



O intelecto agente coincide com o divino? Uma modesta proposta a partir do conceito aristotélico de “mais divino”

Does the Agent Intellect Coincide with the Divine? A Modest Proposal Based on the Aristotelian Concept of “Most Divine”

Felipe de Azevedo Ramos

Instituto Filosófico Aristotélico-Tomista (IFAT), Caieiras, São Paulo / Brasil

feliperamos.br@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5635-3145>

Resumo: Este artigo pretende avaliar a exegese do texto clássico e “modesto” de Victor Caston acerca da identificação do intelecto agente com o intelecto divino em Aristóteles. Segundo Caston, a similaridade de diversos adjetivos utilizados na obra *De anima* III, 5, ao descrever o intelecto agente, com aqueles presentes na *Metaphysica* XII, 7–9, relacionados ao intelecto divino, ratificaria tal identificação. Embora exista uma longa tradição divergente que defende o intelecto agente como uma parte da alma, ainda não se investigou essa questão sob o método proposto neste trabalho. Trata-se de analisar o adjetivo “divino”, ou seja, o mais elevado possível, em sua forma comparativa e superlativa (“mais divino”), para verificar se ele é aplicável de modo explícito tanto para o intelecto agente quanto para o intelecto divino. Neste caso, não parece plausível aceitar que outros adjetivos menos elevados, como sugeridos por Caston, possam justificar tal identificação de intelectos. De fato, tomando a *Ética a Nicômaco* como chave de leitura, auxiliada pela exegese de Alexandre de Afrodísia, Miguel de Éfeso, Alberto Magno e Tomás de Aquino, bem como outros autores, conclui-se que nem a proposta de Caston ou a reformulação de Enrico Berti são verossímeis. Antes, existem muitos indícios para a tese oposta de que o intelecto agente seja parte da alma.

Palavras-chave: intelecto agente; intelecto divino; alma; Aristóteles; aristotelismo.

Abstract: This article aims to evaluate the exegesis of Victor Caston’s classic and “modest” text on the identification of the agent intellect with the divine intellect in Aristotle. According to Caston, the similarity of various adjectives used in *De anima* III, 5, when describing the agent intellect, with those present in *Metaphysica* XII, 7–9, relating to the divine intellect, would ratify such an identification. Although there is a long divergent tradition that defends the agent intellect as a part of the soul, this question has not yet been investigated using the method proposed in this study. It is a question

of analyzing the adjective “divine”, i.e. the highest possible, in its comparative and superlative form (“most divine”), to see if it is explicitly applicable to both the agent intellect and the divine intellect. In this case, it does not seem plausible to accept that other less elevated adjectives, as suggested by Caston, could justify such an identification of intellects. In fact, taking the *Nicomachean Ethics* as a reading key, aided by the exegesis of Alexander of Aphrodisias, Michael of Ephesus, Albert the Great and Thomas Aquinas, as well as other authors, we conclude that neither Caston’s proposal nor Enrico Berti’s reformulation are credible. Rather, there are many indications for the opposite thesis that the agent intellect is part of the soul.

Keywords: agent intellect; divine intellect; soul; Aristotle; Aristotelianism.

1 Introdução

O título deste trabalho é inspirado no artigo clássico de Victor Caston, “Aristotle’s Two Intellects: A Modest Proposal” (1999, p. 199–227). O filósofo americano sustenta que o intelecto agente (νοῦς ποιητικός), mencionado por Aristóteles no famoso trecho do *De anima* III, 5, seria o mesmo intelecto divino referido na *Metaphysica* XII, 7–9.

Enrico Berti (2016, p. 137–153), por sua vez, propôs uma nova hipótese, criticando a abordagem de Caston, com uma outra proposta também denominada “modesta”, sendo confrontado “modestamente” por Ángel Martínez Sánchez (2022, p. 49–74) num artigo recente. Eis apenas uma amostra de como o assunto continua a render debates.

Em prol da brevidade, reputamos não ser possível perscrutar cada uma dessas diferentes perspectivas. Na realidade, a presente proposta, também “modesta”, será ponderar a posição de Caston, tendo em vista a perspectiva de Berti.

Desde logo é importante frisar que há incontáveis correntes hermenêuticas sobre o intelecto agente: desde os defensores de sua identificação com o intelecto divino (caso de Caston), passando por posições intermédias, como a averroísta, bem como a tomasiana (o intelecto está na alma), até chegar aos chamados “negacionistas” e aqueles que denominam tal intelecto de “mistério”. Efetivamente, há quem argumente que o Estagirita foi propositadamente sintético no

referido trecho do *De anima* III, 5, com a finalidade de atrair mais atenção de seus leitores.

Seja como for, o nosso ponto de partida será a adoção de uma linha de pesquisa até então inédita, pretendendo ser, como sempre, “modesta”. Será, então, estudada a veracidade da hipótese de Caston.

Como Caston apresenta os adjetivos contidos em *De anima* III, 5 e *Metaphysica* XII, 7-9 para mostrar as coincidências e a identificação do intelecto divino com o intelecto agente, convém tomar o mais elevado dos adjetivos, isto é, “divino” na sua forma comparativa e superlativa (*θειότερον* e *θειότατον*), traduzidos em geral como “mais divino”. Por óbvio, essas formas adjetivas são aplicáveis ao próprio intelecto divino, mas seriam elas também atribuídas ao intelecto agente? Aqui está o núcleo do presente debate.

Ademais, se esses adjetivos forem aplicáveis ao intelecto agente, seria possível distinguir esse mesmo intelecto do intelecto divino? Haveria passagens no *Corpus aristotelicum* em que o intelecto (agente) seja chamado de “mais divino” e, ao mesmo tempo, atribuído de modo explícito a uma parte da alma humana? Ao que tudo indica, a *Ética a Nicômaco* X, 7 é um forte candidato para evidenciar tal disjuntiva entre o intelecto humano e o intelecto divino.

A partir dos trechos mencionados, a argumentação gira, pois, em torno de uma pesquisa sobre a expressão “mais divino” nas obras de Aristóteles, aliada à própria interpretação de Alexandre de Afrodísia (séc. II–III d. C.). Vale sublinhar que a opinião deste comentarista é totalmente insuspeita, pois ele sabidamente identifica esses intelectos, ao menos de acordo com a hermenêutica tradicional.

Encontradas essas referências, questionaremos se é válido o seguinte raciocínio: se “mais divino” é aplicável tanto ao intelecto divino quanto ao intelecto humano (agente), por que os atributos de separabilidade, eternidade, atualidade etc. seriam suficientes para a identificação desses intelectos conforme a visão de Caston?

Isso considerado, buscar-se-á trazer ainda uma luz sobre o assunto a partir da exegese de dois escolásticos, Alberto Magno e Tomás de Aquino, a fim de investigar se eventualmente eles já tinham, *avant la lettre*, confrontado a posição de Caston.

2 O intelecto agente identificado com o divino

Aristóteles, na obra *De anima*, III, 5, discerne, em base à distinção entre potência e ato, a existência de um intelecto agente (νοῦς ποιητικός) e de um intelecto passivo (νοῦς παθητικός) (cf. Aristóteles, *De an.* III, 5, 430a10–25). O primeiro, à maneira de causa agente que produz as coisas, possui um hábito (ἔξις) que atua à maneira de uma luz, de modo a tornar os inteligíveis em potência em ato (cf. Aristóteles, *De an.* III, 5, 430a14–15).¹ Sem o intelecto agente, postula o Estagirita, não é possível efetivar nenhum pensamento (cf. Aristóteles, *De an.* III, 5, 430a25).² Já o intelecto passivo (ou possível) está em potência a receber os inteligíveis, como uma tabuinha na qual nada está escrito (cf. Aristóteles, *De an.* III, 4, 429b).³

O trecho referido é bastante sintético (apenas 16 linhas na edição Bekker), contudo, rendeu extensas e diferentes exegeses ao longo de toda a história da filosofia, partindo dos comentaristas antigos, como Alexandre de Afrodísia, passando por medievais como Tomás de Aquino, até chegar aos autores contemporâneos (como é o caso de Caston e Berti). Por óbvio, não é minha intenção apresentar todas as infintas formulações do críptico e provavelmente o mais difícil trecho de todo o *Corpus aristotelicum*.

Para se ter apenas uma ideia acerca de outras possíveis interpretações gerais sobre o intelecto agente, podemos esmiuçar um pouco mais: o potencialismo (o intelecto agente é uma potência humana), o nominalismo (a distinção com o intelecto possível/passivo é meramente nominal), o formalismo (a distinção é meramente formal), a averroísta (existe um intelecto separado entre Deus e os homens⁴), o habitualismo (o intelecto é hábito [Haggerty, 2000, p. 24–25]) e o negacionista (o intelecto agente simplesmente não existe [Sellés, 2017]).

¹ “καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἔξις τις, οἷον τὸ φῶς.”

² “καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.”

³ “ἢ τὸ μὲν πάσχειν κατὰ κοινόν τι διήρηται πρότερον, ὅτι δυνάμει πῶς ἐστὶ τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ’ ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ· δυνάμει δ’ οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ἐνυπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον· ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ.”

⁴ Juan David García Bacca fala de uma “unidade cósmica eidética”. Cf. García Bacca, 1957, p. 61.

Uma das grandes questões na interpretação desse trecho seria atinar se o intelecto agente se identificaria com o intelecto divino. Com efeito, de acordo com Lindsay Judson, há três hermenêuticas possíveis a esse respeito: 1) O intelecto agente é simplesmente uma parte do intelecto humano (posição de Temístio e de Tomás de Aquino); 2) O intelecto agente tem um papel atenuado no conhecimento humano, servindo de uma posição intermédia entre Deus e o homem; 3) O intelecto agente é o próprio intelecto divino (opinião, por exemplo, de Alexandre de Afrodísia).⁵

Juntos, Judson e Caston defendem tal convergência também baseados nos atributos do intelecto agente, apresentados em *De anima* III, 5, e nos do intelecto divino, expostos em *Metaphysica* XII, 7–9. De fato, é possível determinar que ambos são: separados, impassíveis, não misturados, atualidade (por essência), mais honoráveis, o mesmo que o objeto (pensado), anteriores no tempo, pensam ininterruptamente (ou eternamente), são a sua própria essência, imortais e eternos e a condição necessária de todo pensamento (ou de tudo).⁶ Em suma, na opinião de

⁵ Cf. Judson, 2019, p. 296-297: “III.5, with its distinction of the ‘affectable or passive intellect (nous pathetikos) and the active, agent, or maker intellect (nous poietikos), is the most controversial chapter of the *De Anima*. For discussion, see Frede 1992; Kosman 1992; Caston 1999; Sisko 2000; Burnyeat 2008a; Johansen 2012, p. 237-45; Miller 2012; Shields 2016, ad loc.; Jiménez 2017, ch. 4. The most critical- and most divisive question is about the nature of the active intellect. Broadly speaking, current views are of three kinds. (i) The active intellect is simply a part of human intellect (Robinson 1983; Wedin 1988; Sisko 2000). (ii) It is the divine intellect of 1.7 with only a highly attenuated role to play in human thought or understanding (Caston 1999). (iii) It is the divine intellect, but with a more substantial role to play in human understanding, for ex-ample as an efficient cause (Frede 1992, p. 105-6; Kosman 1992; Burnyeat 2008a; Johansen 2012, p. 237-45). An important (though not decisive piece of evidence in favour of (ii) and (iii) is the characterization of the active intellect: ‘separate, unaffected, and unmixed, being in substance activity... being separated this alone is just what it is, and this alone is immortal and eternal.’ This is easy to understand as consonant with the characterization of divine thinking in A.6-7 and 9: “there must, therefore, be a principle of this sort, whose substance is activity [so not the exercise of a capacity]’ (1071b19-20); ‘its activity, which is activity in itself, is a life best and eternal (1072b26-8); ‘a substance which is eternal and unmoved and separate from perceptible things’ (1073a3-5); its substance is activity, it is best, most honourable, and thinks eternally (1.9)”.

⁶ Cf. Caston, 1999, p. 211-212: “The second intellect is: 1. separate (χωριστός, 430a17); 2. impassible (απαθής, a18); 3. unmixed (αμυγής, a18); 4. in its essence actuality

Caston, “o segundo intelecto não pertence em absoluto à psicologia humana, mas sim à teologia” (Caston, 1999, p. 202).

Tal argumento é bastante convincente. Com efeito, a sua proposta encontra eco em outros autores contemporâneos de escol.

Para o filósofo alemão Michael Frede (1996, p. 388), o intelecto agente também se identificaria com Deus, porém, atuaria no interior do homem, embora de modo metafórico. Como isso se daria não fica muito claro, pois, estranhamente, ainda existiria uma diferença entre intelecto agente e passivo *na alma*.⁷

Já Octave Hamelin (1953, p. 27.) atesta que se trata de “algo divino”, mas não responde à crucial pergunta se é humano ou divino.

M. F. Burnyeat, no opúsculo *Aristotle's Divine Intellect*, declara, logo no início, a intencional ambiguidade do título, pois quer identificar o intelecto divino de *Metaphysica* XII com o intelecto agente da obra *De anima* III, 5 (Burnyeat, 2008, p. 9). Infelizmente, boa parte de seu escrito se concentra na distinção entre *nous* e *dianoia*, com digressões finais sobre Deus como primeiro motor, causa final etc., sem oferecer argumentos sólidos para a sua tese (Burnyeat, 2008, p. 42-43).

(τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια, a18); 5. more honourable (τιμιώτερον, a18); 6. the same as the object thought (τὸ αὐτὸ ... τῷ πράγματι, a20); 7. prior in time to capacity in general (χρόνῳ προτέρα ... ὅλως, a21); 8. uninterruptedly thinking (οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ., a22); 9. solely what it [essentially] is (μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, a22-23); 10. alone immortal and eternal (μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίων, a23); 11. the necessary condition of all thought (καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ, a25). Now, if we compare the attributes of the Divine Intellect discussed in *Metaphysics* 12.7-9, the list is not very different. The Divine Intellect is: 1. separated from sensibles (κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν, 1073a4); 2. impassible and unalterable (ἀπαθὲς καὶ ἀναλλοίωτον, 1073a 11); 3'. without matter (οὐκ ἔχει ὕλην 1074a33-34) [*sic*: 35-36!]; 4'. actuality (ἐνέργεια οὐσα. 1072a25-26, b27-28); 5'. most honorable (τιμιώτατον, 1074a26 [*sic*: 1074b26!]; ἄριστον, 1072a35-b1, b28); 6'. the same as its object (ἡ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα, 1075a 1-5); 7'. prior in time to capacity (1072b25; cf. 1072b30-1073a3); 8'. eternally thinking (τὸν ἅπαντα αἰῶνα, 1075a 10); 9'. just its essence, thinking (1075a 1-5; cf. 1074a33-34); 10'. eternal (αἰδίων, 1072a25, 1073a4); 11'. the necessary condition of everything (1072b 13-14; cf. 1075b24-26)".

⁷ “Dieu se peut considérer comme un principe opérant à l’intérieur de chaque âme humaine sans cesser d’être le premier principe de tout. [...] Ce n’est donc pas un analogue de Dieu, par exemple l’intellect ou la raison, qui règne dans l’âme, c’est Dieu lui-même, qui est le principe à l’intérieur de l’âme, des opérations de l’âme, même de ses pensées”.

Não faltaram ainda comentaristas contemporâneos que defenderam uma posição averroísta, isto é, a crença de que o intelecto agente estaria separado da natureza humana, sem, entretanto, coincidir com o próprio Deus. Comenta, por exemplo, Herrera (1993, p. 859-871, tradução própria): o “Poietikón transcende sua função epistemológica dentro da mente humana. Parece que os comentaristas islâmicos estavam mais próximos da interpretação correta”.

Enrico Berti em seu “Aristotle’s Nous poiêtikos: Another Modest Proposal”, refuta Victor Caston com uma resposta original (Berti, 2016, p. 137-153). Por sua vez, Ángel Martínez Sánchez confrontou recentemente essa posição de Berti, oferecendo uma “modesta” crítica em “La interpretación de Enrico Berti sobre el nous poietikós. Una modesta crítica” (Martínez Sánchez, 2022, p. 49-74). Em síntese, para Berti, o intelecto agente seria uma espécie de “patrimônio de verdades eternas” ou o “sistema dos princípios das ciências enquanto possuídas pelo gênero humano” (Berti, 2016, p. 142, 144, tradução própria). Retornaremos a este tópico mais adiante.

3 Conceito de “mais divino” na *Metafísica* XII (Λ)

Para entender essa possível identificação entre o intelecto divino e o intelecto agente, é preciso aceder diretamente ao texto da *Metaphysica* XII (Λ), inclusive em sua versão grega: “Quanto à inteligência [divina], surgem algumas dificuldades. Ela parece ser a *mais divina* (θειότατον) das coisas que se manifestam a nós; mas há certa dificuldade em compreender como ela deve existir para ser assim” (Aristóteles, *Met.* XII, 9, 1074b15-17, tradução de Perrine).⁸ Aqui está claro que se trata da inteligência divina, a qual é caracterizada como a “mais divina” no grau superlativo, sendo traduzida pela tradição latina por *divinissimum*.

É certo que o Estagirita se refere ao intelecto divino, pois o compara com o intelecto humano. De fato, ele argumenta que se tal substância não pensasse nada, não seria divina, à maneira de alguém que tivesse intelecto, mas continuasse dormindo. Ademais, se pensasse algo

⁸ “Τὰ δὲ περὶ τὸν νοῦν ἔχει τινὰς ἀπορίας· δοκεῖ μὲν γὰρ εἶναι τῶν φαινομένων θειότατον, πῶς δ’ ἔχων τοιοῦτος ἂν εἴη, ἔχει τινὰς δυσκολίας.”

superior a ela, já não seria mais ato de pensar, mas estaria no plano da potência (próprio ao intelecto passivo). Ora, é desse mesmo pensar que deriva o seu valor (Aristóteles, *Met.* XII, 9, 1074b17-21).⁹

As expressões que ele usa (“das coisas que se manifestam a nós” e a comparação com o nosso intelecto, quando sugere o estado de sono) confirmam que ele está diferenciando o intelecto divino do intelecto agente. No entanto, é preciso ainda averiguar mais atentamente esta questão.

Isso considerado, o Estagirita se pergunta se esse νοῦς pensa a si mesmo ou algo diferente dele. Com efeito, parece-lhe absurdo que pensasse algumas coisas. E assim continua: “É evidente que ela [a Inteligência] pensa o que é mais divino (θειότατον) e mais digno de honra, e que o objeto de seu pensar não muda: a mudança, com efeito, é sempre para pior, e essa mudança constitui sempre uma forma de movimento” (Aristóteles, *Met.* XII, 9, 1074b25-26, tradução de Perrine).¹⁰ Ora, a potencialidade lhe seria contraditória, pois a Inteligência suprema é pura atualidade.

De fato, anteriormente havia sido afirmado: “Ora, o pensamento, que é pensamento por si, tem como objeto o que por si é mais excelente; e o pensamento, que é assim maximamente, tem como objeto o que é excelente em máximo grau” (Aristóteles, *Met.* XII, 7, 1072b18-19, tradução de Perrine).¹¹ Para Alexandre de Afrodísia (*In Met.* X, 9, 710:37-38) é evidente (φανερὸν) que a inteligência é o que há de mais divino,¹² ou ainda, aquilo que há de “mais sagrado” (σεμνότερον) (cf. Alexander Aphrodisiensis, *In Met.* X, 9, 711:16).

Alexandre explica que assim como uma inteligência humana que conduz uma vida reta não pode pensar coisas vis (é inconcebível, por exemplo, pensar no “melhor modo” de se “prostituir”), da mesma maneira seria a coisa mais ímpia afirmar que a substância mais divina e ótima pense também coisas vis. Ademais, para ele, é evidente que ela

⁹ “εἴτε γὰρ μηδὲν νοεῖ, τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν, ἀλλ’ ἔχει ὥσπερ ἂν εἰ ὁ καθεύδων· εἴτε νοεῖ, τούτου δ’ ἄλλο κύριον, οὐ γάρ ἐστι τοῦτο ὃ ἐστὶν αὐτοῦ ἢ οὐσία νόησις, ἀλλὰ δύναμις, οὐκ ἂν ἡ ἀρίστη οὐσία εἴη· διὰ γὰρ τοῦ νοεῖν τὸ τίμιον αὐτῷ ὑπάρχει.”

¹⁰ “ἢ καὶ ἄτοπον τὸ διανοεῖσθαι περὶ ἐνίων; δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει.”

¹¹ “ἢ δὲ νόησις ἢ καθ’ αὐτὴν τοῦ καθ’ αὐτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα.”

¹² “ὅτι μὲν γὰρ ὁ τοιοῦτος νοῦς τὸ θειότατον πάντων ἐστὶ καὶ τὸ ἄριστον φανερόν.”

não pensa coisas vis, mas sim naquilo que é mais divino e mais digno de honra.¹³ De fato, quando os homens bons pensam coisas vis, tornam-se piores, e a prova é que se arrependem de se tornarem maus (cf. Alexander Aphrodisiensis, *In Met.* 711:38-40).¹⁴

Aristóteles arremata: “Se, portanto, a Inteligência divina é o que há de mais excelente, ela pensa a si mesma e seu pensamento é pensamento de pensamento (*νόησις νοήσεως νόησις*)” (Aristóteles, *Met.*, XII, 9, 1074b 33-35, tradução de Perrine).¹⁵

4 O “mais divino” na obra *De anima*

Retomando a pergunta, seria esse mesmo intelecto divino, o intelecto agente? Se adotamos essa acepção de “mais divino” (*θειότατον*), encontrada no livro lambda da *Metaphysica*, podemos localizar essa qualificação no *De anima*? Sim, mas não no seu livro III, e sim no livro I: “No que diz respeito ao intelecto, talvez (*ἴσως*) ele seja algo mais divino (*θειότερόν*) e impassível” (Aristóteles, *De an.*, I, 4, 408b29).¹⁶

Note-se que aqui Aristóteles usa o comparativo de *θειος* (*θειότερόν*, e não o superlativo *θειότατον*). Neste trecho existe ainda a presença de um adjetivo comum (impassível/ *ἀπαθές*) ao intelecto agente e ao intelecto divino, conforme a lista das convergências propostas por Caston mais acima.

A esse respeito, Alexandre de Afrodísia sustenta que o intelecto de que fala Aristóteles neste trecho de seu tratado de psicologia seria o

¹³ Cf. Alexander Aphrodisiensis, *In Met.* X, 9, 711:24-34: “καὶ εἰ ἄλλοτε ἄλλο, πότερον πάντα ἀγαθὰ ἐστὶν ἢ κατ’ ἄλλους καὶ ἄλλους χρόνους νοεῖ, ἢ δεῖ τίθεσθαι ὅτι καὶ τὰ τυχόντα καὶ φαῦλα νοεῖ, καὶ οὐδὲν διαφέρει εἴτε φαῦλα νοεῖ εἴτε καὶ τὰναντία τούτοις; δεῖ οὖν ταῦτα τίθεσθαι, ἢ χρὴ λέγειν ὅτι ὥσπερ ἐφ’ ἡμῖν <ἀτοπόν> ἐστὶ καὶ οὐθεὶς εὖ ζῶν ἀνέξεται <διανοεῖσθαι περὶ τινων>, οἷον περὶ τρόπου πορνείας πῶς ἂν εὖ πορνεύσειεν, οὕτως ἀσεβέστατόν ἐστι τὸ λέγειν ὅτι διανοεῖται ἡ θειοτάτη καὶ ἀρίστη οὐσία φαῦλα καὶ τὰ τυχόντα. δηλὸν οὖν ὅτι οὐδὲν φαῦλον νοεῖ, ἀλλὰ τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ. θειότατον δὲ καὶ τιμιώτατον αὐτός ἐστιν ὁ νοῦς· ἐαυτὸν ἄρα νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει ἐκ τοῦ ἐαυτὸν νοεῖν εἰς τὸ καὶ ἕτερόν τι νοῆσαι.”

¹⁴ “οἱ γὰρ ἀγαθοὶ ἄνθρωποι ὅταν φαῦλα νοῶσι, χείρονες ἐαυτῶν ἐκ τῆς τοιαύτης νοήσεως γίνονται· τούτου δὲ πίστις ὅτι μεταμέλονται, μεταμέλεται δὲ τις ὅταν κακὸς γένηται.”

¹⁵ “αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἐστὶν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.”

¹⁶ “ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν.”

mesmo intelecto divino. Para ele, a corrupção do corpo gera a corrupção da alma. De fato, para o filósofo de Afrodísia, somente o intelecto separado e incorruptível é o Deus aristotélico; já a alma humana é corruptível, enquanto forma de um corpo corruptível.¹⁷ Isso, porém, não o levará a negar a possibilidade de o homem ter experiência do divino.¹⁸

No entanto, o neoplatônico Filopono tinha boas razões para observar que, se Aristóteles tivesse falando de Deus nesse trecho do *De anima*, não teria inserido um “talvez” pelo meio. Por seu lado, Alexandre reforça que é inevitável a identificação do intelecto agente com o intelecto divino a partir da leitura do *De anima*, III, 5, uma vez que *somente* o intelecto agente é incorruptível. Na sua visão, o que haveria de mais alto em nós seria o intelecto material.¹⁹ No entanto, uma interpretação contrária seria entender que somente o intelecto agente é incorruptível no homem, sendo todo o resto (intelecto passivo, corpo) corruptível.

Sem embargo, e se o atributo de “mais divino” fosse encontrado alhures para caracterizar especificamente o intelecto humano ou mesmo a alma humana? Ou seja, se esse adjetivo, que está acima de todos os demais enunciados por Caston, fosse claramente aplicado para o intelecto humano, não desmantelaria a identificação dos dois intelectos em base somente na aplicação dos adjetivos? Sim, pois, por mais que existam coincidências, elas não provam necessariamente a sua identificação. Seria mais ou menos como identificar o morcego com as aves simplesmente porque ambos voam. Contudo, como sabemos, a definição de classes de animais se dá num nível mais elevado. Façamos, então, um teste.

5 Uso de *θειότατον*

Podemos notar que o uso de *θειότατον* não é novo. Com efeito, Platão considera Homero o “mais divino” e o mais sábio dos poetas (cf. Plato,

¹⁷ Cf. Accattino; Donini. Introduzione *apud* Alessandro di Afrodísia, 1996, p. xv-xvi. Cf. *etiam*: Alexander Aphrodisiensis, *De an.* 90, 14-16: “ἐκεῖνος μὲν γὰρ σὺν τῇ ψυχῇ, ἥς ἐστὶ δύναμις, φθειρομένη φθείρεται, ὃ φθειρομένῳ συμφθείροιτο ἂν καὶ ἡ ἑξὺς τε καὶ ἡ δύναμις καὶ τελειότης αὐτοῦ”

¹⁸ Cf. Accattino; Donini. Introduzione, *apud* Alessandro di Afrodísia, 1996, p. xxv.

¹⁹ Cf. Alexander Aphrodisiensis, *De an.* 89:16. Cf. *etiam*: Accattino; Donini. Introduzione, *apud* Alessandro di Afrodísia, 1996, p. 293.

Alcibiades II, 147c).²⁰ Também comenta que existe uma parte mais divina dos círculos divinos, chamada “cabeça”, que domina todo o resto (cf. Plato, *Timaieus* XVI, 44d).²¹

Ora, tudo isso são atribuições gerais, sem aparentes grandes implicações para o nosso tema. Todavia, certamente revela que o qualificativo pode ser utilizado para outros objetos além de Deus.

Há passagens explícitas de Platão que atribuem o qualificativo de “mais divino” à alma, por exemplo, ao afirmar que a alma é para o homem “o dom mais divino que recebeu” (Plato, *Leges* V, 1, 728b).²² Mais ainda, a alma é, depois dos deuses, o bem “mais divino” e mais nosso.²³ A alma, efetivamente, é “mais divina”, sem comparação a qualquer outra categoria.²⁴ Por fim, vale mencionar uma citação sugestiva a esse respeito: “[O homem] quando recebe uma reta educação e uma natureza fortunada, costuma tornar-se o *mais divino* e o mais doce dos animais, mas, se não for corretamente educado ou crescer de forma inadequada, será o mais selvagem entre todos os seres vivos que a terra produz” (Plato, *Leges* VI, 12, 766).²⁵

Alguém poderá objetar que isso está no mestre de Aristóteles, mas não neste último propriamente. Entretanto, encontramos passagens aristotélicas semelhantes àquelas platônicas. Para o Estagirita, por

²⁰ “Ὁμηρόν γε τὸν θεϊότατόν τε καὶ σοφώτατον ποιητήν”.

²¹ “Τὰς μὲν δὴ θείας περιόδους δύο οὖσας, τὸ τοῦ παντὸς σχῆμα ἀπομιμησάμενοι περιφερὲς ὄν, εἰς σφαιροειδὲς σῶμα ἐνέδησαν, τοῦτο ὃ νῦν κεφαλὴν ἐπονομάζομεν, ὃ θεϊότατόν τέ ἐστιν καὶ τῶν ἐν ἡμῖν πάντων δεσποτοῦν”.

²² “οἷδεν ἐν τοῦτοις πᾶσιν πᾶς ἄνθρωπος ψυχὴν θεϊότατον ὃν ἀτιμώτατα.”

²³ Cf. Plato, *Leges* V, 1, 726a-727a: “{AΘ.} Ἀκούοι δὴ πᾶς ὅσπερ νυνδὴ τὰ περὶ θεῶν τε ἤκουε καὶ τῶν φίλων προπατόρων· πάντων γὰρ τῶν αὐτοῦ κτημάτων μετὰ θεοὺς ψυχὴ θεϊότατον, οἰκειότατον ὄν. τὰ δ’ αὐτοῦ διττὰ πάντ’ ἐστὶ πᾶσιν. τὰ μὲν οὖν κρείττω καὶ ἀμείνω δεσπόζοντα, τὰ δὲ ἥττω καὶ χεῖρω δοῦλα· τῶν οὖν αὐτοῦ τὰ δεσπόζοντα ἀεὶ προτιμητέον τῶν δουλευόντων. οὕτω δὴ τὴν αὐτοῦ ψυχὴν μετὰ θεοὺς ὄντας δεσπότης καὶ τοὺς τοῦτοις ἐπομένους τιμᾶν δεῖν λέγων δευτέραν, ὁρθῶς παρακελεύομαι.”

²⁴ Cf. Plato, *Leges* XII, 13, 966d-966e: “Ἐν μὲν ὃ περὶ τὴν ψυχὴν ἐλέγομεν, ὡς πρεσβυτάτων τε καὶ θεϊοτάτων ἐστὶν πάντων ὧν κίνησις γένεσιν παραλαβοῦσα ἀέναν οὐσίαν ἐπόρισεν”.

²⁵ “ἄνθρωπος δέ, ὥς φαμεν, ἡμερον, ὅμως μὴν παιδείας μὲν ὁρθῆς τυχὸν καὶ φύσεως εὐτυχούς, θεϊότατον ἡμερώτατόν τε ζῶον γίνεσθαι φιλεῖ, μὴ ἱκανῶς δὲ ἢ μὴ καλῶς τραφὲν ἀγριώτατον, ὅποσα φύει γῆ.”

exemplo, a felicidade é beata, enquanto é algo “mais divino” e mais nobre;²⁶ a cabeça, é aquilo que há de “mais divino” em nós (ἡ κεφαλὴ θειότατον) (Aristóteles, *Problemata* XXXIII, 6, 962a35).

No entanto, é preciso ir mais além, ou seja, selecionar um trecho mais significativo, a saber: da *Ética a Nicômaco*, como inicialmente proposto.

6 O intelecto na *Ética a Nicômaco*

Eis a passagem-chave da *Ética a Nicômaco* que trata especificamente do intelecto “mais divino”:

Se a felicidade é uma atividade conforme a virtude, será razoável que ela esteja de acordo com a virtude mais elevada: e esta será a virtude que existe de melhor em nós. Seja, pois, *o intelecto*, seja outra coisa que, por natureza, parece mandar e dirigir, e possuir o conhecimento dos objetos nobres e distintos, quer seja *ele mesmo divino* ou a *parte mais divina que há em nós* (θειότατον), sua atividade, em concordância com sua virtude própria, será a felicidade perfeita. E esta atividade é contemplativa, como já o dissemos (Aristóteles, *EN* X, 7, 1177a12-19, grifo nosso).²⁷

Ora, aqui estamos diante da virtude mais elevada, isto é, a sabedoria, localizada na parte mais alta da alma. Isso se converge com a posição de Platão no *Timeu* (XLII, 88a-b), quando aponta que o intelecto diz respeito à sabedoria e está em nossa parte que é a *mais divina*.²⁸ Na

²⁶ Cf. Aristóteles, *EN* I, 12, 1101b25-27: “ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἀγαθῶν· οὐδεὶς γὰρ τὴν εὐδαιμονίαν ἐπαινεῖ καθάπερ τὸ δίκαιον, ἀλλ’ ὡς θειότερόν τι καὶ βέλτιον μακαρίζει.”

²⁷ “Εἰ δ’ ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ’ ἀρετὴν ἐνέργεια, εὖλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ’ ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θεῖον ὃν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκειάν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ’ ἐστὶ θεωρητικὴ, εἴρηται. ὁμολογούμενον δὲ τοῦτ’ ἂν δόξειεν εἶναι καὶ τοῖς πρότερον καὶ τῷ ἄλλῳ.”

²⁸ “διὰ σῶμα μὲν τροφῆς, διὰ δὲ τὸ θειότατον τῶν ἐν ἡμῖν φρονήσεως, αἱ τοῦ κρείττονος κινήσεις κρατοῦσαι καὶ τὸ μὲν σφέτερον αὔξουσιν, τὸ δὲ τῆς ψυχῆς κωφὸν καὶ δυσμαθὲς ἀμνημόν τε ποιοῦσαι, τὴν μεγίστην νόσον ἀμαθίαν ἐναπεργάζονται.”

visão do bizantino Miguel de Éfeso (séc. XII d. C.), Aristóteles utiliza aqui especificamente a palavra “mais divino”, porque era costume chamar até mesmo a sensação ou as coisas da natureza de “divinos”. No entanto, como se trata da parte mais alta do ser humano, é necessário denominá-la coerentemente de o “mais divino”.²⁹

Mais ainda, tal felicidade só pode ser encontrada na *parte mais elevada da alma*, no *intelecto*. Alguém poderá argumentar que, neste contexto, Aristóteles não especifica se é relativo ao intelecto agente ou ao intelecto passivo. Todavia, o Estagirita comenta que este intelecto “*manda e dirige*”, ou seja, está se referindo a atribuições de um *agente*. Além disso, ele se dirige a objetos mais nobres e distintos, como é próprio ao intelecto agente. Nesse sentido, ele mesmo é “divino”, por analogia, porque para Aristóteles tudo o que não está misturado com a matéria é divino. Pode ser dito ainda que está na parte “mais divina”, a qual conduz à felicidade perfeita pela sabedoria, cuja atividade é a contemplação.

Logo, essa ideia está em concordância com o exposto por Aristóteles na *Metafísica* Λ, na qual ele destaca que a atividade contemplativa é a mais prazerosa e mais excelente (cf. Aristóteles, *Met.* XII, 7, 1072b23-24). E Alexandre de Afrodísia compartilha dessa visão ao comentar: “Entre todas as coisas que pertencem à inteligência, a atividade contemplativa (*θεωρία*) é a que tem de *mais divino* (*θειότατον*)” (Alexander Aphrodisiensis, *In Met.* XII, 7, 698:34).³⁰

Mais ainda, prossegue o comentador afrodisiense: “Aquilo que há de divino tem a inteligência em ato”, e o que mais parece com o divino “é pensar em si mesmo e pertence mais àquela Inteligência primeira, porque a Inteligência primeira pensa a si mesma mais e com maior acurácia em comparação com o intelecto em ato que pensa a si mesmo” (Alexander Aphrodisiensis, *In Met.* XII, 7, 698, 34-39).³¹ Note-se que

²⁹ Cf. Michael Ephesius, *In EN* X, 7, 539:35-39: “εἶπε δὲ ‘εἴτε δὴ τὸ θειότατον τῶν ἐν ἡμῖν’, ὅτι ἔθος αὐτῷ καὶ τὴν αἴσθησιν καὶ ἀπλῶς τὴν φύσιν καὶ πάντα τὰ τῆς φύσεως ἔργα προσαγορεύειν. ἡ γὰρ φύσις, φησὶν αὐτὸς ἐν ἄλλοις, θεὸς μὲν οὐκ ἔστι, θεῖον δέ τι καὶ δαιμόνιον. ὥστε ἡ μὲν αἴσθησις θεῖον, οὐ θειότατον, τὸ δὲ λογιζόμενον θεῖον καὶ θειότατον.”

³⁰ “Πάντων τῶν τοῦ νοὸς θειότατόν ἐστιν ἡ θεωρία.”

³¹ “ὁ οὖν θεῖον ἔχει ὁ ἐνεργεῖα νοῦς (ἔχει δὲ θεῖον τὸ νοεῖν ἑαυτόν), <τοῦτο μᾶλλον ἐκείνου,> τουτέστι τοῦ πρώτου νοός ἐστιν· ἐκεῖνο οὖν φησιν, ὅπερ δοκεῖ τοῦ ἐνεργεῖα

estranhamente Alexandre aparenta contradizer sua posição no *De anima* ao comparar duas ordens distintas de intelectos. De qualquer maneira, alguns autores argumentam que nem o próprio Alexandre de Afrodísia defenderia que o intelecto humano pode se identificar com o divino (cf. Papadis, 1991, p. 133-151).

Seja como for, considerando o que já foi esclarecido, a afirmação aqui é que o intelecto agente mencionado em *De anima* III, 5 é o mesmo discutido na *Ethica Nicomachea* (*Ética a Nicômaco*) X, 7.

Reforçando o raciocínio: se a qualificação de “mais divino” é a mais alta de todas as virtudes e se aplica tanto para o intelecto divino como para o intelecto agente enquanto parte da natureza humana, logo caem por terra todas as demais qualificações apresentadas (e.g. eterno, impassível etc.) como modo de identificação do intelecto agente com o intelecto divino.

Em outras palavras, essa convergência de qualificações não implica necessariamente em identidade dos intelectos, pois aqui se faz menção à alma como algo de “mais divino”, simplesmente à semelhança do intelecto divino. Assim, por que não considerar da mesma forma os demais atributos? Em suma, não estaria Aristóteles antecipando, ainda que inconscientemente, a doutrina neoplatônica, segundo a qual aquilo que há de mais alto num gênero “toca” o seu gênero sucessivo...?³²

7 Opinião dos escolásticos

Sobre isso, podemos ilustrar o nosso tema com a opinião dos escolásticos, particularmente ao comentar o referido trecho da *Ethica Nicomachea*.

Alberto Magno (†1280), em seu comentário à *Ética*, atribui a Platão a tese de que, se o intelecto não fosse algo da alma, seria “algo divino à maneira de separado”, do mesmo modo que o ar é iluminado

νοῦ θεϊότατον καὶ τιμιώτατον, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ νοεῖν ἑαυτόν, τοῦτο μᾶλλον ἐκείνου τοῦ πρώτου νοός ἐστιν· μᾶλλον γὰρ καὶ ἀκριβέστερα νοεῖ ἑαυτόν ὁ πρῶτος νοός, ἢ περὶ ὁ ἐνεργεῖα νοός ἑαυτόν.”

³² Cf. Thomas de Aquino, *De ver.*, q. 16, a. 1, co. (Leon. 22.3, 504:220-227): “Unde et in natura humana in quantum attingit angelicam, oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis, et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis, sive practicae sive speculativae, cum principia oporteat esse certiora et stabiliora”.

pelo Sol. Entretanto, “Aristóteles e todos os outros peripatéticos, como disse o Comentador, propuseram que *o intelecto fosse uma parte da alma*” (Albertus Magnus, *Super Ethica* X, 11; Editio Coloniensis, p. 750, 59-63).³³ Por utilizar esta última expressão, está claro que, segundo o Doutor Universal, o trecho da *Ética* se refere explicitamente ao intelecto agente, pois era sobre este que se pairava a dúvida de que fosse parte da alma.

E, em seguida, continua: “Em comparação com a causa, pela qual a natureza intelectual está em nós, [o intelecto] é algo ‘divino’, porque está em nós por causa de Deus, mas enquanto é recebida tal natureza. Desse modo, encontra-se em nós o *mais divino* (*divinissimum*) entre as coisas que estão em nós” (Albertus Magnus, *Super Ethica* X, 11; Col. p. 750, 54-59).³⁴

Tomás de Aquino (†1274), comentando tal trecho da *Ética a Nicômaco*, vê a excelência do intelecto humano quando entra em relação com as realidades superiores (divinas). Ora, isso ocorre de duas maneiras: só o intelecto entende as coisas essencialmente boas, as realidades divinas. Além disso, só o intelecto humano tem uma certa *conaturalidade* com as coisas divinas, em comparação com diferentes objetos (cf. Thomas de Aquino, *Sent. Eth.*, X, l. 10, n. 4; Leon. 583).³⁵ Em suma, o intelecto humano é “divino” porque é conatural com as coisas divinas.

De fato, comenta o Aquinate:

Alguns filósofos sustentaram que o intelecto humano seria algo sempiterno e separado, de tal modo que esse intelecto seria algo divino, pois chamamos de divinas as coisas imperecíveis e separadas. Outros, por sua vez, defenderam

³³ “Sed Aristóteles et omnes alii Peripatetici, ut dicit COMMENTATOR, voluerunt, quod intellectus esset pars animae”.

³⁴ “in comparatione ad causam et sic quantum ad ipsam causam, a qua natura intellectualis est in nobis, est quoddam ‘divinum’, quia est in nobis a deo, sed in quantum est recepta talis natura, secundum hoc dicitur esse in nobis ‘divinissimum’ inter omnia quae in nobis sunt”.

³⁵ “[...] ponit signa excellentiae intellectus per comparationem ad superiora, scilicet ad res divinas, ad quas dupliciter comparatur. Uno modo secundum habitudinem, quasi ad obiecta. Solus enim intellectus habet intelligentiam de rebus essentialiter bonis, quae sunt res divinae. Alio modo comparatur intellectus humanus ad res divinas, secundum connaturalitatem ad ipsas, diversimode quidem secundum diversorum sententias”.

que o intelecto era uma parte da alma, como Aristóteles, e, segundo essa visão, o intelecto não seria algo de divino por si mesmo, mas o *mais divino* existente entre todas as coisas em nós. Isso se dá por causa de sua maior concordância com as substâncias separadas, pois a sua operação se dá sem órgão corpóreo (Thomas de Aquino, *Sent. Eth.*, X, l. 10, n. 4; Leon. 583, grifo nosso).³⁶

A interpretação tomasiana, portanto, ratifica que a distinção entre νοῦς ποιητικός e νοῦς παθητικός se encontra “na alma” (ἐν τῇ ψυχῇ) (cf. Aristóteles, *De an.* III, 5, 430a13), como o próprio Aristóteles deixa transparecer. Em contrapartida, Caston sugere que Aristóteles não se referia à alma individual, mas a “toda a natureza” (Caston, 1999, p. 206). Contudo, frise-se que, ao afirmar que o intelecto (agente) é o mais divino, o Estagirita está comparando-o a todas as coisas existentes em nós, pois tal intelecto está no cume de nossa constituição humana.

Nesse contexto, vale arrematar com a opinião sintética de Tomás de Aquino sobre o intelecto agente na *Suma Teológica*:

Mas, porque Aristóteles não admitia que as formas das coisas naturais pudessem subsistir sem matéria, e porque as formas existentes na matéria não são inteligíveis em ato, resultava que a natureza ou as formas das coisas sensíveis, que conhecemos, não eram inteligíveis em ato. Ora, nada passa da potência ao ato senão por meio de um ente em ato; por exemplo, o sentido torna-se em ato pelo sensível em ato. Era preciso, portanto, afirmar, *por parte do intelecto, uma potência (virtus)* que fizesse inteligíveis em ato, abstraindo as espécies das condições da matéria. Donde a necessidade de se afirmar um intelecto agente (Thomas de Aquino, *S. Th.*, I, q. 79, a. 3, co.; Leon. 5, p. 264b, grifo nosso).³⁷

³⁶ “Quidam enim posuerunt intellectum humanum esse aliquid sempiternum et separatum. Et secundum hoc ipse intellectus esset quiddam divinum. Dicimus enim res divinas esse, quae sunt sempiternae et separatae. Alii vero intellectum partem animae posuerunt, sicut Aristóteles. Et secundum hoc intellectus non est simpliciter quiddam divinum, sed est divinissimum inter omnia quae in nobis, propter maiorem convenientiam quam habet cum substantiis separatis, secundum quod eius operatio est sine organo corpóreo”.

³⁷ “Sed quia Aristóteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia; formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu, sequebatur quod naturae

Logo, se conclui que o intelecto agente não coincidiria com o intelecto divino.

8 Uma palavra sobre a posição de Enrico Berti

Dentro deste limitado espaço, não é viável examinar minuciosamente a posição de Enrico Berti ao defender que o intelecto agente seria propriamente o “patrimônio de verdades eternas” ou o “sistema dos princípios das ciências enquanto possuídas pelo gênero humano” (Berti, 2016, p. 142.144). Tal posição foi ainda reformulada por Diego Zucca (2016, p. 47-75).

Este patrimônio de “verdades eternas” não é, segundo o que denota Aristóteles em outra passagem da *Ética a Nicômaco* (cf. Aristóteles, *EN* VI, 6, 1140b31-1141a8), o mesmo intelecto agente, mas sim o que a tradição escolástica denominou *intellectus principiorum* (intelecto dos princípios) ou *habitus principiorum* (hábito dos princípios), ou na própria terminologia aristotélica, *ἐξῆς*.

De fato, Aristóteles distingue as virtudes do caráter (éticas) das virtudes do pensamento (intelectuais) (cf. Aristóteles, *EN* VI, 1, 1138b35-1139a1). Ora, entre estas virtudes, destaca-se o *intelecto*, em base à distinção do objeto da ciência, que visa os universais e as coisas que existem necessariamente. Uma vez que existem princípios das coisas demonstráveis, bem como de toda ciência (que implica um raciocínio), é preciso postular ainda outra virtude que tem por objeto tais princípios indemonstráveis. Esta virtude é também chamada de intelecto e faz parte da alma, diferenciando-se, porém, do intelecto agente, como atesta Aristóteles (cf. Aristóteles, *EN* VI, 2, 1139b12-13).

Ainda podem surgir outras objeções a Berti: como pode o intelecto (*νοῦς*) ser ao mesmo tempo este conteúdo inteligível de verdades eternas (ou seja, *νοητά*)? Como a ciência em ato pode ser idêntica ao objeto conhecido se a ciência em potência no indivíduo é anterior ao tempo?

seu formae rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem”.

Em outras palavras, se o intelecto agente é essencialmente cognoscível, mas independente de nosso conhecimento, a ciência em ato também seria anterior ao próprio indivíduo, o que seria explicitamente contraditório.³⁸

Por outro lado, Zucca invoca o “potente falsificador” para defender, na sua visão, que o intelecto agente não poderia pertencer à alma: se a alma é a primeira atualidade de um corpo natural que tem a vida em potência e a própria psicologia é considerada como *parte da Física* pelo Estagirita no *De anima*,³⁹ não faria sentido defender que a alma fosse imortal ou eterna (cf. Zucca, 2016, p. 57).

Contudo, este trecho do *De anima* deve ser interpretado em conjunto com outra parte da *Metaphysica*, na qual Aristóteles especifica a função do físico (estudioso da Física): “A tarefa do físico consiste em especular sobre uma *parte da alma*, particularmente *aquela que não existe sem matéria*” (Aristóteles, *Met.* VI, 1, 1026a5-6).⁴⁰ Ou seja, o físico de fato versaria sobre a alma, precisamente aquela vegetativa e sensitiva, mas não sobre a chamada alma intelectiva. Portanto, não há contradição em afirmar que a alma seja eterna, visto que justamente sua parte mais alta se exerce sem mistura com o corpo, como já defendia, aliás, Aristóteles.

Tomás de Aquino, analisando a problemática, comenta que o intelecto agente não adquire hábito, como é o caso do *intellectus principiorum*.⁴¹ Ao que tudo indica, portanto, Enrico Berti parece atribuir as propriedades do *intellectus principiorum* ao intelecto agente.

Na interpretação tomasiana do referido trecho da *Ética a Nicômaco*, o intelecto dos princípios é inato, e os princípios são conhecidos por natureza.⁴² Nesse sentido, ele é único, pois os princípios são universais. No entanto, decididamente não coincide com o intelecto agente.

³⁸ Essas objeções foram extraídas de: García-Lorente, 2023, p. 429-442.

³⁹ Aristóteles, *De an.* III, 1, 403a27-28: “καὶ διὰ ταῦτα ἤδη φυσικοῦ τὸ θεωρῆσαι περὶ ψυχῆς, ἢ πάσης ἢ τῆς τοιαύτης.”

⁴⁰ “καὶ διότι καὶ περὶ ψυχῆς ἐνίας θεωρῆσαι τοῦ φυσικοῦ, ὅση μὴ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν.”

⁴¹ Cf. Thomas de Aquino, *De virt.*, q. 1, a. 9, ad 10 (Marietti, 730): “[I]n potentia quae est tantum activa, ut in intellectu agente, non acquiritur aliquis habitus per actionem”. Cf. etiam: Sellés, 2004, p. 174; Ramírez, 1973, v. 6, p. 184.

⁴² Cf. Thomas de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 51, a. 1, s.c. (Leon. 6, 326a): “[I]nter alios habitus ponitur intellectus principiorum, qui est a natura, unde et principia prima dicuntur naturaliter cognita”.

Ademais, poderíamos acrescentar que a ambivalência de intelecto agente e intelecto possível é conforme a clássica distinção de ato e potência, como já mencionado.

9 Conclusões

O objetivo deste trabalho foi questionar *modestamente* a tese de Victor Caston, segundo a qual o intelecto agente e o intelecto divino seriam coincidentes no *De anima* III e na *Metaphysica* XII.

A opinião de Caston arrebanhou seguidores de escol e tinha, de fato, bastante razoabilidade, mesmo considerando a obscuridade do texto aristotélico no *De anima*, III, 5. Seu ponto de vista foi também contrastado por Enrico Berti, embora, a sua conclusão encaminhe para um resultado divergente da nossa. Já a posição de Ángel Martínez Sánchez mereceria ainda outro artigo.

Parecendo-nos que, efetivamente, a teoria de Caston mereceria maior atenção, levantamos a hipótese de que, se outro adjetivo fosse aplicado por Aristóteles aos dois intelectos (agente e divino), este adjetivo deveria superar todos os demais de modo claro e distinto. Inicialmente, consideramos usar o termo “divino”, no entanto, tal qualificativo é assaz utilizado por Aristóteles, de modo quase indiscriminado, e poderia levar a ambiguidades, pois um dos intelectos é propriamente chamado de “divino”. Nossa proposta foi, então, empregar esse adjetivo em sua forma comparativa e superlativa (*θειότερόν* e *θειότατον*), traduzidos como “mais divino”.

A seguir, propomos algumas breves conclusões à maneira de esquema:

1. A referida passagem de *Metafísica* XII (Λ), 9 diz respeito explicitamente ao intelecto divino. Ora, em tal trecho, Aristóteles vale-se da expressão “mais divino” para qualificá-lo. Ademais, Alexandre de Afrodísia, opinião insuspeita, faz algumas distinções desse intelecto divino com o intelecto humano (sem comentar, contudo, que se referia ao intelecto agente).
2. No trecho clássico do *De anima* III, 5 não se encontra a expressão “mais divino”, mas apenas no primeiro livro da

obra. O comentador de Afrodísia sustenta que o intelecto do qual alude o Estagirita nesta parte seria o intelecto divino. No entanto, Filopono comenta que, se fosse o intelecto divino, o fundador do Liceu não teria recorrido ao advérbio “talvez” (fosse o mais divino) no primeiro livro do *De anima*.

3. A tradição filosófica platônica já usava a expressão “mais divino” para qualificar a alma, o que é reproduzido por Aristóteles (embora ele a aplique também para outros objetos).
4. A chave de leitura se encontra, porém, na *Ética a Nicômaco*. Nela, o Perípato descreve o intelecto como *ele mesmo divino* ou a *parte mais divina que há em nós* (*θειότατον*). Conforme a interpretação de Miguel de Éfeso, aqui se descreve como o “mais divino”, porque a atribuição de “divino” simplesmente era utilizada para múltiplos objetos.
5. Diante da incerteza em relação ao intelecto divino, apontamos a expressão contida no texto como referente ao intelecto que “manda e dirige”, atributos exclusivos do intelecto agente. Com efeito, a inteligência em ato é o que há de mais excelente. A sua atividade consiste na contemplação daquilo que é mais divino, diferenciando-se assim do *intellectus principiorum*.
6. Pelas inúmeras distinções, concluímos que o intelecto agente do *De anima* III, 5 identifica-se com o intelecto da *Ética a Nicômaco* X, 7.
7. Considerando a atribuição “mais divino” como a maior de todas, e aplicável tanto ao intelecto divino quanto ao intelecto agente, não faz sentido identificá-los como pretendeu Caston, através de outros adjetivos mais fracos.
8. Zucca objeta que, para Aristóteles, a Psicologia (ciência da alma) pertenceria à Física, o que não faria sentido que ela ou alguma de suas funções (no caso, o intelecto) fosse eterna/imortal. Entretanto, essa objeção se desmorona ao recordarmos que o Estagirita especifica na *Metaphysica* que o Físico trata apenas de uma parte da alma, ou seja, a parte material (não, portanto, do intelecto).

9. Ao analisar as propostas de Alberto Magno e Tomás de Aquino, percebemos que eles, ao comentar o referido trecho da *Ética*, já deram uma resposta *avant la lettre* bastante coerente para o assunto.
10. Pelas palavras que utiliza o Doutor Universal, podemos intuir que ele aborda o intelecto da *Ética* como intelecto humano. Ele é divino ou mais divino em participação a Deus sumamente divino.
11. Por sua vez, para Tomás de Aquino, a “divindade” do intelecto humano refere-se antes de tudo à sua conaturalidade com os objetos mais elevados e, em especial, com as coisas divinas. Segundo o Aquinate, o intelecto agente é uma potência da alma.
12. A interpretação de Berti, embora muito respeitável, parece levar a uma confusão entre o chamado “intelecto dos princípios” e o intelecto agente.
13. Diante disso tudo, conclui-se que é mais plausível interpretar o intelecto agente do *De anima* III, 5 como parte da alma, de acordo com as próprias palavras de Aristóteles.

Referências

ALBERTUS MAGNUS. *Super Ethica*. Edição de Wilhelmus Kübel. Coloniae: Aschendorff, 1968-1972. (Opera Omnia, v. 14.1). (= Col.).

ALESSANDRO DI AFRODISIA. *L'anima*. Edição de Piero Accattino e Pierluige Donini. Roma: Laterza, 1996.

ALEXANDER APHRODISIENSIS. *Aristotelis metaphysica commentaria*. Edição de Maximilian Hayduck. Berlin: Reimer, 1891. (Commentaria in Aristotelem Graeca, v. 1)(= *In Met.*).

ALEXANDER APHRODISIENSIS. *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora: De anima*. Edição de Ivo Bruns. Berlin: Reimer, 1887. (Commentaria in Aristotelem Graeca, suppl. v. 2.1.). (= *De an.*).

ARISTÓTELES. *Aristóteles graece*. Edição de Immanuel Bekker. Berlin: Reimer, 1831-1870. v. 5.

ARISTÓTELES. De anima. In: ROSS, W. D. (ed.). *Aristotle: De anima*, Oxford: OUP, 1961. p. 402a1-435b25. (= *De an.*).

ARISTÓTELES. *De anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. In: BYWATER, I. (ed.). *Aristotelis ethica Nicomachea*, Oxford: OUP, 1894. p. 1-224 (Paginação Bekker: 1094a1-1181b23). (= *EN*).

ARISTÓTELES. *Metaphysica*. In: ROSS, W. D. (ed.). *Aristotle's Metaphysics*, Oxford: OUP 1953 (BEKKER: 1:980a21-1028a6; 2:1028a10-1093b29). (= *Met.*).

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Marcelo Perine e Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002. v. 2.

ARISTÓTELES. *Problemata*. In: BEKKER, Immanuel (ed.). *Aristóteles Graece*. Berlim: Academia Regia Scientiarum, 1831. v. 2.

BERTI, E. Aristotle's Nous poiêtikos: Another Modest Proposal. In: SILLITTI, G.; STELLA, F.; FRONTEROTTA, F. (ed.). *Il Nous di Aristotele*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2016. p. 137-153.

BURNYEAT, M. F. *Aristotle's Divine Intellect*. Milwaukee: Marquette University Press, 2008.

CASTON, V. Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal. *Phronesis*, v. 44, n. 3, 1999. p. 199-227.

FREDE, M. La théorie aristotélicienne de l'intellect agent. In: DHERBEY, G. R. *Corps et âme: Sur le de Anima d'Aristote* Paris: Vrin, 1996. p. 377-390.

GARCÍA BACCA, J. D. *Gnoseología y ontología en Aristóteles*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1957.

GARCÍA-LORENTE, J. A. El intelecto activo de Aristóteles: otra aún más modesta propuesta. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, v. 40, 2023. p. 429-442.

GERSON, L. P. The Unity of Intellect in Aristotle's *De Anima*. *Phronesis*, v. 49, 2004. p. 348-373.

HAGGERTY, D., The Agent Intellect and the Energies of Intelligence. In: RAMOS, A. (ed.). *Beauty, Art, and the Polis*. Washington, D.C.:

American Maritain Association; Catholic University of America Press, 2000. p. 20-33.

HAMELIN, O. *La théorie de l'Intellect d'après Aristote et ses commentateurs*. Paris: Vrin, 1953.

HERRERA, R. El entendimiento agente en Maimónides y Santo Tomás: secuelas para la interpretación de la profecía. *La ciudad de Dios*, v. 206, p. 859-871, 1993.

JUDSON, L. *Aristotle Metaphysics Book A*. Clarendon; Oxford: OUP, 2019.

MARTÍNEZ SÁNCHEZ, A. La interpretación de Enrico Berti sobre el nous poietikós: una modesta crítica. *Convivium*, v. 35, p. 49-74, 2022.

MICHAEL EPHESIUS. *In Ethica Nicomachea IX–X Commentaria*. Eustratii et Michaelis et anonyma in ethica Nicomachea commentaria. Edição de Gustav Heylbut. Berlin: Reimer, 1892. (Commentaria in Aristotelem Graeca, 20) (*In EN*).

PAPADIS, D. L'intellect agent selon Alexandre d'Aphrodise. *Revue de Philosophie Ancienne*, v. 9, p. 133-151, 1991.

PLATO. Alcibiades II. *In: BURNET, J. (ed.). Platonis Opera*. Oxford: Clarendon, 1901. v. 2.

PLATO. Leges. *In: BURNET, J. (ed.). Platonis Opera*. Oxford: Clarendon, 1901. v. 5.

PLATO. Timaeus. *In: BURNET, J. (ed.). Platonis Opera*. Oxford: Clarendon, 1902. v. 4.

RAMÍREZ, J. M. De habitibus in communi. *In: RODRÍGUEZ, V. (ed.). Summae Theologiae Divi Thomae Expositio (QQ. XLIX-LIV)*. Edición de la Obras Completas de Santiago Ramírez. Madrid: Luis Vives, 1973. v. 6.

SELLÉS, J. F. El carácter distintivo del hábito de los primeros principios. *Tópicos*, v. 26, p. 153-176, 2004.

SELLÉS, J. F. *El intelecto agente y los filósofos: Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre*, III: ss. XVIII-XXI. Pamplona: Eunsa, 2017.

THOMAS DE AQUINO. *Quaestiones disputatae de veritate*. Roma: Sanctae Sabinae, 1970-1976. v. 3. (ed. Leonina = Leon.). (= *De ver.*).

THOMAS DE AQUINO. Quaestiones disputatae de virtutibus. In: PESSION, P. M. et al. (ed.). *Quaestiones disputatae*. Taurini; Romae: Marietti, 1965. 2 v. p. 707-828. (= *De virt.*).

THOMAS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*. Romae: Sanctae Sabinae, 1969. 2 v. (= *Sent. Eth.*).

THOMAS DE AQUINO. *Summa Theologiae cum Supplemento et commentariis Caietani*. Romae: Sanctae Sabinae, 1888-1906. v. 4-12. (= *S. Th.*).

WHITE, M. J. The Problem of Aristotle's Nous Poiêtikos. *The Review of Metaphysics*, v. 57, n. 4, p. 725-739, 2004.

ZAGAL, H. On Intellectus Agens and Aristotelian Separate Substances: Aquinas' Waterloo. *Kriterion*, v. 46, p. 117-137, 2005.

ZUCCA, D. Di cosa parla De Anima Γ 5? Una modestissima proposta. *La cultura*, v. 54, p. 47-75, 2016.