

O NOÛS ARISTOTÉLICO-TOMISTA

Rodrigo Mota¹

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

 <https://orcid.org/0000-0003-2627-3608>

RESUMO:

Pretendo com este artigo desenhar as linhas gerais da idéia de *noûs* em Aristóteles, sua adoção e desenvolvimento por Santo Tomás de Aquino, tomando a forma que chegou até nós, como intelecto ou inteligência, “modo de saber” que capta o universal. Apresento primeiramente os “modos de saber” pensados por Aristóteles em suas principais obras, culminando na idéia de *noûs* como modo próprio do conhecimento filosófico na sua busca pelo ser das coisas. Em seguida passo para a retomada deste conceito em Santo Tomás de Aquino, como intelecto, e o seu desenvolvimento durante a controvérsia contra os averroístas. Minha intenção é, além de demonstrar o pensamento desses filósofos sobre este tema, mostrá-lo como um assunto ainda de extrema relevância para o pensamento filosófico.

PALAVRAS-CHAVE: Aristóteles; Tomás de Aquino; *Noûs*; Intelecto; Inteligência.

THE ARISTOTELIAN-THOMISTIC NOÛS

ABSTRACT:

My intention with this article is to draw a general line on the idea of *noûs* in Aristotle, its adoption and development by Saint Thomas Aquinas, taking the shape which arrived at us, as intellect or intelligence, “way of knowing” that captures the universal. I present firstly the “ways of knowing” thought by Aristotle in his main works, reaching on the idea of *noûs*, as the proper way of the philosophical knowledge at its search for the being of things. Following that I describe the retaking of this concept by Saint Thomas Aquinas, as intellect, and its development during the controversy against the averroists. My intention is, besides demonstrating the thought of those philosophers on this subject, show it as an extremely relevant subject for the philosophical thought still.

¹ Mestrando em Filosofia na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Pernambuco – Brasil. E-mail: rodrigomota@globo.com

KEYWORDS: Aristotle; Thomas Aquinas; Noûs; Intellect; Intelligence.

Aristóteles gravitou de uma forma inimaginável em toda a filosofia, e constitui, por isso, talvez o nosso primeiro problema, aquele com que mais seriamente tem de se enfrentar o pensamento atual se quiser achar a sua própria razão e situar-se radicalmente no seu próprio tempo e no problema autêntico da filosofia (Julián Marías).

O problema do modo próprio do conhecimento filosófico

Início por denominar “modo de saber” ao *noûs* em sintonia com o filósofo espanhol Xavier Zubiri, que, no capítulo sobre o estagirita na sua obra “*Cinco lecciones de filosofía*”, nos alerta contra o uso do *noûs* como ato de uma faculdade (ZUBIRI, 2010). Alternativa a essa definição nos é dada pelo filósofo italiano Enrico Berti, que utiliza, no seu livro “As razões de Aristóteles”, a expressão “forma de conhecimento” (BERTI, 2002). Ambos autores parecem concordar também com a tradução latina feita por Boécio do termo *noûs* – *intellectus* – originando os termos *intelección* (ZUBIRI, 2010) e inteligência (BERTI, 2002). É necessário ter em mente, no entanto, que este vocábulo recebeu, durante os séculos e nas mais diferentes línguas, distintas versões, algumas das quais podem levar a confusões quando traduzidas. O texto de Aristóteles que usarei como base, “*The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*”, traduz *noûs* geralmente por *comprehension*. Há autores que, inclusive, traduzem este termo usado em Aristóteles como *intuição*, tanto em seu sentido corrente, que possui a conotação quase mística de um conhecimento imediato instintivo, no qual o sujeito é quase completamente passivo, como em sentido bergsonianou husserliano, interpretação rejeitada pelo comentador Enrico Berti (2002). Dentre estes está o filósofo escocês Sir David Ross, cuja interpretação do *noûs*, na sua obra sobre o filósofo grego, o traduz como *intuitive reason* (ROSS, 1996). Uma dessas confusões faz da inteligência sinônimo de razão, como nos conta o próprio Berti sobre a origem do termo alemão *Vernunft*. Segundo o pensador italiano, o original grego:

quase intraduzível [...] foi traduzido para o alemão pelo monge beneditino Notker [...] por *Vernunft*, termo que, ao contrário, a partir de Kant, ou melhor, de Baumgarten, foi usado para traduzir o latino *ratio* e que, portanto, por causa da enorme influência que teve na filosofia alemã, de Kant em diante, é normalmente traduzido por *razão* (BERTI, 2002; p. 13).

Utilizarei aqui *inteligência* como tradução do grego *noûs*, por, além de qualquer outra razão, aludir ao tema principal desta dissertação.

“Todos os homens, por natureza, desejam saber” (ARISTOTLE, 1995; p. 1552 [980ª 22]). Com essa famosa frase inicia o filósofo grego sua obra que viria a ser conhecida por “Metafísica”, a filosofia primeira. Sobre este desejo que os seres humanos possuem por natureza, Aristóteles nos relata haver encontrado diferentes tipos de formas de manifestação entre os seres conscientes. Segundo o estagirita, o conhecimento se origina com os sentidos, que compartilhamos com os animais, o qual, organizados pela memória, tornam-se experiência, a *empeiría*. Sobre essa experiência se apóiam outros modos de saber humanos: a *tékhne*, a *phrónesis*, a *episteme*, o *noûs* e a *sophía* (ZUBIRI, 2010).

A *tékhne*, técnica ou arte, é o conhecimento de saber fazer as coisas, saber não apenas a maneira, mas fundamentalmente o porquê de se produzir algo da forma que se produziu. Existem homens, no entanto, que realizam tarefas de forma excelente sem ter o conhecimento de causa no sentido estrito. Alguém pode curar a doença de um outro apenas por experiência, sabendo que tal remédio curou Fulano e Sicrano. Este é o conhecimento apenas empírico, apenas dos particulares. Aquele que conhece com *tékhne* conhece não apenas os casos particulares, mas, possuindo o conhecimento das necessidades de algo ser como é, possui um saber universal, válido para todos os casos. Ademais, aquele que possui a *tékhne* em algo, deve saber transmiti-la a outrem. Com isto, o técnico pode ser considerado um tipo de sábio. “Nesta tripla superioridade (saber melhor, saber mais e saber ensinar) consiste a superioridade do modo de saber da *tékhne*. E este modo de saber como hábito é o que faz do homem que a tem, do *tekhnítes*, um *sophós*” (ZUBIRI, 2010; p. 23). Aquele que conhece por experiência, conhece o particular, o que conhece por técnica ou arte – traduções possíveis para *tékhne* – conhece o universal. O verdadeiro sábio de uma determinada arte tem de possuir ambos conhecimentos, afinal, apesar do conhecimento do universal ser superior ao particular, o objeto a ser tratado pela arte será singular, como, por exemplo, um paciente para um médico ou um edifício para um arquiteto.

A *tékhne* é voltada por natureza à produção, fabricação, àquilo que os gregos chamavam *poíesis*. Existe, no entanto, outro tipo de conhecimento igualmente voltado para a ação, mas que não busca a *poíesis*, mas a *práxis*: a *phrónesis*. A *phrónesis* é um saber que se preocupa com as ações não mais do homem sobre as coisas, mas do ser humano sobre si mesmo. A *práxis* é esta ação em ato, fim mesmo da *phrónesis*, cujo objeto preciso é o bem e o mal (ZUBIRI, 2010). Nas línguas latinas este termo foi transmitido como *prudencia*. Enquanto na técnica o objeto, apesar de se originar na mente do artista, se realizava fora deste, o fim da prudência é ela própria. É um conhecimento prático e, assim como a técnica, aperfeiçoado pela experiência.

Estes dois tipos de conhecimento são de coisas que não são necessariamente, mas podem ser de outra forma (ARISTOTLE, 1995). Das

coisas que são necessariamente temos, primeiramente, o conhecimento científico: a *episteme*. Os tipos de saber anteriormente tratados nos mostram a causa de algo. A *episteme* busca mais que isso, busca “saber com verdade a interna articulação da necessidade constitutiva daquele algo. O saber desta articulação já não é mostração, mas de-monstração”. (ZUBIRI, 2010). Dessa forma o objeto se mostra desde si mesmo, almejando saber o “porquê”, como também o faz a *tékhnē*, só que agora um “porquê” universal necessário. O ato mental que opera a *episteme* é o *logos*, o caminho que conduz a esse *logos* é a lógica e a conexão de *logoi* o silogismo. A demonstração é precisamente este silogismo científico que deve partir de premissas, das quais a conclusão deve necessariamente resultar, premissas estas que são “verdadeiras, primeiras, imediatas, mais conhecidas, anteriores e causas da conclusão” (BERTI, 2002). Na época de Aristóteles, a ciência que mais se aproximou deste ideal foi a geometria, e talvez a maior expressão do modelo de ciência proposto pelo filósofo fundador do liceu tenha se realizado na obra “Os Elementos”, do matemático grego Euclides.

Essas premissas, bases do conhecimento científico, não são, no entanto, demonstráveis, pois, se fossemos buscar uma rede causal anterior a elas, encontraríamos causas *ad infinitum*, tornando a demonstração inviável, ou tornando-a circular, situação na qual o efeito de uma determinada causa seria a causa deste mesmo efeito, o que feriria o princípio básico do silogismo, o princípio de não-contradição, já que algo não pode ser posterior e anterior ao mesmo tempo. O conhecimento desses princípios é realizado pelo já referido *noûs*, ou inteligência. Antes, no entanto, de me ater na análise deste modo de saber, devo me referir à *sophía*, conhecimento mais elevado de todos, aquele que torna quem o domina um verdadeiro sábio, no sentido Aristotélico do termo. É o conhecimento almejado pelo filósofo, que é, como diz o próprio nome, aquele que o ama. O cientista, que trabalha com a *episteme*, se preocupa com as propriedades do triângulo, mas não sobre o ser do triângulo. Ele já o pressupõe. Como já vimos, o conhecimento que nos informa da universalidade e eternidade deste triângulo é o *noûs*. Portanto, o conhecimento que pretende ser o supremo, aquele que conhece as coisas em seu ser mesmo, deve abarcar tudo, deve ser, conseqüentemente, *episteme* mais *noûs*: a filosofia, “uma ciência demonstrativa, um saber apodítico do ente enquanto tal” (ZUBIRI, 2010; p. 34).

De todos estes modos de conhecimento, nenhum gerou mais debates do que o *noûs*, que passarei a denominar *inteligência*. Enquanto dedicou livros sobre as ciências, a inteligência foi trabalhada em certos parágrafos ou até mesmo trechos espalhados nas obras do estagirita. Podem-se identificar quatro obras como basilares para estudar a inteligência em Aristóteles: a “Segundos Analíticos”, na qual o filósofo nos fala, já na primeira linha, que “todo ensinamento e todo aprendizado intelectual surge de um conhecimento preexistente” (ARISTOTLE, 1995) que é, por sua vez, não demonstrável, conhecimento dos primeiros princípios, ponto onde deve

parar a rede causal; o “*De Anima*”, cuja reflexão sobre a alma culmina no estudo alma humana e seu intelecto, mencionando haver um intelecto passivo e um intelecto ativo, o que gerará riquíssimas disputas na Idade Média, principalmente entre Averroístas e Tomistas, fundamentalmente por não haver Aristóteles dado senão sugestões sobre este tema; a “*Metafísica*”, que definirá qual é o objeto da filosofia primeira, tendo que apresentar em diversos trechos a inteligência como componente fundamental para alcançar a sabedoria; a “*Ética a Nicômaco*”, obra que estuda principalmente a filosofia prática, mas que dedica o capítulo VI à análise dos tipos de saber, oferecendo excelentes contribuições para o desvelamento do significado da inteligência em Aristóteles.

Na última obra mencionada, Aristóteles nos apresenta uma divisão da alma em duas partes, uma irracional e outra racional. Desta última, o filósofo faz ainda outro corte em duas partes, que pretendeu denominar deliberativa e científica. Com a primeira, contemplamos as coisas contingentes, com a segunda, os princípios necessários, aquilo que não pode ser de outra forma (ARISTOTLE, 1995). Aristóteles busca neste livro VI da sua “*Ética a Nicômaco*”, fundamentalmente, entender em que consistem os estados de excelência destas partes em que dividiu a alma, os quais denominou excelência de caráter e excelência de intelecto. O primeiro, derivado da parte da alma que contempla coisas que podem ser de outra forma, deve buscar o estado de verdade em concordância com um desejo correto; o outro, ligado àquela parte que conhece os princípios necessários, tem o seu lado bom e mal na verdade ou falsidade. Vemos, então, que “a função de ambas as partes intelectuais é, portanto, a verdade. Destarte, os estados pelos quais mais estritamente cada uma dessas partes alcançará a verdade são as excelências destas duas partes” (ARISTOTLE, 1995; p. 1799 [1139b 12-14]). Os estados através dos quais a alma possui a verdade são os cinco anteriormente mencionados – a saber, a *tékhnē*, a *phrónesis*, a *epistēmē*, o *noûs* e a *sophia*.

Conhecimento para Aristóteles, no sentido estrito, apenas pode ter como objeto coisas que não podem ser de outra forma, já que aquelas que o podem, estão sujeitas a não serem mais as mesmas quando não se apresentam diante dos nossos sentidos. Ademais, o conhecimento que pretende carregar este nome, deve ser ensinável, ou seja, demonstrável (ou “mostrável”, no caso dos primeiros princípios), através de dedução, partindo dos universais, aquilo que já é conhecido antes da demonstração científica, ou através da indução, que parte dos particulares até os primeiros princípios. Portanto, conhecimento envolve necessariamente raciocínio, desde uma causa primeira ou até esta causa primeira, princípio primeiro universal e necessário, que é por sua vez indemonstrável. Considerando que a técnica e a prudência são conhecimentos de coisas que podem ser de outra forma, a ciência o conhecimento demonstrável a partir dos princípios e a sabedoria o conhecimento demonstrável mais o conhecimento dos universais, resta à

inteligência o papel de captadora dos primeiros princípios (ARISTOTLE, 1995).

Como dissemos anteriormente, é difícil ter uma definição clara do significado de inteligência em Aristóteles, por este grande gênio não haver dedicado um estudo específico sobre o tema, mas apenas mencioná-lo em diversas passagens dispersas em algumas de suas obras. No entanto, baseando-nos nestas passagens e nas análises de alguns comentadores, podemos chegar a certas conclusões sobre as características desse modo de saber, como, por exemplo, que não consiste em uma simples epifania, mas possui um método, mesmo que na grande maioria das vezes não nos apercebamos. Esse processo através do qual adquirimos, pela inteligência, os princípios primeiros, é uma espécie particular de indução. Nas palavras do célebre filósofo *Sir David Ross*, “após a experiência de um certo número de instâncias particulares, a mente apreende uma verdade universal que a partir de então e daí para frente é vista como auto-evidente” (ROSS, 1996; p. 223). No final da já mencionada obra “Segundos Analíticos”, Aristóteles nos fornece uma concisa mas valiosa explicação de como se dá o processo de aquisição do conhecimento dos primeiros princípios. O filósofo começa sua análise questionando-se se o conhecimento destes princípios está presente em nós sem que notemos ou se não está presente em nós, mas acontece em nós. A primeira proposição parece absurda para ele, já que dessa forma teríamos em nós conhecimentos mais precisos que os demonstrativos e, ainda assim, de alguma forma esses conhecimentos nos escapariam. Por outro lado, como poderíamos adquirir estes conhecimentos e sermos familiares a eles sem que tivéssemos algum conhecimento prévio destes, se questiona o estagirita. Da mesma forma que o conhecimento demonstrativo pressupõe um conhecimento anterior, o dos primeiros princípios, o conhecimento destes últimos não pode, tampouco, vir do “nada”. Portanto, segundo o filósofo grego, “é evidentemente impossível, então, tanto nós termos estes conhecimentos em nós quanto eles surgirem em nós quando somos ignorantes e não temos tal estado [de conhecimento] de forma alguma” (ARISTOTLE, 1995; p. 165 [99a 30-32]). Para Aristóteles, devemos, destarte, possuir uma capacidade de adquirir este conhecimento. Esta capacidade primitivamente está presente em todos os animais na forma de uma capacidade discriminatória conhecida como *percepção*. Esta está presente em todos os animais, mas apenas alguns a retêm, no que conhecemos como *memória*. Quando esta retenção não está presente, não existe conhecimento além do perceber. Para aqueles que possuem memória, no entanto, quando a percepção de determinado fenômeno se repete e, se repetindo, se acumula, forma-se a *experiência*. Desta experiência surgem, daquilo que se separa dos diversos e daquilo que é o mesmo nos diversos, os *universais* (ARISTOTLE, 1995). Daí também surge a diferença presente nos modos de conhecimento já apresentados, daqueles que são práticos, que supõem uma habilidade, e daqueles que são

teóricos, que supõem entendimento. Nossos estados de conhecimento, portanto, não vêm de nós mesmos nem derivam de outros estados mais cognitivos, mas vêm originalmente da percepção das experiências até que, numa espécie de embate, como nos exemplifica Aristóteles (1995), a experiência mais forte, aquilo que é mais universal e certo, prevaleça. Nas palavras do filósofo grego:

quando uma das coisas indiferenciadas afirma algo, existe um universal primitivo na mente (posto que apesar de se perceber o particular, percepção é do universal – por exemplo, do homem mas não de Callias o homem); novamente uma afirmação é feita nestes, até que aquilo que não possui partes e é universal permaneça – por exemplo, tal e tal animal permanece, até que animal o faça, e nisto uma constatação é feita da mesma maneira. Portanto, está claro que é necessário para nós nos tornarmos familiar com os primitivos por indução (ARISTOTLE, 1995; p. 166 [100a 15-17; 100b 01-04]).

A partir daí Aristóteles tira suas conclusões de como a inteligência capta estes primeiros princípios. Para ele, existem dois tipos de conhecimento pelos quais captamos a verdade; um destes tipos admite, além da verdade, a falsidade, como, por exemplo, a opinião e a deliberação. Entre os que não admitem a falsidade, mas apenas a verdade, temos o entendimento e a inteligência. A inteligência é mais precisa que o entendimento, já que este último pressupõe a demonstração a partir dos princípios, enquanto a primeira conhece estes princípios de forma imediata não-demonstrável. Dessa forma, não há como haver entendimento dos princípios, mas “como não é possível a nada ser mais verdadeiro que o entendimento, exceto a inteligência, haverá inteligência dos princípios” (ARISTOTLE, 1995; p. 166 [100b 11-12]), pois da mesma forma que a demonstração não pode ser princípio dela mesma, o entendimento não pode ser o princípio do entendimento, cabendo à inteligência este papel.

A inteligência parece, por conseguinte, reunir “o melhor” de todos os outros modos de conhecimento: como todos eles, ela se inicia com os sentidos e a memória; como a *empeiría* – a experiência – ela surge da generalização de casos particulares, na maioria das vezes de forma desapercibida; como a *tékhne* ela conhece não mais estes casos particulares, mas todos os casos possíveis; como a *phrónesis* ela é um fim em si mesma e se aprimora quanto mais velho se torna o indivíduo; e é conhecimento daquilo que é necessário, daquilo que não pode ser de outra maneira, como a *episteme*, com a qual forma a verdadeira sabedoria, a *sophia*, fim daqueles que querem tornar-se sábios no mais alto grau, os filósofos.

O problema da multiplicidade de inteligências

Como mencionado anteriormente, um detalhe levantado por Aristóteles sobre uma determinada característica da inteligência como estado da alma, em sua obra *De Anima*, gerou uma rica discussão entre os medievais, culminando na obra de Santo Tomás de Aquino “A unidade do intelecto: contra os averroístas”, escrita no ano de 1271, para combater o que o filósofo medieval julgou ser um erro de interpretação do pensamento aristotélico por parte de alguns pensadores influenciados pela obra do filósofo islâmico cordovês Ibn Rushd, conhecido no ocidente pelo nome latinizado Averróis. O trecho da citada obra de Aristóteles que originou tanto debate, tanto no mundo árabe quanto no cristão, é o capítulo quinto do livro terceiro. Neste pequeno capítulo, o filósofo grego faz a observação de que, da mesma forma que em “toda classe de coisas, como na natureza como um todo, encontramos dois fatores envolvidos, uma matéria que é potencialmente todos os particulares incluídos na classe, uma causa que é produtiva no sentido que faz todos estes” (ARISTOTLE, 1995; p. 684 [430^a1 10-12]), esta distinção também deve ser notada na alma. Dessa forma, a inteligência seria dividida em duas partes, uma ativa e outra passiva, ou, na linguagem de Tomás de Aquino, em intelecto ativo e intelecto possível. Este último seria como que todas as coisas inteligíveis em potência, seria, nas palavras de Aristóteles, como uma *matéria*; o anterior, o intelecto ativo, seria como que a arte que trabalha esta matéria, o que torna esses inteligíveis em potência, inteligíveis em ato. Melhor exemplo ainda nos oferece o estagirita, quando compara esta inteligência ativa com a luz que transforma cores em potência em cores em ato (ARISTOTLE, 1995).

É neste ponto, particularmente com a inteligência possível, que se inicia o debate. Os chamados por São Tomás de Aquino de averroístas acreditavam que o intelecto, tanto em sua manifestação passiva quanto na ativa, era um só para todos os homens, vindo como que diretamente de Deus, o que explicaria, entre outras coisas, a unidade do conhecimento dos universais entre todos os seres humanos. Ou seja, uma parte da alma, a mais nobre de todas, não seria individual, mas única e compartilhada entre todos. Antes das implicações filosóficas de tal afirmação, naturalmente as implicações teológicas foram as que primeiramente encheram de receio a intelectualidade cristã medieval. De acordo com o brilhante autor inglês Gilbert Keith Chesterton, no seu livro sobre Tomás de Aquino, o temor do surgimento de uma nova heresia panteísta por parte das autoridades eclesiais da Europa dos séculos XII e XIII, advinda desta interpretação islâmica de Aristóteles, fez com que a “revolução aristotélica”, que chega com figuras como Santo Alberto Magno, fosse vista com bastante receio (CHESTERTON, 2002). Até aquele momento, filosofias inspiradas por Platão ou, mais precisamente, os chamados neoplatônicos, dominavam o pensamento ocidental. O personagem filosófico mais importante para os cristãos até esta época era Santo Agostinho, praticamente o criador de uma filosofia cristã própria, encontrando harmonia entre o pensamento

neoplatônico de sua época, as escrituras e os demais ensinamentos da tradição da Igreja Católica. No entanto, a influência do platonismo na Igreja por vezes levava a interpretações que beiravam ao que a cúpula considerava heresia, por esta corrente filosófica propor, em alguns de seus matizes, quase que uma diferença ontológica entre matéria e espírito. O melhor exemplo deste tipo de heresia, o maniqueísmo, já havia sido combatida por Agostinho, ele próprio um ex-maniqueísta (AGOSTINHO, 1997). Para os proponentes desta corrente existiam dois princípios eternos em conflito: o Bem e o Mal, ou, Deus e a Matéria. Esta confusa cosmologia considerava, entre outras coisas, que as plantas, por serem seres vivos, compartilham da substância divina, igualando-as em importância, portanto, aos seres humanos, o que vai de encontro aos ensinamentos ortodoxos dos cristãos, nos quais a humanidade tem primazia perante os outros seres vivos, como nos relata o santo africano, lembrando sua fase maniqueísta, quando ele “infelizmente, julgava ser necessário dispensar maior atenção aos frutos da terra do que aos homens a quem eles se destinam” (AGOSTINHO, 1997; p. 82). A interpretação islamita de Aristóteles acabava por seguir caminho semelhante. Ao considerar que existe uma inteligência divina compartilhada por todos os seres humanos, os intérpretes árabes removiam da humanidade a individualidade, dissolvendo-a no conjunto da criação, tornando-nos, assim, tão sem “crime e castigo” quanto o restante da natureza. Enquanto os antigos divinizavam o homem, os cristãos humanizaram Deus. Isso não ocorreu entre os muçulmanos. Alá é bastante distante dos homens em comparação à Cristo, o que poderia levar a interpretações teológicas que beiram o já citado maniqueísmo e, principalmente no caso da idéia de uma unidade do intelecto entre todos os homens, uma aproximação com um panteísmo. Como o filósofo de Estagira chegou à Europa medieval através destas interpretações islâmicas, os líderes da Igreja Católica, ainda muito ligados a Agostinho, ficaram muito receosos. Sobre estes preconceitos antiaristotélicos, Chesterton (2002; p. 74-75) chega a traçar um paralelo com algumas correntes filosóficas modernas:

Dois pontos foram sempre postos por aqueles que suspeitavam do aristotelianismo de Aquino, e eles soam a nós agora bastante estranhos e cômicos, tomados juntos. Um era a visão que as estrelas eram seres pessoais, governando nossas vidas; o outro a grande teoria geral que a humanidade possui uma mente entre eles; uma visão obviamente oposta à imortalidade, isto é, à individualidade. Ambas rondam entre os Modernos, tão forte ainda é a tirania dos Antigos. A astrologia se espalha sobre o jornal dominical e a outra doutrina possui sua centésima forma no que é denominado Comunismo; ou o Espírito da Colméia².

² Isto e suas conseqüências políticas foi muito bem analisado pelo filósofo político Isaiah Berlin, no seu ensaio “*Two Concepts of Liberty*”. Para este pensador britânico, as

Santo Tomás de Aquino tomou para si a tarefa de mudar isto. Vendo as possíveis contribuições da filosofia peripatética ao pensamento cristão, Tomás elabora sua própria interpretação do filósofo grego e a defende perante as maiores autoridades universitárias e eclesiásticas do seu tempo. No entanto, quando já consegue a simpatia das autoridades, outro inimigo ainda pior surge: os cristãos aristotélicos influenciados pelos árabes. É contra estes que o aquinate desfere seu mais duro golpe. Segundo uma anedota, nos lembrada por Chesterton (2002), os colegas de turma de Tomás, durante seus estudos com Alberto Magno em Colônia, o apelidaram de “Boi Mudo”, pela sua estatura e envergadura e pelo seu tímido silêncio. Ao saber disso, o célebre professor alemão teria dito: “vós o chamais Boi Mudo; eu vos digo que este Boi Mudo irá mugir tão alto que seu mugido encherá o mundo” (CHESTERTON, 2002; p. 67). Pois, segundo o mesmo Chesterton, esse mugido veio quase literalmente ao chegar ao conhecimento do Doutor Angélico a interpretação da sua própria defesa de Aristóteles dada por um professor da Faculdade de Artes de Paris, Sigério de Brabante. Este “averroista latino”, aproveitando-se da abertura ao aristotelianismo levada a cabo por Alberto e Tomás, lançou uma tese que lembrava a tomista, mas era no fundo uma falsificação desta. Como nos conta Chesterton (2002), enquanto Santo Tomás, influenciado pelo seu mentor Santo Alberto, pioneiro do que viria ser a ciência moderna, propunha que a verdade científica poderia ser tão verdade quanto a religiosa, contanto que o cientista não visse nela uma infalibilidade e finalidade que não lhe cabem, da mesma forma que a Igreja deveria seguir seus estudos no sobrenatural, contanto que não agisse contra a fé revelada, Sigério de Brabante viu nisso a existência de dois “tipos” de verdade, que não necessitavam se cruzar: a verdade científica e a verdade religiosa³. Existiria assim uma verdade sobrenatural e uma verdade natural, que pode contradizer a primeira. Como cientistas veríamos a religião como sem sentido, como uma ficção; mas então, ao entrarmos na igreja ou rezarmos na privacidade do nosso lar, voltaríamos a “crer” (CHESTERTON, 2002). Foi contra essa versão esquizofrênica do seu próprio pensamento que Santo Tomás de Aquino escreveu sua obra sobre o intelecto humano.

Dentro da linha da lógica aristotélica, Tomás não poderia iniciar sua obra justificando-a de outra forma que não na forma de um silogismo: se,

“concepções de liberdade derivam diretamente de visões do que constitui um *self*, uma pessoa, um homem” (BERLIN, 2008; p. 181).

³ Posição muito semelhante a algumas visões filosóficas hodiernas, que exigem do pensador quando filósofo, do agente político quando formula e vota leis, ou do cientista quando pesquisa etc, que deixe seus valores e sua visão de mundo de lado antes de realizar seu trabalho, buscando uma neutralidade ideal impossível de ser alcançada.

como já nos disse o mestre de Estagira, todo homem tem por natureza um desejo de saber a verdade, “entre todos os erros, o mais inconveniente parece ser aquele em que se erra sobre o intelecto que naturalmente nos habilita a conhecer a verdade evitando os erros” (AQUINO, 1999; p. 45). Se, como mostramos anteriormente, para Aristóteles, a inteligência é o mais nobre modo de saber, pois trata daquilo que é eterno e imutável, dos quais dependem outros modos de conhecimento, entendê-la torna-se igualmente tarefa de suma importância, afinal, compreendê-la mal certamente terá conseqüências nefastas em outras áreas do saber e da ação humana. O aquinate viu tal equívoco nos escritos dos que ele chamou “averroístas”, pensadores influenciados pela interpretação feita pelo filósofo andaluz da obra de Aristóteles. O mais grave destes erros é o que dá nome à obra de Aquino, a suposta unidade do intelecto humano. Como vimos *en passant* em parágrafos anteriores, a mais evidente conseqüência de tal pensamento é a perda da individualidade humana, o que gera, na teologia, a conseqüente perda das noções de culpa, de pena, de salvação e imortalidade da alma etc, fundamentais para a idéia cristã de justiça; e na ética e política a mudança do eixo das ações dos indivíduos para coletivos, seja raça, classe social, nação etc, frutos da mesma perda da individualidade humana e conseqüências filosófico-teológicas. Não é, no entanto, a intenção do santo filósofo, como ele mesmo afirma, discutir teologia. Para ele estas conseqüências mencionadas são por demais óbvias. Sua intenção é discutir puramente filosofia, mostrando que a interpretação dos averroístas está em erro não por contrariar as escrituras, mas por entrar em conflito com o pensamento mesmo de Aristóteles.

Primeiramente, Tomás expõe a diferença entre o estagirita e o seu mestre, Platão. Para este último, segundo a interpretação do aquinate, a alma está para o corpo como uma espécie de timoneiro em um navio, enquanto que para Aristóteles a alma é o ato de um corpo e que, portanto, quando separada deste já não vive mais em ato (AQUINO, 1999). O homem é corpo e alma, nenhum destes separados é um ser humano. Outro ponto de divergência entre Platão e Aristóteles, ainda na interpretação de Aquino, é que o primeiro defenderia a existência de “almas” distintas para cada operação da vida do homem que as possui. O estagirita rejeita esta visão, mas se questiona se cada uma destas operações é a alma ou partes distintas de uma mesma alma. Dentre estas operações está a inteligência, ficando em aberto, no momento, se ela é a alma ou parte da alma e, sendo parte, se estaria “separada localmente ou apenas conceptualmente” (AQUINO, 1999; p. 51). O que sim é imediatamente evidente é que a inteligência se diferencia e se separa das outras “partes” da alma – nutritiva, sensitiva, motora etc – por ser eterna, enquanto as outras seriam corruptíveis. A inteligência parece ser um gênero particular de alma por esta incorruptibilidade, disto decorre a separabilidade, não do corpo, é preciso enfatizar, mas das outras partes da alma. Dessa evidência e pelo fato

empírico que é pela alma que vivemos, cada uma destas partes torna-se a forma dessa vivência, forma pela qual nos nutrimos, pela qual sentimos, pela qual nos movemos e, através da inteligência, pela qual pensamos. Vive aquele que possui ao menos uma destas operações, podendo, em certo sentido, uma existir independente da outra. Seria a alma, presente num indivíduo, que coordenaria as operações. Disso se conclui que a alma é para o corpo, não como um timoneiro num navio, mas como sua forma (AQUINO, 1999). Sendo a alma forma do corpo, as “partes” não podem ser separadas entre si localmente, mas apenas conceitualmente – entre corruptível e incorruptível etc –, retirando a dúvida posta anteriormente. Dito tudo isto, o aquinate conclui que “o intelecto é a potência da alma que é o acto de um corpo” (AQUINO, 1999; p. 57), distanciando-se da idéia do timoneiro, mostrando que aquilo que opera algo é a forma do operador. A alma é aquilo pelo qual pensamos, sendo, portanto, forma do corpo. A inteligência, por sua vez, é aquilo pelo qual a alma pensa.

O próximo passo para melhor compreender o que é a inteligência para Aristóteles, segundo a interpretação de Tomás de Aquino, é analisar a comparação feita por ele entre esta parte da alma e os sentidos. Os sensíveis, objetos dos órgãos sensitivos, estão para os sentidos em potência. Da mesma forma, os inteligíveis estão em potência para a inteligência. Uma diferença imediata, no entanto, é que, na presença de um excesso de sensíveis, o sentido afetado se corrompe, podendo até perecer. Sob uma luz excessiva, a vista cega; sob um som muito alto a audição paralisa; diante de algo muito quente ou muito frio, o tato se perde etc. Isso, no entanto, não acontece com a inteligência. Esta não perece diante de grande quantidade de inteligíveis, podendo, na visão de Aristóteles (1995), ser capaz, potencialmente, de conhecer tudo. Este é o que Aquino chama intelecto passivo ou possível, o qual se torna ativo quando pensa. Outra importante distinção observada por Aristóteles entre o intelecto e os sentidos é que, diferente destes últimos, ele não “se mistura com o corpo” (ARISTOTLE, 1995; p. 682 [429^a 25]), posto que se o fizesse, possuiria uma determinada qualidade corpórea, como calor e frio etc, possuindo também um órgão, o que prejudicaria sua capacidade de tudo conhecer, já que não seria capaz de conhecer a si mesmo, como o olho não se enxerga e o ouvido não se escuta. Além disso, como já mencionamos, os órgãos dos sentidos são prejudicados quando excessivamente estimulados. Na inteligência ocorre o inverso, quando estimulados por um inteligível complexo, nossa capacidade de compreensão aumenta, não o contrário. Aquino sintetiza isto afirmando que “a parte sensitiva não recebe as formas em si mesma, mas no órgão, e a parte intelectual não as recebe num órgão, mas em si mesma” (AQUINO, 1999; p. 67). A partir destas comparações com os sentidos, o filósofo grego conclui que a inteligência, diferente daqueles, é separável do corpo, evidenciado, sobretudo, pela não existência de um órgão corporal que a opera. Esse fato, segundo São Tomás, é tomado pelos averroístas para provar sua tese de que

a inteligência não seria nem alma nem parte dela, mas algo separado. Para o aquinate, no entanto, esta conclusão de Aristóteles reforça apenas o que ele disse sobre os sentidos, que também são partes da alma, dependerem de órgão corpóreos, e a inteligência não. O filósofo resume da seguinte forma seu argumento:

à medida que as formas vão sendo cada vez mais nobres vemos que possuem capacidades que progressivamente superam cada vez mais a matéria. Daí que a última forma, que é a alma humana, tenha a capacidade de superar totalmente a matéria corporal, que é o intelecto [*scilicet intellectum*]. Desta feita, o intelecto é separado, visto não ser uma faculdade existente no corpo, mas é uma faculdade que existe na alma, enquanto que a alma é o acto de um corpo (AQUINO, 1999; p. 69).

Outro ponto polêmico, no qual as interpretações de Aquino e Averróis convergem para depois divergirem está no fato de Aristóteles afirmar que a inteligência é incorruptível. Mais uma vez os averroístas se utilizam desta afirmação para mostrar que a inteligência não é alma nem parte da alma, mas substância separada. Tomás leva em conta esta evidência – da incorruptibilidade da inteligência – mas segue outro caminho. Dentre as provas deste fato, está a já mencionada constatação que a inteligência não se deteriora à medida que envelhecemos. Da mesma maneira que, para Aristóteles, as causas formais, diferente das motoras, não existem antes da matéria, ao contrário, pressupondo-a, diferente do que afirmava Platão, o filósofo tampouco considera possível as formas existirem após o fim da matéria, excetuando-se a alma, pela inteligência, por esta ser incorruptível.

Recapitulando: para Aristóteles, segundo as evidências bibliográficas de São Tomás de Aquino, a alma é ato de um corpo; algumas de suas potências se realizam no corpo, posto que possuem órgãos; uma destas potências, no entanto, não possui tal comunidade com o corpo; esta potência é a inteligência. Estar na matéria é necessário à forma; findando aquela, portanto, findaria esta última; a inteligência, entretanto, é forma e é incorruptível. Devemos agora, junto com Aristóteles e Aquino, investigar em que consiste esta incorruptibilidade.

Uma das evidências desta característica da inteligência é o fato mesmo desta não possuir órgão corporal. Ademais, para Aristóteles, a inteligência, “quando separada é apenas o que é, e apenas isto é imortal e eterno” (ARISTOTLE, 1995; p. 684 [430^a1 22-23]), ou seja, é verdadeiramente. Para algo verdadeiramente ser, deve possuir uma operação que lhe seja própria. Se uma forma não possui tal operação, age apenas segundo o composto que existe com a matéria, como no caso do calor que aquece, não por uma operação própria sua, mas através de sua existência no quente, ou seja, o calor não é ser, mas acidente de um ser (AQUINO, 1999). A forma que possui operação não compartilhada com a matéria, não existe

apenas pelo composto que forma com esta, sendo este composto, no entanto, que existe através da forma. O pensar, inteligência em ato, pode ser considerado ato do composto – corpo e alma – apenas por acidente, enquanto o objeto do pensamento, isto é, a imagem, estiver num órgão corporal. Aquino levanta a conseqüente dúvida se o pensamento poderia ocorrer sem seu objeto – a imagem. A resposta encontrada pelo Doutor Angélico está, como de costume, nos escritos de Aristóteles, que afirmou ser isto – a determinação do que consiste este estado separado – tarefa não do filósofo natural, mas do metafísico (AQUINO, 1999), ou seja, podemos apenas especular como isto ocorreria. Para São Tomás, apesar de ser essencial para a alma estar unida ao corpo, isto, como é evidente, pode findar por acidente, pela corruptibilidade do corpo. Porém, a inteligência, potência da alma que é ato do corpo, pelo fato de ter operação independente do corpo e não possuir o seu ser na concreção com a matéria, mostra-se como de origem extrínseca a esta mesma matéria, não provindo desta por educação, mas tampouco se unindo ao ser humano apenas no ato de pensar, como pensam os averroístas, ao contrário, estando neste desde sua geração.

Após contrapor as teses averroístas com os textos do próprio Aristóteles, Aquino irá agora opô-las aos escritos dos peripatéticos, seguidores do pensamento aristotélico, pertencentes à escola fundada pelo Filósofo. Dentre os filósofos e os argumentos relevantes, dos quais Tomás se utiliza para refutar Averroís, estão: Temístio, segundo o qual “o eu é um intelecto composto de potência e de acto e o meu ser é constituído por aquilo que está em acto” (AQUINO, 1999; p. 93), ou seja, o ser está no que possui a inteligência em ato, não naquele que a recebe através de outrem; Teofrasto, para o qual o intelecto ativo tem origem extrínseca, mas integra a natureza humana desde sua origem; Alexandre de Afrodísia, para quem o intelecto possível é a forma do corpo e uma preparação para o agente e os inteligíveis; o filósofo árabe Avicena, que considerava a inteligência uma faculdade da alma que é forma do corpo, “substância solitária”, apta a agir por si; o persa Algazel, segundo o qual a alma humana é a mais bela de todas as formas e possuidora de duas potências, uma que opera e outra que conhece, ou seja, a inteligência (AQUINO, 1999). Estes argumentos vêm para reforçar a defesa da interpretação tomista de Aristóteles, revelando os equívocos da interpretação averroístas, dentre os quais a conseqüente perda da individualidade do pensamento parece ser o mais grave. Esta tese é conseqüência, como vimos, da idéia segundo a qual a inteligência é uma substância separada do ser humano. Vejamos com mais detalhes os argumentos do aquinate contra esta idéia.

Aquino nos propõe examinar a inteligência a partir do seu ato, que é o pensar. A inteligência é, para este pensador, a forma pela qual a alma e, por acidente, o corpo pensam. Averroís, como pudemos concluir, afirma que a inteligência é como que uma substância separada e o pensamento tornar-se-ia nosso somente quando o intelecto possível *comunica* conosco

mediante as imagens que estão em nós. O objeto da intelecção teria, assim, dois sujeitos: o eu com minhas imagens, captadas através dos sentidos, e o intelecto possível, não apenas extrínseco mas externo a mim. São Tomás demonstra com três argumentos as falácias conseqüentes desta tese: o primeiro é sua contradição com os escritos de Aristóteles e seus discípulos, que, diferente de Averróis, afirmaram que a inteligência, ainda que de origem extrínseca, entra em contato com o ser humano desde a sua geração; o segundo argumento nos mostra que, considerando o acima exposto, as imagens, presentes no indivíduo, e o intelecto possível, fora deste, tornar-se-iam sujeitos distintos, tornando, portanto, um ser humano pensante impossível. O inteligível, o pensado, estaria fora do homem, como que num espelho, e “é óbvio que a acção do espelho, que consiste em representar, não pode ser por isso atribuída ao homem; daí que nem a acção do intelecto possível [...] possa ser atribuída a este homem que é Sócrates, de maneira a que este homem individual pense” (AQUINO, 1999; p. 105). O pensamento não seria forma da inteligência, a não ser através das imagens, interrompendo o ciclo do pensar; o terceiro argumento assume, por hipótese, que o pensamento permanece como forma da inteligência. Ainda assim, dentro da tese averroísta, o homem seria não o pensante, mas o lugar onde está o pensamento, como uma parede onde está a cor branca, e a inteligência – no sujeito que a possui – seria a vista que vê esta cor, ou seja, o verdadeiro pensante. Outros ainda, para tentar salvar tal interpretação, retornam ao já refutado argumento do timoneiro. Todavia, o timoneiro seria o pensante, não o indivíduo cujo corpo é utilizado por ele. Como apenas um ser é capaz de ação, o indivíduo humano não “seria” (AQUINO, 1999).

Seja qual for o argumento baseado nas afirmações dos averroístas, Aquino prova que não há espaço para o indivíduo humano pensante. A explicação se encontra igualmente num trecho do livro IX da “Metafísica” de Aristóteles, no qual o Filósofo afirma que nas ações que produzem algo, a ação está no produzido, como, por exemplo, no caso do construtor a ação está no edifício; já no caso das coisas cujas obras não se distinguem da ação, a ação existe nela mesma, como no caso da visão, na qual a ação está no próprio ver. A inteligência possui também isto em comum com os sentidos. Portanto, o pensamento deve pertencer ao que possui a inteligência (ARISTOTLE, 1995). Em um determinado instrumento, a ação é atribuída ao motor principal deste instrumento e não ao próprio. Mesmo nos casos nos quais a ação do motor se transfere para o movido, que por sua vez move um terceiro, deveria, todavia, existir em potência o ato a ser realizado. No caso da inteligência, deveria existir na alma do indivíduo pensante ao menos o intelecto possível, mesmo se considerássemos o intelecto ativo como exterior e comum aos indivíduos. Voltando à tese atribuída por Aquino a Platão, que o ser humano é apenas o intelecto que move o corpo, além de negar que isto se conclui dos textos de Aristóteles, o qual ao afirmar ser o homem sobretudo intelecto quer apenas destacar a importância desta forma

da alma no ser humano, Tomás afirma que não haveria logicamente como, a partir desta idéia, atribuir unidade ao corpo e à alma. Se o corpo for como um acessório, o intelecto, movido como é pela vontade, poderia entrar e sair da matéria quando lhe apetece, reforçando a impossibilidade do pensamento individual no timoneiro platônico, segundo Aquino. Num tom de leve ironia, o santo propõe que “aqueles que querem defender esta posição devem ou confessar que nada pensam e que não são dignos de que disputem com eles ou confessar que Aristóteles concluiu que aquilo pelo qual pensamos em sentido primordial é espécie e forma” (AQUINO, 1999; p. 117). E tratando de espécie, o aquinate afirma que a inteligência é nossa também por esta via. O pensar é próprio do ser humano e igualmente faz parte do que nos faz seres morais. A vontade está na inteligência. Se esta não está em nós, não somos responsáveis por nossas decisões, “o que equivale a despedaçar os princípios da filosofia moral” (AQUINO, 1999; p. 119).

Se um indivíduo pensa, ou é inteligência ou esta lhe é formalmente inerente. No entanto, no caso da tese averroísta da unidade do intelecto, se este indivíduo for inteligência, ele será a inteligência suprema e absoluta. E se só há uma inteligência, só há um querente, com as necessárias conseqüências morais. Ademais, se a inteligência fosse única, pensaríamos a mesma coisa ao mesmo tempo. O pensamento não se diversificaria nem pela diversidade das imagens, como propunha o árabe, de acordo com Aquino. A inteligência, na forma do intelecto possível, é, para São Tomás, como uma *tabula rasa*⁴. É mediante a aprendizagem que o intelecto possível se realiza em ato. Ora, sendo o intelecto único para todos, com a já mencionada conseqüência da sua unidade de pensamento, mesmo sendo diversos os “recipientes”, o aprendizado torna-se impossível. Afinal, não havendo diferença entre inteligências, não haveria o que transmitir de uma para outra. Mais uma vez, ou esta tese é falsa, ou não pensamos mas somos pensados.

O último argumento averroísta derrubado por São Tomás de Aquino é, talvez, o mais importante, pois é aquele que trata da unidade do conhecimento humano. Os que propõem a unidade do intelecto o fazem para justificar esta unidade. Para eles, a suposição de uma pluralidade de inteligências faria desta uma forma material, não mais uma substância separada da matéria, como argumenta Aristóteles. Vimos já que esta separação não é interpretada da mesma forma pelos averroístas e Tomás. Os primeiros acreditam ser total esta separação, enquanto o santo filósofo afirma a transcendência dos atributos da inteligência sobre a matéria corporal como a interpretação desta separação. Aquino expõe, mais uma vez, as contradições da tese averroísta. Aristóteles nos ensina no início da sua “Metafísica” que as “ações e produções são todas concernentes aos

⁴ “*Est ergo sententia Aristotilis quod intellectus possibilis ante addiscere aut inuenire est potentia, sicut tabula in qua nichil est actu scriptum*” (AQUINO, 1999 ; p. 132).

indivíduos” (ARISTOTLE, 1995; p. 1552 [981^a1 16]). Portanto, caso se considere a tese de Averróis, que uma substância separada não seja nem uno nem múltiplo, não seja algo singular, a inteligência não poderia ter operação. Ademais, nos afirma o aquinate que “a matéria só é princípio de individuação nas coisas materiais enquanto não é participável por muitos” (AQUINO, 1990; p. 143-145). Se a inteligência fosse única para todos, justamente então é que não poderia ser predicado de vários indivíduos.

Quanto ao argumento referente especificamente à unidade do conhecimento, os averroístas afirmam não pertencer à natureza do objeto pensado o “ser abstraído” para poder ser pensado. Daí que o objeto do pensamento seria único e apenas uma inteligência a pensá-lo. Há aí, observa Aquino, uma aproximação com o tese platônica de que só podemos ter ciência das formas – espécies imateriais existentes na inteligência – e, conseqüentemente, só haveria uma inteligência em absoluto. Em conformidade com Aristóteles, São Tomás nos escreve que na realidade pensamos as coisas, não a espécie intelectiva (AQUINO, 1999). Estas espécies não são aquilo que se pensa, mas aquilo pelo qual se pensa. Daí conclui-se ser sim único o objeto do pensamento de distintos indivíduos, mas pensados de um modo diferente, por espécies inteligíveis distintas. Se o pensar fosse uma ação transitiva, como o calor, seu modo de ser seria o do combustível. No entanto, o pensamento é uma ação imanente e, por isso, seu modo de ser é daquele que pensa. Pensamos as coisas mesmas em sua singularidade. Uma vez abstraídas, a espécie representa apenas as coisas na sua natureza universal. A ciência não passa do mestre ao discípulo como o calor se transmite de um quente em ato a um em potência, mas mais como a saúde que é dada ao doente através da habilidade do medico, mas desenvolvida dentro do próprio doente (AQUINO, 1999).

Ao final de sua obra contra a unidade do intelecto, São Tomás de Aquino, provocado pela sugestão de alguns averroístas latinos da dupla verdade, ou seja, que existiria uma verdade científica e uma verdade da fé que poderiam contradizer-se sem prejuízo para qualquer parte, sobe o tom, no que Chesterton chama de “talvez seu único momento de paixão pessoal” (CHESTERTON, 2002; p. 88). Este último parágrafo da mais apaixonada obra de Aquino merece ser reproduzido por inteiro:

Eis, em suma, o que redigimos para destruir os erros referidos, não servindo-nos dos dogmas da fé, mas dos argumentos e das afirmações dos próprios filósofos. Se, alguém, gloriando-se do falso nome da ciência, quiser dizer alguma coisa contra o que acabámos de escrever, que não fale pelos cantos nem à frente dos rapazes que não sabem julgar assuntos tão árdus, mas em vez disso escreva, respondendo a esta obra, se tiver coragem. Não me encontrará apenas a mim, que sou o mais pequeno de todos, mas a muitos mais zeladores da verdade, com os quais se resiste ao ser erro ou se tomam medidas em relação à sua ignorância (AQUINO, 1999; p. 163).

Com isso espero ter demonstrado o em que consiste o *noûs* aristotélico, seu papel no conhecimento filosófico, suas conseqüências ontológicas e éticas e sua re-introdução no pensamento ocidental através de Tomás de Aquino. Poderíamos definir a partir destas considerações a inteligência como o modo de saber, presente individualmente nos seres humanos, que consegue, através da percepção ou imaginação de um conjunto de semelhanças, induzir conclusões sobre formas universais. Como a história da filosofia nos mostra, este conhecimento levou a humanidade aos mais altos graus de conhecimento e controle da matéria através da sua maior criatura: a ciência. Segundo pensadores como o francês Henri Bergson (1964), no entanto, a inteligência está voltada exatamente para isto, o controle da matéria visando à ação humana sobre ela. Por isso o sucesso na ciência, particularmente nas ciências da matéria, e seu modesto sucesso na filosofia, com as inúmeras correntes e os inúmeros sistemas que parecem contradizerem uns aos outros. Não pretendo e nem haveria espaço aqui para entrar neste debate. Fica apenas uma evidência da importância do estudo da inteligência para o pensamento filosófico.

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997.
- AQUINO, Tomás de. *Suma contra os gentios*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Universidade de Caxias do Sul, Livraria Sulina Editora, 1990. 2 v.
- AQUINO, São Tomás de. *A unidade do intelecto: contra os averroístas*. Lisboa: Edições 70, 1999.
- ARISTOTLE. *The complete Works of Aristotle: The revised Oxford translation*. Princeton: Princeton University Press, 1995. 2 v.
- BARNES, Jonathan. *The Cambridge companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Rio de Janeiro: Delta, 1964.
- BERLIN, Isaiah. *Liberty*. New York: Oxford University Press, 2008.
- BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. 2ª. Edição; São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- CHESTERTON, G. K. *Saint Thomas Aquinas / Saint Francis os Assisi*. San Francisco: Ignatius Press, 2002.
- ROSS, Sir David. *Aristotle*. 6ª. Edição; Londres: Routledge, 1996.
- ZUBIRI, Xavier. *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.