

 **Teorias do Intelecto na Idade Média Latina**  
**De anima III, cap. 5 de Aristóteles e sua tradição**  
**medieval**

*Jakob Hans Josef Schneider\**

**Resumo:** No capítulo 5 do Livro III *De anima* (430a10-19) Aristóteles distingue entre o νοῦς ποιητικός (*nous poietikós*), chamado pelos Latinos *intellectus agens* (intelecto agente), e νοῦς παθητικός (*nous pathetikós*), chamado pelos Latinos *intellectus passivus*, ou seja, *intellectus possibilis* (intelecto possível), termos técnicos e filosóficos mais comuns. O capítulo 5 é de grande importância não só para a filosofia antiga e para os comentadores das obras de Aristóteles, como os comentários de Teofrasto, de Alexander de Afrodisias, de Simplício e Themístius entre outros, mas também para a filosofia do mundo árabe e da Europa latina. Sabe-se que Aristóteles não escreveu um tratado próprio sobre o intelecto, embora possam ser encontradas várias observações acerca do intelecto em suas obras. Os tratados do Intelecto começam com Al-Kindi, Al-Farabi, Avicena e sobretudo Averróis, e se refletem, num sentido crítico e afirmativo, (nos debates) dos tratados latinos, por exemplo, nos tratados de Alberto Magno, de Tomás de Aquino, de Sigério de Brabant entre outros. Este artigo apresenta observações preliminares e preparatórias ao projeto de traduções bilíngue (Latim-Português) dos tratados medievais sobre o intelecto ‘Teorias do Intelecto na Idade Média’ que está em desenvolvimento no Centro Internacional de Estudos Medievais da UFU.

**Palavras-chaves:** unidade do intelecto, imaginação, intencionalidade, luz intelectual e cognição

---

\* Doutor em Filosofia pela Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (Alemanha). Professor da Filosofia no Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: [jakob.schneider@ufu.br](mailto:jakob.schneider@ufu.br) ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2231-6722>

## **Theories of the Intellect in the Latin Middle Ages De anima III, cap. 5 of Aristotle and his Medieval Tradition**

**Abstract:** In the chapter 5 of the III. Book of *De anima* (430a10-19) Aristotle distinguishes between the νοῦς ποιητικός (*nous poietikós*) called by the Latins *intellectus agens* (agent intellect) and the νοῦς παθητικός (*nous pathetikós*) called by the Latins *intellectus passivus*, or *intellectus possibilis* (possible intellect), most common technical and philosophical terms. The chapter 5 is of great importance not only to ancient philosophy and to the commentators of Aristotle's works such as the commentaries of Theophrastus, Alexander of Aphrodisias, of Simplicius, and Themistius among others, but also to the philosophy of the Arabic World and the Latin Europe. One knows well that Aristotle does not have written a proper treatise on intellect; although there are several observations about the intellect in his works. Separate treatises begin with Al-Kindi, Al-Farabi, Avicenna, and especially Averroes, which Latin treatises as of Albert the Great, Thomas Aquinas, Siger of Brabant among others reflect in a critical as well as an affirmative sense. This article can be read as preliminary and preparatory observations to a bilingual (Latin-Portuguese) translation project of treatises corresponding to 'Theories of Intellect in the Middle Ages' which is ongoing at the International Center for Medieval Studies at UFU.

**Key-words:** Unity of the Intellect, Imagination, Intentionality, Intellectual Light, and Cognition

## **Theorien des Intellekts im Lateinischen Mittelalter De anima III, 5 des Aristoteles und seine mittelalterliche Tradition**

**Zusammenfassung:** Im 5. Kapitel des III. Buchs von *De anima* (430a10-19) unterscheidet Aristoteles zwischen dem νοῦς ποιητικός (*nous poietikós*), von den Lateinern *intellectus agens* (tätiger Intellekt) genannt und dem νοῦς παθητικός (*nous pathetikós*), von den Lateinern *intellectus passivus* oder auch *intellectus possibilis* (möglicher Intellekt) genannt, gemeinhin bekannte technische und philosophische Begriffe. Dieses 5. Kapitel ist von grösster Bedeutung nicht nur für die antike Philosophie und die Kommentatoren der Werke des Aristoteles wie die Kommentare des Theophrastus, des Alexander von Aphrodisias, Simplicius und Themistius unter anderen, sondern auch für die Philosophie der arabischen Welt und des lateinischen Europas. Bekanntlich hat Aristoteles keinen eigenen Traktat

über den Intellekt geschrieben, obgleich sich viele Beobachtungen zum Intellekt in seinem Werk antreffen. Selbständige Traktate über den Intellekt beginnen mit Al-Kindi, Al-Farabi, Avicenna und besonders Averroes, die sich in den lateinischen Traktaten, z.B. des Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Siger von Brabant und anderen zustimmend wie kritisch widerspiegeln. Dieser Artikel kann als vorläufige und vorbereitende Bemerkungen zu einem zweisprachigen (lateinisch-portugiesischen) Übersetzungsprojekt von Texten gelesen werden, welche „Theorien des Intellekts im Lateinischen Mittelalter“ betreffen. Dieses Projekt ist am Internationalen Zentrum für Mittelalterstudien der UFU in Arbeit genommen worden.

**Schlüsselwörter:** Verstand, Vernunft, Intentionalität, Anschauung und Erkenntnis

## I Introdução

É muito difícil encontrar uma tradução que possa satisfazer o significado do termo νοῦς. Já no Grego Clássico é difícil distinguir entre νοῦς e λόγος. Aristóteles define o ser humano em sua *Política* (I, 2. 1253a10) como um animal cívil (ζῷον πολιτικόν), a saber, como um animal que dispõe de linguagem (ζῷον λόγον ἔχον). Em Latim, encontram-se como possíveis traduções para νοῦς os termos *ratio*, *intellectus*, *mens*, *animus* e *spiritus*. Em português, ‘razão’ e ‘intelecto’ são os termos que traduzem melhor a noção de νοῦς, mas encontramos também: ‘inteligência’, ‘mente’ e ‘espírito’. Em Alemão a distinção está entre *Verstand* (segundo I. Kant a faculdade dos conceitos) e *Vernunft* (segundo I. Kant a faculdade das ideias); mas encontra-se também ‘Geist’: *Phänomenologie des Geistes* (G.W.F. Hegel); em inglês ‘reason’ e ‘mind’. Do ponto de vista morfosintático, o termo inteligência, *intelligence*, pode ser empregado no plural como os outros termos também. Enfim, o que está em questão é tanto a unidade do intelecto quanto a unidade da razão.

O termo *ratio* ‘razão’ tem a ver com a atividade intelectual do ‘raciocínio’, que Thomas Hobbes (*Leviathan* I, cap. 5) emprega para

definir o procedimento científico como “reckoning with names”, quer dizer:<sup>1</sup>

For Reason, in this sense, is nothing but *reckoning*, that is adding and subtracting, of the consequences of general names agreed upon for the *marking* and *signifying* of our thoughts” (Pois Razão, neste sentido, nada mais é do que *cálculo*, isto é, adição e subtração das consequências de nomes gerais estabelecidos para *marcar* e *significar* os nossos pensamentos).

Talvez Aurélio Agostinho (*Confessiones* X, cap. 11), uma das fontes medievais até René Descartes, pode ajudar para um esclarecimento do significado de *intelecto* através do verbo *cogitare*.<sup>2</sup>

[...] id est velut ex quadam dispersione conligenda, unde dictum est cogitare. nam cogo et cogito sic est, ut ago et agito, facio et facito. verum tamen sibi animus hoc verbum proprie vindicavit, ut non quod alibi, sed quod in animo conligitur, id est cogitur, cogitari proprie iam dicatur. (Quer dizer, precisamos dos conhecimentos existentes na memória para coligir (colligenda), subtraindo-os a uma espécie de dispersão. E do verbo cogenda, cogo vem o infinitivo cogitare; pois cogo e cogito são como ago e agito, facio e facito. Porém a inteligência reivindicou para si o verbo cogito, de tal maneira que apenas o ato

---

<sup>1</sup> Thomas HOBBS, *Leviathan* I, cap. 5, The English Works, Vol. III, p. 29; idem, *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de uma República Eclesiástica e Civil*, organizado por Richard TUCK, Tradução por João Paulo Monteiro & Maria Beatriz Nizza da Silva, São Paulo, Martins Fontes, 2003, pp. 39sq.

<sup>2</sup> Aurelius AUGUSTINUS, *Confessiones* X, xi, 18: Augustine, *Confessions*, Introduction and Text, ed. James J. O'DONNELL, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 126; Santo AGOSTINHO, *Confissões*, em: Os Pensadores, trad. por J. Oliveira Santos, S.J. & A. Ambrósio de Pina, S.J., São Paulo, Ed. Victoria Civita, 1984, p. 180; Santo AGOSTINHO, *Confissões*, Tradução do latim e prefácio de Lorenzo Mammì, São Paulo, Editora Schwarcz Companhia Das Letras, in associação com Penguin Groups, 2017, pp. 262-263.

de coligir (*colligere*), ou seja, o ato de juntar (cogere) no espírito, e não em qualquer parte, é que se chama propriamente “pensar” (*cogitare*)).

Entretanto, juntar o quê? Coligir nomes por meio da cópula ‘est’ em uma proposição de forma ‘S é P’, cujo sentido sabemos pela análise dos significados dos termos usados nessa proposição. Pensar em algo significa subtrair, separar, distinguir, analisar assim como coligir, recolher, juntar, sintetizar. Por isso, a noção de análise e síntese representa, falando de modo metafórico, dois lados de uma mesma moeda, ou seja, do mesmo método de conhecimento.

A noção de intelecto está intrinsecamente conectada com a noção de alma, pois é denominado por alma intelectiva. A tripartição da alma recebe a nomenclatura de acordo com suas principais atividades: *anima vegetativa*, *sensitiva* e *intelectiva*. Essa tripartição pertence à convicção comum da psicologia filosófica da Antiguidade. Nós temos em comum com as plantas a alma vegetativa, com os animais a alma sensitiva, mas a alma intelectiva representa o específico do ser humano.<sup>3</sup>

Neste ponto, precisamos recorrer – como sempre – à filosofia de Aristóteles, ‘o Filósofo’ na Idade Média, que define a alma como o princípio fundamental dos seres vivos, sua *ἐντελέχεια*, seu *actus primus* (ato primeiro), sua realidade enquanto seres vivos, ou seja, enquanto corpos naturais ou vivos que são compostos de alma e corpo; onde a alma é unida ao corpo<sup>4</sup>. Aristóteles diz (*De anima* II, 4. 415b13):<sup>5</sup> τὸ δὲ ζῆν τοῖς

<sup>3</sup> Klaus CORCILIUS & Dominik PERLER (Eds.), *Partitioning the Soul. Debates from Plato to Leibniz*, Topoi. Berlin Studies of the Ancient World. Edited by Excellence Cluster Topoi, vol. 22, Berlin / Boston, Walter de Gruyter, 2014.

<sup>4</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De unitate intellectus contra averroistas*, cap. 1, Ed. Leonina XLIII, p. 291b: „Accipienda est igitur prima diffinitio anime quam Aristotiles in II De anima ponit, dicens quod anima est «actus primus corporis phisici organici».“ Ibid., cap. 1, Ed. Leonina XLIII, pp. 293bsq: „Sed antequam ad uerba Aristotilis que sunt in III De anima accedamus, adhuc amplius circa uerba ipsius in II De anima immoremur, ut ex collatione uerborum eius ad inuicem appareat que fuerit eius sententia de anima.“ ARISTÓTELES, *De anima* II, 1. 412b4-5: εἰ δὴ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sentencia De anima* II, cap. 1 (412b4-b6), Ed. Leonina XLV/1, pp. 72sq.

ζῶσι τὸ εἶναι ἐστίν. *Vivere viventibus est esse*. Viver é para os vivos o ser (trad. por J.H.J. Schneider).

A alma é o princípio da vida e desta maneira “o ser dos seres vivos”. Além disso, a alma não é só o princípio da vida, ela é, sobretudo, estando unida ao corpo, a condição do ser humano na vida presente; a saber, quando o homem é um animal racional vivendo na terra como um animal pacífico que é “apenas às vezes beligerante” (*Historia animalium* IX, 1. 610 a 3-4).

A filosofia da natureza tem por objeto os seres que estão, por natureza, em contínuo movimento, cujo correspondente princípio intrínseco é a própria natureza. Se a alma é o princípio da vida e dos seres vivos, é preciso considerar as ciências da natureza que tratam dos seres vivos para localizar onde, dentro das ciências naturais, deve se investigar a natureza da alma (II). Em seguida (III), indicarei algumas observações sobre o intelecto, a saber, sobre o νοῦς, considerando que Aristóteles não tenha dedicado tratado sobre o intelecto e mostrarei vários significados do intelecto na obra aristotélica. Depois (IV) apresentarei uma pequena análise do *De anima* III, cap. 5. E por fim (V) me ocuparei com os capítulos 4, 5, e 6 do Livro III do *De anima* onde Aristóteles trata diretamente sobre o intelecto; aliás, o único trecho nas obras aristotélicas que tematiza em particular o intelecto, sobretudo o capítulo 5, onde Aristóteles distingue entre o νοῦς ποιητικός (*intellectus agens*, intelecto agente) e o νοῦς παθητικός (*intellectus passivus*, intelecto passivo) ou com o termo mais comum: *intellectus possibilis*, o intelecto possível. Este item dividirei em cinco parágrafos: § 1 O paralelismo da estrutura da percepção e da cognição; § 2 O dilema de Tomás de Aquino com o axioma: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*; § 3 Abstração versus intuição; § 4 A unidade e a unicidade do intelecto; § 5 *Lumen intellectuale* – a luz natural da razão e VI a conclusão.

---

<sup>5</sup> Cf. A. E. WINGELL, *Vivere viventibus est esse* in Aristotle and St. Thomas, *The Modern Schoolman* vol. 38, Saint Louis University 1961, pp. 85-120.

## II. O *De anima* dentro da sistematização das ciências filosóficas da natureza

Segundo Aristóteles, a tarefa do filósofo é refletir sobre tudo, tomar tudo em consideração, teorizar tudo. Aristóteles diz em sua *Metafísica* (IV, 2. 1004a34-b1): Καὶ ἔστι τοῦ φιλοσόφου περὶ πάντων δύνασθαι θεωρεῖν (É é o próprio do filósofo ser capaz de contemplar, investigar e estudar tudo; trad. por J.H.J. Schneider).

Não há nenhum conteúdo sobre o qual a razão humana não possa refletir. A razão humana, junto com a filosofia, pode tematizar qualquer coisa, pois ela está aberta a qualquer conteúdo. Neste ponto, Aristóteles distingue entre coisas que existem por natureza (τὰ φύσει ὄντα) e coisas que existem pela arte (τὰ τέχνη ὄντα). Ademais ele define a filosofia, o *amor sapientiae* (amor à sabedoria), como a investigação das causas e dos princípios. Considerando a primeira frase da sua *Metafísica*: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει (Todos os homens desejam por natureza sabedoria e ciência) Aristóteles define este desejo natural, ou seja, esta paixão natural pela filosofia, como um saber das causas e princípios (Metaph. II, 1. 993b19-24). Marcos Túlio Cícero (*De officiis* II. ii, 5)<sup>6</sup> definiu o estudo da filosofia de seguinte modo:

*O sapientiae studium* é o conhecimento, resp. a ciência (*scientia*) das “*divinarum et humanarum causarumque [...] rerum*” (O estudo da sabedoria é uma pesquisa dos seres, ou também, dos entes humanos e divinos e suas causas e seus princípios; trad. por J.H.J. Schneider).

Em primeiro lugar, então, o estudo da filosofia é uma investigação das causas (αἰτίας) e dos princípios (ἀρχαί), sobretudo, da primeira causa e

---

<sup>6</sup> Marcus Tullius CICERO, *De officiis*, with an English translation by Walter Miller, The Loeb Classical Library, London: William Heinemann / New York: The Macmillan Co., 1913, p. 172; Jakob Hans Josef SCHNEIDER, Philosophie II. Christliche Spätantike, Mittelalter, em: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Vol. VI, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2003, pp. 986-1001.

do primeiro princípio (ἀρχή) do ser que Aristóteles demonstra no XII. Livro da sua *Metafísica* (cap. 7. 1072b1-5): o “primeiro motor imóvel” como uma *causa finalis* que move o mundo como um “amado” (ὡς ἐρώμενον).<sup>7</sup> Considerando assim, as ciências filosóficas da natureza, também, devem pesquisar os seres que estão em contínuo movimento pelas suas causas e princípios.

O primeiro editor das obras aristotélicas, Andrónikos de Rhodes, os comentadores antigos (Alexander de Afrodísias, Themístius e Simplícus, entre outros) e os comentadores medievais fizeram das ciências naturais, ou seja, dos livros de Aristóteles sobre a natureza, um sistema de acordo com o princípio metodológico que toda a ciência deve cumprir, de que se parte do universal para o particular.

Seguramente, pode-se afirmar que o termo central da filosofia concernente à investigação da natureza é o conceito de movimento (κίνησις); pois as coisas naturais nos são manifestas que nos rodeiam e que são nossos companheiros. As coisas artificiais são, pelo contrário, coisas adicionais, coisas do luxo, não próprias da vida enquanto vida. Em primeiro lugar, então o céu, a saber, o sol que nos acorda dia a dia e cujo ‘movimento’ divide o dia em dia e noite, o ano em estações do ano: primavera, verão, outono e inverno.

A fala sobre o ‘movimento do sol’ deve-se à imagem antiga do mundo. Ainda hoje falamos ‘o sol nasce e o sol desce’ sabendo que esta proposição não é verdadeira, pois ela não corresponde à descrição cosmológica atual de que a terra possui movimentos de rotação e translação. Logo, um conhecimento se manifesta nos textos e livros; a saber: todo nosso conhecimento é um conhecimento das proposições publicadas nos livros. Um conhecimento das proposições é um conhecimento dos livros, ou seja, um conhecimento proposicional

---

<sup>7</sup> Cf. Jakob Hans Josef SCHNEIDER, A Imagem de Platão em Tomás de Aquino. Observações a uma Controvérsia Medieval: Platão e/ou Aristóteles, em: *Cultura e Fé. Revista de Humanidades*, ano 36, N° 143 Outubro/Dezembro 2013, Porto Alegre – RS, Instituto de Desenvolvimento Cultural, 2013, pp. 395-410.

respondendo à questão ‘O que é X?’. A resposta a esta pergunta sempre tem a forma linguística ‘S é P’, ou seja, um determinado ‘o quê’.

De acordo com um método do processo científico que procede a partir do universal ao particular, encontramos nas ciências naturais, ou seja, nos livros de Aristóteles<sup>8</sup> sobre a natureza a seguinte ordem:<sup>9</sup>

Nós começamos com a *Physica* (φυσικὴ ἀκρόασις) que investiga o movimento em comum,<sup>10</sup> o *ens mobile in communi* ou o *mobile in quantum est mobile*,<sup>11</sup> ou o *motus* e o *principium motus* como *communissima omnibus naturalibus*.<sup>12</sup> Disso, precisamos continuar a pesquisa filosófica ao modo de “especificação” ou de “aplicação” do conhecimento geral, ou seja, do conceito universal do movimento em geral aos movimentos mais

---

<sup>8</sup> ARISTÓTELES, *Physica* I, 1. 184a10-15.

<sup>9</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Phys.*, lib. 1, lec. 1 n. 5: “In omnibus scientiis quarum sunt principia aut causae aut elementa, intellectus et scientia procedit ex cognitione principiorum, causarum et elementorum.” Idem, *In De caelo et mundo*, proem. n. 1: “Ex quo manifeste Philosophus ostendit in scientiis esse processum ordinatum, prout proceditur a primis causis et principiis usque ad proximas causas, quae sunt elementa constituenta essentiam rei. Et hoc est rationabile: nam processus scientiarum est opus rationis, cuius proprium est ordinare.” Idem, *In De generatione et corruptione*, proem. n. 2: “Est autem considerandum quod de unoquoque quod in pluribus invenitur, prius est considerandum in communi, quam ad species descendere: alioquin oportet idem dicere multoties.”

<sup>10</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In Phys.*, lib. 1, lec. 1 n. 4. Aliás, Martin Heidegger chama a *Física* de Aristóteles o livro fundamental da filosofia ocidental: Martin HEIDEGGER, *Vom Wesen und Begriff der φύσις*. Aristoteles, Physik B, 1, em: Gesamtausgabe, Bd. 9: *Wegmarken*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2ª Ed. 1978, pp. 237-299, p. 240: „Die aristotelische <Physik> ist das verborgene und deshalb nie zureichend durchdachte Grundbuch der abendländischen Philosophie.“

<sup>11</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In De caelo et mundo*, proem. n. 3.

<sup>12</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In De sensu et sensato*, lib. un., lec. 1 n. 2. À sistematização dos escritos científico-naturais cf. Auguste MANSION, *Introduction à la Physique Aristotélicienne*, Louvain / Paris, Librairie Félix Alcan, 1913, 2ª Edição, J. Vrin, 1942, pp. 38-42.

específicos;<sup>13</sup> logo, aquelas coisas em movimento *quae consequuntur ens mobile in communi*. E isso pela seguinte ordem.<sup>14</sup>

Começamos com a (1) *Physica* como o livro fundamental das ciências físicas e a partir dele procedemos a outros livros restantes da natureza ao modo de especificação do conceito universal do movimento em comum; (2) *De caelo et mundo* (movimento circular); (3) *De generatione et corruptione* (movimento substancial); (4) *Meteorologia* (movimento entre lua e terra); (5) *De mineralibus*;<sup>15</sup> (6) *De anima* (movimento da alma enquanto princípio da vida, em última instância sobre a alma intelectiva no homem que é um movimento circular (reflexão)); (7) *De animalibus et plantis*<sup>16</sup> (movimento dos outros corpos vivos), ademais *De morte et vita* até *De somno et vigília*.<sup>17</sup>

Por causa dessa disposição de investigação pelos livros aristotélicos, Avicena nomeia em seu *Kitab al-Shifa* (sua enciclopédia das ciências filosóficas<sup>18</sup>) o *De anima* de Aristóteles como *Liber Sextus de*

---

<sup>13</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In De sensu et sensato*, lib. un., lec. 1 n. 2: “[...] in scientia naturali ab universalibus ad minus universalia proceditur, sicut Philosophus docet primo Physicorum [...] processit per modum concretionis, sive applicationis principiorum communium, ad quaedam determinata mobilia.”

<sup>14</sup> Quanto a isso cf. também: A. M. FESTUGIÈRE, La place du «De Anima» dans le système aristotélicien d’après S. Thomas, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, tome 6, année 1931, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1932, pp. 25-47.

<sup>15</sup> *De mineralibus* é um escrito ps.-aristotélico, conhecido apenas como um fragmento de Avicena; cf. Bernard G. DOD, Aristoteles Latinus, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, edd. Norman KRETZMANN, Anthony KENNY and Jan PINBORG, Cambridge, University Press, 1988 (1ª Ed. 1982), pp. 45-79, p. 47.

<sup>16</sup> *De animalibus* é um título coletivo para os escritos sobre os animais: *Historia animalium*, *De generatione animalium*, *De partibus animalium* e *De motu animalium*.

<sup>17</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Phys.*, lib. 1, lec. 1 n. 4; *In De sensu et sensato*, lib. un., lec. 1 nn. 2-5; *In Meteora*, lib. 1, lec. 1 n. 3; *Sentencia De anima*, cap. 1 (402a1), Ed. Leonina XLV/1, p. 4a. A isso cf. Jakob Hans Josef SCHNEIDER, Physik und Natur im Kommentar des Thomas von Aquin zur aristotelischen Physik, *Miscellanea mediaevalia*, 21/1: *Mensch und Natur im Mittelalter*, ed. A. Zimmermann, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1991, pp. 161-192, pp. 175sqq.

<sup>18</sup> AVICENNA LATINUS, *Avicenne perhypatetici philosophi: ac medicorum facile primi opera in lucem redacta: ac nuper quantum ars niti potuit per canônicos emendata*, Editio cum privilegio, Veneta 1508, fol. 1r: “Incipit opus egregium de anima: qui sextus naturalium Avicenne dicitur.” (Repr. Frankfurt a. M., Minerva, 1961), fol. 1.

*naturalibus* (Livro VI dos livros sobre a natureza)<sup>19</sup> que é o último livro dos livros naturais dentro do sistema aristotélico. Depois, há os *parva naturalia*, alguns dos quais Averróis comenta: *De sensu & sensato, De memoria & reminiscencia, De somno & vigília, De iuuentute & senectute, De respiratione & inspiratione, De nutrimento & numibili, De sanitate & egritudine, De motu cordis;*<sup>20</sup> [*De morte & vita*; “et multis aliis breuitatis causa hic praetermissis”<sup>21</sup>].

Neste sistema aristotélico das ciências da natureza não se encontra uma pesquisa do intelecto; pois o intelecto em si considerado não pode ser um objeto da física, ou seja, da ciência natural que tem a ver com objetos naturais, quer dizer, com objetos compostos da alma e do corpo. E porque a alma (ἡ ψυχὴ) enquanto *forma corporis* é o princípio da vida, ela não é o objeto direto da ciência física, mas apenas o princípio dela; ou seja, a ciência física deve investigar seu objeto até o conhecimento de seus princípios.

O *De anima* de Aristóteles tem como objeto de investigação a alma unida ao corpo e materializada num corpo vivo que está constantemente em movimento. Entretanto, como o intelecto é um

---

<sup>19</sup> AVICENNA LATINUS, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, I – II – III, Édition critique de la Traduction Médiévale, par Simone Van Riet, Introduction sur la Doctrine Psychologique d’Avicenne par Gerard Verbeke, Louvain / Leiden. E. J. Brill, 1972. Idem, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, IV – V, Édition critique de la Traduction Médiévale, par Simone Van Riet, Introduction sur la Doctrine Psychologique d’Avicenne par Gerard Verbeke, Louvain / Leiden, E. J. Brill, 1968.

<sup>20</sup> ALFREDUS ANGLICUS (Alfred von Sareshal), *Des Alfred von Sareshal (Alfredus Anglicus) Schrift De motu cordis*, zum ersten Male vollständig herausgegeben und mit kritischen und erklärenden Anmerkungen versehen von Clemens Baeumker. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band XXIII, Heft 1-2), Münster i. W., Aschendorff Verlag, 1923.

<sup>21</sup> Gregorius REISCH, *Margarita Philosophica*, Venecia 1502, Ex Heydelberga, iij, KP. Januariar, 1496, fol. 3. Lisa JARDINE, *Francis Bacon, Discovery and the Art of Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974, p. 103. O que é que não é mencionado se encontra em: ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΣ, *Opera Omnia*, Graece et Latine, cum Indice Nominum et Rerum, Paris, Editore Ambrosio Firmin Didot, Instituti Imperialis Franciae Thypographo, Via Jacob 56, Vol. III, Paris 1854, são: *De insomniis, De divinatione per somnum, De longitudine et breuitate vitae, De respiratione, De mundo ad Alexandrum, De coloribus, De audibilibus, De spiritu, De Xenophane (Melisso) e De Gorgia.*

princípio imaterial, ele não pode ser considerado como um objeto da física, que trata das *substantiae compostae* de forma e matéria.

Neste ponto, Aristóteles afirma<sup>22</sup> significativamente num escrito seu da natureza *De generatione animalium* que o intelecto advém ao ser humano de fora, θύραθεν. Assim o intelecto é o único divino no e do ser humano. Acerca disso o intelecto, ou seja, a *anima rationalis* é o único caso de uma forma que é de si mesma imaterial, a saber, separada da matéria; pois como uma força intelectual ela não pode ser um ato atual de um órgão corporal.

Assim, a alma como *forma corporis* dá como toda a forma (*forma dat esse* A.M.S. Boécio) ao corpo vivo o ser: o ser natural, o *esse naturale*.<sup>23</sup> Neste sentido, o *terminus ad quem* da consideração física é a *anima rationalis*, mas não como uma potência separada da matéria, mas como *forma in materia*.<sup>24</sup> Essa distinção é decisiva, pois a consideração física deve conduzir seu objeto até o último termo da sua investigação quer dizer, até o intelecto. A teoria do intelecto se constitui, seguindo essa explicação, como um tema separado, à medida que seu atributo principal seja a imaterialidade. Deste modo, deve ser classificado como assunto da metafísica.<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> ARISTÓTELES, *De generatione animalium* II, 3. 736b28: [...] τὸ νοῦν θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον. Cf. também: ibid. II, 5. 737a10 e 6. 744b22. Cf. p.ex. A. P. BOS, *The Soul and its Instrumental Body. A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*, (Brill's Studies in Intellectual History, vol. 112), Leiden / Boston, E. J. Brill, 2003, pp. 216-229: "Chapter eleven: How did Aristotle relate the intellect, which is not bound up with *sôma*, to the soul, which is always connected with *sôma*?"

<sup>23</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Phys.*, lib. 2, lec. 4 n. 175: „Et ideo terminus considerationis scientiae naturalis est circa formas quae quidem sunt aliquo modo separatae, sed tamen esse habent in materia. Et huiusmodi formae sunt animae rationales: quae quidem sunt separatae in quantum intellectiva virtus non est actus alicuius organi corporalis [...]; sed in materia sunt in quantum dant esse naturale tali corpori.“ Cf. também *Sentencia De anima*, cap. 2 (403a10-403b7), Ed. Leonina XLV/1, 10sq.

<sup>24</sup> *In Phys.*, lib. 2, lec. 4 n. 175: „Unde usque ad animam rationalem se extendit consideratio naturalis, quae est de formis.“ Cf. Michael SWEENEY, Soul as Substance and Method in Aquinas' Anthropological Writings, em: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, Tome 66, année 1999, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1999, pp. 143-187.

<sup>25</sup> *In Phys.*, lib. 2, lec. 4 n. 175: „Sed quomodo se habeant formae totaliter a materia separatae, et quid sint, vel etiam quomodo se habeat haec forma, idest anima rationalis,

### III *Nomen intellectus multis modis dicitur* – o nome intelecto é enunciado de várias maneiras

Para Aristóteles é naturalmente bem claro que uma teoria da evolução do intelecto natural e humano é excluída das ciências naturais; pois ele não conhece esta teoria contemporânea da evolução. O intelecto advém ao homem de fora. Por outro lado, o ser humano faz parte da natureza, incluindo sua alma espiritual. A natureza, por sua vez, não pode ser um puro objeto do homem, seja das suas atividades intelectuais, seja das atividades práticas. Sempre quando o ser humano se relaciona com a natureza, ela é sujeito e objeto ao mesmo tempo.

O ser humano faz parte da natureza que nunca é um puro objeto dele. O intelecto por causa da sua imaterialidade não pode ser um objeto da pesquisa da filosofia natural. Logo, se Aristóteles fizesse uma filosofia do intelecto, que ele de fato não fez, então, essa pesquisa pertenceria à metafísica, e não à física. Essa é a resposta de Tomás de Aquino,<sup>26</sup> diferente da resposta de Alberto Magno<sup>27</sup> que considera, desde o início de uma pesquisa filosófica sobre o intelecto, esta pesquisa num contexto teológico: p.ex. o *Liber de causis* (que é uma metafísica da geração do mundo a partir do Uno) como a *Theologia Aristotelis* que, porém, passa a ser conhecida na Europa Latina apenas a partir do século XVI.<sup>28</sup>

---

secundum quod est separabilis et sine corpore existere potens, et quid sit secundum suam essentiam separabile, hoc determinare pertinet ad philosophum primum.“ ARISTÓTELES, *De anima* I, 1. 403b14-16: ὁ πρῶτος φιλόσοφος.

<sup>26</sup> Cf. *In De sensu et sensato*, lib. un., lec. 1 n. 4; *In Phys.*, lib. 2, lec. 4 n. 175.

<sup>27</sup> ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, tr. 1, cap. 1, ed. A. Borgnet, Opera Omnia, Vol. 9, Paris, Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem 13, Via Vulgo Dicta Delambse, 13, 1890-1899, pp. 477sq. Cf. Alain de LIBERA, Albert le Grand et la Mystique Allemande, em: *Philosophy & Learning. Universities in the Middle Ages*, ed. by Maarten J. F. M. HOENEN, J. H. Josef SCHNEIDER & Georg WIELAND (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, vol. 6), Leiden / New York / Köln, E. J. Brill, 1995, pp. 29-42.

<sup>28</sup> Cf. PS.-ARISTÓTELES, Sapiientissimi philosophi Aristotelis Staguiritae *Theologia siue mística philosophia secundum Aegyptios nouiter reperta et in Latinum castigatissime redacta*. Cum Privilegio, Petri Nicolai ex Castellaniis Faentini Philosophi ac Medici, Cum Priuilegio, Leo Papa X, Roma 1519. A edição árabe junto com uma tradução alemã por Friedrich DIETERICI, *Die Philosophie der Araber im IX. Und X. Jahrhundert n. Chr.* aus der

O *Liber de causis*<sup>29</sup> é um excerto da *Elementatio Theologica* de Proclo. Entretanto, a chamada *Teologia de Aristóteles* é um anônimo<sup>30</sup> – como o *Liber de causis* também – e se refere às *Enneades* IV, V, e VI de Plotino – a conhecida *Plotiniana Arabica* – e deve ter sido escrito provavelmente por Al-Kindi que aparece no *Incipit* pelo menos como um revisor.<sup>31</sup>

---

Theologie des Aristoteles, den Abhandlungen Al-Farabis und den Schriften der Lauteren Brüder, 12. Buch: *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben* von Fr. Dieterici, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1882. Outra edição árabe por 'Abdurrahman BADAWI, *Plotinus apud Arabes Theologia Aristotelis et Fragmenta quae supersunt*, Cairo 1955. Cf. Cristina D'ANCONA, *The Theology Attributed to Aristotle: Sources, Structure, Influence*, em: Khaled EL-ROUAYEB & Sabine SCHMIDTKE (Eds.), *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, Oxford, University Press, 2017, pp. 8-29; Peter S. ADAMSON, *The Arabic Plotinus. A Study of the "Theology of Aristotle" and related Texts*, Notre Dame, 2000.

<sup>29</sup> Otto BARDENHEWER, *Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*, im Auftrage der Görresgesellschaft, Freiburg i. Br., Herder'sche Verlagshandlung, 1882; Adriaan PATTIN, *Le Liber de Causis*, édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes, em: *Tijdschrift voor Filosofie* 28ste Jaarg., Nr. 1 (MAART 1966), pp. 90-203; *Liber de causis. O Livro das causas*, Uma tradução e introdução de Ian Gerard Joseph TER REGEN, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000; Richard C. TAYLOR, *The Kalam fi mahd al-khair (Liber de causis) in the Islamic Philosophical Milieu, Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other texts*, ed. by Jill KRAYE, W. F. RYAN, and C. B. SCHMITT (Warburg Institute Surveys and Texts XI.), London, The Warburg Institute, University of London 1986, pp. 37-52. Cristina D'ANCONA COSTA, *Recherches sur le «Liber de causis»*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1995.

<sup>30</sup> Cf. Sebastian P. BROCK, *A Syriac Intermediary for the Arabic Theology of Aristotle? In Search of a Chimera*, em: Cristina D'ANCONA (Ed.), *The Libraries of the Neoplatonists. Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network "Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture"* held in Strasbourg, March 12–14, 2004 under the impulsion of the Scientific Committee of the meeting, composed by Matthias Baltés†, Michel Cacouros, Cristina D'Ancona, Tiziano Dorandi, Gerhard Endreß, Philippe Hoffmann, Henri Hugonnard Roche, Leiden / Boston, E. J. Brill, M. Nijhoff, 2007, pp. 293-306; Dimitri GUTAS, *The Text of the Arabic Plotinus. Prolegomena to a Critical Edition*, em: *ibid.*, pp. 371-384.

<sup>31</sup> ARISTÓTELES, *Obras Completas*, Vol. XIII, Tomo II: *Pseudo-Teologia de Aristóteles*, Tradução do árabe, introdução e notas de Catarina Belo, Centro da Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 2010, p. 61: "Do livro do filósofo Aristóteles, intitulado em grego Teologia, a saber, o discurso sobre a divindade; o comentário de Porfírio Sírio, vertida para o árabe por 'Abd al-Masih ibn 'Abdallah ibn Na'ima al-Himsi e corrigida, para Ahmad ibn al-Mu'tasim bi-l-Ilah por Abu Yusuf Ya'qub ibn Ishaq al-Kindi, Deus tenha misericórdia dele".

Se não houvesse uma filosofia do intelecto, então seria impossível uma filosofia do ser humano, uma antropologia filosófica, pois ela perderia o essencial do homem da sua perspectiva científica, quer dizer: a razão estaria fora do alcance do homem. Aristóteles define o ser humano (*Politica* I, 2. 1253a2-3) como um ζῷον πολιτικόν (*animal civile*), a saber, como um ζῷον λόγον ἔχον, um *animal rationale* (1253a9-10: λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῷων) e a partir disso podemos considerar suas *Éticas* e sua *Política* como uma antropologia filosófica, uma ciência da natureza humana.

Aristóteles nega que o intelecto seja o resultado da evolução do homem. Uma teoria evolucionista não está no horizonte intelectual de Aristóteles. O νοῦς adentra ao ser humano de fora, θύραθεν, fazendo parte dele só como *anima intellectiva* (alma racional), a saber, como a diferença específica, o *rationale*, na definição do homem como *animal rationale*, pela qual o ser humano se distingue dos outros animais. Conforme uma dica de Aristóteles na sua *Metafísica* (IV, 2. 1003a33) τὸ ὄν πολλαχῶς λέγεται, podemos dizer também: *Dixit Alfarabius nomen intellectus multis modis dicitur* (Al-Farabi disse que o nome intelecto é enunciado de várias maneiras):<sup>32</sup>

(1) A primeira observação de Aristóteles acerca do significado do ‘intelecto’, ou seja, do seu uso linguístico encontra-se nos contextos da ética: No começo do VI. Livro da *Ética a Nicômaco*. Aristóteles refere-se à determinação do ὀρθὸς λόγος, *recta ratio*, ‘right reason’, ‘razão correta’ com respeito à πράξις, a saber, aos atos humanos, nos quais a *recta ratio*

---

<sup>32</sup> AL-FARABI, *De intellectu et intelecto*, ed. por Étienne GILSON: *Les sources gréco-arabes de l’augustinisme avicennisant suivi de Louis MASSIGNON: Notes sur le texte original du “De intellectu” d’al-Farabi*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1986, = Repr. *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 4 (1929-30) pp. 115-126, p. 115: o texto continua: “[...] Unus eorum est quo uulgus appellat hominem intelligentem seu discretum. Secundus est intellectus quem locutores sepe inculcant, dicentes: intellectus exigit hoc uel refugit hoc. Tercius intellectus est quem ponit Aristoteles in libro demonstrationum. Quartus est ille de quo loquitur Aristoteles in tractatu sexto qui est in libro de moribus. Quintus est intellectus de quo loquitur Aristoteles in libro de anima. Sextus est intelligencia quam ponit in libro de metaphisica.” Cf. Jakob Hans Josef SCHNEIDER, *A Teoria do Intelecto segundo Al-Farabi. Teologia e Filosofia no Mundo Árabe Latino Medieval*, em *Poliética*, (PUC) São Paulo, vol. 3 n. 2, (2015), pp. 224-246.

sempre prescreve a escolha do ‘meio-termo’ (μεσότης) entre os extremos, como a virtude (ἀρετή) é definida em geral, assim também, a virtude intelectual (διανοητική), sobre a qual Aristóteles trata neste Livro VI,<sup>33</sup> sobretudo da ‘prudência’ φρόνησις, da ‘sabedoria prática’.

Os atos humanos são estruturados por três fatores dominantes (*Eth. Nic.* VI, 2. 1139a20): αἴσθησις (*sensus*, sensação, sense), νοῦς (*mens*, intelecto, reason) e ὄρεξις (*appetitus*, desejo, desire).

O primeiro fator, a sensação como percepção sensitiva, não pode criar um ato, como se mostra nos animais que podem perceber, mas não agir. Seguindo a interpretação desta curta observação de Aristóteles, surgem bastante controvérsias na literatura científica do presente.<sup>34</sup> Na realidade, esta questão é muito mais antiga. Em seguida da filosofia cartesiana David Renaud Boullier escreve no Prefácio da primeira edição de seu livro *Essai Philosophique sur l'Âme des Bêtes*: “où l'on trouve Diverses Reflexions sur la Nature de la LIBERTÉ, sur celle de nos SENSATIONS, sur L'UNION DE L'ÂME ET DU CORPS, sur L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME”, Seconde Édition revue & augmentée, “À laquelle on a joint un Traité des VRAIS PRINCIPES QUI SERVENT DE FONDEMENT A LA CERTITUDE MORALE”, Tome I, Amsterdam, chez François Changuion, 1737, À Monsieur de Fontenelle, Secrétaire perpétuel de l'Académie Royale des Sciences, p. XXIX:

---

<sup>33</sup> ARISTÓTELES, *Eth. Nic.* VI, 1. 1138b20; ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΗΘΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ. *The Ethics of Aristotle*, Edited with an Introduction and Notes by John Burnet, London, Methuen & Co., 1900, pp. 250sq; idem, *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, translated by F. H. Peters, M.A., London, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., (10<sup>th</sup> Ed.) 1906, pp. 180sq; idem, *Ética a Nicômaco*, Tradução e notas por Luciano Ferreira de Souza, São Paulo, Editora Martin Claret, 2015, pp. 153sq.

<sup>34</sup> Cf. p/ex: Dominik PERLER, *Feelings Transformed. Philosophical Theories of the Emotions, 1270-1670*, translated from German by Tony Crawford, Oxford, University Press, 2018; idem, *Der Geist der Tiere*. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion, hrsg. v. Dominik PERLER und Markus WILD, Frankfurt a. M., Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft (n. 1741), 2005; Simo KNUUTTILA & Pekka KÄRKKAINEN (Eds.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy* (Studies in the History of Philosophy of Mind, vol. 6), Springer, 2008.

“L’Homme, nous dit-il, n’a d’autre guide que les passions; il va comme les Animaux Brutes, où l’attrait du plaisir le mene, & n’a par dessus elles que l’orgueil & la vaine gloire. Pour ce qui est d’une Ame spirituelle, de la Liberté, du pouvoir de pratiquer la justice & la Vertu; ce sont des privilèges chimériques qui n’ont d’existence que dans une présomptueuse Imagination. Ainsi parle le Libertin; [...]. (p. XXVII): “[...] un de plus ingénieux paradoxes du Cartésianisme, & de savoir, si les Bêtes ont une Âme, ou si elles n’en ont point. [...].” (p. XXX): “A quoi bom, dites-vous, ces subtils raisonnemens pour prouver qu’il y a de différents espèces d’Esprits? Mais si l’on accorde qu’il n’y a point entre les Ésprits des pareilles différences, voyons un peu ce qui s’ensuivra. L’Âme des Bêtes, car certainement elles en ont une, est toute pareille à la nôtre; sous des organes un peu moins délicats, elles ont mêmes facultes, & même intelligence que nous. Quoi donc!”

O segundo fator, contudo, o ‘intelecto’ no sentido da razão prática, atingindo a verdade, o bem por buscá-lo e evitar o contrário, ou seja, se afastar do mal. Do mesmo modo que a razão especulativa acerta a verdade pelas afirmações e negações, a razão prática acerta a verdade prática, a saber, o bem e o mal por buscar o bem e evitar o mal.<sup>35</sup> Neste contexto, a *φρόνησις* (prudência) desempenha um papel importante como

---

<sup>35</sup> Cf. Anthony KENNY, *Action, Emotion, and Will*, London / New York, Roudledge, 1963; Daniel WESTBERG, *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford, Clarendon Press, 1994. Alasdair MACINTYRE, *First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues*, Marquette University Press, Milwaukee, Wisc. 1995; D. E. LUSCOMBE, Natural morality and natural law, em: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism, 1100-1600*, ed. by Norman KRETZMANN, Anthony KENNY & Jan PINBORG, associated editor Eleonore Stump, Cambridge, University Press, 1982 (2<sup>a</sup> 1984), pp. 705-720; C. C. W. TAYLOR, Aristotle on the Practical Intellect, em: C. C. W. TAYLOR, *Pleasure, Mind, and Soul*, Selected Papers in Ancient Philosophy, Oxford, Clarendon Press, 2008, pp. 204-222; John COTTINGHAM & Peter HACKER (Eds.), *Mind, Method, and Morality*, Essays in Honour of Anthony Kenny, Oxford, University Press, 2010.

intermediário do primeiro princípio da razão prática, da *recta ratio*, do ὀρθὸς λόγος, de que *bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum* (deve-se fazer o bem e evitar o mal) com um desejo justo e correto em vista do fim último, que Aristóteles chama de felicidade, a εὐδαιμονία. Através do fim último, o ser humano realiza seu verdadeiro ser, ou seja, sua perfeição enquanto homem.<sup>36</sup>

(2) Um segundo significado, ou seja, uso linguístico do ‘intelecto’ encontra-se no contexto da primeira frase da *Ética a Nicômaco*: toda arte e toda ação visam um bem como o fim da atividade humana. O que é este bem, ou seja, o fim, que todo o mundo deseja por natureza? Este fim último, o bem absoluto Aristóteles chama εὐδαιμονία, a felicidade ou a beatitude. Aristóteles distingue – no Livro X da *Ética a Nicômaco* – a vida teórica (βίος θεωρητικός) da vida política ou prática (βίος πρακτικός) como a segunda felicidade. A preferência pela vida teórica como uma vida contemplativa encontra-se neste livro associada com a determinação do fim último, a τελεία εὐδαιμονία, do homem na vida contemplativa, ou seja, da especulação, pois a filosofia especulativa realiza o ‘divino’, o νοῦς, no ser humano (ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον) que não é um deus, mas que é ‘divino’ (*Eth. Nic. X, 7. 1177a16*).

Dessa perspectiva, origina-se a famosa tese da filosofia árabe, a saber, de Averróis de que a filosofia como ciência especulativa é a última perfeição da nossa alma, uma tese que Aegidius Romanus discute no início de seu comentário à *Metafísica* de Aristóteles, sua primeira frase: “*Omnes homines natura scire desiderant*”.<sup>37</sup>

*Circa istam scientiam (!) primo quaeritur  
utrum methaphysica sit finis vel beatitudo  
ipsius hominis; et videtur quod non* (Com

---

<sup>36</sup> Cf. Georg WIELAND, Happiness. The perfection of man, em: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism, 1100-1600*, ed. by Norman KRETZMANN, Anthony KENNY & Jan PINBORG, associated editor Eleonore Stump, Cambridge, University Press, 1982 (2ª Ed. 1984), pp. 673-686; Anthony KENNY, *Aristotle on Perfect Life*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

<sup>37</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *Quaestiones methaphysicales Clarissimi doctoris Egidii Romani Ordinis Sancti Augustini*, Venetiis 1499, fol. 2r.

respeito a esta questão está em dúvida, se a metafísica seja o fim, resp. a beatitude ou a felicidade do homem e parece que não; trad. por J.H.J. Schneider).

Ou Aubry de Reims:<sup>38</sup>

Nam ut ait Auerroys in prologo octavi Phisicorum, esse hominis ex sui ultima perfectione [...] est ipsum esse perfectum per scientias speculativas [...].<sup>39</sup> (Pois como Averróis diz no prólogo dos VIII Livros da Física, o ser do homem considerado a partir da sua última perfeição é o ser mesmo aperfeiçoado pelas ciências especulativas; trad. por J.H.J. Schneider).

(3) Um terceiro modo linguístico do ‘intelecto’ se encontra no Livro XII da *Metafísica* de Aristóteles. Depois da prova da existência do ‘primeiro motor imóvel’ (cap. 6-7) como *causa finalis* do mundo, do qual “dependem o céu e a natureza” (7. 1072b14) Aristóteles dedica-se à

---

<sup>38</sup> AUBRY DE REIMS, *Philosophia*, ed. René A. Gauthier: Notes sur Siger de Brabant II. Siger en 1271-1275. Aubry de Reims et la Scission des Normands, em: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* Tome 68, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1984, pp. 29-48.

<sup>39</sup> AVERROES LATINUS: Commentarium in Aristotelis, Vol. IV: *De physico auditu libri octo cum Averrois Cordubensis commentariis*, Venetiis, Apud Iunctas, 1562, Proemium, H [...] *esse hominis secundum ultimam perfectionem ipsius et substantia eius perfecta est ipsum esse perfectum per scientiam speculatiuam: et ista dispositio est sibi foelicitas & sempiterna uita*. Cf. Jakob Hans Josef SCHNEIDER, Introdução em: Al-Farabi, Über die Wissenschaften, Lateinisch-Deutsch, *De scientiis* secundum versionem Dominici Gundisalvi. Über die Wissenschaften. Die Version des Dominicus Gundissalinus, übersetzt und eigeleitet von Jakob Hans Josef Schneider, (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, Vol. 9), Freiburg / Basel / Wien (Herder Verlag), 2006, pp. 13-118, pp. 13-17. Acerca *De scientiis* do Al-Farabi cf. Jakob Hans Josef SCHNEIDER, Philosophy and Theology in the Islamic Culture: Al-Farabi’s *De scientiis*, em: *Philosophy Study*, vol. 1, no. 1, Libertyville, Ill. 2011, pp. 41-51; cf. também Alfred L. IVRY, Averroes’ Understanding of the Philosopher’s Role in Society, em: Anna AKASOY & Wim RAVEN (Orgs.), *Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Trasmision and Translation, in Honour of Hans Daiber* (Islamic Philosophy, Theology, and Science. Texts and Studies, ed. H. Daiber, Vol. LXXV), Leiden / Boston, E. J. Brill, 2008, pp. 113-122.

descrição da essência, ou seja, das atribuições e das propriedades deste primeiro motor imóvel, que ele chama também “o primeiro princípio” (πρώτη ἀρχή 1072 b 11), cuja existência ele já mostrou no Livro VIII da *Física* (cap. 7-9). E porque o movimento circular simboliza um movimento inteligível que é eterno e sempre está pensando em ato, sem interrupção, Aristóteles chama o primeiro princípio uma substância (separada da matéria e do movimento corpóreo), ou seja, uma ‘inteligência’ ou até Deus,<sup>40</sup> cujas características são (*Metaph.* XII. 7. 1072b18-31):

A tese da identidade entre pensamento e objeto de pensar apresenta as seguintes “dificuldades” (ἀπορίαι): se Deus é “um ser vivo, eterno, maximamente bom” e sempre pensa em ato; e se pensar significa sempre pensar algo; o que Deus pensa? Se ele, sendo uma “inteligência” (νοῦς, ou seja, οὐσία νόησις), pensa ‘algo’, este algo deveria, enquanto um pensamento possível, limitar sua existência eterna e infinita de pensar; o que contradiz sua essência como uma contínua existência eterna, uma “substância mais excelente” (ἀρίστη οὐσία), que está sempre pensando em ato. Por outro lado, se Deus é apenas uma potência (δύναμις) de pensar em “certas coisas”, isto significaria um movimento para o “pior”; o que contradiz o fato de que Deus pensa sempre num sentido mais elevado o melhor. Mas a “vida maximamente boa e eterna” é sua própria vida. “A conclusão é que a inteligência pensa a si mesma, se é isto o melhor – e o seu pensamento é um pensar do pensar (νόησις νοήσεως)” (*Metaph.* XII, 9. 1074b15-34). Aqui, encontra-se a identidade do pensar e do pensado; por conseguinte, num sentido mais elevado, dá-se a auto identidade e a auto presença do espírito.

(4) Um quarto uso linguístico do νοῦς como οὐσία νόησις surge de uma questão do Livro XII, cap. 8. 1073a15-1074b14 da *Metafísica*: quantos “princípios motrizes imóveis” precisamos assumir fora do “primeiro movente imóvel” (τὸ πρῶτον κινουὸν ἀκίνητον)<sup>41</sup> para garantir uma explicação satisfatória da geração do céu e da natureza.

<sup>40</sup> Cf. Myles F. BURNYEAT, *Aristotle's Divine Intellect*, The Aquinas Lectures 2008, Marquette University Press, Milwaukee, Wisc. 2008. Sigo a tradução de Edson Bini.

<sup>41</sup> ARISTÓTELES, *Metaph.* XII, 8. 1074a37.

É bem claro que há apenas um único céu (οὐρανός (1074a31)). Contudo, a tradição aristotélica divide esse único céu em duas realidades diferentes: uma realidade acima da esfera da lua e uma abaixo da esfera da lua. Acima da esfera da lua, estamos lidando com os movimentos circulares dos planetas, que requerem um princípio para cada um de seus movimentos. Visto que um movimento circular é um símbolo de um movimento inteligente, os princípios dos movimentos planetários também devem ser princípios inteligentes. A tradição aristotélica chama estes “princípios motrizes imóveis” *substantiae separatae* (da matéria) ou substâncias inteligíveis, conhecidas em latim por *intelligentiae*. Determinar o número desses princípios é um assunto da astronomia ou da ‘geometria celeste’. Na realidade, o assunto das substâncias inteligíveis é discutido na metafísica, uma vez que o tema das substâncias inteligíveis exige a confrontação entre a eternidade divina e a temporalidade do mundo. A concepção filosófica da *generatio* ou a concepção teológica da *creatio ex nihilo* do mundo estão em questão. No Livro XII das *Confessiones*, Agostinho esforça-se para responder o problema da eternidade do mundo, segundo o qual há uma separação estrita entre a eternidade divina e a temporalidade do mundo. Segundo Agostinho o mundo é criado do nada e não gerado da eternidade.

#### IV. Análise do *De anima* III, cap. 5

O *De anima* de Aristóteles parte da investigação sobre a alma como princípio da vida. A alma, todavia, encontra-se nos seres vivos de modo diferente, seguindo uma regra, ou seja, do axioma<sup>42</sup> *omne quod recipitur per modum recipientis recipitur* (tudo o que é recebido, é

---

<sup>42</sup> *Regulae Philosophicae sive Titulis XXII comprehensae* de M. Danieli STAHLIO: *Disputationes II*: Altera de principio et principio, altera de Causa Efficiente, Oxoniae, J. Webb, 1663, Regula IV, fol. 456: “quod recipitur, recipitur per modum recipientis”. *Axiomata Philosophica sub Titulis XX comprehensa* de M. Danieli STAHLIO, Inclytae Academiae Jenensis, Editio quarta, London, Ex Officina Rogeri Daniel, 1651, fol. 334: “Titu. XIV de regulis”.

recebido ao modo do recipiente).<sup>43</sup> A alma se une ao corpo vivo de modo diferente, às plantas enquanto *anima vegetativa*, aos animais enquanto *anima sensitiva*, e aos homens enquanto *anima intellectiva*. A alma vegetativa e a alma sensitiva indicam aquilo que o homem tem em comum com outros animais: a alma *vegetativa*, crescer e morrer; nas plantas, o metabolismo; nos animais p.ex. o bater do coração, a digestão etc.; a alma *sensitiva* indica o que ela tem em comum com outros animais, como a locomoção e os órgãos sensoriais necessários para determinado movimento; a alma *intellectiva* indica aquilo que é o próprio do ser humano, a saber, aquilo que diferencia o ser humano dos outros animais.

Já observamos que o voûç (intelecto), segundo Aristóteles, adentra o ser humano θύραθεν; o voûç considerado em si não faz parte do ser humano; ele é isto só enquanto a alma (intelectiva) se une ao corpo humano, mas nas condições naturais do ser humano, a saber, enquanto o ser humano é definido como *animal rationale*. Tomás de Aquino usa o mencionado axioma *omne quod recipitur per modum recipientis recipitur* contra a teoria platônica do intelecto. Mas isto não é justo e certo; pois neste ponto, acerca do intelecto, Aristóteles não se afasta de Platão.<sup>44</sup> Pelo contrário, Aristóteles continua o que Platão iniciou. Devemos entender a história da Academia de Platão como uma continuação crítica e como um aprofundamento filosófico-conceitual da filosofia de Platão.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Cf. p.ex. TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* I, 84, 1c.: “[...] receptum est in recipiente per modum recipientis.” Cf. John TOMARCHIO, Four Indices for the Thomistic Principle *Quod recipitur in aliquo est in eo per modum recipientis*, em: *Mediaeval Studies* 60, Brepols, (Pontifical Institute of Mediaeval Studies) Toronto 1998, pp. 315-367.

<sup>44</sup> Stephan MENN, Aristotle and Plato on God as Nous and the Good, em: *The Review of Metaphysics*. A Philosophical Quarterly, vol. 45, no. 03, Márcio de 1992, The Catholic University of America, Washington D.C. 1992, pp. 543-573.

<sup>45</sup> Hans Joachim KRÄMER, *Plato and the Foundations of Metaphysics*. A Work on the Theory of the Principles and the Unwritten Doctrines of Plato with a Collection of the Fundamental Documents, edited and translated by John R. CATAN, Albany, State University of New York Press, 1990; Hans KRÄMER, *Gesammelte Aufsätze*, ed. by Dagmar MIRBACH, Berlin / Boston, Walter de Gruyter, 2014. Hans Krämer e Hans Joachim Krämer é o mesmo autor! Cf. Hans Joachim KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles*. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie, Heidelberg, Carl Winter-Universitätsverlag, 1959; Giovanni REALE, *Per una Nuova Interpretazione di Platone a la Luce delle „Dottrine non Escritte“*. Con i testi greci de tutti passi citati, Bompiani. Il Pensiero Occidentale, Milano,

Desde os capítulos, 4, 5, e 6 do Livro III *De anima* de Aristóteles a discussão filosófica sobre a natureza do intelecto não acaba na história da filosofia. Ela continua com Franz Brentano.<sup>46</sup> Estes três capítulos, sobretudo o capítulo 5, cuja autenticidade não está certa, são de grande importância não só para a filosofia antiga e os comentadores das obras de Aristóteles como o comentário de Teofrasto, de Alexandre de Afrodísias;<sup>47</sup>

---

R.C.S Libri S.p.A., 2010; idem, *Introducción a Aristóteles*, Version castellana de Victor Bazterrica, Bracelona, Editorial Herder, 1985, pp. 83-95.

<sup>46</sup> Franz BRENTANO, *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom NOYΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ*, Mainz, Verlag von Franz Kirchheim, 1867. Cf. também: idem, *Nous poietikos*. A Survey of Earlier Interpretations, em: Martha C. NUSSBAUM & Amélie OKSENBERG (Eds.), *Essays on Aristotle's De anima*; Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 313-329.

<sup>47</sup> ALEXANDER APHRODISIENSIS, *Liber de intellectu et intellecto*, Edidit Gabriel THÉRY, *Autour du décret 1210: II.: Alexandre d'Aphrodise, Aperçu sur l'influence de sa noétique*, in: *Bibliothèque Thomiste*, vol. 7, Paris, J. Vrin, 1926, pp. 74-83. Novam editionem curavit Burkhard MOJSISCH 2014; ALEXANDRI APHRODISIENSIS, *Praeter Commentaria Scripta Minora De anima liber cum mantissa*, ed. Ivo BRUNS, *Supplementum Aristotelicum, Academiae Litterarum Regiae Borussicae, Vol. II Pars I: Alexandri de anima cum Mantissa*, Berlin 1887; ALEXANDRE D'APHRODISE, *De l'âme II (Mantissa)*, traduction et annotations par Richard DUFOUR, *Collection Zêtêsis, Série Textes et Essais*, Presses de l'Université Laval, Canada 2013; Jan OPSOMER and Bob SHARPLES, Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu* 110.4: 'I Heard this from Aristotle'. A modest proposal, em: *The Classical Quarterly*, vol. 50, Cambridge, University Press, 2000, pp. 252-256; John S. HENDRIX, Philosophy of Intellect and Vision in the *De anima* and *De intellectu* of Alexander of Aphrodisias, Roger Williams University, School of Architecture, Art, and Historic, Preservation Faculty Publications, Paper 15, 2010, pp. 1-29; Silvia FAZZO and Hillary WIESNER, Alexander of Aphrodisias in the Kindi-Circle and in Al-Kindi's Cosmology, em: *Arabic Sciences and Philosophy. A Historical Journal*, Vol. 3. Number 1, March 1993, Cambridge, University Press, 1993, pp. 119-153, published online: 24 October 2008; Frederic. M. SCHROEDER and Robert B. TODD, The *De Intellectu* Revisited, em: *Laval théologique et philosophique*, vol. 64, number 3, october 2008, pp. 663-680. Cf. também Cristina D'ANCONA, Alexander of Aphrodisias *De Unitate*: A Pseudepigraphical Testimony of the *De unitate et uno* by Dominicus Gundissalinus, em: Anna AKASOY & Wim RAVEN (Orgs.), *Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Trasmision and Translation*, in Honour of Hans Daiber (Islamic Philosophy, Theology, and Science. Texts and Studies, ed. H. Daiber, Vol. LXXV), Leiden / Boston, E. J. Brill, 2008, pp. 459-488.

e em seguida o de Simplício<sup>48</sup> e Themístius<sup>49</sup> entre outros, mas também para a filosofia do Oriente e Ocidente da Europa.

No capítulo 5 do Livro III *De anima* (430a10-19) Aristóteles distingue entre o νοῦς ποιητικός (*nous poietikós*) chamado pelos latinos de *intellectus agens* (intelecto agente) e o νοῦς παθητικός (*nous pathetikós*) chamado pelos latinos de *intellectus passivus*, ou seja, *intellectus possibilis* (intelecto possível), termos técnicos e filosóficos mais comuns. As características do νοῦς ποιητικός (intelecto agente) são as seguintes:<sup>50</sup>

- (a) χωριστός, *separabilis*, separado (da matéria);
- (b) ἀπαθής, *non mistus passioneque vacat*, impassível;
- (c) ἀμυγής, não misto (não é misto com a matéria, a saber, é puro);
- (d) τῇ οὐσίᾳ ὄν ἐνέργεια, *substantia sua actu*, estando sempre em ato por (sua) natureza;
- (e) ἀθάνατον καὶ αἰδίον, *immortale aeternumque*, imortal e eterno;
- (f) πάντα ποιεῖ, *omnia facit*, que faz tudo;
- (g) τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης, *semper enim id quod agit, praestabilius est eo, quod patitur, et principium materia*; aquilo que age é sempre mais nobre do que aquilo que sofre, e o princípio mais nobre do que a matéria.

---

<sup>48</sup> SIMPLICIUS, Simplicii in libros Aristotelis *De anima Commentaria*, ed. Michael HAYDUCK, Academiae Litterarum Regiae Borussicae, vol. XI, Berlin, Typis et Impensis G. Reimeri, 1882.

<sup>49</sup> THEMISTIUS, Themistii in libros Aristotelis *De anima Paraphrasis*, ed. Ricardus HEINZE, Academiae Litterarum Regiae Borussicae, vol. V Pars III, Berlin, Typis et Impensis G. Reimeri, 1899.

<sup>50</sup> Por causa dos termos latinos cf. ARISTOTELES, *Opera Omnia*, Graece et Latine, vol. III, Paris, Editore Ambrosio Firmin Didot, 1854, p. 468. Ver também: ARISTOTELES LATINE, *interpretibus variis edidit Academia Regia Borussica*, Berlin, apud Georgium Reimerum, 1831, Nachdruck herausgegeben und eingeleitet von Eckhard KESSLER, Humanistische Bibliothek. Texte und Abhandlungen, begründet von Ernesto Grassi, Reihe II, Texte Band 30, München, Wilhelm Fink Verlag, 1995, *De anima*, trad. por JOHANNES ARGYROPULOS (1415-1487), p. 223.

Todos estes atributos do intelecto agente são tirados do XII. Livro da *Metafísica* de Aristóteles ou o contrário; depende da historiografia das obras de Aristóteles que não posso descrever aqui.

O νοῦς παθητικός, o intelecto possível, apresenta-se com atributos contrários aos do νοῦς ποιητικός, do intelecto agente; o intelecto possível é o intelecto que pode tornar-se tudo, πάντα γίνεσθαι (*omnia fit*), a saber, que inicialmente não está cheio das formas inteligíveis, como Platão acha que nossa alma (intelectiva) está cheia das formas que nós só deveríamos lembrar para que elas são nossos conhecimentos das coisas como tais. O intelecto possível adquire-as pelo princípio do *intellectus agens*, (*quod omnia facit*) ou seja, pela sua representação nos cognoscentes, pela luz natural da razão (*nam et lumen colores qui sunt potentia, actu colores quodammodo facit*) ou pela imaginação intelectual em nós. O *intellectus possibilis*, ou seja, *passivus*, é inicialmente vazio de qualquer conteúdo conceitual. Aristóteles o define como uma *tabula rasa*.<sup>51</sup> Este intelecto deve ser entendido como um hábito (ἔξις); ele é, também, corruptível; pois nós pensamos às vezes e outras vezes não, por exemplo, quando dormimos. Nós sonhamos, neste caso, talvez esperando uma inspiração ‘de cima’ depois de um longo dia de pensar, mas não pensamos claramente em alguma coisa durante o sono. Ou seja, que a realidade que nos rodeia, seria um sonho, uma fantasmagoria, uma quimera onírica? Como então diferenciar sonho de realidade?

Aliás, René Descartes acreditava neste tipo de sonhos, como Adrian Baillet mostra na sua *Biografia* de R. Descartes, naquela noite de 10 de novembro de 1619;<sup>52</sup> mas vice versa do *Discours de la méthode* de

<sup>51</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, III, 4. 429b29 – 430a5; 5, 430a10. Cf. ARISTÓTELES, *Obras Completas, Sobre a Alma*, Vol. III, Tomo I, Tradução de Ana Maria Lóio (Universidade de Lisboa), Revisão científica de Tomás Calvo MARTINEZ (Universidade de Complutense, Madrid), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda), 2010, p. 116.

<sup>52</sup> Adrien BAILLET, *La Vie de Monsieur Descartes*, Livre II, chapitre 1; Vol. I, Paris, chez Daniel Horthemels, rue Saint Jacques, au Mécenas. 1691, p. 81: “Il nous apprend que le dixième de Novembre mil six cent dix-neuf, s’étant couché tout rempli de son enthousiasme, & tout occupé de la pensée d’avoir trouvé ce jour là, les fondemens de la science

Descartes, onde a dúvida metodológica domina a cena. Aristóteles não escreveu um livro com o título: *De somno et vigilia* e *De memoria et reminiscentia*?<sup>53</sup> E não é o Livro X das *Confessiones* de Santo Agostinho uma teoria da memória, ou seja, da reminiscência?

Tomás de Aquino (*S.th.* I, 79, 10c.) resume:

Sic ergo intelligentia ab intellectu non distinguitur sicut potentia a potentia; sed sicut actus a potentia. Invenitur enim talis divisio etiam a philosophis.<sup>54</sup> Quandoque enim ponunt quatuor intellectus; scilicet intellectum agentem, possibilem, et in habitu, et adeptum. Quorum quatuor intellectus agens et possibilis sunt diversae potentiae; sicut et in omnibus est alia potentia activa, et alia passiva (Portanto, a inteligência não se distingue do intelecto como

---

*admirable*, il eut trois songes consécutifs en une seule nuit, qu'il s'imagina ne pouvoir être vênus que d'enhaut.”

<sup>53</sup> Cf. Julia ANNAS, Aristotle on Memory and the Self, em: Martha C. NUSSBAUM & Amélie OKSENBERG (Eds.), *Essays on Aristotle's De anima*; Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 297-312.

<sup>54</sup> Os filósofos (exceto Aristóteles) são: ALEXANDER DE APHRODISIAS, *Commentaria Scripta Minora De anima liber cum mantissa*, II, ed. Ivo BRUNS, op. cit.: νοῦς ἐπίκτητος (82,1), κοινός (82,14), ὑλικός (81,24), ὁ καθ' ἑξιν (85,10), ὁ κατ' ἐνέργειαν (86,4.15), νοῦς ποιητικός (88,24), δύναμις (90,14), θύραθεν ἐν ἡμῖν γενόμενος (90,14); Mantissa: Νοῦς ἐστὶ κατὰ Ἀριστοτέλη τριπτός: ὁ νοῦς ὑλικός (106,19); ἄλλος δὲ ἐστὶν ὁ ἤδη νοῦν καὶ ἔξιν ἔχων τοῦ νοεῖν καὶ δυνάμενος (107,21); Τρίτος δὲ ἐστὶ νοῦς παρὰ τοὺς προειρημένους δύο ὁ ποιητικός (107,29); ὁ δυνάμει νοῦς i.e. ὁ ἡμέτερος νοῦς (112,18), ὁ θεῖος νοῦς αἰεὶ ἐνεργεῖ (112,28). ALEXANDER APHRODISIENSIS, *Liber de intellectu et intellecto*, Edidit Gabriel Théry, op. cit. pp. 74-75: “Dixit Alexander quod intellectus apud Aristotelem est tribus modis: Unus est intellectus materialis. [...] Sed intellectus habet alium gradum, cum scilicet intelligit et habet habitum, ut intelligat [...]. Tertius autem est praeter duos praedictos, qui est intelligentia agens [...]”; THEMISTIUS, Themistii in libros Aristotelis *De anima Paraphrasis*, ed. Ricardus HEINZE, op. cit. p. 181: λόγος ἐκτός (= Paráfrase do 5. Cap.); ALEXANDER DE APHRODISIAS, *The De Intellectu*. Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle *De Anima* 3.4-8, Introduction, Translation, Commentary and Notes by Frederic M. SCHROEDER & Robert B. TODD, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, Ontario, Canada, Printed by Universa, Wetteren, Belgium, 1990; SIMPLICIUS, *Simplicii in libros Aristotelis De anima Commentaria*, ed. Michael Hayduck, op. cit., pp. 239sq. Enfim: AVERROIS Cordubensis *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, III, 5, ed. F. S. CRAWFORD, Cambridge (Mass.), The Mediaeval Academy of America, 1953, a partir da p. 426; *intellectus adeptus* *ibid.*, pp. 481-485.

uma potência de outra potência, mas como o ato se distingue da potência. Divisão semelhante encontra-se também nos filósofos. Às vezes, com efeito, eles afirmam quatro intelectos, a saber, intelecto agente, possível, no estado de hábito, e intelecto consumado. Entre esses quatro, o intelecto agente e o intelecto possível são potências distintas, pois, em todas as coisas a potência ativa é distinta da potência passiva, Trad. Suma Teológica, Edições Loyola, Vol. 2, p. 457).

## V Temas importantes do Livro III, cap. 4-6 do *De anima* de Aristóteles

§ 1 O paralelismo da estrutura da percepção e da cognição – *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*

No final do capítulo 4 do Livro III *De anima*, Aristóteles faz uma comparação entre a estrutura da percepção sensorial e a estrutura da cognição; quer dizer, ele explica a estrutura do processo cognitivo através da estrutura do processo sensitivo. A percepção se relaciona com o percebido assim como o conhecimento com o conhecido. A estrutura dos dois processos é idêntica à tese provinda da *Metafísica* XII, cap. 9. Um conhecimento, tal como uma percepção, deve ser *meu* conhecimento ou *minha* percepção; caso contrário *eu* não poderia nem conhecer, nem mesmo perceber algo como tal. Portanto, o conhecido deve ser idêntico ao conhecimento, em outras palavras, o pensado e o pensamento não se distinguem, quando o conhecido é alcançado sem matéria, ἄνευ ὄλης (νόησις νοήσεως). De modo semelhante, o percebido deve ser o mesmo com a percepção, se alcançado em matéria.

Qual é, então, o verdadeiro objeto do intelecto? A *species intelligibilis* ou a coisa mesma enquanto representada no seu conceito?

A mesma dúvida pode ser estabelecida no âmbito da percepção: qual é o verdadeiro objeto dos sentidos:<sup>55</sup> as coisas vistas pelos olhos, o melhor dos sentidos, ou as coisas enquanto representadas pelas imagens na imaginação, φαντασία, palavra-chave neste contexto?<sup>56</sup> O aparente processo natural da percepção, do qual outros animais também são capazes, liga a natureza sensorial do homem com sua natureza racional.<sup>57</sup> Franco Volpi começa seu artigo sobre o “problema da aisthesis” em Aristóteles com o seguinte provérbio *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu: nisi ipse intellectus* Leibniz.<sup>58</sup>

As duas perguntas, dúvidas, ou seja, o paralelismo entre cognição e percepção levam ao campo da intencionalidade<sup>59</sup> e/ou da fenomenologia (Edmund Husserl e Martin Heidegger). Quais seriam os objetos por excelência da percepção e da cognição? Ou trata-se do mesmo objeto em níveis distintos? Conforme um famoso aforismo atribuído a Aristóteles:<sup>60</sup>

---

<sup>55</sup> Cf. Anne MERKER, *La Vision chez Platon et Aristote*, (International Plato Studies, Vol. 16), Sankt Augustin, Academia Verlag, 2003.

<sup>56</sup> Richard SORABU, *Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception*, em: Martha C. NUSSBAUM & Amélie OKSENBURG (Eds.), *Essays on Aristotle's De anima*; Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 197-227; Malcolm SCHOFIELD, *Aristotle on the Imagination*, em: Martha C. Nussbaum, op. cit., pp. 250-279; Dorothea FREDE, *The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle*, em: Martha C. Nussbaum, op. cit., pp. 280-296.

<sup>57</sup> Leen SPRUIT, *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*, vol. I, *Classical Roots and Medieval Discussions*, (Brill's Studies in Intellectual History, vol. 48), Leiden / New York / Köln, E. J. Brill, 1994, p. 21; vol. II: *Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy*, Leiden / New York / Köln 1995.

<sup>58</sup> Franco VOLPI, *Das Problem der Aisthesis bei Aristoteles*, em: *Platon und Aristoteles – sub ratione veritatis. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 70. Geburtstag*, ed. por Gregor Damschen, Rainer Enskat e Alejandro G. Vigo, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, pp. 286-303.

<sup>59</sup> Cf. Robert PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages*, Cambridge, University Press, 1997; idem, *Human Nature*, em: *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, ed. by A. S. McGRADE, Cambridge, University Press, 2003, online 2006, pp. 208-230. Idem, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa Theologiae I<sup>a</sup> 75-89*, Cambridge, University Press, 2002, pp. 45-72; Dominik PERLER (Ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden / Boston / Köln, E. J. Brill, 2001.

<sup>60</sup> Cf. PETER OF SPAIN, *Quaestiones super libro 'De animalibus' Aristotelis*, (Lib. I, proem.), Critical Edition with Introduction by Francisca Navarro SÁNCHEZ, London / New York, Routledge, 2016, p. 114. Pedro de Hispano menciona como fonte nas obras de

*nichil quod non prius fuerit in sensu cadit in intellectu* (nada que não esteve primeiro nos sentidos pode ser inteligido (trad. J. Meirinhos) ou: não há nada no intelecto que já não estivesse nos sentidos),<sup>61</sup> ou seja, melhor conhecida: *nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*,<sup>62</sup> *nisi intellectus ipse*, como Leibniz acrescenta, seguindo este aforismo, na ausência de um dos sentidos, não há a ciência correspondente, como Tomás de Aquino (*S.th.* I, 84, 3c.) referindo-se à mesma fonte do início do

---

Aristóteles: *De memória et reminiscência*, 449b25, onde Aristóteles diz que a memória se refere ao passado e que a alma ἐν τῇ ψυχῇ λέγεται (falando com si mesma) lembra algo que ela antes “ouviu, sentiu, ou inteligiu”, resp. conheceu. Talvez mais provável é a referência aos *Anal. Post.* I, 18. 81a38-81b10 onde Aristóteles discute a relação entre demonstração e indução: “Si quis sensus defecerit, necesse esse, etiam scientiam quandam defecisse [...] nec enim scientiam acquirere licet ex universalibus sine inductione, nec per inductionem sine sensu”.

<sup>61</sup> Pedro Hispano (PETRUS HISPANUS, Peter of Spain), *Comentário sobre o De anima*, citado em: José Francisco Preto MEIRINHOS, Métodos e ordem das ciências no Comentário sobre o *De anima* atribuído a Pedro Hispano, em: idem, *Estudos de Filosofia Medieval. Autores e temas portugueses*, Porto Alegre, EST Edições, 2007, pp. 187-212, p. 193. Cf. a este aforismo de Pedro Hispano: José Francisco Preto MEIRINHOS, *Pedro Hispano (século XIII)*. Vol. II: ... et multa scripsit, Porto, Oficina Gráfica da Faculdade de Letras da Universidade de Porto, Portugal, 2002, p. 403 nota 1070: com referência a Pedro Hispano, *Sententia cum quaestionibus in libros De anima I-II*, Lib. I, lect. 6, q. 3, 1<sup>a</sup> rat. “Embora que o sentido do aforismo esteja de acordo com o pensamento de Aristóteles, não se encontra com esta formulação no *De anima* nem em outra obra de Aristóteles, podendo ser aproximado da afirmação «et ob hoc quidem non sentiens, nichil utique addiscet, nec sciet»” *De anima* III, 8. 432a7-8, *transl. vetus*. Cf. também idem, *A fundamentação do conhecimento na Scientia libri De anima de Pedro Hispano Portugalense*, Porto, Dissertação de Mestrado em Filosofia Medieval, 1989; Martin GRABMANN, Die Lehre vom Intellectus Possibilis und Intellectus Agens im Liber de anima des Petrus Hispanus des späteren Papstes Johannes XXI, em: *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* tome 12, année 1937, Impr. De Meester Wetteren, Belgique, pp. 167-208.

<sup>62</sup> Aloysius NOVARINUS, R. P. ALOYSII NOVARINI, *Omnium Scientiarum Anima, hoc est, Axiomata Physio-Theologica*, Lib. III axioma 766, Lugduni, Sumpt. Haered. Gabr. Boissat, & Laurentii Anisson, 1644, fol. 118. O autor cita Paulus Venetus, Tomás de Aquino *Quaestio disputata de veritate* 2, a. 3 ad 19, segundo o qual o axioma faz problemas acerca da *scientia divina*, Gulliermi de Ockam, Lycetus, *de intellectu agente*, S. Boaventura. Cf. também AGOSTINO NIFO (Augustinus Niphus Suessani), *Expositio subtilíssima necnon et Collectanea Commentariaeque In tres libros Aristotelis De anima*, Lib. III, Venetiis, Apud Hieronymum Scotum, 1559, col. 708.

*De memoria et reminiscencia* de Aristóteles, à qual também René Descartes (*Meditationes* II) deveria fazer referência.<sup>63</sup>

O primeiro ponto do Capítulo 5 do Livro III *De anima* junto com o início do *De memoria et reminiscencia*, sobretudo o que Aristóteles diz acerca da memória que se relaciona com o passado *ἐν τῇ ψυχῇ λέγεται* (falando com si mesma) tematiza, é o autoconhecimento do cognoscente,<sup>64</sup> ou seja, do *Ego*, justamente o tema da II das *Meditationes* de Descartes.

§ 2 O dilema de Tomás de Aquino com o axioma: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*

O dilema que Tomás de Aquino com o axioma *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, atinge o conhecimento da essência divina. Enquanto Deus é uma entidade incorpórea e invisível, ele não pode entrar em nossos sentidos o que contradiz o mencionado axioma. Neste sentido Deus nunca entraria no horizonte intelectual da nossa mente, pelo menos não no sentido científico, talvez num sentido místico e narrativo, ou seja, pelas imagens metaforicamente ou figuradamente interpretadas. O dilema de Tomás é atingido em *De ver.* 2, 3 ad 19, mas não é resolvido aqui.<sup>65</sup>

Para resolver o dilema, Tomás faz dois passos na sua argumentação. O primeiro passo é (*S.th.* I, 87, 1): *Utrum anima intellectiva*

---

<sup>63</sup> Cf. Giannina BURLANDO, *Razón de la sensualidade y el amor em Santo Tomás, Suárez y Descartes*, em: Giannina BURLANDO (Ed.), *De las Pasiones en la Filosofía Medieval*, Actas del X Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval, Pontificia Universidad Católica de Chile junto com a Sociéte Internationale pour L'Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM), Santiago de Chile 2009, pp. 403-420.

<sup>64</sup> Michael Stenskjær CHRISTENSEN, *Intellectual self-knowledge in Latin commentaries on Aristotle's De anima from 1250 to 1320*. Qualitative and quantitative analyses, PhD Dissertation, Saxo Institute, University of Copenhagen, September 2018, pp. 57sqq.

<sup>65</sup> Tomás de Aquino, *De ver.* 2, 3 ad 19, Ed. Leonina XXII/1.2, p. 54bsq: *Ad undevicesium dicendum quod verbum illud est intelligendum de intellectu nostro qui a rebus scientiam accipit: gradatim enim res a sua materialitate ad immaterialitatem intellectus deducitur, scilicet mediante immaterialitate sensus; et ideo oportet ut quod est in intellectu nostro prius in sensu fuerit, quod in intellectu divino locum non habet*. A Editio Leonina não faz uma referência. Talvez: *De ver.* 1, 10c., Ed. Leonina XXII/1.2, p. 31b. Aí com referência aos *Anal. Post.* II, 20. 100a10.

*seipsam cognoscat per suam essentiam*. Com relação ao Capítulo 4 do Livro III *De anima* (430a2-9) onde Aristóteles diz que “no que é sem matéria, o intelecto é o mesmo que o que é inteligido” (τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον). Mas no que é com matéria, “o intelecto entende a si mesmo assim como ademais”. Ora, a presença da mente de cada um de nós basta para que seu conhecimento esteja em ato; mas o conteúdo concreto do conhecimento é recebido ao modo da abstração. Como todas as coisas materiais (e a alma intelectual é materializada por união ao corpo) estão em potência, é preciso que nosso intelecto (possível) torne-se em ato pelas espécies abstraídas dos sensíveis pela “luz do intelecto agente”, ou seja, pela “luz intelectual (*lumen intellectuale*) que há em nós” sendo “uma certa semelhança participada da luz incriada na qual estão contidas as razões eternas” (*S.th.* I, 84, 5c.). Quer dizer, a mencionada νόησις νοήσεως não corresponde às condições da nossa vida presente. Um autoconhecimento só é possível pelo conhecimento de outro conteúdo realizado por meio da abstração.<sup>66</sup>

No que diz respeito ao autoconhecimento, Tomás conhece com certeza Santo Agostinho *Confessiones* X, 8-12 (sobre a memória) e *De Trinitate* X, 10 onde Agostinho destaca que a alma conhece si mesma por sua presença. R. Sorabij (2006, op. cit. pp. 212sq.) mostra, que tanto as obras mencionadas de Agostinho quanto as demais obras, p.ex. o *Alcibiades I* de Platão, Plotinus e *De anima* de Avicena são as fontes da *Meditação II* de Descartes. Isto é também a posição de Tomás quando se refere em *S.th.* I, 87, 1 à tese de Aristóteles sobre a identidade do intelecto e o que ele entende, caso ele entende “sem matéria”, ele entende a si mesmo. Mas para isto basta a auto presença do espírito.

O segundo passo da argumentação é (*S.th.* I, 88, 3: *Utrum Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur*): “O primeiro que é inteligido por nós, de acordo com o estado da vida presente, é a quiddidade da coisa

---

<sup>66</sup> Cf. Richard SORABIJ, *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006, Chapter 11: „The Impossibility of Self-Knowledge“, pp. 201sq. and Chapter 12: „Infallibility of self-knowledge: Cogito and Flying Man“, pp. 212sq., Chapter 13: „Knowing self through others versus direct and invariable self-knowledge“, pp. 230sq., Chapter: „Unity of self-awareness“, pp. 245sq.

material que é o objeto do nosso intelecto”. Mais abstratamente dito: *quod primo cadit in intellectu est ens*; o *primum cognitum* é o ser (*De veritate*, I, 1c, Ed. Leonina XXII, p. 5).<sup>67</sup> Deus então não pode ser o primeiro conhecido por causa do estado da nossa vida presente.<sup>68</sup> Nem nós mesmos podemos conhecer a nós mesmos de imediato. Um conhecer de si mesmo como também um conhecer de Deus só é possível por meio de um desvio: com relação ao conhecer de si mesmo pelo conhecimento do outro; a respeito do conhecimento de Deus pela prova da sua existência a partir da nossa experiência física. Deste modo, Deus pode entrar no horizonte intelectual cristão apenas como o princípio de todo o ser, mas não como objeto. Do mesmo modo, o ser humano só pode entrar no horizonte intelectual da nossa vida presente como o princípio, como sujeito, dono, senhor de seus pensamentos e de suas ações e atividades, mas não como objeto.

Os dois caminhos precisam de um modo de conhecimento aprovado pela natureza humana; e este modo de conhecimento é denominado abstração e separação, síntese e análise, afirmação e negação, demonstração e indução.

---

<sup>67</sup> A concepção da metafísica oposta a de Tomás é de João Duns Scoto segundo aquele o primeiro objeto da metafísica é a *ratio entis* a quiddidade do ser enquanto ser e não a quiddidade dos seres materiais; cf. Étienne GILSON, Avicenne e le point de départ de Duns Scot, em: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, Tome II, Paris, J. Vrin, 1927, pp. 89-149, p. 100: “L’être et le premier objet de l’intellect”. AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, tr. 1, cap. 5, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* I-IV, Édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet et Introduction Doctrinale par G. Verbeke, Bd. 1, Louvain / Leiden 1977, ed. S. Van Riet I, p. 31, 2sq: „Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione [...]“. Cf. Jakob Hans Josef SCHNEIDER, *Utrum haec sit vera: Caesar est homo, Caesar est animal, Caesare non existente*. Zum Perihermeneias-Kommentar des Johannes Duns Scotus, em: Ludger HONNEFELDER, Rega WOOD & Mechthild DREYER (Eds.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Vol. LIII), Leiden / New York / Köln, E. J. Brill, 1996, pp. 393-412.

<sup>68</sup> Cf. Jakob Hans Josef SCHNEIDER, Em Busca de Deus: Anselmo de Cantuária e a prova ontológica da existência de Deus e sua crítica, em: *Scintilla*, Curitiba, vol. 12, n. 1, jul./dez. 2015, pp. 129-152, p. 139.

§ 3 Abstração versus intuição – *convertendo se ad phantasmatas*

O tema abstração versus intuição pode ser lido como um debate entre Aristóteles e Platão.<sup>69</sup> Platão prefere a intuição, enquanto Aristóteles prefere a abstração no processo cognitivo. Platão confia na iluminação pelas ideias; enquanto que Aristóteles confia no poder de nosso intelecto: conhecer uma coisa como tal coisa através dos conceitos ou dos universais.

Segundo um princípio bem conhecido: *simile simili cognoscitur* (o semelhante se conhece pelo semelhante)<sup>70</sup> que Tomás de Aquino (*S.th.* I, 84, 2) usa contra os pré-socráticos e também contra Platão, aliás apoiando-se em Aristóteles (*De anima* I, 2. 404b11-18), pois o verdadeiro objeto do intelecto serão as ideias, uma concepção que fazia uma ciência da natureza impossível. Ele aceita a posição doutrinal de Platão de que todo conhecimento deve ser “universal, imaterial e necessário”, mas não porque as coisas conhecidas em si e para si são do modo como as ideias são.

Ao contrário: as coisas são conhecidas pelo conceito, a saber, pela diferença. Uma abstração se realiza em oposto ao princípio da

---

<sup>69</sup> John F. BOLER, Intuitive and abstractive cognition, em: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism, 1100-1600*, ed. by Norman KREZMANN, Anthony KENNY & Jan PINBORG, associated editor Eleonore STUMP, Cambridge, University Press, 1982 (2ª 1984), pp. 460-478; John J. CLEARY, On the Terminology of ‘Abstraction’ in Aristotle, em: *Studies on Plato, Aristotle, and Proclus*, Collected Essays on Ancient Philosophy of John J. Cleary, ed. by John DILLON, Brandan O’BYRNE and Fran O’ROURKE, (Ancient Mediterranean and Medieval Texts and Contexts, Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition, Vol. XV), Leiden / Boston, E. J. Brill, 2013, pp. 301-332; Simo KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2004, cap. 4.1: „Intuitive Cognitions, Reflexive Acts, Free Volitions“.

<sup>70</sup> Girolamo SAVONAROLA, *De doctrina Aristotelis*, em: *Inter omnes Plato et Aristoteles: Gli Appunti Filosofici di Girolamo Savonarola*, Introduzione, edizione critica e commento, Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, Textes et Études du Moyen Âge, 66, A cura di Lorenza Tromboni, Porto, Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, 2012, pp. 141-220, p. 170: “Et quoniam anima omnia cognoscit, constituunt eam ex omnibus principiis, quia dicunt simile simili cognoscit, quod anima magnitudinem non habet, etc.” Aristóteles atribui o princípio Empedokles e Platão, *De anima* I, 2. 404b11-18 e faz uma crítica. Cf. Charlotte WITT, Dialectic, Motion, and Perception, em: Martha C. NUSSBAUM & Amélie OKSENBERG (Eds.), *Essays on Aristotle’s De anima*; Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 169-183, p. 181.

individualização que é segundo Tomás a matéria (*S.th.* I, 84, 2c.). Um conceito deve ser o outro da percepção; pois ele é universal, imaterial e necessário, ou seja, com as palavras de René Descartes: claro e distinto, claro em si (intensão) e distinto para fora (extensão). Pois a pedra não está no intelecto, mas apenas o seu conceito (*S.th.* I, 85, 2c.): *species intelligibiles a phantasmatis abstractae*, ao passo que as coisas sensíveis são coisas corpóreas e materiais que precisam ser representadas na imaginação por suas imagens.

Segundo I. Kant (*Crítica da Razão Pura*, B 75) um conceito (pensamentos) sem imaginação (intuição) é vazio; e uma imagem sem conceito é cega. A mesma tese, Tomás de Aquino reflete referindo-se ao Livro III do *De anima* (7. 431a16: διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ) quando diz (*S.th.* I, 84, 7): *nihil sine phantasmate intelligit anima*: “[...] é impossível o nosso intelecto, de acordo com o estado da vida presente, no qual está unido ao corpo passível, inteligir algo em ato, senão voltando-se para as fantasias” (trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento).

Se um conceito é o outro da percepção, ou seja, da imaginação, e se as imagens trazem o conteúdo a seu conceito formal ou abstrativo, então, não temos só a ver com a discrepância entre ‘abstração’ e ‘intuição’, mas também com a disputa medieval entre Platão e Aristóteles; este prefere a abstração ao contrário de Platão que prefere a intuição porque ela é o fundamento do conhecimento; pois é preciso saber antes de tudo o que é abstraído da coisa. Em última instância tudo depende da visão (intelectual) ‘direta’ (ἐξάφρης) da ideia do Bem;<sup>71</sup> é, claro, só depois um longo caminho do trabalho filosófico. Mas Aristóteles, aliás, junto com Platão,<sup>72</sup> tem dúvidas; pois a visão fica cega quando olhando diretamente na luz, assim também o intelecto, ou seja, o espírito se ele visse imediatamente o primeiro princípio de todo o ser. Então, só Deus entende

---

<sup>71</sup> Cf. PLATÃO, *Republica* VI, 515e – 516c.

<sup>72</sup> Monique DIXSAUT, *Platon, Le Désir de Comprendre*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2003, p. 258: “L’analogie entre le Bien et le Soleil”.

tudo por sua essência, mas nem os anjos (*intelligentiae*) e nem, menos ainda, o ser humano (*S.th.* I, 84, 2c).

Se o axioma *simile simili cognoscitur* é bem comum entre as almas – como Tomás (*S.th.* I, 84, 2c.) resume a posição dos pré-socráticos – conforme um dito bem conhecido de que semelhantes se atraem, então, temos que pesquisar, como na parte sensitiva da alma do homem se estruturam a sensação, percepção e imaginação, tanto quanto na parte intelectual: apreensão, compreensão, conhecimento, entendimento etc. Um conceito não pode ser completamente o outro da imaginação; entre os dois deve ter uma certa forma de semelhança para que um conceito possa representar a *essentia*, ou seja, a *quidditas* de uma coisa no intelecto; pois “a pedra não está na alma, mas só seu conceito, ou seja, sua imagem” (*De anima* III, 8. 431b29: οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος): *lapis non est in anima, sed species lapidis, ut dicitur in III De anima* (*S.th.* I, 76, 2c.).

O termo ‘semelhança’ (*similitudo*, μίμησις) é tomado do 1º capítulo do *De interpretatione* (16a5-10) de Aristóteles<sup>73</sup> que explica a ‘triangulação’ da linguagem:<sup>74</sup> as palavras escritas (γραφόμενα) são “signos” (σύμβολα, *signa*) dos sons expressos com a voz (τὰ ἐν τῇ φωνῇ, *sunt notae eorum quae sunt in voce*); os sons mesmos são signos das

<sup>73</sup> Cf. ARISTOTELES LATINE, *interpretibus variis edidit Academia Regia Borussica*, Berlin, apud Georgium Reimerum, 1831, Nachdruck herausgegeben und eingeleitet von Eckhard KESSLER, Humanistische Bibliothek. Texte und Abhandlungen, begründet von Ernesto Grassi, Reihe II, Texte Band 30, München, Wilhelm Fink Verlag, 1995: *De interpretatione*, trad. por GIULIO PACE (1550-1635), p. 8. Cf. também: ARISTOTELES, *De interpretatione*. ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ, recognovit Hermann Weidemann, Berlin / Boston, Walter de Gruyter, 2014; Jean PEPIN, Σύμβολα, Σημεία, Ὁμοιώματα. A propos de *De interpretatione* 1, 16 a 3-8 et *Politique* VIII 5, 1340 a 6-39, em: Jürgen WIESNER (Ed.), *Aristoteles – Werk und Wirkung*, Vol. I, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1985, pp. 22-44.

<sup>74</sup> Cf. Jakob Hans Josef SCHNEIDER, *Linguagem e Realidade: Para uma teoria do significado segundo Hilary Putnam*, em: *Principia: An International Journal of Epistemology* vol. 19 n. 2, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), 2015, pp. 281-295. Acerca da recepção do *De interpretatione* na Idade Média cf.: Peter SCHULTHESS, *De interpretatione in der Rezeption des 12. und 13. Jahrhunderts*, em: Dominik PERLER & Ulrich RUDOLPH (Eds.), *Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Vol. LXXXIV) Leiden / Boston, E. J. Brill, 2005, pp. 331-373.

representações<sup>75</sup> evocadas na alma (τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων, *notae passionum quae sunt in anima*). Por outro lado, as representações mentais não são signos, mas ὁμοιώματα, *simulacra*: retratos, imagens, a saber, o que Boécio traduz por *similitudines*, semelhanças. A relação entre as palavras que são signos convencionais e variáveis e as representações mentais é uma relação simbólica, ou seja, designativa; ao passo que a relação entre as representações mentais e a coisa representada no seu conceito é uma relação mimética. A relação mimética é uma relação representativa e invariável entre os homens, pois as coisas são as mesmas para todos os homens (*eadem sunt etiam res, quarum hae passiones sunt simulacra. ac de his quidem dictum est in libris de anima*). Para que a *locutio* (o ato de fala) seja significativa é preciso de acrescentar à voz articulada uma imaginação; por causa disso, assim diz Boécio em *De interpretatione*, 1, 1,<sup>76</sup> Aristóteles tinha razão em chamar as palavras faladas de “signos dos pensamentos”<sup>77</sup> (*animae passionum notae*). Palavras, então, designam as coisas através dos pensamentos ou imaginações, ou seja, através das representações mentais.<sup>78</sup>

Na *S.th.* I, 85, 2, lemos: *Utrum species intelligibiles a phantasmatis abstractae, se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur*, Tomás responde assumindo a posição de Boécio que a *species intelligibilis*, a saber, um conceito ou uma representação mental do

---

<sup>75</sup> Os termos ‘representação’ e ‘representação mental’ são tirados de Hilary Putnam para traduzir πάθημα resp. παθήματα. Aristóteles está pensando em todos os processos na alma no ato de fala: paixões, impressões, afecções, afetos, imaginações, imagens, inclusive concepções, conceitos.

<sup>76</sup> Anicius Manlius Severinus BOETIUS, *Commentarium in librum Aristotelis Peri Hermeneias*, I, 1, ed. Leonardo Spengel, Leipzig, Editora B. G. Teubneri, 1877, Prima Editio: p. 36; Secunda Editio: p. 41.

<sup>77</sup> Acerca da expressão ‘pensamento’ para ‘passio’ é preciso citar Tomás de Aquino, *S.th.* I, 85, 2 arg. 3: “Praeterea, Philosophus dicit, in I *Periherm.*, quod voces sunt notae earum quae sunt in anima passionum. Sed voces significant res intellectas: id enim voce significamus quod intelligimus. Ergo ipsae passiones animae, scilicet species intelligibiles, sunt ea quae intelliguntur in actu”. O tradutor Carlos Arthur traduz ‘passiones’ por ‘afecções’, uma tradução correta, mas resulta-se só do contexto do artigo.

<sup>78</sup> Cf. Han Thomas ADRIAENSSEN, *Representation and Scepticism. From Aquinas to Descartes*, Cambridge, University Press, 2017. Anthony J. LISSKA, *Aquinas’s Theory of Perception. An Analytic Reconstruction*, Oxford, University Press, 2016.

conceito é aquele pelo qual nosso intelecto entende as coisas. Então a espécie inteligível, não é o conhecido. Como um conceito pode representar a essência de uma coisa no intelecto, se não é o conhecido por nosso intelecto? Em sua resposta (ibidem ad 3) esclarecendo a opinião de Aristóteles no *De interpretatione* Tomás distingue entre duas operações na parte sensitiva da alma, ou melhor, na parte sensitiva do intelecto: (1) a da modificação segundo a qual os sentidos são modificados pelo sensível. (2) a da formação, a saber, a faculdade imaginativa (*vis imaginativa*) “forma para si alguma imagem da coisa ausente ou mesmo nunca vista”.

Ambas estas operações unem-se no intelecto. Pois, considera-se primeiro a passividade do intelecto possível na medida em que é informado pela espécie inteligível. Uma vez por ela formado, forma em segundo lugar uma definição, ou uma divisão ou uma composição, que é significada pela voz. Donde, a noção que o nome significa é a definição e a enunciação significa a composição e a divisão do intelecto. Portanto, as vozes não significam as próprias espécies inteligíveis, mas o que o intelecto forma para si, para julgar acerca das coisas exteriores. (Tomás de Aquino, *S. Theol.* I, q. 85, art. 2, ad 3um, trad. por Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento)

Então, além de uma semântica dos termos, a saber, dos conceitos enquanto sendo a curta forma de uma definição ou divisão, é preciso uma semântica das proposições,<sup>79</sup> afirmações e negações, proposições silogísticas ou ademais proposições éticas, as das sentenças imperativas, sejam as categóricas ou sejam as da prudência. O modo da abstração, a saber, a análise do que é primeiramente visto *sub quadam confusione* (*S.th.*

---

<sup>79</sup> Cf. Gabriel NUCHELMANS, The semantic of propositions, em: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism, 1100-1600*, ed. by Norman KRETZMANN, Anthony KENNY & Jan PINBORG, associated editor Eleonore Stump, Cambridge, University Press, 1982 (2<sup>a</sup> 1984), 197-210. Veja também os outros artigos relacionados em op. cit.

I, 85, 3c.) é acompanhado pelo modo da composição e divisão (ibid. a. 5), ou seja, pela síntese (*convertendo se ad phantasmata*); daí *La querelle des universaux*<sup>80</sup> e p.ex. acerca do capítulo 9 do *De interpretatione* (amanhã ocorrerá uma batalha no alto mar): *De futuris contingentibus*.<sup>81</sup>

#### § 4 A unidade e a unicidade do intelecto

O terceiro tema importante para os intérpretes do Capítulo 5 do Livro III *De anima* é a teoria do intelecto em particular. A unidade do intelecto está em questão. Além da tripartição da alma em *anima vegetativa*, *sensitiva* e *intellectiva*, o intelecto humano também parece ser dividido em diversos aspectos. Os aspectos mais importantes são:

(a) a diferença entre o νοῦς ποιητικός, *intellectus agens* (intelecto agente) e o νοῦς παθητικός, *intellectus possibilis*, ou seja, *passivus* (intelecto possível ou passivo);

(b) a diferença entre razão prática, resp. φρόνησις, prudência, e razão teórica, resp. ἐπιστήμη, ciência;

(c) a diferença entre δίανοια no sentido de um raciocínio, segundo Immanuel Kant *Verstand*, a faculdade de compreensão, de conceitos (*Begriffe*) e νόησις no sentido de um entendimento, *mens* (mente), *Vernunft* a faculdade de ideias (*Ideen*).<sup>82</sup>

Ad (c), no prómio do comentário aos *Analytica posteriora*, chamado *Expositio Libri Posteriorum*, (Ed. Leonina I/2, pp. 4a-5a), Tomás de Aquino distingue entre três operações do intelecto:

---

<sup>80</sup> Alain de LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

<sup>81</sup> Calvin NORMORE, Future Contingents, em: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism, 1100-1600*, ed. by Norman KREZMANN, Anthony KENNY & Jan PINBORG, associated editor Eleonore Stump, Cambridge, University Press, 1982 (2<sup>a</sup> Ed. 1984), pp. 358-382.

<sup>82</sup> Cf. Dominik PERLER (Ed.), *The Faculties. A History*, (Oxford Philosophical Concepts), Oxford, Oxford University Press, 2015; Yvonne LAFRANCE, Les puissances cognitives de l'âme: La réminiscence et les Formes intelligibles dans le *Menon* (80a-86d) et le *Phédon* (72e-77a), em: *Études Platoniciennes IV: Les Puissances de L'âme selon Platon*, Publication annuelle de la Société d'Études Platoniciennes, Paris, Les Belles Lettres, 2007, pp. 239-253.

Sunt autem rationis tres actus. [...] una enim actio intellectus est intelligentia indiuisibilium, siue incomplexorum, secundum quam concipit, quid est res, et hec operatio a quibusdam dicitur informatio intellectus, siue ymaginatio per intellectum; et ad hanc operationem rationis ordinatur doctrina quam tradit Aristotiles in libro Praedicamentorum; secunda uerum operatio intellectus est compositio uel diuisio intellectuum, in qua est iam uerum et falsum; et huic rationis actui deseruit doctrina quam tradit Aristotiles in libro Peryermenias. Tercius uero actus rationis est secundum id quod est proprium rationis, scilicet discurrere ab uno in aliud, ut per id quod est notum deueniat in cognitionem ignoti; et huic actui deseruiunt reliqui libri logice.

A primeira ação do intelecto que Tomás chama *intelligentia* é a simples apreensão das coisas indivisíveis ou incomplexas. Esta ação é chamada também *informatio* (formação) do intelecto ou imaginação pelo intelecto. A esta ação pertencem as *Categorias* de Aristóteles. A segunda ação, ou seja, operação do intelecto que Tomás chama também *ratio* (razão) é a *compositio* (composição) e *diuisio* (divisão), a saber, o modo de compor uma proposição afirmativa ou negativa (divisão) por termos simples, a saber, por nomes e verbos. A esta ação do intelecto pertence o *De interpretatione*. A terceira operação da razão que atinge o ‘próprio’ da razão é o discurso, mais certo, onde a argumentação partindo do conhecido para descobrir o que não é conhecido ainda. A esta ação da razão pertencem os *reliqui libri logice*, são os *Analitica priora* e *posteriora*, a *Topica*, os *Sophistici elenchi*, a *Rhetorica* e – como é comum na filosofia árabe<sup>83</sup> – a *Poetica* também.

---

<sup>83</sup> Cf. p.ex. Gregor SCHOELER, *Poetischer Syllogismus – bildliche Redeweise – Religion. Vom aristotelischen Organon zu al-Farabis Religionstheorie*, em: Dominik PERLER & Ulrich RUDOLPH (Eds.), *Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Vol. LXXXIV) Leiden / Boston, E. J. Brill, 2005, pp. 45-58.

Neste contexto, é importante a tese de que uma percepção dos objetos sensíveis é de certa forma um conhecimento, uma compreensão e não uma mera ‘impressão’ ou ‘sensação’, pois a imaginação é, de certo modo, uma atividade de nosso intelecto.

Ademais, deve-se considerar a tese de que a verdade e falsidade são propriedades ou qualidades das proposições e não das coisas. A verdade se define geralmente como *adaequatio intellectus et rei*.<sup>84</sup> Uma proposição é verdadeira quando ela exprime o que é o caso ou o fato e quando ela exprime o que não é o caso ou o fato.<sup>85</sup>

Neste contexto o termo ‘semelhança’ carrega novamente um papel importante; pois verdade e falsidade de uma proposição dependem do significado deste termo; *nam in compositione et divisione est veritas aut falsitas* (pois na composição e na divisão encontram-se a verdade e a falsidade).<sup>86</sup> Logo, o entendimento do verdadeiro e do falso (*intelligentia veri et falsi*) se encontra no λόγος ἀποφαντικός (*De interpretatione* 1) na afirmação ou na negação, ou seja, numa proposição afirmativa ou negativa que deve estar conforme à realidade da coisa, ou seja, em consonância com a realidade da coisa, ou seja enfim, ‘assimilada’ e adequada à coisa enunciada na proposição correspondente.

*Ad (b)* O que atinge a relação entre razão prática e razão teórica, resp., ‘razão pura’ (I. Kant) se encontra no nível dos princípios de ‘ambas razões’. Na realidade, é impossível ter a ver com duas ‘razões’. Mesmo R.

---

<sup>84</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De ver.* I, 1c., Ed. Leonina XXII, 5sq; Tomás se refere a ISAAC ISRAELI, *Liber De definitionibus*, ed. J. T. MUCKLE, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* tome 12, année 1937, pp. 300-340; tradução inglesa em: Alexander ALTMANN & Samuel Miklos STERN, *Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, His works translated with a comments and outline of his Philosophy. With a new Forward by Alfred Ivry, Chicago / London, Chicago University Press, 2009, § 24, p. 58. Mas aqui não se encontra a definição da verdade que deve ser, então, a de próprio Tomás.

<sup>85</sup> PLATÃO, *Crátilo*, 385b: Ἀρ’ οὖν οὗτος ὅς ἂν τὰ ὄντα λέγῃ ὡς ἔστιν, ἀληθής ὅς δ’ ἂν ὡς οὐκ ἔστιν, ψευδής; “Sendo assim, a proposição que se refere às coisas como elas são, é verdadeira, vindo a ser falsa quando indica o que elas não são.” (Trad. por Carlos Alberto Nunes).

<sup>86</sup> ARISTOTELES LATINE, *interpretibus variis edidit Academia Regia Borussica*, Berlin, apud Georgium Reimerum, 1831, *De interpretatione*, trad. por GIULIO PACE (1550-1635), op. cit., p. 8.

Descartes não faz uma possível separação, se recordo sua *Regulae ad directionem ingenii*. Os princípios das ‘duas razões’ devem ser os mesmos. Ou seja, a verdade da razão prática<sup>87</sup> e da razão teórica deve prosseguir as mesmas regras formais da razão. Se trata então da unidade da razão humana em suas ambas direções, na direção prática, ou seja, ética, e na direção teórica.

Embora o *intellectus speculativus* e o *intellectus practicus* não são potencias diferentes, eles se diferem enquanto suas direções são diferentes: O *intellectus speculativus* considera as coisas naturais e sobretudo suas próprias operações. Neste ponto, ele fica com si mesmo e não se expande a outras coisas. Mas ele se difere quando se expande as outras coisas que não são as próprias dele, p.ex. à vontade. Então o *intellectus speculativus per extensionem fit practicus* (o intelecto especulativo torna-se um intelecto prático pela extensão), como Tomás (*S.th.* I, 79, 11 sed contra) se refere ao Livro III *De anima* (cap. 10. 433a14-15) de Aristóteles para concluir (*corpus articuli*):

Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit non ordinat ad opus sed ad solam veritatis considerationem: practicus vere intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod Philosophus dicit in III De anima quod speculativus differt a practico, fine (τῷ τέλει). Unde et a fine denominatur uterque: hic quidem speculativus, ille vero practicus, idest operativus. (O intelecto especulativo é aquele que não ordena o que apreende para a ação, mas somente para a consideração da verdade. Ao contrário, o intelecto prático ordena para a ação aquilo que apreende. E isso o que diz o Filósofo no livro III da Alma: “O intelecto especulativo é diferente do prático por seu fim”. Por isso, um

---

<sup>87</sup> Cf. Alejandro G. VIGO, *Praktische Wahrheit und dianoetische Tugenden bei Aristoteles*, em: *Platon und Aristoteles – sub ratione veritatis*. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 70. Geburtstag, ed. por Gregor DAMSCHEN, Rainer ENSKAT e Alejandro G. VIGO, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, pp. 242-251.

e outro são denominados segundo seu fim, um especulativo, e o outro prático, isto é operativo; trad. *Suma Teológica*, Edições Loyola, Vol. 2, p. 459).

No seu tratado sobre a lei natural (*lex naturalis*) Tomás (*S.th.* I-II, 94, 2) explica, que os primeiros princípios da razão especulativa são para o intelecto, assim como os primeiros princípios da razão prática. Assim o primeiro princípio da razão especulativa, a saber, o princípio da não-contradição fundado no conceito do ser (*ens*) se comporta de igual modo como o primeiro princípio da razão prática (*bonum est faciendum et malum vitandum*) fundado no conceito do bem (*bonum*). A intermediação deste primeiro princípio da razão prática sendo um princípio formal com os conteúdos concretos vindo do desejo, ou seja, do apetite (*appetitus*) é a tarefa da prudência (*φρόνησις*); como a intermediação do primeiro princípio da razão especulativa sendo também um princípio formal com os conteúdos científicos vindo da experiência é a tarefa do raciocínio (*διάνοια*). Acerca do intelecto humano, não se trata de dois intelectos, mas de um intelecto só em várias manifestações e finalidades.<sup>88</sup>

*Ad* (a) A diferença entre νοῦς ποιητικός (*intellectus agens*) e νοῦς παθητικός (*intellectus possibilis*) é a mais importante, tanto na linha da tradição da filosofia árabe quanto na da filosofia latina medieval. Nesta diferença se encontra o que é a verdadeira questão de uma teoria do intelecto; de uma Filosofia da Mente, *Philosophy of Mind*, como se diz em seguida de Gilbert Ryle,<sup>89</sup> porém, a psicologia filosófica de Aristóteles é mais ampla.

Ora, a tese aristotélica da identidade do intelecto e do inteligido que Tomás aceita apenas com respeito à entidade divina, mas não com

---

<sup>88</sup> Cf. Jakob Hans Josef SCHNEIDER, L'unité de la raison humaine selon Thomas d'Aquin et Al-Farabi, em: *Le portique*, número 12: *Charme et séduction*, 2<sup>o</sup> semestre 2003, Strasbourg/Metz, France, 2003, pp. 97-118.

<sup>89</sup> Gilbert RYLE, *The Concept of Mind*, 60<sup>th</sup> Anniversary Edition, Oxford, Routledge, 2009 (1<sup>st</sup> Edition 1949 by Hutchinson). Cf. também: Simo KNUUTTILA & Juha SIHVOLA (Eds.), *A Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind. Philosophical Psychology from Plato to Kant* (Studies in the History of the Philosophy of Mind, 12), Dordrecht / Heidelberg / New York / London, Springer, 2014.

respeito ao intelecto humano de que o inteligido seria o verdadeiro objeto do intelecto e conseqüentemente o mesmo como ele, leva ao problema da unidade do intelecto que é o tema central surgido com a tradução latina do *Comentário* de Averróis ao *De anima* de Aristóteles no século XIII e eficaz até, pelo menos, o século XVI,<sup>90</sup> senão além.

O conhecimento científico, em sua estrutura de universalidade, necessidade e imaterialidade, a saber, da objetividade, requer, no caso ideal do conhecimento, a identidade do intelecto e do inteligido. Para Tomás de Aquino o inteligido não é o primeiro conhecido, mas apenas o pelo qual, ou seja, através do que nosso intelecto entende as coisas.

Isso é dito contra Averróis para que a compreensão subjetiva de uma coisa objetiva, ou seja, do processo objetivo da ciência, precisa também ser unida e não multiplicada. De onde vem a tese famosa dos averroistas medievais de que só há um único intelecto para todos os homens; e sua crítica a partir do lado de Alberto Magno e Tomás de Aquino no *De unitate intellectus contra averroistas* – bem notado “contra averroistas” e não contra Averróis em que não se encontra uma defesa dessa tese,<sup>91</sup> pelo menos não *expressis verbis* – que refutam essa tese; pois

---

<sup>90</sup> Agostinho NIFO (Augustinus Niphus Suessanus Philosophus), via Aristotelis *De intellectu Libri Sex*, Venetiis, apud Hieronimum Scotum, 1554, “Liber tertius, in quo de vnitare rationalis anime disputabitur”. Agostino NIFO, *De intellectu*, ed. by Leen Spruit, Brill’s Studies in Intellectual History, vol 201, Leiden / Boston, E. J. Brill, 2011. Anna AKASOY & Guido GIGLIONI (Eds.), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, (International Archives of the History of Ideas, 211) Dordrecht / Heidelberg / New York / London, Springer, 2013

<sup>91</sup> AVERROIS CORDUBENSIS *Commentarium magnum in Aristotelis De anima*, ed. F. S. Crawford, pp. 401sq.: “Quaestio autem secunda, dicens quomodo intellectus materialis est unus in numero in omnibus individuis hominum [...] valde est difficilis et máxime habet ambiguitatem”. *Ibid.*, pp. 406sq: “Quoniam, quia opinati sumus ex hoc sermone quod intellectus materialis est unicus omnibus hominibus, et etiam ex hoc sumus opinati quod species humana est eterna, ut declaratum est in aliis locis [...]”. E depois uma longa conversa das posições de Teofrasto, de Alexander de Aphrodisias e Themistius Averróis encerra a discussão com palavras seguintes: “On the basis of this account we have held the opinion that the material intellect is one for all human beings and also on the basis of this we have held the opinion that the human species is eternal [...]. The material intellect must not be devoid of the natural principles common to the whole human species, namely, the primary propositions and singular conceptions common to all [human beings]. For these intelligibles are unique according to the recipient and many according to the intention

neste caso não seria possível que *hic homo intelligit* (que este homem aqui entende). Aliás, Tomás de Aquino apoia-se em Averróis como o comentador de Aristóteles para se basear num fundamento certo em sua própria interpretação de Aristóteles.

O que é, então, o verdadeiro sujeito do *Cogito* cartesiano? Uma *République des lettres et sciences*, um anonimato, ou o *Ego* individual, uma pessoa autêntica? E por que Descartes usa a forma de um silogismo, *cogito ergo sum*? O que significa o *sum*? O mesmo trecho do Livro III do *De anima* experimenta interpretações diferentes e às vezes opostas como o debate sobre o *De anima* no século XVI e XVII mostra.<sup>92</sup>

Martha C. Nussbaum levanta as questões correspondentes em sua introdução aos *Essays on Aristotle's De anima* por ela organizado:<sup>93</sup>

(1) Acerca do status ontológico do vouç: Qualquer investigação científica inclui de certa forma uma separação do λόγος da sua matéria a ser investigada: a) Há um λόγος que não é separável da sua matéria (πράγματα), nem *secundum esse*, segundo sua existência, nem analiticamente, *secundum rationem*, p.ex. a medicina. b) Há um λόγος que é separado da sua matéria apenas analiticamente, *secundum rationem*, mas não *secundum esse*, segundo a sua existência real, p.ex. a matemática e c)

---

received". AVERROES (Ibn-Rushd) of Cordoba, *Long Commentary on the De anima of Aristotle*, translated and with introduction and notes by Richard C. TAYLOR and with Thérèse-Anne DRUART, subeditor, New Haven / London, Yale University Press, 2009, p. 322. Mas antes ele escreve (ibid. p. 315): "So I ask my brothers seeing this exposition to write down their doubts and perhaps in that way what is true regarding this will be found out, if I have not yet found [it]. If I have found [it], as I suppose, then it will be clarified through those questions." Aliás, é preciso de pressupor a eternidade da espécie humana. James G. LENNOX, Are Aristotelian Species Eternal?, *Aristotle on Nature and Living Things*. Philosophical and Historical Studies Presented to David M. Balme on his Seventieth Birthday, ed. Allan GOTTHELF, Pittsburgh (Pens.) / Bristol, Mathesis Publications and Bristol Classical Press, 1985, pp. 67-94.

<sup>92</sup> Cf. F. Edward CRANZ, The Renaissance Reading of *De anima*, em: Pierre MESNARD (Ed.), *De Pétrarque à Descartes*, Vol. XXXII: XVI<sup>e</sup> Colloque International de Tours: *Platon et Aristote a la Renaissance*, ed. J.-C. MARGOLIN, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1976, pp. 359-376.

<sup>93</sup> Cf. Martha C. NUSSBAUM, Introduction, em: Martha C. NUSSBAUM & Amélie OKSENBERG (Eds.), *Essays on Aristotle's De anima*; Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 5-17, p. 15.

Há um λόγος que é separado da sua matéria *secundum esse*, segundo da sua existência e *secundum rationem*, analiticamente (*De anima* I, 1. 403b10sqq). Se há uma função ou parte da alma que pode existir separada e independente da alma, então não faz parte da pesquisa sobre a alma, mas pertence à metafísica (403b15). No Proêmio de seu comentário da *Metafísica* de Aristóteles Tomás repete, ou seja, apresenta as mesmas distinções: a separação do λόγος (a perspectiva formal: *ratio formalis obiecti*) do objeto da pesquisa *secundum rationem* e/ou *secundum esse*.

(2) Cada e qualquer alma (ψυχή) é λόγος ἔνυλος (403a25), um logos relacionado à e realizado na matéria: a) p.ex. locomoção, crescimento etc. que o φυσικός investiga, pois envolve uma mudança física (κίνησις τῆς ὕλης); b) alguns aspetos são analiticamente separáveis da matéria, p.ex. percepções, desejos, *fantasias* que não causam uma mudança da matéria sujeitada à pesquisa. Contudo, são relacionadas com ela, p.ex. a percepção visual não muda o processo físico nos olhos; ademais, afecções (πάθη), emoções, paixões, podem mudar o organismo, mas também um tipo de pensamento, p.ex. quando alguém é pego em uma mentira, ele cora de vergonha; que é então um conjunto de pesquisa física e psicológica. Eu pulo estas questões e passo para o assunto em questão.

(3) Aristóteles designa a alma como a ἐντελέχεια, *actus primus*, princípio, causa da vida e das suas atividades (*actus secundus*). Uma primeira e a fundamental das atividades é a autopreservação do indivíduo e a manutenção da espécie. O νοῦς faz um papel específico do ser humano. O homem pode manter sua vida e levar sua vida apenas pela razão. Ele dispõe de nenhum outro equipamento natural que poderia compensar suas deficiências naturais além do seu intelecto. E por isso Aristóteles define o homem como um ζῷον πολιτικόν, um *animal sociale et politicum*, a saber, como um ζῷον λόγον ἔχον, um animal que possui linguagem, o animal o mais comunicativo como Tomás comenta.<sup>94</sup>

---

<sup>94</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De Regno ad regem Cypri*, I, cap. 1, Ed. Leonina XLII, p. 450a: “[...] magis igitur homo est communicatiuus alteri quam quodcumque aliud animal”. St. THOMAS AQUINAS, *On Kingship. To the King of Cyprus*, done into English by Gerald B. PHELAN, revised with introduction and notes by I. Th. ESCHMANN, Hyperion Press, Inc.,

Já mostramos acima em vários aspectos as atividades do intelecto, da razão, da mente, da prudência, do raciocínio etc. em favor de uma boa vida (εὖ ζῆν). Tudo isto pertence ao *actus secundus* da alma. Se, então, há uma função da alma que é separada dela, seja enquanto uma atividade, seja enquanto uma entidade independente, precisamos de uma reflexão metafísica que possa esclarecer o significado da distinção entre νοῦς ποιητικός, *intellectus agens*, e νοῦς παθητικός, *intellectus passivus*. O que realmente o *intellectus agens* faz?<sup>95</sup> Esta questão, porém, é uma questão metafísica que interessa aos intérpretes medievais, pois é erigida a partir da síntese da filosofia e teologia.

### § 5 *Lumen intellectuale* – a luz natural da razão

Para os autores medievais esta diferença entre νοῦς ποιητικός (*intellectus agens*) e νοῦς παθητικός (*intellectus possibilis*) é a mais importante. Deste problema, origina-se a tese de Étienne Gilson de “l’augustinisme avicennisant”. A tese de Gilson, elaborada, entre outras, com referência à *S.th.* I, 84 de Tomás, significa o seguinte: a reinterpretação da teoria platônica das ideias como ideias divinas e realmente criadoras, ou seja, razões eternas, através da teoria do intelecto agente tirada da filosofia de Avicena.

É bem conhecido que Tomás rejeita a teoria platônica das ideias (a. 1, 2 e 3). Ideias não podem ser substâncias separadas e causas, também não são entidades independentes. Avicena aceita a teoria das ideias, mas nega que elas fossem entidades autônomas ou subsistentes, como em Platão. Elas devem ser pensamentos de um intelecto, a saber, dos intelectos separados até o último intelecto, o *intellectus agens* que, na filosofia de Avicena, situa-se na esfera da lua, a partir de lá elas advêm (*effluant*) à nossa alma.

---

Westport Connecticut, 1979, (1ª Ed. Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1949), p. 5

<sup>95</sup> Cf. L. A. KOSMAN, What Does the Maker Mind Make?, em: Martha C. NUSSBAUM & Amélie OKSENBURG (Eds.), *Essays on Aristotle's De anima*; Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 330-345.

Então, nossos conceitos, as *species intelligibiles* das coisas naturais advêm à nossa alma a partir de “certas formas separadas” enquanto ideias do intelecto agente, quer dizer, a alma intelectiva recebe as espécies inteligíveis do intelecto agente. Ela fica neste ponto puramente receptiva quando entende algo como tal coisa. Ademais, as ideias, espécies inteligíveis, ou seja, as *formae separatae* voltam para o intelecto agente. Cada vez quando a alma entende algo como tal coisa, ela recebe as espécies inteligíveis novamente. Para receber as formas separadas a alma deve se preparar por uma vida saudável para que o intelecto possível não seja perturbado pelas paixões (a. 4).

No artigo 5, da mesma questão: *Utrum anima intellectiva cognoscat res materiales in rationibus aeternis* Tomás refere-se diretamente a Agostinho *Confessiones* XII, ao II. Livro do *De doctrina christiana*, às *Octoginta trium Quaestiones* e ao IV. Livro *De trinitate*. Mas já no X. Livro das *Confessiones* cap. 11: “Memória e ideias inatas” Agostinho reinterpreta a teoria platônica das ideias como *rationes aeternae*, ou seja, *divinae*.

Apesar da teoria da participação de nosso intelecto nas formas separadas e subsistentes por si, é “estranho à fé que as formas das coisas subsistam por si sem matéria, fora das coisas [...] como certas substâncias criadoras”. Tal pressuposto contradiz a fé, pois só Deus é criador. Por isso Agostinho

“sustentou, no lugar destas ideias [...] que as razões de todas as criaturas existem na mente divina, de acordo com as quais tudo é formado e, de acordo com as quais, também, a alma humana conhece tudo”.

Ora, algo pode ser visto em algo como o rosto que se reflete no espelho. De outro modo algo pode ser visto em algo como no princípio; quando dizemos algo é visto no sol enquanto é visto pelo sol. Desta forma a alma humana conhece tudo nas razões eternas por participação:

“De fato, a própria luz intelectual (*lumen intellectuale*) que há em nós, nada é além de uma certa semelhança participada da luz

incriada (*quaedam participata similitudo luminis increati*) na qual estão contidas as razões eternas (*in quo continentur rationes aeternae*).”

O que Gilson chama com sua tese de “l’augustinisme avicennisant” é o seguinte: Tomás aceita a reinterpretação da teoria platônica das ideias como ideias divinas; mas como nós não conhecemos as ideias divinas, Tomás precisa de um fundamento filosófico que ele encontra na teoria de Avicena do intelecto agente, segundo o qual as ideias não são substâncias por si subsistentes, mas ideias de um intelecto, a saber, do intelecto agente que é representado em nós pela luz intelectual enquanto princípio de nosso conhecimento.

O que Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento<sup>96</sup> mostra na sua detalhada análise das questões 84-89 da primeira parte da *Suma de Teologia* com referência a um grande artigo de É. Gilson: *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin* é que Z. Kuksewicz apresenta em seu artigo<sup>97</sup> com referência não a Avicena, mas a Aristóteles; a saber, em diferença à tese de Agostinho de uma teoria do conhecimento enquanto iluminação divina. Tomás de Aquino e outros autores medievais como Sigério de Brabant se referem a Aristóteles que conhece a comparação do intelecto agente, o princípio do conhecimento com o sol (*De anima* III, 5. 430a15) como princípio das coisas coloridas. Porém, a metáfora do *lumen intellectuale* enquanto participação da luz divina fica e que não se encontra

---

<sup>96</sup> Cf. Carlos Arthur Ribeiro do NASCIMENTO, Las *Quaestiones* de la Primera Parte de la *Suma de Teología* de Tomás de Aquino sobre el Conocimiento Intelectual Humano, em: Francisco BERTELLONI & Giannina BURLANDO (Eds.), *La Filosofía Medieval*. (Enciclopédia Iberoamericana de Filosofía, 24), Editorial Trotta, edición digital pdf, Madrid 2002 (2013), pp. 157-177; Étienne GILSON, Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin?, em: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, tome I, Paris, J. Vrin, 1926, pp. 5-127. Neste volume pp. 80-111: Gilson: “l’augustinisme avicennisant”.

<sup>97</sup> Zdzislaw KUKSEWICZ, Criticisms of Aristotelian psychology and the Augustinian–Aristotelian synthesis, em: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism, 1100-1600*, ed. by Norman KRETZMANN, Anthony KENNY & Jan PINBORG, associated editor Eleonore Stump, Cambridge, University Press, 1982 (2ª Ed. 1984), pp. 623-628.

no *De anima* de Aristóteles,<sup>98</sup> nem nos comentadores gregos como Alexander de Afrodísias.<sup>99</sup> Essa metáfora se encontra em Agostinho *Confessiones* X cap. 8 n. 12 sob a metáfora da luz no “palácio da memória” enquanto a luz natural da razão, ou seja, a luz natural do “homem interior” que é o *Ego* mesmo, o espírito e a mente.

O que permanece é a confiança em que o mundo é devido a uma inteligibilidade, ou seja, à inteligência divina. Com respeito a isto, Tomás repete um axioma muito influente na Idade Média: *opus naturae est opus intelligentiae*, quer dizer: a natureza é uma obra da arte divina; o mundo é um artefato – cuja teoria e justificação Platão fundamenta no livro X *Das Leis (Nomoi)* – e *Deus artifex mundi*.<sup>100</sup>

<sup>98</sup> J. GUILLET, O.P., La “lumière intellectuelle” d’après S. Thomas. “οἶον το φῶς” – *De anima* III, 5. 430 a 15, em: *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, Tome II, Paris, J. Vrin, 1927, pp. 79-88.

<sup>99</sup> ALEXANDER DE APHRODISIAS, *Commentaria Scripta Minora De anima liber cum mantissa*, II, ed. Ivo Bruns, op. cit.: [...] ἀνάλογον ὦν οὗτος ὁ ποιητικός ὡς φησιν ὁ Ἀριστοτέλης, τῷ φῶτι. ὡς γὰρ τὸ φῶς αἴτιον γίνεται τοῖς χρώμασιν τοῦ δυνάμει οὖσιν ὄρατοῖς ἐνεργεῖα γίνεται τοιοῦτος, οὕτως καὶ οὗτος ὁ τρίτος νοῦς τὸν δυνάμει καὶ ὑλικὸν νοῦν ἐνεργεῖα νοῦν ποιεῖ ἕξιν ἐμποιῶν αὐτῷ τὴν νοητικὴν (107,29-34). *Liber de intellectu et intellecto*, edidit Gabriel Théry, op. cit., p. 75 “[...] Comparatio autem huius agentis ad animam, sicut dicit Aristoteles, est sicut comparatio luminis; sicut enim lumen causa est colorum visorum in potentia, ut videantur in effectum, sic haec intelligentia facit intellectum materialem, qui est in potentia, esse intellectum in effectum eo, quod defigit in eo habitum intelligendi in effectum.” Alexandre d’Aphrodise, *De l’âme II (Mantissa)*, par Richard Dufour, op. cit., pp. 19-20.

<sup>100</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In Phys. Lib. II, lec. 4 n.171; ibid., lec. 14 n. 268; Quaestiones disputatae De veritate* 3, 1c., Ed. Leonina XXII, p. 100; *Summa contra gentiles* II, 24, Ed. Leonina XIII, p. 327-329. James A. WEISHEIPL, “The Axiom “Opus naturae est opus intelligentiae” and its Origins”, em Gerbert MEYER & Albert ZIMMERMANN (Eds.), *Albertus Magnus – Doctor Universalis 1280/1980*, (Walberberger Studien, Philosophische Reihe, Band 6), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1980, pp. 441-463. Ludwig HÖDL, ““Opus naturae est opus intelligentiae”. Ein neuplatonisches Axiom im aristotelischen Verständnis des Albertus Magnus”, em: Friedrich NIEWÖHNER & Loris STURLESE (Eds.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich, Spur, 1994, pp. 132-148. Cf. Jakob Hans Josef SCHNEIDER, A Imagem de Platão em Tomás de Aquino. op. cit., pp. 408sq. O axioma deveria ser bem conhecido pelo menos na Ordem dos Dominicanos até o século XVIII, cf. FRATRIS SALVATORIS MARIAE ROSELLI, *Summa Philosophica ad mentem Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis*, Prima Secundae Partis Physicam Generalem complectens, Tom. II, Quaestio I, art. 1 e quaestio I, art. 3, Matriti, Typis Benedicti Cano, 1788, pp. 9 e 22.

Tomás combina este axioma com um outro, *ars imitatur naturam*, vindo da *Física* de Aristóteles (*Phys.* II, 2. 194a21-22: εἰ δὲ ἡ τέχνη μιμεῖται τὴν φύσιν): A arte procede como a natureza procederá se a natureza fosse arte.<sup>101</sup> E porque o princípio da arte sempre é um conhecimento,<sup>102</sup> então Deus é o *architectus mundi*, e o mundo, sua imitação, ou seja, *imago dei*.<sup>103</sup> De ambos os pensamentos, em que a arte imita a natureza e em que a obra da natureza é a obra da inteligência, provém a noção do Deus como *architectus mundi*, quer dizer: “*natura nihil est aliud quam ratio cuiusdam artis, scilicet divinae, indita rebus*”,<sup>104</sup> ou seja, com alusão a 1 Cor 3, 10: “Segundo o dom que Deus me deu, como arquiteto experiente coloquei o alicerce”.

Em seu comentário da *Peri hermeneias* de Aristóteles, Tomás de Aquino escreve explicitamente:<sup>105</sup>

*Et quia omnia, etiam naturalia, comparantur ad intellectum divinum sicut artificialia ad artem, consequens est ut quelibet res dicatur esse uera secundum quod habet propriam formam secundum quam imitatur artem diuinam; quia quelibet res naturalis per suam formam arti diuine conformatur. Vnde et Philosophus in I Phisicorum formam nominat quicquam diuinum (Phys. I, 15. 192a16-17).*

Em relação à crítica de Aristóteles da doutrina platônica das ideias, Tomás aceita no seu comentário da *Metafísica* de Aristóteles (*In Metaph.* I, lec. 15 n. 9) a opinião aristotélica, mas acrescenta que Aristóteles não contesta que a ciência divina é a *causa exemplaria* das todas as coisas. Porque o mundo não surgiu por acaso, mas é feito por deus pelo intelecto agente, é necessário que exista no intelecto divino uma forma segundo cuja

---

<sup>101</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia lib. Politicorum*, Prologus, Ed. Leonina XLVIII, p. A 69.

<sup>102</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In Phys.*, lib. 2 lec. 4 n. 9; *De pot.* q. 3, a. 15; *In III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 5c.; *S.th.* I, 66, 1 obiec. 2: “natura in sua operatione Dei operationem imitator”.

<sup>103</sup> SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, lib. XI, cap. 5: Deus é o “artífice” do universo.

<sup>104</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In Phys.*, lib. 2 lec. 14 n. 268; *Summa contra gentiles* I, 1.

<sup>105</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Expositio lib. Peryermenias* I 3 (16a9-13), Ed. Leonina I/1, p. 16.

semelhança o mundo é criado: “*Et in hoc consistit ratio ideae*“ (Sth. I, 15, 1). Esta forma é o Bem (I, 46) que Deus quer necessariamente. Aristóteles afirma em sua *Física* (II, 6. 198a10-14) que

a natureza não está ativa infundadamente. Nada acontece nela sem motivo, quer dizer, por acaso e por coincidência cega, pois, se o acaso poderia ser a causa do universo, bem antes dele a natureza e o pensamento são necessariamente a causa para muitas outras coisas e para este tudo do ser.

Parece que, neste ponto, Aristóteles está de acordo com Platão quanto à necessidade do ato de pensar como primeira causa do tudo do ser, ou seja, a questão não é, para Aristóteles, a teoria das ideias, mas a investigação adequada do primeiro princípio que é o primeiro motor imóvel, do qual o tudo do ser depende.

Enfim, os capítulos 4, 5 e 6 do Livro III do *De anima* de Aristóteles são tão importantes para os intérpretes medievais porque levam as reflexões sobre a geração ou criação do mundo, sobre sua inteligibilidade, sobre a pluralidade em face da unidade divina, sobre o conjunto do espírito e matéria; as várias reflexões diferentes sobre o intelecto, a inteligência (em plural: inteligências), a mente, e a razão (*ratio*) nas condições da vida humana presente, ou seja, terrestre; e sobretudo a reflexão sobre o Uno e a pluralidade das coisas existentes em seguida da dialética da primeira hipostase do *Parmenides* de Platão enquanto se reflete na filosofia árabe.<sup>106</sup>

## VI Conclusão

---

<sup>106</sup> Cf. p.ex. Richard C. TAYLOR, Aquinas, the Plotiniana Arabica, and the Metaphysics of Being and Actuality, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 59, No. 2, April, University of Pennsylvania Press, 1998, pp. 217-239, online: Marquette University e-Publications@Marquette, Philosophy Faculty Research and Publications, 4-1-1998.

Já os comentadores antigos de Aristóteles prestaram muita atenção a esta estrutura inteligível do corpo e da mente. Trata-se de um desenvolvimento intelectual que começa com os filósofos árabes e continua na Europa latina tanto medieval quanto moderna. Um próprio tratado sobre o intelecto começa com Al-Kindi que inaugurou este genre littéraire com seu pequeno tratado *De intellectu et intellecto*, passa para Isaac Israeli *De definitionibus*, Al-Farabi *De intellectu et intellecto*, Avicena *De intelligentiis* e Averróis *Epistula de intellectu* e seu *Commentarium* ao *De anima* de Aristóteles. Nessa tradição trata-se de um conjunto da perspectiva metafísica, física, epistemológica, lógica etc. A característica é um conjunto da metafísica e cosmologia, ou seja, uma explicação da geração do mundo na base puramente filosófica, como p.ex. o *Liber de causis* mostra – e que é segundo a interpretação de Alberto Magno a verdadeira *Theologia Aristotelis* que na sua época não foi conhecida, mas apenas a partir do século XVI e vem da mesma fonte como o *Liber de causis*: o Circulo de Al-Kindi em Bagdá do século IX.<sup>107</sup>

Na Europa medieval, esta tradição é continuada por Alberto Magno *De intellectu et intelligibili*. Ele lê o *Liber de causis*, o manual escolar da metafísica medieval que a Universidade de Paris com seu estatuto da Faculdade de Artes no dia de 19 de março no ano de 1255 obriga seus alunos estudar: “librum de causis in septem septimanis” (sete semanas) por ano,<sup>108</sup> como a *Theologia de Aristóteles* que Aristóteles não escreveu e que é um excerto da *Plotiniana Arabica* feito por um anônimo. Alberto acredita que o *Liber de causis* for o complemento dos livros aristotélicos da *Metafísica*, por causa da falta de seu final, a saber, de seu último livro para fechar sua *Metafísica*.

---

<sup>107</sup> Herbert A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, & Averroes. On Intellect. Their Cosmologies. Theories of the Active Intellect, & Theories of the Human Intellect*, New York/ Oxford (Oxford University Press) 1992. Literatura mais antiga: Thomas LITT, *Les corps célestes dans l'Univers de Saint Thomas d'Aquin*, (Philosophes Médiévaux, tome VII), Louvain/Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 10, rue de l'Abbaye, 1963.

<sup>108</sup> Cf. *Cartularium Universitatis Parisiensis*, vol I n. 246, ed. Henricus DENIFLE O.P. & Aemilio CHATELAIN, Paris, ex Typis Fratrum Delalain via Sorbone dicta, 1889, p. 278.

Tomás de Aquino, p.ex. *De unitate intellectus contra averroistas*, embora não seja na realidade um tratado sobre o intelecto, mas uma crítica à tese provida provavelmente de Averróis, está na mesma tradição que Alberto, mas esclarece várias dúvidas, como p.ex. a verdadeira fonte do *Liber de causis* que não é a chamada *Plotiniana Arabica* da *Theologia Aristótelis*, mas um excerto da *Elementatio theologica* de Proclo. Sobre o intelecto, Tomás se pronuncia várias vezes quando introduz seu tratado sobre a unidade do intelecto<sup>109</sup> e em várias outras ocasiões. É um tratado (polêmico) contra “os averroistas” como p.ex. Sigério de Brabant *De intellectu* e Boécio de Dacia *De summo bono et alii* que ficam mais ou menos no anonimato.<sup>110</sup>

Trata-se então de uma verdadeira filosofia da mente (philosophy of mind) e não só da mente humana. Sobretudo a tese de Averróis de haver um único intelecto para todos os homens é a tese mais provocante na Idade Média Latina;<sup>111</sup> pois exclui a teologia do sistema das ciências filosóficas, como as controvérsias durante as condenações no século XIII, sobretudo no ano de 1277 na Universidade de Paris com respeito à eternidade do

<sup>109</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De unitate intellectus contra averroistas*, cap. 1, Ed. Leonina XLIII, p. 291: “Contra que iam pridem plura conscripsimus [...]”. A Editio Leonina anota algumas referências; p.ex. a *Summa contra Gentiles* II, cap. 59-70; *De spiritualibus creaturis*, S.th. I, 76. As *Quaestiones disputatae de anima* que não devem ser confundidas com a *Sentencia de anima* que é o comentário de Tomás ao *De anima* de Aristóteles. Podemos acrescentar, em fim: *De substantiis separatis*.

<sup>110</sup> ANONYMI, *Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'âme*, ed. M. GIELE, Fernand VAN STEENBERGHEN und B. BAZÁN (Philosophes Médiévaux, 11), Louvain / Paris, Peeters Publishers, 1971. ANONYMUS, *De potentiis animae et obiectis*, ed. D. A. CALLUS: The Powers of the Soul. An Early Unpublished Text, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, vol. 19, Leuven/Louvain, Belgium, Peeters Publishers, 1952, pp. 131-170, texto: pp. 146-170. ANONYMUS, *De anima et de potentiis eius*, ed. R.-A. GAUTHIER: Le traité *De anima et de potentiis eius* d'un Maître ès arts (vers 1225), *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 66, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1982, pp. 3-55.

<sup>111</sup> Zdzislaw KUKSEWICZ, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroistes latins des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, Wrocław, Varsovie, Cracovie, Polish Academy, 1968. Idem, *Der lateinische Averroismus im Mittelalter und der Früh-Renaissance*, em: *Philosophy & Learning. Universities in the Middle Ages*, ed. by Maarten J. F. M. HOENEN, J. H. Josef SCHNEIDER & Georg WIELAND, (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, vol. 6), Leiden / New York / Köln, E. J. Brill, 1995, pp. 371-386.

mundo mostra;<sup>112</sup> e isto em volta dos *Errores Philosophorum* de Giles of Rome (Aegidius Romanus), p.ex. acerca da tese de Averróis sobre a ‘unicidade do intelecto’<sup>113</sup> que refletem as condenações do 7 de março de 1277 na Universidade de Paris sobre a direção de Étienne Tempier,<sup>114</sup> bispo de Paris, com quem começa a disputa sobre “l’averroïsme latin”,<sup>115</sup> ou o ‘radical aristotelism’ ou o ‘heterodox aristotelism’ e sua crítica.<sup>116</sup> Mas, deixo estas coisas para outra ocasião.

---

<sup>112</sup> Cf. Jakob Hans Josef SCHNEIDER, The Eternity of the World. Thomas Aquinas and Boethius of Dacia, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, Tome 66, Paris, J. Vrin, 1999, pp. 121-141.

<sup>113</sup> AEGIDIUS ROMANUS (Giles of Rome), *Errores Philosophorum*, cap. 4, ed. Josef Koch, tradução por J. O. Riedel, Milwaukee, Wisc., Marquette University Press, 1944, pp. 15-25.

<sup>114</sup> Roland HISSETTE, *Enquête sur les 219 thèses condamnées à Paris le 7 mars 1277*, Louvain, Publications universitaires, 1977. Idem, *La condamnation parisienne de 1277*. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire par David Piché avec la collaboration de Claude Lafleur (Sic et Non), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1999. Edward GRANT, The effect of the condemnation of 1277, em: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism, 1100-1600*, ed. by Norman KRETMANN, Anthony KENNY & Jan PINBORG, associated editor Eleonore Stump, Cambridge, University Press, 1982 (2<sup>a</sup> Ed. 1984), pp. 537-539; Étienne GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London, Sheed and Ward, 1955, pp. 387-427.

<sup>115</sup> Cf. Maurice-Ruben HAYOUN et Alain de LIBERA, *Averroès et l’averroïsme*, (Que sais-je?), Presses Universitaires de France, Paris 1991.

<sup>116</sup> Cf. p.ex. Alain de LIBERA, D’Averroès en Augustin. Intellect et cogitative selon Dietrich de Freiberg, em: *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, édité par Joël Biard, Dragos Calma et Ruedi Imbach (Studia Artistarum, *Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales*, 19), Turnhout, Belgium, Brepols, 2009, pp. 15-62.

## Referências

ADAMSON, Peter S., *The Arabic Plotinus. A Study of the “Theology of Aristotle” and related Texts*, Notre Dame, 2000.

ADRIAENSSEN, Han Thomas, *Representation and Scepticism. From Aquinas to Descartes*, Cambridge, University Press, 2017. <https://doi.org/10.1017/9781316855102> PMID:27671970

AEGIDIUS ROMANUS, *Quaestiones methaphisicales Clarissimi doctoris Egidii Romani Ordinis Sancti Augustini*, Venetiis 1499.

AEGIDIUS ROMANUS (Giles of Rome), *Errores Philosophorum*, ed. Josef Koch, tradução por J. O. Riedel, Milwaukee, Wisc., 1944.

AKASOY, Anna & Guido GIGLIONI (Eds.), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, (International Archives of the History of Ideas, 211) Dortrecht / Heidelberg / New York / London, Springer, 2013. <https://doi.org/10.1007/978-94-007-5240-5>

ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, ed. A. Borgnet, Opera Omnia, Vol. 9, Paris, Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem 13, Via Vulgo Dicta Delambse, 13, 1890-1899.

ALEXANDRI APHRODISIENSIS, Praeter Commentaria Scripta Minora *De anima liber cum mantissa*, ed. Ivo BRUNS, Supplementum Aristotelicum, Academiae Litterarum Regiae Borussicae, Vol. II Pars I: *Alexandri de anima cum Mantissa*, Berlin 1887.

ALEXANDRE D’APHRODISE, *De l’âme II (Mantissa)*, traduction et annotations par Richard DUFOUR, Collection Zêtêsis, Série Textes et Essais, Presses de l’Université Laval, Canada 2013.

ALEXANDER APHRODISIENSIS, *Liber de intellectu et intellecto*, Edidit Gabriel THÉRY, *Autour du décret 1210: II.: Alexandre d’Aphrodise, Aperçu sur l’influence de sa noétique*, em: *Bibliothèque Thomiste*, vol. 7, Paris, J. Vrin, 1926, pp. 74-83. Novam editionem curavit Burkhard MOJSISCH 2014.

AL-FARABI, *De intellectu et intelecto*, ed. por Étienne GILSON: *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant suivi de Louis MASSIGNON: Notes sur le texte original du "De intellectu" d'al-Farabi*, Paris, J. Vrin, 1986 (= Repr. *Archives d'Histoire Doctrinale e Littéraire du Moyen Âge* 4 (1929-30) pp. 115-126.

ALFREDUS ANGLICUS (Alfred von Sareshal), *Des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) Schrift De motu cordis, zum ersten Male vollständig herausgegeben und mit kritischen und erklärenden Anmerkungen versehen von Clemens Baeumker*. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band XXIII, Heft 1-2), Münster i. W., Aschendorff Verlag, 1923.

ALTMANN, Alexander & Samuel Miklos STERN, *Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, His works translated with a comments and outline of his Philosophy. With a new Forward by Alfred Ivry, Chicago / London, Chicago University Press, 2009.

ANNAS, Julia, Aristotle on Memory and the Self, em: Martha C. NUSSBAUM & Amélie OKSENBURG (Eds.), *Essays on Aristotle's De anima*; Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 297-312.  
<https://doi.org/10.1093/019823600X.003.0017>

ANONYMI, *Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'âme*, ed. M. GIELE, Fernand VAN STEENBERGHEN und B. BAZÁN (Philosophes Médiévaux, 11), Louvain / Paris, Peeters Publishers, 1971.

ANONYMUS, *De potentiis animae et obiectis*, ed. D. A. CALLUS: The Powers of the Soul. An Early Unpublished Text, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, vol. 19, Leuven/Louvain, Belgium, Peeters Publishers, 1952, pp. 131-170, texto: pp. 146-170.

ANONYMUS, *De anima et de potenciis eius*, ed. R.-A. GAUTHIER: Le traité *De anima et de potenciis eius* d'un Maître ès arts (vers 1225), *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 66, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1982, pp. 3-55.

ARISTOTELES, *Opera*, Ed. Academia Regia Borussica, Berlin 1831sqq. (= ed. Bekker).

ARISTOTELES, *De interpretatione*. ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ, recognovit Hermann Weidemann, Berlin / Boston, Walter de Gruyter, 2014.

ARISTOTELES LATINE, *interpretibus variis edidit Academia Regia Borussica*, Berlin, apud Georgium Reimerum, 1831, Nachdruck herausgegeben und eingeleitet von Eckhard KESSLER, Humanistische Bibliothek. Texte und Abhandlungen, begründet von Ernesto Grassi, Reihe II, Texte Band 30, München, Wilhelm Fink Verlag, 1995: *De anima*, trad. por JOHANNES ARGYROPULOS (1415-1487).

ARISTOTELES LATINE, *interpretibus variis edidit Academia Regia Borussica*, Berlin, apud Georgium Reimerum, 1831, Nachdruck herausgegeben und eingeleitet von Eckhard KESSLER, Humanistische Bibliothek. Texte und Abhandlungen, begründet von Ernesto Grassi, Reihe II, Texte Band 30, München, Wilhelm Fink Verlag, 1995: *De interpretatione*, trad. por GIULIO PACE (1550-1635).

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ. ARISTOTELES, *Opera Omnia*, Graece et Latine, cum Indice Nominum et Rerum, Paris, Editore Ambrosio Firmin Didot, Institutii Imperialis Franciae Thypographo, Via Jacob 56, Vol. III, Paris 1854.

ARISTÓTELES, *Obras Completas, Sobre a Alma*, Vol. III, Tomo I, Tradução de Ana Maria Lóio (Universidade de Lisboa), Revisão científica de Tomás Calvo MARTINEZ (Universidade de Complutense, Madrid), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda), 2010.

ARISTÓTELES ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΑΟΥΖ ΗΘΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ. *The Ethics of Aristotle*, Edited with an Introduction and Notes by John Burnet, London, Methuen & Co., 1900.

ARISTÓTELES *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, translated by F. H. Peters, M.A., London, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., (10<sup>th</sup> Ed.) 1906.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, Tradução e notas por Luciano Ferreira de Souza, São Paulo, Editora Martin Claret, 2015.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Tradução, Textos adicionais e Notas por Edson Bini, Bauru, SP, EDIPRO, 2006.

(PS.-)ARISTÓTELES, *Sapientissimi philosophi Aristotelis Stagurita Theologia siue mística philosophia secundum Aegyptios nouiter reperta et in Latinum castigatissime redacta*. Cum Privilegio, Petri Nicolai ex Castellaniis Fauteni Philosophi ac Medici, Cum Priuilegio, Leo Papa X, Roma 1519.

(PS.-)ARISTÓTELES, ARISTÓTELES, *Obras Completas*, Vol. XIII, Tomo II: *Pseudo-Teologia de Aristóteles*, Tradução do árabe, introdução e notas de Catarina Belo, Centro da Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 2010.

(PS.-)ARISTÓTELES, Friedrich DIETERICI, *Die Philosophie der Araber im IX. Und X. Jahrhundert n.Chr.* aus der Theologie des Aristoteles, den Abhandlungen Al-Farabis und den Schriften der Lauteren Brüder, 12. Buch: *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben* von Fr. Dieterici, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1882.

(PS.-)ARISTÓTELES, Abdurrahman BADAWI, *Plotinus apud Arabes Theologia Aristotelis et Fragmenta quae supersunt*, Cairo 1955.

AUBRY DE REIMS, *Philosophia*, ed. René A. Gauthier: Notes sur Siger de Brabant II. Siger en 1271-1275. Aubry de Reims et la Scission des Normands, em: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* Tome 68, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1984, pp. 29-48.

AUGUSTINUS, Aurelius, *Confessiones: Augustine, Confessions*, Introduction and Text, ed. James J. O'DONNELL, Oxford, Clarendon Press, 1992.

AGOSTINHO, *Confissões*, em: Os Pensadores, trad. por J. Oliveira Santos, S.J. & A. Ambrósio de Pina, S.J., São Paulo, Ed. Victoria Civita, 1984.

AGOSTINHO, *Confissões*, Tradução do latim e prefácio de Lorenzo Mammì, São Paulo, Editora Schwarcz Companhia Das Letras, in associação com Penguin Groups, 2017.

AVERROES LATINUS: *Commentarium in Aristotelis, Vol. IV: De physico auditu libri octo cum Averrois Cordubensis commentariis*, Venetiis, Apud Iunctas, 1562.

AVERROIS Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F. S. CRAWFORD, Cambridge (Mass.), The Mediaeval Academy of America, 1953.

AVERROES (Ibn-Rushd) of Cordoba, *Long Commentary on the De anima of Aristotle*, translated and with introduction and notes by Richard C. TAYLOR and with Thérèse-Anne DRUART, subeditor, New Haven / London, Yale University Press, 2009.

AVICENNA LATINUS, *Avicenne perhyapatetici philosophi: ac medicorum facile primi opera in lucem redacta: ac nuper quantum ars niti potuit per canônicos emendata*, Editio cum privilegio, Veneta 1508 (Repr. Frankfurt a. M., Minerva, 1961). [https://doi.org/10.24157/ARC\\_8097](https://doi.org/10.24157/ARC_8097)

AVICENNA LATINUS, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, I – II – III, Édition critique de la Traduction Médiévale, par Simone Van Riet, Introduction sur la Doctrine Psychologique d’Avicenne par Gerard Verbeke, Louvain / Leiden. E. J. Brill, 1972; idem, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, IV – V, Édition critique de la Traduction Médiévale, par Simone Van Riet, Introduction sur la Doctrine Psychologique d’Avicenne par Gerard Verbeke, Louvain / Leiden, E. J. Brill, 1968.

AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* I-IV, Édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet et Introduction Doctrinale par G. Verbeke, Bd. 1, Louvain / Leiden 1977.

BAILLET, Adrien, *La Vie de Monsieur Descartes*, Vol. 1, Paris, chez Daniel Horthemels, rue Saint Jacques, au Mécenas. 1691.

BARDENHEWER, Otto, *Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*, im Auftrage der Görresgesellschaft, Freiburg i. Br., Herder'sche Verlagshandlung, 1882.

BOETIUS, Anicius Manlius Severinus, *Commentarium in librum Aristotelis Peri Hermeneias*, ed. Leonardo Spengel, Leipzig, Editora B. G. Teubneri, 1877.

BOLER, John F., Intuitive and abstractive cognition, em: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism, 1100-1600*, ed. by Norman KRETMANN, Anthony KENNY & Jan PINBORG, associated editor Eleonore STUMP, Cambridge, University Press, 1982 (2<sup>a</sup> 1984), pp. 460-478.

BOS, A. P., *The Soul and its Instrumental Body. A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*, (Brill's Studies in Intellectual History, vol. 112), Leiden / Boston, E. J. Brill, 2003.

BOULLIER, David Renaud, *Essai Philosophique sur l'Âme des Bêtes*: "où l'on trouve Diverses Reflexions sur la Nature de la LIBERTÉ, sur celle de nos SENSATIONS, sur L'UNION DE L'ÂME ET DU CORPS, sur L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME", Seconde Édition revue & augmentée, "À laquelle on a joint un Traité des VRAIS PRINCIPES QUI SERVENT DE FONDEMENT A LA CERTITUDE MORALE", Tome I, Amsterdam, chez François Changuion, 1737.

BRENTANO, Franz, *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ*, Mainz, Verlag von Franz Kirchheim, 1867.

BRENTANO, Franz, *Nous poietikos. A Survey of Earlier Interpretations*, em: Martha C. NUSSBAUM & Amélie OKSENBERG (Eds.), *Essays on Aristotle's De anima*; Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 313-329. <https://doi.org/10.1093/019823600X.003.0018>

BROCK, Sebastian P., A Syriac Intermediary for the Arabic *Theology of Aristotle?* In Search of a Chimera, em: Cristina D'ANCONA (Ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*. Proceedings of the Meeting of the European

Science Foundation Network “Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture” held in Strasbourg, March 12–14, 2004 under the impulsion of the Scientific Committee of the meeting, composed by Matthias Baltés†, Michel Cacouros, Cristina D’Ancona, Tiziano Dorandi, Gerhard Endreß, Philippe Hoffmann, Henri Hugonnard Roche, Leiden / Boston, E. J. Brill, M. Nijhoff, 2007, pp. 293-306.

BURLANDO, Giannina, *Razón de la sensualidade y el amor em Santo Tomás, Suárez y Descartes*, em: Giannina BURLANDO (Ed.), *De las Pasiones en la Filosofía Medieval*, Actas del X Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval, Pontificia Universidad Católica de Chile junto com a Société Internationale pour L’Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM), Santiago de Chile 2009, pp. 403-420.

BURNYEAT, Myles F., *Aristotle’s Divine Intellect*, The Aquinas Lectures 2008, Marquette University Press, Milwaukee, Wisc. 2008.

*Cartularium Universitatis Parisiensis*, vols. I-IV, ed. Henricus DENIFLE O.P. & Aemilio CHATELAIN, Paris, ex Typis Fratrum Delalain via Sorbone dicta, 1889-1897.

CHRISTENSEN, Michael Stenskjær, *Intellectual self-knowledge in Latin commentaries on Aristotle’s De anima from 1250 to 1320*. Qualitative and quantitative analyses, PhD Dissertation, Saxo Institute, University of Copenhagen, September 2018.

CICERO, Marcus Tullius, *De officiis*, with an English translation by Walter Miller, The Loeb Classical Library, London: William Heinemann / New York: The Macmillan Co., 1913.  
[https://doi.org/10.4159/DLCL.marcus\\_tullius\\_cicero-de\\_officiis.1913](https://doi.org/10.4159/DLCL.marcus_tullius_cicero-de_officiis.1913)

CLEARY, John J., On the Terminology of ‘Abstraction’ in Aristotle, em: *Studies on Plato, Aristotle, and Proclus*, Collected Essays on Ancient Philosophy of John J. Cleary, ed. by John DILLON, Brandan O’BYRNE and Fran O’ROURKE, (Ancient Mediterranean and Medieval Texts and Contexts, Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition,

Vol. XV), Leiden / Boston, E. J. Brill, 2013, pp. 301-332.  
[https://doi.org/10.1163/9789004247840\\_016](https://doi.org/10.1163/9789004247840_016)

CORCILIUS, Klaus & Dominik PERLER (Eds.), *Partitioning the Soul. Debates from Plato to Leibniz*, Topoi. Berlin Studies of the Ancient World. Edited by Excellence Cluster Topoi, vol. 22, Berlin / Boston, Walter de Gruyter, 2014. <https://doi.org/10.1515/9783110311884>  
PMid:25056269

COTTINGHAM, John & Peter HACKER (Eds.), *Mind, Method, and Morality*, Essays in Honour of Anthony Kenny, Oxford, University Press, 2010.

CRANZ, F. Edward, The Renaissance Reading of *De anima*, em: Pierre MESNARD (Ed.), *De Pétrarque à Descartes*, Vol. XXXII: XVI<sup>e</sup> Colloque International de Tours: *Platon et Aristote a la Renaissance*, ed. J.-C. MARGOLIN, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1976, pp. 359-376.

D'ANCONA COSTA, Cristina, *Recherches sur le «Liber de causis»*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1995.

D'ANCONA, Cristina, Alexander of Aphrodisias *De Unitate*: A Pseudepigraphical Testimony of the *De unitate et uno* by Dominicus Gundissalinus, em: Anna AKASOY & Wim RAVEN (Orgs.), *Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation*, in Honour of Hans Daiber (Islamic Philosophy, Theology, and Science. Texts and Studies, ed. H. Daiber, Vol. LXXV), Leiden / Boston, E. J. Brill, 2008, pp. 459-488. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004165656.i-711.87>

D'ANCONA, Cristina, The *Theology* Attributed to Aristotle: Sources, Structure, Influence, em: Khaled EL-ROUAYEB & Sabine SCHMIDTKE (Eds.), *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, Oxford, University Press, 2017, pp. 8-29.

DAVIDSON, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna, & Averroes. On Intellect. Their Cosmologies. Theories of the Active Intellect, & Theories of the Human Intellect*, New York/ Oxford (Oxford University Press) 1992.

DIXSAUT, Monique, *Platon, Le Désir de Comprendre*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.

DOD, Bernard G., Aristoteles Latinus, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, edd. Norman KRETZMANN, Anthony KENNY and Jan PINBORG, Cambridge, University Press, 1988 (1<sup>a</sup> Ed. 1982), pp. 45-79.

FAZZO, Silvia and Hillary WIESNER, Alexander of Aphrodisias in the Kindi-Circle and in Al-Kindi's Cosmology, em: *Arabic Sciences and Philosophy. A Historical Journal*, Vol. 3. Number 1, March 1993, Cambridge, University Press, 1993, pp. 119-153, published online: 24 October 2008. <https://doi.org/10.1017/S0957423900001739>

FESTUGIÈRE, A. M., La place du «De Anima» dans le système aristotélicien d'après S. Thomas, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, tome 6, année 1931, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1932, pp. 25-47.

FREDE, Dorothea, The Cognitive Role of *Phantasia* in Aristotle, em: Martha C. NUSSBAUM & Amélie OKSENBURG (Eds.), *Essays on Aristotle's De anima*; Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 280-296.

GILSON, Étienne, Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin?, em: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, tome I, Paris, J. Vrin, 1926, pp. 5-127.

GILSON, Étienne, Avicenne e le point de départ de Duns Scot, em: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, Tome II, Paris, J. Vrin, 1927, pp. 89-149.

GILSON, Étienne, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London, Sheed and Ward, 1955.

GRABMANN, Martin, Die Lehre vom Intellectus Possibilis und Intellectus Agens im Liber de anima des Petrus Hispanus des späteren Papstes Johannes XXI, em: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* tome 12, année 1937, Impr. De Meester Wetteren, Belgique, pp. 167-208.

GRANT, Edward, The effect of the condemnation of 1277, em: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism, 1100-1600*, ed. by Norman KRETZMANN, Anthony KENNY & Jan PINBORG, associated editor Eleonore Stump, Cambridge, University Press, 1982 (2ª Ed. 1984), pp. 537-539.

GUILLET, J., O.P., La “lumière intellectuelle” d’après S. Thomas. “οἷον το φῶς” – *De anima* III, 5. 430 a 15, em: *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, Tome II, Paris, J. Vrin, 1927, pp. 79-88.

GUTAS, Dimitri, The Text of the Arabic Plotinus. Prolegomena to a Critical Edition, em: Cristina D’ANCONA (Ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*. Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network “Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture” held in Strasbourg, March 12–14, 2004 under the impulsion of the Scientific Committee of the meeting, composed by Matthias Baltes†, Michel Cacouros, Cristina D’Ancona, Tiziano Dorandi, Gerhard Endreß, Philippe Hoffmann, Henri Hugonnard Roche, Leiden / Boston, E. J. Brill, M. Nijhoff, 2007, pp. 371-384.

HAYOUN, Maurice-Ruben et Alain de LIBERA, *Averroès et l’averroïsme*, (Que sais-je?), Presses Universitaires de France, Paris 1991.

HEIDEGGER, Martin, Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B, 1, em: Gesamtausgabe, Bd. 9: *Wegmarken*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2ª Ed. 1978, pp. 237-299.

HENDRIX, John S., Philosophy of Intellect and Vision in the *De anima* and *De intellectu* of Alexander de Aphrodisias, Roger Williams University, School of Architecture, Art, and Historic, Preservation Faculty Publications, Paper 15, 2010, pp. 1-29.

HISSETTE, Roland, *Enquête sur les 219 thèses condamnées à Paris le 7 mars 1277*, Louvain, Publications universitaires, 1977.

HISSETTE, Roland, *La condamnation parisienne de 1277*. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire par David Piché avec la collaboration de Claude Lafleur (Sic et Non), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1999.

HOBBS, Thomas, *Leviathan, or The Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, The English Works, ed. Sir William Molesworth, Vol. III, London, John Bohn, Henrietta Street, Covent Garden, 1839 (1841).

HOBBS, Thomas, *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de uma República Eclesiástica e Civil*, organizado por Richard Tuck, Tradução por João Paulo Monteiro & Maria Beatriz Nizza da Silva, São Paulo, Martins Fontes, 2003.

HÖDL, Ludwig, ““Opus naturae est opus intelligentiae”. Ein neuplanonisches Axiom im aristotelischen Verständnis des Albertus Magnus“, em: Friedrich NIEWÖHNER & Loris STURLESE (Eds.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich, Spur, 1994, pp. 132-148.

ISAAC ISRAELI, *Liber De definitionibus*, ed. J. T. MUCKLE, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, tome 12, année 1937, pp. 300-340.

IVRY, Alfred L., Averroes' Understanding of the Philosopher's Role in Society, em: Anna AKASOY & Wim RAVEN (Orgs.), *Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Trasmision and Translation, in Honour of Hans Daiber* (Islamic Philosophy, Theology, and Science. Texts and Studies, ed. H. Daiber, Vol. LXXV), Leiden / Boston, E. J. Brill, 2008, pp. 113-122.

JARDINE, Lisa, *Francis Bacon, Discovery and the Art of Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.

KENNY, Anthony, *Action, Emotion, and Will*, London / New York, Roudledge, 1963.

KENNY, Anthony, *Aristotle on Perfect Life*, Oxford, Clarendon Press, 1992. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198240174.001.0001>

KNUUTTILA, Simo, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2004. <https://doi.org/10.1093/0199266387.001.0001>

KNUUTTILA, Simo & Pekka KÄRKKAINEN (Eds.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy* (Studies in the History of Philosophy of Mind, vol. 6), Springer, 2008. <https://doi.org/10.1007/978-1-4020-6125-7>

KNUUTTILA, Simo & Juha SIHVOLA (Eds.), *A Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind. Philosophical Psychology from Plato to Kant* (Studies in the History of the Philosophy of Mind, 12), Dordrecht / Heidelberg / New York / London, Springer, 2014. <https://doi.org/10.1007/978-94-007-6967-0>

KOSMAN, L. A., What Does the Maker Mind Make?, em: Martha C. NUSSBAUM & Amélie OKSENBURG (Eds.), *Essays on Aristotle's De anima*; Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 330-345.

KRÄMER, Hans Joachim, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, Carl Winter-Universitätsverlag, 1959.

KRÄMER, Hans Joachim, *Plato and the Foundations of Metaphysics. A Work on the Theory of the Principles and the Unwritten Doctrines of Plato with a Collection of the Fundamental Documents*, edited and translated by John R. CATAN, Albany, State University of New York Press, 1990.

KRÄMER, Hans, *Gesammelte Aufsätze*, ed. by Dagmar MIRBACH, Berlin / Boston, Walter de Gruyter, 2014. <https://doi.org/10.1515/9783110280494>

KUKSEWICZ, Zdzislaw, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, Wrocław, Varsovie, Cracovie, Polish Academy, 1968.

KUKSEWICZ, Zdzislaw, Criticisms of Aristotelian psychology and the Augustinian–Aristotelian synthesis, em: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism, 1100-1600*, ed. by Norman KRETZMANN, Anthony KENNY & Jan PINBORG, associated editor Eleonore Stump, Cambridge, University Press, 1982 (2<sup>a</sup> 1984), pp. 623-628.  
<https://doi.org/10.1017/CHOL9780521226059.034>

KUKSEWICZ, Zdzislaw, Der lateinische Averroismus im Mittelalter und der Früh-Renaissance, em: *Philosophy & Learning. Universities in the Middle Ages*, ed. by Maarten J. F. M. HOENEN, J. H. Josef SCHNEIDER & Georg WIELAND, (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, vol. 6), Leiden / New York / Köln, E. J. Brill, 1995, pp. 371-386.

LAFRANCE, Yvonne, Les puissances cognitives de l'âme: La réminiscence et les Formes intelligibles dans le *Menon* (80a-86d) et le *Phédon* (72e-77a), em: *Études Platoniciennes IV: Les Puissances de L'âme selon Platon*, Publication annuelle de la Société d'Études Platoniciennes, Paris, Les Belles Lettres, 2007, pp. 239-253.  
<https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.914>

LENNOX, James G., Are Aristotelian Species Eternal?, *Aristotle on Nature and Living Things*. Philosophical and Historical Studies Presented to David M. Balme on his Seventieth Birthday, ed. Allan GOTTHELF, Pittsburgh (Pens.) / Bristol, Mathesis Publications and Bristol Classical Press, 1985, pp. 67-94.

*Liber de causis. O Livro das causas*, Uma tradução e introdução de Ian Gerard Joseph TER REGEN, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000.

LIBERA, Alain de, Albert le Grand et la Mystique Allemande, em: *Philosophy & Learning. Universities in the Middle Ages*, ed. by Maarten J. F. M. HOENEN, J. H. Josef SCHNEIDER & Georg WIELAND, Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, vol. 6), Leiden / New York / Köln, E. J. Brill, 1995, pp. 29-42.

LIBERA, Alain de, D'Averroès en Augustin. Intellect et cogitative selon Dietrich de Freiberg, em: *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, édité par

Joël Biard, Dragos Calma et Ruedi Imbach (Studia Artistarum, *Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales*, 19), Turnhout, Belgium, Brepols, 2009, pp. 15-62. <https://doi.org/10.1484/M.SA-EB.3.1189>

LIBERA, Alain de, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

LISSKA, Anthony J., *Aquinas's Theory of Perception. An Analytic Reconstruction*, Oxford, University Press, 2016. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198777908.001.0001>

LITT, Thomas, *Les corps célestes dans l'Univers de Saint Thomas d'Aquin*, (Philosophes Médiévaux, tome VII), Louvain/Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 10, rue de l'Abbaye, 1963.

LUSCOMBE, D. E., Natural morality and natural law, em: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism, 1100-1600*, ed. by Norman KRETZMANN, Anthony KENNY & Jan PINBORG, associated editor Eleonore Stump, Cambridge, University Press, 1982 (2<sup>a</sup> 1984), pp. 705-720.

MANSION, Auguste, *Introduction à la Physique Aristotélicienne*, Louvain / Paris, Librairie Félix Alcan, 1913, 2<sup>a</sup> Edição, J. Vrin, 1942.

MACINTYRE, Alasdair, *First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues*, Marquette University Press, Milwaukee, Wisc. 1995.

MEIRINHOS, José Francisco Preto, *A fundamentação do conhecimento na Scientia libri De anima de Pedro Hispano Portugalense*, Porto, Dissertação de Mestrado em Filosofia Medieval, 1989.

MEIRINHOS, José Francisco Preto, *Pedro Hispano (século XIII)*. Vol. II: ... et multa scripsit, Porto, Oficina Gráfica da Faculdade de Letras da Universidade de Porto, Portugal, 2002.

MEIRINHOS, José Francisco Preto, Métodos e ordem das ciências no Comentário sobre o *De anima* atribuído a Pedro Hispano, em: idem,

*Estudos de Filosofia Medieval. Autores e temas portugueses*, Porto Alegre, EST Edições, 2007, pp. 187-212.

MENN, Stephen, Aristotle and Plato on God as Nous and the Good, em: *The Review of Metaphysics*. A Philosophical Quarterly, vol. 45, no. 03, Márcio de 1992, The Catholic University of America, Washington D.C. 1992, pp. 543-573.

MERKER, Anne, *La Vision chez Platon et Aristote*, (International Plato Studies, Vol. 16), Sankt Augustin, Academia Verlag, 2003.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do, Las *Quaestiones* de la Primera Parte de la *Suma de Teología* de Tomás de Aquino sobre el Conocimiento Intelectual Humano, em: Francisco BERTELLONI & Giannina BURLANDO (Eds.), *La Filosofia Medieval*. (Enciclopédia Iberoamericana de Filosofia, 24), Editorial Trotta, edición digital pdf, Madrid 2002 (2013), pp. 157-177.

NIFO, Agostino (Augustinus Niphus Suessanus Philosophus), via Aristotelis *De intellectu Libri Sex*, Venetiis, apud Hieronimum Scotum, 1554.

NIFO, Agostino, *De intellectu*, ed. by Leen Spruit, Brill's Studies in Intellectual History, vol 201, Leiden / Boston, E. J. Brill, 2011.

NIFO, Agostino (Augustinus Niphus Suessanus), *Expositio subtilíssima necnon et Collectanea Commentariaeque In tres libros Aristotelis De anima*, Venetiis, Apud Hieronymum Scotum, 1559.

NORMORE, Calvin, Future Contingents, em: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism, 1100-1600*, ed. by Norman KRETZMANN, Anthony KENNY & Jan PINBORG, associated editor Eleonore Stump, Cambridge, University Press, 1982 (2<sup>a</sup> 1984), pp. 358-382.

NOVARINUS, Aloysius, R. P. ALOYSII NOVARINI, *Omnium Scientiarum Anima, hoc est, Axiomata Physio-Theologica*, Lugduni, Sumpt. Haered. Gabr. Boissat, & Laurentii Anisson, 1644.

NUCHELMANS, Gabriel, The semantic of propositions, em: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism, 1100-1600*, ed. by Norman KRETZMANN, Anthony KENNY & Jan PINBORG, associated editor Eleonore Stump, Cambridge, University Press, 1982 (2ª 1984), 197-210.

NUSSBAUM, Martha C., Introduction, em: Martha C. NUSSBAUM & Amélie OKSEBERG (Eds.), *Essays on Aristotle's De anima*; Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 5-17.

OPSOMER, Jan and Bob SHARPLES, Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu* 110.4: 'I Heard this from Aristotle'. A modest proposal, em: *The Classical Quarterly*, vol. 50, Cambridge, University Press, 2000, pp. 252-256. <https://doi.org/10.1093/cq/50.1.252>

PASNAU, Robert, *Theories of cognition in the later Middle Ages*, Cambridge, University Press, 1997.

PASNAU, Robert, Human Nature, em: *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, ed. by A. S. MCGRADY, Cambridge, University Press, 2003 online 2006, pp. 208-230. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521806038.010>

PASNAU, Robert, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa Theologiae I<sup>a</sup> 75-89*, Cambridge, University Press, 2002, pp. 45-72. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511613180>

PATTIN, Adriaan, *Le Liber de Causis*, édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes, em: *Tijdschrift voor Filosofie* 28ste Jaarg., Nr. 1 (MAART 1966), pp. 90-203.

PEPIN, Jean, Σύμβολα, Σημεία, Ὁμοιώματα. A propos de De interpretatione 1, 16 a 3-8 et Politique VIII 5, 1340 a 6-39, em: Jürgen WIESNER (Ed.), *Aristoteles – Werk und Wirkung*, Vol. I, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1985, pp. 22-44.

PERLER, Dominik (Ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden / Boston / Köln, E. J. Brill, 2001.

PERLER, Dominik, *Der Geist der Tiere*. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion, hrsg. v. Dominik PERLER und Markus WILD, Frankfurt a. M., Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft n. 1741, 2005.

PERLER, Dominik (Ed.), *The Faculties. A History*, (Oxford Philosophical Concepts), Oxford, Oxford University Press, 2015.

PERLER, Dominik, *Feelings Transformed. Philosophical Theories of the Emotions, 1270-1670*, translated from German by Tony Crawford, Oxford, University Press, 2018.

PETRUS HISPANUS, PETER OF SPAIN, *Quaestiones super libro 'De animalibus' Aristotelis*, Critical Edition with Introduction by Francisca Navarro SÁNCHEZ, London / New York, Routledge, 2016.

PLATÃO, *Kratylos*, em Platonis Opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Tomus I, Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, mense Novembri 1905.

PLATÃO, Diálogos, *Teeteto, Crátilo*, Tradução direta do grego por Carlos Alberto Nunes, Belém, Editora Participante do PIDL, UFPA, 1988.

REALE, Giovanni, *Per una Nuova Interpretazione di Platone a la Luce delle „Dottrine non Escritte“*. Con i testi greci de tutti passi citati, Bompiani. Il Pensiero Occidentale, Milano, R.C.S Libri S.p.A., 2010.

REALE, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, Version castellana de Victor Bazterrica, Bracelona, Editorial Herder, 1985.

REISCH, Gregorius, *Margarita Philosophica*, Venecia 1502, Ex Heydelberga, iij, KP. Januarias, 1496.

ROSELLUS, Salvator Maria, FRATRIS SALVATORIS MARIAE ROSELLI, *Summa Philosophica ad mentem Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis*, Prima Secundae Partis Physicam Generalem complectens, Tom. II, Matriti, Typis Benedicti Cano, 1788.

RYLE, Gilbert, *The Concept of Mind*, 60<sup>th</sup> Anniversary Edition, Oxford, Routledge, 2009 (1<sup>st</sup> Edition 1949 by Hutchinson).  
<https://doi.org/10.4324/9780203875858> PMID:19256709

SAVONAROLA, Girolamo, *De doctrina Aristotelis*, em: *Inter omnes Plato et Aristoteles: Gli Appunti Filosofici di Girolamo Savonarola*, Introduzione, edizione critica e commento, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Textes et Études du Moyen Âge, 66, A cura di Lorenza Tromboni, Porto, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2012.

SCHNEIDER, Jakob Hans Josef, Physik und Natur im Kommentar des Thomas von Aquin zur aristotelischen Physik, *Miscellanea mediaevalia*, 21/1: *Mensch und Natur im Mittelalter*, ed. A. Zimmermann, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1991, pp. 161-192.

SCHNEIDER, Jakob Hans Josef, *Utrum haec sit vera: Caesar est homo, Caesar est animal, Caesare non existente*. Zum *Peri-Hermeneias*-Kommentar des Johannes Duns Scotus, em: Ludger HONNEFELDER, Rega WOOD & Mechthild DREYER (Eds.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Vol. LIII), Leiden / New York / Köln, E. J. Brill, 1996, pp. 393-412.

SCHNEIDER, Jakob Hans Josef, The Eternity of the World. Thomas Aquinas and Boethius of Dacia, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, Tome 66, Paris, J. Vrin, 1999, pp. 121-141.

SCHNEIDER, Jakob Hans Josef, Philosophie II. Christliche Spätantike, Mittelalter, em: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Vol. VI, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2003, pp. 986-1001.

SCHNEIDER, Jakob Hans Josef, L'unité de la raison humaine selon Thomas d'Aquin et Al-Farabi, em: *Le portique*, número 12: *Charme et séduction*, 2<sup>o</sup> semestre 2003, Strasbourg/Metz, France, 2003, pp. 97-118.

SCHNEIDER, Jakob Hans Josef, Introdução em: Al-Farabi, *Über die Wissenschaften*, Lateinisch-Deutsch, *De scientiis secundum versionem Dominici Gundisalvi*. Über die Wissenschaften. Die Version des

Dominicus Gundissalinus, übersetzt und eigeleitet von Jakob Hans Josef Schneider, (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, Vol. 9), Freiburg / Basel / Wien (Herder Verlag), 2006, pp. 13-118.

SCHNEIDER, Jakob Hans Josef, Philosophy and Theology in the Islamic Culture: Al-Farabi's *De scientiis*, em: *Philosophy Study*, vol. 1, no. 1, Libertyville, Ill. 2011, pp. 41-51.

SCHNEIDER, Jakob Hans Josef, A Imagem de Platão em Tomás de Aquino. Observações a uma Controvérsia Medieval: Platão e/ou Aristóteles, em: *Cultura e Fé. Revista de Humanidades*, ano 36, N° 143 Outubro/Dezembro 2013, Porto Alegre – RS, Instituto de Desenvolvimento Cultural, 2013, pp. 395-410.

SCHNEIDER, Jakob Hans Josef, A Teoria do Intelecto segundo Al-Farabi. Teologia e Filosofia no Mundo Árabe Latino Medieval, em *Poliética*, (PUC) São Paulo, vol. 3 n. 2, (2015), pp. 224-246.

SCHNEIDER, Jakob Hans Josef, Em Busca de Deus: Anselmo de Cantuária e a prova ontológica da existência de Deus e sua crítica, em: *Scintilla*, Curitiba, vol. 12, n. 1, jul./dez. 2015, pp. 129-152.

SCHNEIDER, Jakob Hans Josef, Linguagem e Realidade: Para uma teoria do significado segundo Hilary Putnam, em: *Principia: An International Journal of Epistemology* vol. 19 n. 2, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), 2015, pp. 281-295.  
<https://doi.org/10.5007/1808-1711.2015v19n2p281>

SCHOELER, Gregor, Poetischer Syllogismus – bildliche Redeweise – Religion. Vom aristotelischen *Organon* zu al-Farabis Religionstheorie, em: Dominik PERLER & Ulrich RUDOLPH (Eds.), *Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Vol. LXXXIV) Leiden / Boston, E. J. Brill, 2005, pp. 45-58.

SCHOFIELD, Malcolm, Aristotle on the Imagination, em: Martha C. NUSSBAUM & Amélie OKSENBERG (Eds.), *Essays on Aristotle's De anima*; Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 250-279.

SCHROEDER, Frederic. M. and Robert B. TODD, The *De Intellectu* Revisited, em: *Laval théologique et philosophique*, vol. 64, number 3, october 2008, pp. 663-680. <https://doi.org/10.7202/037698ar>

SCHULTHESS, Peter, *De interpretatione* in der Rezeption des 12. und 13. Jahrhunderts, em: Dominik PERLER & Ulrich RUDOLPH (Eds.), *Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Vol. LXXXIV) Leiden / Boston, E. J. Brill, 2005, pp. 331-373.

SIMPLICIUS, Simplicii in libros Aristotelis *De anima Commentaria*, ed. Michael HAYDUCK, Academiae Litterarum Regiae Borussicae, vol. XI, Berlin, Typis et Impensis G. Reimeri, 1882.

SORABJI, Richard, Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception, em: Martha C. NUSSBAUM & Amélie OKSENBURG (Eds.), *Essays on Aristotle's De anima*; Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 197-227.

SORABJI, Richard, *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226768304.001.0001>

SPRUIT, Leen, *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*, Vol. I, *Classical Roots and Medieval Discussions*, (Brill's Studies in Intellectual History, vol. 48), Leiden / New York / Köln, E. J. Brill, 1994; Vol. II: *Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy*, Leiden / New York / Köln 1995.

STAHLIUS, Daniel, *Regulae Philosophicae sive Titulis XXII comprehensae* de M. Danieli STAHLIO: *Disputationes II: Altera de principio et principiato, altera de Causa Efficiente*, Oxoniae, J. Webb, 1663.

STAHLIUS, Daniel, *Axiomata Philosophica sub Titulis XX comprehensa* de M. Danieli STAHLIO, Inclytæ Academiae Jenensis, Editio quarta, London, Ex Officina Rogeri Daniel, 1651.

SWEENEY, Michael, Soul as Substance and Method in Aquinas' Anthropological Writings, em: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, Tome 66, année 1999, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1999, pp. 143-187.

TAYLOR, C. C. W., Aristotle on the Practical Intellect, em: C. C. W. TAYLOR, *Pleasure, Mind, and Soul*, Selected Papers in Ancient Philosophy, Oxford, Clarendon Press, 2008, pp. 204-222.  
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199226399.003.0012>

TAYLOR, Richard C., The *Kalam fi mahd al-khair (Liber de causis)* in the Islamic Philosophical Milieu, *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other texts*, ed. by Jill KRAYE, W. F. RYAN, and C. B. SCHMITT (Warburg Institute Surveys and Texts XI.), London, The Warburg Institute, University of London 1986, pp. 37-52.

TAYLOR, Richard C., Aquinas, the Plotiniana Arabica, and the Metaphysics of Being and Actuality, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 59, No. 2, April, University of Pennsylvania Press, 1998, pp. 217-239, online: Marquette University e-Publications@Marquette, Philosophy Faculty Research and Publications, 4-1-1998.  
<https://doi.org/10.1353/jhi.1998.0019>

THEMISTIUS, Themistii in libros Aristotelis *De anima Paraphrasis*, ed. Ricardus HEINZE, *Academiae Litterarum Regiae Borussicae*, vol. V Pars III, Berlin, Typis et Impensis G. Reimeri, 1899.

TOMARCHIO, John, Four Indices for the Thomistic Principle *Quod recipitur in aliquo est in eo per modum recipientis*, em: *Mediaeval Studies* 60, Brepols, (Pontifical Institute of Mediaeval Studies) Toronto 1998, pp. 315-367. <https://doi.org/10.1484/J.MS.2.306684>

TOMÁS DE AQUINO, *Expositio lib. Peryermenias*, Ed. Leonina I/1, Roma / Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1989.

TOMÁS DE AQUINO, *Expositio Libri Posteriorum*, Ed. Leonina I/2, Roma / Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1989.

TOMÁS DE AQUINO, *In octo libros Physicorum Aristotelis*, Ed. Leonina II, Roma, Ex Typiographia Polyglotta, 1884.

TOMÁS DE AQUINO, *In libros Aristotelis De caelo et mundo, De generatione et corruptione et Meteorologicorum*, Ed. Leonina III, Roma, Ex Typiographia Polyglotta, 1886.

TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, Ed. Leonina XIII, Roma, Typis Riccardi Garroni, 1918.

TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, E. Leonina XXII/1.2, Roma, Ad Sanctae Sabinae, 1970.

TOMÁS DE AQUINO, *De Regno ad regem Cypri*, Ed. Leonina XLII, Roma, Editori de San Tommaso, 1979, pp. 449-471.

TOMÁS DE AQUINO, *De unitate intellectus contra averroistas*, Ed. Leonina XLIII, Roma, Santa Sabina (Aventino), Editori di San Tommaso, 1976, pp. 247-314.

TOMÁS DE AQUINO, *Sentencia De anima*, Ed. Leonina XLV/1, Roma / Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1984.

TOMÁS DE AQUINO, *Sentencia libri De sensu et sensato, cuius secundus tractatus est, De memoria et reminiscência*, Ed. Leonina XLV/2, Roma / Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1985

TOMÁS DE AQUINO, *Sententia lib. Politicorum*, Ed. Leonina XLVIII, Roma / Librairie philosophique J. Vrin, 1971.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, 9 Vols., Edições Loyola, São Paulo 2001-2013.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, Primeira Parte – Questões 84-89, Tradução e Introdução Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, Uberlândia, EDUFU, 2010 (1ª Ed. 2004). <https://doi.org/10.7476/9786558240129>

TOMÁS DE AQUINO, St. THOMAS AQUINAS, *On Kingship. To the King of Cyprus*, done into English by Gerald B. PHELAN, revised with introduction and notes by I. Th. ESCHMANN, Hyperion Press, Inc., Westport Connecticut, 1979, (1<sup>a</sup> Ed. Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1949).

VIGO, Alejandro G., *Praktische Wahrheit und dianoetische Tugenden bei Aristoteles*, em: *Platon und Aristoteles – sub ratione veritatis*. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 70. Geburtstag, ed. por Gregor DAMSCHEN, Rainer ENSKAT e Alejandro G. VIGO, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, pp. 242-251.

VOLPI, Franco, *Das Problem der Aisthesis bei Aristoteles*, em: *Platon und Aristoteles – sub ratione veritatis. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 70. Geburtstag*, ed. por Gregor Damschen, Rainer Enskat e Alejandro G. Vigo, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, pp. 286-303.

WEISHEIPL, James A., “The Axiom “Opus naturae est opus intelligentiae” and its Origins”, em Gerbert MEYER & Albert ZIMMERMANN (Eds.), *Albertus Magnus – Doctor Universalis 1280/1980*, (Walberberger Studien, Philosophische Reihe, Band 6), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1980, pp. 441-463.

WESTBERG, Daniel, *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

WIELAND, Georg, *Happiness. The perfection of man*, em: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism, 1100-1600*, ed. by Norman KRETMANN, Anthony KENNY & Jan PINBORG, associated editor Eleonore Stump, Cambridge, University Press, 1982 (2<sup>a</sup> 1984), pp. 673-686.

WINGELL, A. E., *Vivere viventibus est esse in Aristotle and St. Thomas*, *The Modern Schoolman*, vol. 38, Saint Louis University 1961, pp. 85-120.  
<https://doi.org/10.5840/schoolman196138215>

WITT, Charlotte, *Dialectic, Motion, and Perception*, em: Martha C. NUSSBAUM & Amélie OKSENBERG (Eds.), *Essays on Aristotle's De*

*anima*; Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 169-183.  
<https://doi.org/10.1093/019823600X.003.0011>

Data de registro: 12/03/2020

Data de aceite: 21/10/2020