

Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia
Faculdade Católica de Pouso Alegre

PROLEGÔMENOS AO *DE UNITATE INTELLECTUS CONTRA AVERROISTAS* DE TOMÁS DE AQUINO¹

PROLEGOMENA TO AQUINAS' *DE UNITATE INTELLECTUS CONTRA AVERROISTAS*

Juliano de Almeida Oliveira²

RESUMO:

O presente estudo quer ser uma abordagem histórico-sistemática preliminar do opúsculo *De unitate intellectus contra averroistas* de Tomás de Aquino, que ocupa uma singular posição entre seus escritos tanto por seu tom de polêmica – não comum no estilo de Tomás – quanto pela repercussão que teve na época de seu aparecimento. Voltar-se-á o olhar à análise do contexto das disputas entre as várias correntes doutrinárias na Universidade de Paris na segunda metade do século XIII, em especial no que se refere ao chamado *averroísmo latino*, bem como ao conteúdo da obra em questão, em busca de se delinear suas linhas mestras de raciocínio.

Palavras-chave: Tomás de Aquino – Averroísmo Latino – Alma.

ABSTRACT:

This study wants to be a primary historical-systematic approach to the Aquinas' *De unitate intellectus contra averroistas*, which occupies a unique position among his writings by his tone of controversy – not common in the style of Aquinas – and by the impact it had at the time of its appearance. There is the analysis of the context of disputes between the various doctrinal currents at the University of Paris in the second half of the 13th century, specially in relation to the called *Latin Averroism*, and of the content of the work in question, to look for their principal lines of reasoning.

Key-words: Thomas Aquinas – Latin Averroism – Soul.

O presente estudo quer ser uma abordagem histórico-sistemática preliminar do opúsculo *De unitate intellectus contra averroistas* de Tomás de Aquino, que ocupa uma singular posição entre seus escritos tanto por seu tom de polêmica – não comum no estilo de Tomás – quanto pela repercussão que teve na época de seu aparecimento. Sem ter pretensão de exaustividade, voltar-se-á o olhar à análise do contexto das disputas entre as várias correntes doutrinárias na Universidade de Paris na segunda metade do século XIII, em especial no que se refere ao chamado *averroísmo latino*, bem como ao conteúdo da obra em questão, em busca de se delinear suas linhas mestras de raciocínio.

¹ Artigo recebido em 15/01/2013 e aprovado para publicação em 05/02/2013.

² Mestre e Doutorando em Filosofia pela PUC-SP. Professor da Faculdade Católica de Pouso Alegre (MG).

I.

O século XIII é considerado a época do triunfo de Aristóteles no ocidente, mediante a introdução paulatina do conjunto de sua obra no ambiente acadêmico. Isto só foi possível pelo imenso trabalho de tradução efetuado, sobretudo, no século anterior, na Península Ibérica, a partir da língua árabe. Juntamente com os escritos do Filósofo, vieram a lume em versão latina as obras de outros autores gregos e árabes, notadamente Avicena (Ibn Sîna) e Averrois (Ibn Rûshd). Além disso, na primeira metade do século XIII, tal trabalho foi continuado e melhorado por eruditos como Roberto Grosseteste e Guilherme de Moerbeke, que traduziram Aristóteles diretamente do grego para o latim. Na verdade, pode-se dizer que até 1250 o ocidente latino já conhecia todo o *corpus aristotelicum*³.

O mencionado “triunfo” não foi, contudo, pacífico e unânime. A Universidade de Paris era o centro da vida intelectual europeia de então. As novas aquisições do *Aristoteles latinus* incidiram sobremaneira aí, onde desde os inícios do *Ducento* as Faculdades de Artes e de Teologia se viam desafiadas pelo pensamento do Estagirita, que revolucionava a cosmovisão neoplatônico-cristã predominante, recebida mormente via Agostinho de Hipona.

Por várias vezes a autoridade eclesiástica interveio na definição do direcionamento que a Universidade parisiense tomaria perante os escritos de Aristóteles. Já em 1210, o Sínodo da província de Sens proibia a leitura e o ensino dos *libri naturales* de Aristóteles e de seus comentadores em público ou em particular. Apenas as obras lógicas do Estagirita eram permitidas. Em 1215, o legado pontifício Robert de Courçon outorgou os novos estatutos da Universidade, em que a interdição de Aristóteles foi reiterada e ampliada aos livros metafísicos⁴. Em 1231, o Papa Gregório IX decidiu manter a proibição quanto aos *libri naturales* somente até que *examinati fuerint et ab omni errorum suspitione purgati*⁵. Proibições do mesmo teor foram expedidas em 1245 e 1263, porém nunca seguidas, caindo no total desuso prático.

Ainda que as obras de Aristóteles e de seus comentadores tivessem sido primeiramente estudadas na Faculdade de Teologia, foi na de Artes que passou a ter maior espaço e influência. Como afirmou Lima Vaz⁶, a partir de seus estatutos de 1255 – que determinavam

³ Cf. L. A DE BONI, A entrada de Aristóteles no ocidente medieval. *Dissertatio*, n. 19-20, p. 131-148.

⁴ Cf. *Ibidem*, p. 148-154; R. A. ULLMANN, *A universidade medieval*, p. 163-166.

⁵ F. van STEENBERGHEN, *La philosophie au XIIIe siècle*, p. 98.

⁶ Cf. H. C. L. VAZ, *Escritos de Filosofia VII: Raízes da modernidade*, p. 42.

o *corpus aristotelicum* como conteúdo obrigatório das lições – ela se tornara uma verdadeira Faculdade de Filosofia.

A Faculdade de Artes, com efeito, passou a ser um verdadeiro espaço para a livre reflexão filosófica, não mais atrelada aos cânones da tradição platônico-agostiniana, o que a fez tomar cada vez mais um lugar antagônico em relação à Faculdade de Teologia. Se, até a metade do século, aristotelismo e neoplatonismo caminhavam não raro mesclados, em sínteses promovidas em geral sob a égide aviceniana, os anos posteriores a 1255 mostraram a cada vez mais nítida formulação e distinção dos paradigmas teóricos utilizados pelos mestres da *alma mater parisiensis*⁷.

De um modo geral, pode-se dizer que, ainda que o conhecimento e a influência do neoplatonismo agostiniano fossem patrimônios comuns a todos os estudiosos de Filosofia e Teologia, entre os teólogos, sobretudo os da escola franciscana, tal era o paradigma que se impunha – embora eles não desconhecêssem de todo o pensamento aristotélico. Entre os filósofos (*artistae*), era o aristotelismo que começava a imperar.

Não se pense, porém, que o aristotelismo tivesse um único matiz entre os que a ele aderiram. Depois do que van Steenberghen chamou de *aristotelismo eclético* do início do século⁸, conheceu-se uma tentativa de volta mais estrita aos textos e à intenção do Filósofo, realizada de modo diferente pela tradição iniciada por Alberto Magno e seguida por Tomás de Aquino e, de outro lado, por aquela que se prendia mais aos comentários de Averrois⁹.

Justamente entre essas duas tendências da interpretação de Aristóteles é que se deu, a partir da década de '60 do século XIII, a celeuma quanto à doutrina sobre o intelecto humano, objeto peculiar deste estudo.

Boaventura de Bagnoregio, teólogo franciscano convicto de seu agostinismo, em seus *Commentarii in quattuor libri sententiarum* de Pedro Lombardo, datado do início dos anos '50, já denunciava o erro de Averrois, o qual afirmava haver um só intelecto para todos os homens¹⁰. O mesmo Boaventura, em 1268, nas *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*,

⁷ Cf. *Ibidem*, p. 44-53.

⁸ Cf. F. van STEENBERGHEN, *Op. cit.*, p. 169-176.

⁹ Quanto ao conhecimento das obras de Averrois – basicamente, os seus comentários a Aristóteles – há hoje a convicção de que em 1250 elas já seriam bem conhecidas. Teria havido um *primeiro averroísmo* entre 1220 e a década de 50-60, fase em que Averrois fora utilizado sem muitos preconceitos como um comentador de Aristóteles mais fidedigno que Avicena, o que lhe valeu o epíteto de *O Comentador*. A partir de 1260, um *segundo averroísmo*, mais radical, professou a doutrina da unicidade do intelecto possível. Cf. H. C. L. VAZ, *Op. cit.*, p. 61, nota 10; L. A. DE BONI, *Op. cit.*, p. 154-155.

¹⁰ “Existe uma só alma intelectual para todos os homens, e isso não apenas *quantum ad intellectum agentem, sed etiam quantum ad intellectum possibilem*”. Boaventura citado por J.-P. TORREL, *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*, p. 225.

voltava a apontar o mencionado erro como um dos mais graves de seu tempo, ao lado da afirmação da eternidade do mundo e do determinismo¹¹. Sua denúncia brotava da motivação teológica de defender a integridade da fé católica frente aos erros que a ameaçassem.

Motivado por mais ampla intenção de busca e defesa da verdade – seja ela relacionada a qualquer campo – Alberto Magno também chamou a atenção de seus coetâneos a respeito da mesma temática em seu *De quindecim problematibus* (1270) em que, respondendo às indagações de Gilles de Lessines, afirmou que a tese da existência de um único intelecto para todos os homens é um erro não só com implicações teológicas como também oriundo do precário conhecimento dos filósofos pois, segundo ele, “muitos mestres parisienses dedicam-se mais aos sofismas que à filosofia”¹².

Vê-se claramente que filósofos e teólogos inquietavam-se com a problemática questão. De onde ela provinha? De Aristóteles? De sua interpretação por Averrois? Ou da interpretação que se fazia de Averrois? Mas por que, tantos anos depois da morte de ambos, tal ponto antroponosiológico ganhara relevância?

II.

Entra em cena o movimento filosófico chamado desde E. Renan de *averroísmo latino*, que F. van Steenberghen preferiu chamar *aristotelismo heterodoxo*¹³. Seus expoentes: os jovens mestres de artes Siger de Brabant (1235?-1281/84) e Boécio da Dácia (aprox. 1250-1290), sendo o primeiro o mais representativo. Na verdade, não se tratava de um movimento organizado, mas de uma atmosfera contagiante de novas ideias, que se estabeleceu na Universidade de Paris, cujo mote identificador era a independência da Filosofia em relação à fé e à Teologia. Uma Filosofia livre e merecedora, por si mesma, de consideração: eis a

¹¹ “*Tres sunt errores cavendi in scientia [...]. Error contra causam essendi est de aeternitate mundi, ut ponere mundum esse aeternum. Error contra causa intelligendi esse de necessitate fatali. Tertius est de unitate intellectus humani, sicut ponere quod unus est intellectus in omnibus*”. Boaventura citado por L. A. DE BONI, Op. cit., p. 156, nota 43 (itálico nosso). No ano anterior (1267), nas *Collationes de decem praeceptis*, o Doutor Seráfico já havia, de um modo geral, apontado para tais erros filosóficos.

¹² Alberto Magno citado por M. S. de CARVALHO, Notas. In: TOMÁS DE AQUINO, *A unidade do intelecto contra os averroístas*, p. 166, nota 4. Alberto também escreveu um *De unitate intellectus contra Averroem*, datado de 1256.

¹³ Cf. F. van STEENBERGHEN, Op. cit., p. 354-359. Quanto à designação *averroístas*, usada por Tomás no título de sua obra, cf. M. S. de CARVALHO, Apresentação. In: TOMÁS DE AQUINO, Op. cit., p. 27-28.

ambição de Siger e dos que com ele concordavam – uma Filosofia simplesmente aristotélica, tal como Averrois a propusera¹⁴.

Dentre as questões que o dito movimento averroísta levantou, a que se referia ao intelecto teve grande destaque. Ao que consta, em 1269 ou no início de 1270, Siger publicou suas *Quaestiones in tertium De Anima*, em que expôs de modo radicalizado a interpretação de Averrois sobre as lacunares afirmações do Filósofo a respeito do intelecto¹⁵.

Com efeito, em *De Anima* III, 4, Aristóteles escreveu:

A respeito da parte da alma pela qual a alma conhece e pensa (...) é necessário então que ela seja sem mistura, visto que entende tudo – como diz Anaxágoras – a fim de que domine, isto é, a fim de que conheça (...). Por isso, é razoável que ela tampouco seja misturada com o corpo¹⁶.

E continuou em III, 5:

E a inteligência é desta qualidade, por um lado, pelo fato de vir a ser tudo, ao passo que, por outro lado, ela é por efetivar tudo, tal como certa disposição, como a luz. Pois de certo modo também a luz faz as cores sendo em potência serem cores em atividade. E esta inteligência é separada, sem modificação e sem mistura, sendo por essência atividade¹⁷.

Vê-se que o Estagirita apresentava algumas características do intelecto (ou inteligência) que, já à primeira vista, chocam-se entre si: ele seria separado (da matéria), mas é dito parte da alma, forma do corpo; seria potencialidade de vir a ser tudo, mas igualmente responsável por tudo efetivar. Como entender isso?

A tradição peripatética viu aí a distinção entre o *nous poietikós* (o *intellectus agens* dos latinos) e o *nous pathetikós* (o *intellectus possibilis*). Já Alexandre de Afrodísia (séc. III-IV d. C.) interpretava que aquele seria uma substância sempre em ato separada da alma individual, esta entendida como intelecto possível. Houve quem disso discordasse, como Temístio (séc. IV d. C.), que acreditava que ambos, intelecto possível e agente, multiplicavam-se segundo o número dos seres humanos¹⁸.

¹⁴ Cf. H. C. L. VAZ, Op. cit., p. 59-63.

¹⁵ Cf. SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium De Anima*. [B. Bazán (Org.)]. Louvain: Publications universitaires, 1972. Há ainda uma tradução italiana: Idem, *Anima dell'uomo: Questioni sul terzo libro del "De anima" di Aristotele – L'anima intelletiva*. Milano: Bompiani, 2007. Cf. A. de LIBERA, Introduction. In: *Contre Averroès*, p. 39-45.

¹⁶ ARISTÓTELES, *De Anima*: Livros I-III (trechos), p. 90; 92.

¹⁷ Ibidem, p. 97.

¹⁸ Cf. M. GRABMANN, *Interpretações medievais do nous poietikós*, pp. 15-17; 22-25.

A hermenêutica de Averrois igualmente admitia o intelecto agente como substância separada, eterna como a espécie humana e impassível¹⁹. Diferenciava-se, porém, da dos dois mencionados e da de Avicena ao afirmar que também o intelecto possível (que ele chamou de *material*) seria separado e único para todos os homens²⁰. O que restaria, então, ao indivíduo? Um *intellectus speculativus*, corruptível e mortal, entendido como disposição do indivíduo para conhecer, em vista de cuja efetivação concorrem o intelecto agente e o material:

O entendimento agente seria como uma luz que ilumina e o entendimento material, o meio transparente no qual vemos as cores e no qual compreenderíamos as formas universais abstraídas das imagens mentais (...). O que ocorre, quando um indivíduo concreto entende, é uma espécie de apropriação, por esse indivíduo, da capacidade que o entendimento material possui de receber as formas universais. Dessa apropriação resulta o entendimento especulativo ou adquirido, que é o entendimento humano individual²¹.

Estava assim configurado o núcleo do que se denominaria *monopsiquismo* averroísta²²: a tese de que o intelecto possível é único para todos os homens. De acordo com ela, não se poderia afirmar corretamente que o homem pensa: antes, nele o intelecto pensa.

Siger de Brabant teria apresentado tão veementemente tal interpretação em seu ensinamento oral e em seu mencionado escrito que despertou a fúria de muitos mestres da Universidade.

Note-se que a maioria dos que reagiram contrariamente a esse modo de pensar o fez por motivos teológicos (como S. Boaventura e o bispo de Paris, Étienne Tempier). Se o intelecto, em suas duas dimensões, não era uma faculdade da alma, esta seria perecível. Se assim fosse, em que sujeito atuaria a graça divina? Da mesma forma, desapareceria a lei moral, da qual decorreria pena ou recompensa eternas pelos atos praticados. O dogma cristão

¹⁹ A eternidade do mundo e da espécie humana – tese de matriz aristotélica – também era professada por Averrois e pelos que nele se inspiravam e foi tema de grandes discussões ao mesmo tempo em que a unidade do intelecto para todos os homens.

²⁰ Cf. *Ibidem*, p. 20-22. Hoje, muitos estudiosos se inclinam a pensar que o radicalismo dos *averroístas latinos* não condizia com a postura do próprio Averrois. O Pe. R. A. Gauthier chega a afirmar que “Averrois não era averroísta” e mais: que o dito *averroísmo latino* não passou de “invenção dos teólogos”. Nunca teria havido um grupo voluntariamente obstinado em aderir sem mais às doutrinas de Averrois, e sim mestres que professavam a autonomia da Filosofia e outras teses que consideravam fieis à letra de Aristóteles. O *averroísmo latino* seria uma heresia que passou a existir depois de assim ser denunciada pelos teólogos (de uma forma genérica por Alberto Magno e Roberto Kilwardby e mais direta e incisivamente por Boaventura e Tomás). Cf. J.-P. TORREL, *Op. cit.*, p. 225.

²¹ J. S. da COSTA, *Averrois: O aristotelismo radical*, p. 44-45.

²² O averroísmo noético seria composto das seguintes proposições: o indivíduo humano é constituído por uma alma sensitivo-vegetativa; o intelecto possível é uma substância separada, única para todos os homens; igualmente, o intelecto agente é separado e responsável pelo processo de abstração; a união do intelecto possível ao intelecto agente é o cume do conhecimento e a realização da felicidade da espécie humana. Cf. M. S. de CARVALHO, Apresentação. In: TOMÁS DE AQUINO, *Op. cit.*, p. 24.

estaria mutilado e, até mesmo, ferido de morte sem a admissão da imortalidade da alma humana individual. Não se poderia, pois, admitir semelhante tese.

Ora, Siger e seus companheiros eram cristãos. Como poderiam professar o monopsiquismo, sabendo de suas conseqüências para a fé? Aqui entra em cena a chamada *teoria da dupla verdade*, a pior pecha com que se caracterizou o aristotelismo heterodoxo: uma mesma afirmação poderia ser provada como verdadeira por argumentos racionais e falsa pelos argumentos da Revelação e vice-versa. É patente sua contradição lógica. Formalmente, essa teoria não se encontra em nenhum escrito dos chamados averroístas. Alain de Libera²³ a considera uma armadilha lógica que Tomás estendeu àqueles autores que se contentavam em afirmar que, se o que a Filosofia tinha por verdadeiro fosse falso perante a fé, ela devia ser rejeitada. Além disso, sustenta que a absurda teoria não se dirigia à problemática relação entre fé e razão em geral, mas ao problema do intelecto em particular e, mais especificamente, àqueles que sustentavam que o intelecto não poderia ser multiplicado por Deus ao número dos indivíduos humanos porque isso implicaria contradição. Segundo Libera, Tomás visava diretamente atacar Siger.

Siger, por sua vez, colocava-se como um apresentador do pensamento aristotélico a partir de Averrois, não se comprometendo com suas teses. Se estas não se coadunassem com a verdade da fé, sua posição era em favor desta última. Seria tal posicionamento algo brotado de convicção religiosa ou um ditame de prudência diante das autoridades eclesiásticas? No atual estado da questão, parece que nada se pode concluir a respeito²⁴.

III.

Diante da efervescência das disputas entre as correntes doutrinárias na Universidade de Paris foi que Tomás de Aquino a ela retornou como mestre regente da cátedra dos dominicanos na Faculdade de Teologia, ao que tudo indica, para o ano letivo 1268-1269. Aí combateria aqueles que não queriam admitir os mendicantes ao ensino universitário, os teólogos que não haviam por bem aceitar o uso da filosofia aristotélica, bem como os erros averroístas da unicidade do intelecto e da eternidade do mundo²⁵.

²³ Cf. A. de LIBERA, Op. cit., p. 53-58.

²⁴ Cf. F. van STEENBERGHEN, Op. cit., p. 348-350; E. GILSON, *A Filosofia na Idade Média*, p. 697-700.

²⁵ Cf. J.-P. TORREL, Op. cit., p. 209-214.

Em 1270, Tomás publicou seu *De unitate intellectus contra averroistas*, respondendo certamente ao ensinamento oral de Siger, e quicá de outros, bem como ao comentário deste ao terceiro livro do *De Anima*²⁶.

O texto do *De unitate intellectus*²⁷ divide-se em cinco capítulos. Com muita razão, há estudiosos que admitem que os dois primeiros parágrafos compõem uma introdução e que o último serve de conclusão²⁸. A organização dos capítulos em grandes unidades não é compartilhada igualmente por todos. Para efeitos deste estudo, segue-se aquela proposta por Mário Santiago de Carvalho, em sua já citada tradução²⁹, pondo-se à parte a introdução e a conclusão gerais.

Na introdução (§ 1-2), Tomás expõe o motivo do tratado: o duplo erro originado em Averrois e disseminado no meio universitário parisiense, a saber: a tese de que o intelecto possível é separado da alma individual, bem como a de que é único para todos os homens.

Diferentemente de outros teólogos seus contemporâneos, o Aquinate se propôs a realizar um trabalho de caráter estritamente filosófico, não apelando para argumentos baseados na Revelação, dado que a contrariedade entre esta e as teses citadas é evidente. Assim procedendo, Tomás valorizava a atividade própria da Filosofia na análise e discussão do texto aristotélico do *De Anima* e de seus comentadores gregos e árabes. Esta escolha era intencional, visto que os ditos *averroístas* não admitiam a validade dos comentários latinos ao Filósofo. O autor queria, pois, enfrentar seus adversários em seu próprio terreno.

A primeira parte do tratado prende-se a uma exposição filológica e compõe-se de dois capítulos. O Primeiro Capítulo (§ 3-48) é dedicado à análise do *De Anima* e busca mostrar o quão distante está Averrois do pensamento de Aristóteles. Cada afirmação *averroísta* vem rebatida pela própria letra do Estagirita. Neste capítulo também, Tomás apresenta as definições de alma e de intelecto possível, a serem retomadas ao longo de toda a obra e conclui com a afirmação de que “a alma humana é o ato de um corpo e o intelecto possível, uma de suas partes ou potências” (§ 48).

Importante é salientar que Tomás entende a *separação* que Aristóteles menciona entre o intelecto possível e a matéria não como uma separação ontológica entre ele e o homem, mas

²⁶ A maioria dos estudiosos concorda hoje em datar o *De unitate intellectus* em 1270, depois das *Quaestiones in tertium De Anima* de Siger e antes da condenação feita por Tempier de treze teses *averroístas* em dezembro desse ano.

²⁷ Para o presente estudo, serve-se da tradução de Mario Santiago de Carvalho (Edições 70), bem como da de Abelardo Lobato (BAC) e da de Alain de Libera (Flammarion). Todas seguem o texto crítico da Edição Leonina, acrescentando a numeração de parágrafos.

²⁸ Abelardo Lobato, em sua tradução citada, segue tal divisão.

²⁹ Cf. M. S. de CARVALHO, Apresentação. In: TOMÁS DE AQUINO, Op. cit., p. 29-31.

no sentido de que o intelecto possível, para agir, não está vinculado a nenhum órgão específico do corpo humano, como estão as outras potências aos sentidos. O autor repete em vários momentos que o intelecto não deixa de ser uma potência da alma, forma do corpo.

O Segundo Capítulo (§ 49-59) visa estabelecer a distância de Averrois em relação à tradição peripatética, representada pelos gregos Temístio, Teofrasto e Alexandre de Afrodísia, bem como pelos árabes Avicena e Algazel. O encerramento do capítulo apresenta o Comentador como o “depravador da filosofia peripatética” (§ 59), caracterização repetida em outras passagens.

O Terceiro Capítulo (§ 60-82) inicia a segunda parte do tratado, de caráter argumentativo. Nele, Tomás refuta o primeiro erro averroísta (a separação real do intelecto em relação ao ser humano individual) e, consoante o realismo de sua gnosiologia, parte do fato existencial e inegável de que *hic homo singularis intelligit*, sendo que o mesmo princípio pelo qual se entende é a forma do corpo. Os argumentos averroístas, de que o ato do conhecimento promoveria uma união entre o intelecto separado e a alma humana ou que eles estariam unidos a modo do motor em relação ao movido, não conseguem explicar satisfatoriamente tal afirmação comprovada pela experiência.

No Quarto Capítulo (§ 83-94), é atacado o segundo erro em questão (o intelecto é um para todos). Trata-se da unicidade do intelecto possível, questão distinta da unicidade do intelecto agente a qual, ainda não sendo de todo impossível, mostra-se contrária ao pensamento aristotélico. Tomás se firma na posição de que o intelecto possível, por ser parte da alma, multiplica-se conforme o número dos indivíduos. Negá-lo é negar que o indivíduo humano pensa, bem como negar que ele possa agir livre, deliberada e responsavelmente, o que contraria todos os princípios da filosofia moral.

A refutação dos argumentos averroístas contra a sua posição é o que ocupa Tomás no Quinto Capítulo (§ 95-119). O parágrafo 119 é o mais famoso da obra. Nele aparece a formulação da teoria da *dupla verdade*, acima mencionada.

O ponto final do tratado, no parágrafo 120, é um dos poucos lugares em que o autor usa a primeira pessoa. Além disso, é impossível não notar seu tom intempestivo, conclamando a quem dele discordasse a entrar na disputa de modo leal, refutando-lhe os argumentos diretamente e por escrito e não *in angulis e coram pueris*.

IV.

Em dezembro de 1270, o Bispo Étienne Tempier condenava treze erros filosófico-teológicos, dentre os quais os primeiros são: “Existe apenas um intelecto numericamente idêntico para todos os homens” e “A afirmação ‘o homem pensa’ é falsa ou imprópria”³⁰.

As contendas entre teólogos e *artistaes*, ou entre neo-agostinianos e aristotélicos, não logrou ser superada pela intervenção episcopal acima mencionada, ao contrário, acirrou-se ainda mais também no âmbito institucional, com a eleição de Aubry de Reims para reitor da Faculdade de Artes. Tomás, por sua vez, deixaria Paris em 1272, para se dirigir a Nápoles, e faleceria prematuramente em 1274³¹.

A 7 de março de 1277 – exatamente três anos após a morte de Tomás – o mesmo Bispo de Paris decretava a condenação de 219 (ou 220) proposições de procedência variada, que novamente incluíam aquelas averroístas e mesmo algumas atribuíveis ao Aquinate³².

No que se refere à doutrina sobre o intelecto, as mais representativas dentre as teses condenadas foram³³:

- O intelecto é numericamente um para todos e, embora se separe de um determinado corpo, contudo não se separa de todo e qualquer corpo (32).
- O intelecto agente é certa substância separada, superior ao intelecto possível; segundo a substância, a potência e a operação, está separado do corpo e não é a forma do corpo humano (123).
- O intelecto não é a forma do corpo, a não ser como o piloto o é da nave, e nem é perfeição essencial do homem (7).
- A substância da alma é eterna. O intelecto agente e o intelecto possível são eternos (109).
- O intelecto especulativo é simplesmente eterno e incorruptível; com relação, porém, a um determinado homem, corrompe-se ao se corromperem nele os fantasmas (125).

³⁰ Cf. A. de LIBERA, Op. cit., p. 22.

³¹ Cf. H. C. L. VAZ, Op. cit., p. 66-67.

³² Muito se tem escrito sobre a condenação parisiense de 1277, realizada por Tempier como tentativa de apresentar resultados contundentes perante uma investigação solicitada pelo Papa João XXI (Petrus Hispanus) a respeito de tendências heterodoxas de pensamento presentes na Universidade de Paris. O Papa havia pedido uma investigação, ao que Tempier respondeu com uma condenação em massa. Para posterior aprofundamento, cf. L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi: La condanna parigiana del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, especialmente p. 13-61.

³³ As teses são citadas conforme a tradução de L. A. DE BONI, As 219 teses condenadas em 1277. In: Id., *Filosofia Medieval: Textos*, p. 271-294.

- O intelecto agente não se une ao nosso intelecto possível. E o intelecto possível não se une a nós segundo a substância. E, se viesse unir-se a nós como forma, seria então inseparável (118).
- A ciência do mestre e a do discípulo são numericamente uma só. E a razão por que há um só intelecto é a seguinte: porque a forma só se multiplica na medida em que é tirada da potência da matéria (117).

Siger de Brabant fora diretamente atacado pela condenação de 1277 que, ao que parece, pôs fim à sua carreira no magistério. Teria sido citado perante o inquisidor e absolvido da acusação de heresia. Faleceu na cúria papal em Orvieto antes de novembro de 1284, assassinado por seu criado que ficara enlouquecido³⁴.

Há autores, como van Steenberghen, que defendem o abrandamento de sua posição averroísta após a edição do *De unitate intellectus* e da condenação de 1270³⁵. Sua obra *De anima intellectiva* (aprox. 1273) seria prova disto³⁶, sendo que o seu maior afastamento do monopsiquismo seria perceptível nas *Quaestiones super librum de causis*³⁷. Há, contudo, quem discorde dessa interpretação, como Fraile³⁸ e Gilson³⁹.

O chamado *averroísmo* não morreu com Siger, ao contrário, posseguiu com mais veemência, sobretudo em Pádua, com autores como João de Janduno (+1328) e Marsílio de Pádua (1270-1343)⁴⁰, prosseguindo na Itália dos séculos XV e XVI⁴¹.

V.

Ao encerrar este pequeno estudo introdutório ao *De unitate intellectus* de Tomás de Aquino, é mister reconhecer que ele abriu uma nova frente metodológica no trabalho

³⁴ Cf. F. van STEENBERGHEN, Op. cit., p. 338-339. As vicissitudes da vida de Siger e seu envolvimento com o averroísmo inspiraram um romance de época: A. DOROZYNSKI, *Le Pape, l'Évêque et le Philosophe*. Paris: Le Cherche-midi, 2008.

³⁵ Segundo Agostino Nifo, Siger teria escrito prontamente uma réplica ao *De unitate intellectus*, chamada *De intellectu*, hoje perdida. Cf. Ibidem, p. 338; 347, nota 83. Torrel e Libera consideram essa hipótese já descartada. Cf. J.-P. TORREL, Op. cit., p. 227, nota 61; A. de LIBERA, Op. cit., p. 59-61.

³⁶ A composição do *De anima intellectiva* parece ser o momento em que Siger alterou seu posicionamento em relação às teses de Averrois. Cf. F. van STEENBERGHEN, Op. cit., p. 394-396.

³⁷ Cf. Ibidem, p. 348.

³⁸ Cf. G. FRAILE, *Historia de la Filosofia II-2*, p. 500.

³⁹ Cf. E. GILSON, Op. cit., p. 702-703.

⁴⁰ Cf. Ibidem, p. 854-863; G. FRAILE, Op. cit., p. 502-503.

⁴¹ Kuksewicz identificou três fases na história do averroísmo. Cf. A. de LIBERA, Op. cit., p. 58, nota 1.

filosófico, até então inédita, a do tratado histórico-hermenêutico, diferente do comentário *ad litteram* e da *quaestio disputata*⁴².

Neste opúsculo, o Aquinate rearticula os principais conceitos relativos à teoria do intelecto presentes no *De Anima* ao mesmo tempo em que desconstrói a interpretação averroísta dos mesmos⁴³.

É possível perceber um progresso na compreensão do intelecto dentro do *De unitate*. Primeiramente, insiste-se na sua natureza de potência da alma, forma do corpo, potência que se diferencia das demais por não estar, como as outras, ligadas aos sentidos externos. Aos poucos, vai-se firmando a concepção de que o intelecto é algo de essencial na alma humana, que é definida como *alma intelectiva*. Disso decorre que o intelecto é o que há de mais importante no ser humano e que, por isso, deve necessariamente estar unido substancialmente a ele. Assim, a tese da unicidade do intelecto não é apenas impossível devido às consequências noético-morais que comporta, mas, sobretudo, pela posição ontológica do intelecto em relação ao homem.

Diante do exposto, não se pode deixar de reconhecer o *De unitate intellectus* como um dos principais escritos filosóficos do século XIII e, segundo Alain de Libera, “uma das maiores obras da história da Filosofia”⁴⁴.

BIBLIOGRAFIA

1. Edições do *De unitate intellectus*

TOMÁS DE AQUINO. *A unidade do intelecto contra os averroístas*. Edição bilíngue. Tradução, Apresentação e Notas de Mário Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1999.

_____. De la unidad del entendimiento. Trad. A. Lobato. In: _____. *Opúsculos y cuestiones selectas – Filosofía, I*. Edición bilíngue. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

_____. *Contre Averroès* [= Thomas d’Aquin. *L’Unité de l’intellect contre les averroïstes*, suivi des textes contre Averroès antérieurs à 1270. Texte latin. Traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par Alain de Libera]. Paris: Flammarion, 1997.

2. Obras gerais

⁴² Cf. Ibidem, p. 72; H. C. L. VAZ, Op. cit., p. 64.

⁴³ Cf. Ibidem, p. 72.

⁴⁴ A. de LIBERA, Op. cit., p. 73.

ARISTÓTELES, *De Anima: Livros I-III* (trechos). Trad. L. Angioni. 2. ed. Campinas: IFCH-UNICAMP, 2002 (Textos didáticos, 38).

BIANCHI, L. *Il vescovo e i filosofi: La condanna parigiana del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*. Bergamo: Pierluigi Lubrina, 1990.

COSTA, J. S. *Averróis: O aristotelismo radical*. São Paulo: Moderna, 1994.

DE BONI, L. A. A entrada de Aristóteles no ocidente medieval. *Dissertatio*, n. 19-20, Pelotas: ICH-UFPel, 2004, p. 131-172.

_____. *Filosofia Medieval: Textos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000 (Filosofia, 110).

FRAILE, G. *Historia de la Filosofía II-2*. 5. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.

GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

GRABMANN, M. *Interpretações medievais do nous poietikós*. Trad. M. Raschietti. Campinas: IFCH-UNICAMP, 2006 (Textos didáticos, 60).

STEENBERGHEN, F. van. *La philosophie au XIIIe siècle*. 2. ed. Louvain-La-Neuve: Institut Supérieur de Philosophie, 1991.

TORREL, J.-P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*. Trad. L. P. Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999.

ULLMANN, R. A. *A universidade medieval*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000 (Filosofia, 111).

VAZ, H. C. L. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.