferem com respeito à impassibilidade. Ele já observou que nem a sensação nem o entendimento são uma paixão no sentido preciso de um estado de ser passivamente afetado; daí inferiu que o intelecto era impassível. Mas, para que não se suponha que o sentido e o intelecto fossem impassíveis no mesmo grau, ele agora os distingue nesse aspecto. Embora os sentidos como tais não sejam, estritamente falando, passivamente afetados por seus objetos, eles o são *indiretamente*, na medida em que o equilíbrio do órgão sensorial é perturbado por qualquer excesso em seu objeto. Mas o mesmo não se aplica ao intelecto, uma vez que não possui órgão; portanto, não é passível nem direta nem indiretamente.

§ 688. É isto que ele quer dizer quando prossegue afirmando que a dissimilaridade entre o sentido e o intelecto quanto à passibilidade aparece a partir dos órgãos e da sensação. Pois um objeto sensorial muito intenso pode atordoar a faculdade sensorial. Pode-se ficar surdo por sons intensos, cego por cores fortes, incapaz de sentir qualquer cheiro devido a odores avassaladores; e isso porque o órgão, em cada caso, é prejudicado. Mas, como o intelecto não possui um órgão que possa ser prejudicado por um excesso de seu objeto apropriado, sua atividade não é, de fato, enfraquecida por uma grande inteligibilidade em seu objeto; ao contrário, é antes fortalecida por ela; e o mesmo seria verdadeiro para os sentidos, se pudessem existir sem órgãos corporais. Ainda assim, uma lesão em um órgão do corpo pode indiretamente enfraquecer o intelecto, na medida em que a atividade deste pressupõe a sensação. A causa, então, da diferença é que a sensibilidade age no corpo, mas o intelecto age por si mesmo.

§ 689. Tudo isso serve para mostrar a falsidade da opinião de que o intelecto é o mesmo que a imaginação, ou qualquer outra coisa em nossa natureza que dependa da constituição do corpo. Por outro lado, este mesmo texto tem sido, para alguns, uma ocasião de cair no erro de considerar o

poder intelectual como completamente separado do corpo, como uma substância que existe por si mesma. O que é uma posição totalmente indefensável.

§ 690. Pois é claro que o ser que realmente entende é este homem particular. Quem nega isso implica que ele mesmo nada entende; e, portanto, que não se deve dar atenção ao que ele diz. Mas, se ele entende algo, deve fazê-lo em virtude de algum princípio nele desta atividade particular de entender; que é o poder intelectual (como potência) ao qual o Filósofo se refere quando diz: “Quero dizer a mente pela qual a alma entende e forma opiniões”. O intelecto potencial, então, é precisamente aquilo pelo qual este homem particular entende. Ora, aquilo em virtude do qual, como princípio de atividade, um agente age pode certamente existir em separação do agente; como, por exemplo, um rei e seu preposto existem separadamente, embora este último aja apenas como movido pelo rei. Mas é completamente impossível que o agente exista separadamente daquilo pelo qual, formal e imediatamente, ele é um agente; e isso porque a ação só procede de um agente na medida em que este está em estado de atualidade. Segue-se que o agente e o princípio próprio e imediato de sua atividade devem existir juntos em um ato; o que não poderia ocorrer se fossem seres separados. Daí a impossibilidade de uma separação no ser de um agente de seu princípio formal de atividade.

§ 691. Com essa verdade em mente, aqueles que sustentavam a opinião à qual me refiro tentaram conceber alguma forma de ligar e unir a substância separada, que para eles era a potência intelectual, a nós mesmos, de modo a identificar seu ato de entender com o nosso. Eles disseram, então, que a forma do intelecto potencial, aquilo pelo qual ele é levado ao ato, era a ideia inteligível; e que o sujeito possuidor dessa ideia era uma espécie de fantasma produzido por nós mesmos. Dessa forma, disseram eles, o intelecto potencial está ligado a nós através de sua forma.

§ 692. Mas essa teoria falha completamente em provar qualquer continuidade entre o intelecto e nós mesmos. Pois o poder intelectual só está unido a um objeto inteligível na medida em que está em ato; assim como vimos que os sentidos não podem se unir a seus objetos apropriados enquanto estes permanecem em potência. Portanto, a ideia inteligível não pode ser a forma do poder intelectual até que seja realmente entendida; e isso não pode acontecer até que seja desvinculada dos fantasmas pela abstração. Logo, precisamente na medida em que está unida ao intelecto, está afastada dos fantasmas. Não seria, portanto, dessa forma que um poder intelectual poderia estar unido a nós.

§ 693. E obviamente, o defensor dessa visão foi desencaminhado por uma *falácia do acidente*. Pois seu argumento se resume a isto: os fantasmas estão de alguma forma unidos às ideias inteligíveis, e estas ao intelecto potencial; e, portanto, este último está unido aos fantasmas. Mas, como digo, é claro que, na medida em que a ideia inteligível é una com o poder intelectual, ela é abstraída dos fantasmas.

§ 694. Mas mesmo que se concedesse que entre o poder intelectual e nós mesmos existisse alguma união como a que essa visão supõe, isso não nos faria entender, mas antes ser entendidos. Se o olho contém uma semelhança de uma parede colorida, isso não faz com que a cor veja, mas, ao contrário, que seja vista. Portanto, se a ideia inteligível no intelecto é uma espécie de semelhança de nossos fantasmas, não se segue que percebamos algo intelectualmente, mas antes que nós — ou, mais precisamente, nossos fantasmas — somos entendidos por aquela substância

intelectual separada.

§ 695. Muitas outras críticas poderiam ser feitas, como expus com mais detalhes em outro lugar. Basta notar, por ora, que a teoria em questão é uma negação implícita da existência do pensamento no indivíduo humano.

§ 696. Além disso, é também claramente contrária ao ensinamento de Aristóteles. Primeiro, porque ele disse explicitamente (no início do tratado) que o assunto de sua investigação é uma parte da alma, não qualquer substância separada.

§ 697. Além disso, ele se propôs a examinar o intelecto deixando de lado a questão de saber se ele é um ser distinto do resto da alma; de modo que, mesmo que não seja distinto dessa forma, isso não afeta seu argumento.

§ 698. Novamente, Aristóteles chama o intelecto de aquilo pelo qual a alma entende. Todas essas indicações mostram que ele não afirmou que o intelecto era uma substância separada.

§ 699. De fato, é surpreendente como alguns se deixaram enganar facilmente por ele chamar o intelecto de ‘separado’; pois o próprio texto deixa perfeitamente claro o que ele quer dizer — ou seja, que, ao contrário dos sentidos, o intelecto não possui um órgão corporal. Pois a nobreza da alma humana transcende o escopo e os limites da matéria corporal. Daí ela gozar de certa atividade na qual a matéria corporal não tem participação; a potencialidade para essa atividade é desprovida de um órgão corporal; e é apenas nesse sentido que é um intelecto ‘separado’.

Revision #2
Created 4 October 2026 20:02:34 by Admin
Updated 11 October 2026 22:20:44 by Admin