

A QUERELA SOBRE A IMORTALIDADE DA ALMA: AVERRÓIS E PIETRO POMPONAZZI

[THE CONTROVERSY OVER THE IMMORTALITY OF THE SOUL: AVERROES AND PIETRO POMPONAZZI]

Antonio Janunzi Neto

ajneto@uefs.br

<https://orcid.org/0000-0002-6141-4528>

Professor Titular de História da Filosofia Medieval na UEFS, Doutor e Mestre em Filosofia pelo PPGLM/UFRJ. Pesquisa Metafísica e Teoria do Conhecimento, com foco nas articulações entre a epistemologia tomista, o cartesianismo e o idealismo kantiano, investigando temas como species intelligibilis e as relações entre conceito, objeto e res. Coordena projetos de pesquisa na UEFS e integra o GT História da Filosofia Medieval e a Recepção da Filosofia Antiga (ANPOF).

DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7723](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7723)

Recebido em: 27 de dezembro de 2025. Aprovado em: 10 de janeiro de 2026

Caicó, ano 18, n. 1, 2025, p. 67-104

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7723](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7723)

Dossiê Filosofia Medieval Judaica e Islâmica



A querela sobre a imortalidade da alma: Averróis e Pietro Pomponazzi
JANUNZI NETO, Antonio

Resumo: A querela renascentista italiana sobre a imortalidade da alma é interpretada como um debate interno ao aristotelismo, desencadeado pela ambivalência do *De anima* entre hilemorfismo, predicados de separação do intelecto e dependência do pensar em relação aos *phantasmata*. Reconstrói-se, então, a interpretação de Averróis no *Grande Comentário*, com a distinção entre intelecto agente e intelecto material, a unidade do intelecto possível e a explicação da individuação cognitiva por meio das potências internas e da doutrina do duplo sujeito. Em seguida, apresenta-se a crítica de Pietro Pomponazzi no *Tractatus de immortalitate animae* a Averróis, submetendo a discussão ao critério *intra limites naturae* e reordenando as posições em um esquema lógico de alternativas. O resultado é uma avaliação dos limites demonstrativos da psicologia aristotélica para sustentar, por via filosófica, a subsistência e a imortalidade pessoais, situando o alcance e o custo conceitual da leitura averroísta.

Palavras-chave: Aristotelismo. Intelecto. Imortalidade. Averróis. Pomponazzi.

Abstract: The Italian Renaissance controversy over the immortality of the soul is construed as a debate internal to Aristotelianism, prompted by the *De anima*'s ambivalence between hylomorphism, attributions of the intellect's separateness, and the dependence of thinking on *phantasmata*. The argument therefore reconstructs Averroes' position in the *Great Commentary*, highlighting the distinction between the agent intellect and the material intellect, the unity of the possible intellect, and the account of cognitive individuation through the internal powers and the doctrine of the double subject. It then turns to Pietro Pomponazzi's critique of Averroes in the *Tractatus de immortalitate animae*, which submits the dispute to the criterion of *intra limites naturae* and reorders the available positions within a logical schema of alternatives. The resulting assessment delineates the demonstrative limits of Aristotelian psychology in grounding—by strictly philosophical means—personal subsistence and immortality, thereby specifying both the scope and the conceptual cost of the averroist reading.

Keywords: Aristotelianism. Intellect. Immortality. Averroes. Pomponazzi.

STATUS QUAESTIONIS'

A controvérsia quinhentista italiana sobre a imortalidade da alma configura-se, antes de tudo, como uma disputa de interpretações e de método no interior do aristotelismo latino. O ponto de partida é o próprio texto aristotélico, cuja ambivalência de sentidos fornecerá o terreno comum sobre o qual se organizam, em épocas distintas, estratégias concorrentes de leitura. No *De anima* Aristóteles definiu a alma segundo o aspecto hilemórfico como “ato primeiro do corpo natural organizado” (ARISTÓTELES, *De anima* I.II, 412a27–412b9, 1984, p.21), o que sugere a inseparabilidade da forma relativamente ao composto. Contudo, no livro III, ao caracterizar o *voûç*, Aristóteles emprega predicados que parecem apontar para uma exceção no interior do hilemorfismo: o intelecto é dito “separável, impassível, não misturado” (ARISTÓTELES, *De anima* I.III, 430a17–430a19, 1984, p.54), além de operar sem órgão corpóreo. Essa indicação é tensionada pela cláusula epistêmica *non sine phantasmatis*² (ARISTÓTELES, *De anima* I.III, 431a15–431a19, 1984, p.56), que impõe um vínculo funcional do inteligir ao circuito sensitivo-imaginativo. Assim, já em Aristóteles está configurado o triângulo textual que terá fortuna interpretativa ao longo da história da filosofia: (i) a definição hilemórfica da alma como forma do corpo, (ii) os predicados de separação do *voûç* e (iii) a dependência estrutural do pensar em relação aos *phantasmata*.

É nesse triângulo que, posteriormente, a solução averroísta adquirirá relevância sistemática na longa tradição do aristotelismo medieval. No *Grande Comentário ao De anima*, Averróis interpretou a separabilidade do intelecto não apenas como predicado modal da operação, mas como estatuto ontológico de dois princípios intelectivos: o intelecto agente, sempre em ato, e o intelecto material (ou possível), concebido como potência receptiva pura e, por isso, separado e não individualizado pela matéria (cf. AVERRÓIS, 2009). A consequência é a tese de maturidade do filósofo de Córdoba segundo a qual o intelecto material é um e o mesmo (AVERRÓIS, l. III, comentário 5, 2009, p.317) para todos os seres humanos, devendo a individuação do pensar ser explicada pelo lado das mediações internas do indivíduo (imaginação, cogitativa, memória), por meio da doutrina da ‘conjunção’ e do ‘duplo sujeito’³ do inteligível. O ganho explanatório reside em preservar, simultaneamente, a universalidade do inteligível e a exigência aristotélica de que o conhecer humano dependa do elemento imagético. O custo teórico, entretanto, consiste em deslocar o sujeito próprio do entender para uma instância separada e comum, o que impõe uma engenharia conceitual capaz de explicar a gênese dos inteligíveis em ato a partir de *phantasmata* individuais, de dar conta da diversidade efetiva de hábitos científicos e de atos cognitivos entre os sujeitos, e de assegurar o vínculo predicativo que autorize dizer, em sentido estrito, que ‘este homem entende’.

Já no século XVI, Pietro Pomponazzi retoma o problema no interior do naturalismo aristotélico renascentista e reordena o triângulo aristotélico segundo um critério metodológico de restrição *intra limites naturae*. Reivindicando fidelidade estrita ao *De anima*, ele sustenta que a cláusula

¹ Lista de abreviações e tradução: abreviação da obra de Averróis: *Grande Comentário — Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*. Abreviação da obra de Pietro Pomponazzi: *Tractatus — Tractatus de immortalitate animae*. Todas as traduções foram realizadas pelo autor.

² “À alma pensante, as imagens servem como se fossem conteúdos da percepção (e, quando ela afirma ou nega que elas sejam boas ou más, evita-as ou as persegue). Por isso a alma nunca pensa sem uma imagem. O processo é como aquele em que o ar modifica a pupila deste ou daquele modo e a pupila transmite a modificação a uma terceira coisa (e de modo semelhante na audição), ao passo que o termo último de chegada é um só, um único meio, com diferentes modos de ser.”

³ “Visto, pois, que afirmamos que a coisa inteligível que está em mim e em você é múltipla quanto ao sujeito enquanto é verdadeira [...] e una quanto ao sujeito em virtude do qual é um intelecto existente (isto é, o [intelecto] material [...])” (AVERRÓIS, l.III, com. 5, p.329).

non sine phantasmatis, articulada à definição hilemórfica da alma como forma do corpo, impede a transição, pretendida tanto por Averróis quanto por Tomás de Aquino, do plano funcional ao estatuto ontológico. Em outros termos, o nexos estrutural entre inteligir e imagem bloquearia a conclusão, sob o prisma da filosofia natural, de que a alma ou o intelecto subsistam de modo incorruptível. Por conseguinte, a imortalidade, quando afirmável, deveria ser situada no foro da fé e da teologia, e não no campo da demonstrabilidade própria da psicologia aristotélica. Em decorrência dessa opção metodológica, Pomponazzi recusa tanto a solução averróista, que exterioriza o sujeito do entender em uma instância comum separada, quanto a prova tomasiana, considerada ilegítima no âmbito natural por inferir a incorruptibilidade a partir da ausência de órgão, recolocando a questão como disputa acerca do método, da autoridade textual e dos limites da demonstração filosófica.

1 A AMBIVALÊNCIA DE TESES NO *DE ANIMA*

Do ponto de vista exegético, o *De anima* ofereceu um *corpus* cuja recepção da tradição reconheceu, ao mesmo em parte, uma ambiguidade fundamental quanto as teses e contra teses sobre a separabilidade da alma — em si ou alguma de suas potências. A definição do Livro II fixou um eixo ontológico nítido: a alma é “a primeira atualidade de um corpo natural organizado” (ARISTÓTELES, *De anima* II, 412a27-412b9, 1984, p.21). Com isso, Aristóteles deslocou a questão da relação entre alma e corpo para o plano da unidade formal do composto, pois indagar se ela e o corpo ‘são um’ equivaleria a perguntar se ‘cera e impressão de um anel de sinete’ (cf. ARISTÓTELES, *De anima* II, 424a18-424a23, 1984, p.42-43) são a mesma coisa, pois a unidade própria em jogo é a relação entre um ato e aquilo de que ele é ato — a forma enquanto princípio de determinação formal do vivente. Exemplos internos reforçam esse ponto. Se o olho fosse um animal, a visão seria sua alma, já que subtraída a visão, resta um ‘olho’ por sinonímia do termo, como ‘olho pintado’. A parte orgânica funciona como matéria disposta para a operação, e esta deriva da essência ou formal que a constitui. Ao estender o raciocínio das partes ao todo, o texto aristotélico conclui que o vivente é vivente pela atualidade formal que determina o corpo, de modo que a alma não é uma ‘segunda atualidade’ ao lado do corpo numa relação extrínseca, mas como princípio pela qual um corpo é efetivamente corpo vivo. Assim, concebê-la subsistindo sem o composto é, por rigor conceitual do hilemorfismo, desfazer o próprio sujeito vivente.

Para o Estagirita, ao menos dois elementos articulam essa conclusão. Primeiro, o estatuto ontológico da alma como uma forma substancial enquanto princípio de definição que fixa as condições de identidade do vivente, pois ela é o determinante vital de um certo tipo de corpo natural organizado e, portanto, é uma forma em ato e não um substrato auto-subsistente. Com isso, ela é dita não como um corpo, mas um ato relativo ao corpo enquanto “o ato de qualquer coisa [que] só se realiza no que já é potencialmente tal” (ARISTÓTELES, *De anima* II, 414a4-414a28, 1984, p.25), isto é, numa matéria apropriada. Com isso, Aristóteles elimina duas teorias impróprias. A da alma como coisa contígua ao corpo e outra que a sustentaria como um segundo corpo que, por si, subsistiria enquanto o mesmo princípio formal do vivente.

Em segundo, à luz da economia operatória das atividades, explicita-se qual é o ato próprio da alma como forma do corpo. Aristóteles articula, sem confundir, o princípio vital que é a alma e o exercício das funções vitais. Distingue-se, para isso, entre uma atualidade do ‘primeiro tipo’

(*entelecheia*) que é estrutural e principal, e uma atualidade ‘do segundo tipo’ (*energeia*), que é operatória (ARISTÓTELES, *De anima* II, 412a6–412b9, 1984, p.21). A primeira atualidade corresponde ao modo de ser do vivente e em que o corpo está formalmente organizado e pronto para operar. Ela não é um ato episódico, mas a configuração formal pela qual um corpo é corpo vivo. A segunda atualidade, por sua vez, é o exercício efetivo dessa capacidade — por analogia, contemplar, refletir, ver, cortar. Essa bipartição resolve um problema sistemático, isto é, explicar como a alma é o princípio das operações sem se reduzir às próprias operações nem, inversamente, diluir-se na pura materialidade orgânica. A solução passa por duas equivalências estruturais. No nível das partes, o olho não é definido pela massa orgânica isolada, a pupila, nem por um evento de visão em curso, mas pela posse da potência visual que faz daquela estrutura um órgão da visão. Por isso, retirada a visão, restaria um ‘olho’ apenas por homonímia. No nível do todo, o animal é constituído por um corpo organizado e uma alma enquanto primeira atualidade, já que é a presença formal da alma que dá ao composto a disposição estável para outros atos, como se nutri, perceber, se locomover e pensar — sem essa disposição, o corpo remanescente já não é corpo em sentido próprio.

Contudo, precisamente porque a definição hilemórfica fixa a alma como atualidade de um corpo organizado, surge uma tensão interna quando se considera o caso do intelecto. Com efeito, após assegurar que o composto vive e opera por possuir, de modo estável, a disposição formal que o torna apto a nutrir-se, perceber e mover-se, Aristóteles introduz a possibilidade de que nem todas as partes da alma se deixem reconduzir do mesmo modo ao estatuto de atualidade de um órgão. Ao menos certas partes da alma poderiam ser separáveis, na medida em que não são atualidade de nenhum corpo (ARISTÓTELES, *De anima* II, 413a4–413a9, 1984, p.22). Em *De anima* III (429a10–28; 429a29–b5; 429b10–21; 430a10–19; 430a20–26) o Estagirita atribuiu ao intelecto (*voũç*) um conjunto de predicados que, tomados em seu valor semântico, funcionaram na tradição exegética posterior como sinais de separabilidade entre a parte intelectual da alma em relação ao corpo. Ao inquirir-se sobre o que é o intelecto enquanto princípio pelo qual a alma pensa e julga, afirma-se que, antes de pensar, ele “não é em ato nenhuma coisa real”, devendo, para poder conhecer todas as coisas, ser “puro de toda mistura”, pois a co-presença de algo alheio à sua natureza obsta e impediria a operação. Segue-se que “não pode razoavelmente ser tido como misturado ao corpo”, sob pena de adquirir qualidades corpóreas (por exemplo, o calor ou o frio) “e até possuir um órgão como faculdade sensitiva”, o que não ocorre, pois a faculdade sensível depende do corpo, mas o intelecto é separável dele. Ainda, o Filósofo, ao introduzir a díade intelecto que se torna todas as coisas e intelecto que faz todas as coisas — este último explicado com a metáfora da luz que atualiza as cores — formula a passagem canônica: “o intelecto, nesse sentido, é separável, impassível, não misturado, já que é, por sua essência, atividade”. E prossegue: “quando separado, é apenas exatamente o que é [...] imortal e eterno” (ARISTÓTELES, *De anima* III, 430a20–26, 1984, p.54). Aqui se reforça a mesma tríada indicando possivelmente separação. Neste sentido, a estrutura argumentativa das passagens indica que se o intelecto tem por correlato “tudo que é pensável”, ele não pode ter natureza própria determinada, nem estar misturado a qualidades corporais, pois se estivesse misturado, possuiria órgãos e sofreria o tipo de fadiga características dos sentidos após forte estimulação — mas empiricamente, sucede o inverso: pensar algo “altamente inteligível” fortalece, e não enfraquece, a disposição para pensar objetos inteligíveis. Logo, enquanto a sensação depende do corpo, o intelecto é separável dele.

Vale ressaltar que esses predicados não equivalem, por si, à tese de uma substância separada no sentido platônico, mas introduzem, no interior da obra, um regime descritivo sobre intelecto que excede o descrito inicialmente padrão hilemórfico das faculdades sensíveis. A não mistura e a ausência de órgão afastam a noética do modelo sensorial, pois a impassibilidade indica que o pensar não é um padecimento por via de um meio corpóreo e a qualificação do intelecto como separável e imortal estabilizaria a leitura de uma dimensão noética não redutível ao composto orgânico.

A querela sobre a imortalidade da alma: Averróis e Pietro Pomponazzi
 JANUNZI NETO, Antonio

É, portanto, a tensão entre a descrição hilemórfica da relação entre alma e corpo, o bloco noético separatista e a cláusula funcional de que a inteligência não se dá sem a imaginação que dará fôlego exegético à tradição de comentadores aristotélicos antigos, medievais e renascentistas.

1.2 Alma, inteligência e imortalidade em Averróis no *Grande Comentário ao De anima*

1.2.1 A doutrina dos intelectos

Considerando a supracitada ambivalência aristotélica, a doutrina de Averróis sobre a natureza do intelecto e sua relação com a imortalidade dele próprio — e em que medida poderia ser ou não atribuída ao homem — será considerada a partir de seu *Grande Comentário ao De anima*. É nessa obra que se encontrará a formulação madura (cf. TAYLOR, 1998, p. 90) de Averróis acerca do estatuto do intelecto material e de sua relação com a inteligência humana, como consequências diretas para o problema da separabilidade e da imortalidade, como para a unidade do intelecto e a individuação do conhecer.

O objetivo, portanto, dessa análise é fixar com relativa precisão o estatuto do intelecto material e agente e explicar o modelo de participação humana no processo de intelecto, sobretudo a partir da doutrina averroísta dos “dois sujeitos”, a mediação pelos *phantasmata* e quais seriam as condições de individuação do pensar humana.

Pode-se dizer que a teoria noética de Averróis é uma interpretação possível dentro da tradição do aristotelismo que pretender fazer coexistir, sem elementos residuais, dois compromissos filosóficos que, à primeira vista, poderiam tender a direções divergentes. Por um lado, uma psicologia aristotélica na qual a alma é ato primeiro do corpo natural organizado e, portanto, princípio intrínseco dos viventes. Por outro lado, uma doutrina do intelecto na qual os princípios decisivos da inteligência universal são caracterizados, como se viu, como separados, não orgânicos, e, na interpretação de Averróis, como únicos e eternos.

Neste sentido, no *Grande Comentário ao De anima*, Averróis reconstrói a psicologia aristotélica a partir de um ponto de partida estritamente hilemórfico. A consequência antropológica imediata é que o composto humano é, primariamente, uma unidade psicossomática cuja inteligibilidade filosófica depende de operações vitais concretas, e não de uma substância anímica autoconsciente à maneira platônica. Esse enquadramento, por sua vez, explica porque, em Averróis, a análise da alma tende a funcionar como eixo de articulação entre física e metafísica, poia a ciência da alma é conhecimento intermediário para compreensão do modo de vinculação entre o humano e as substâncias separadas, sobretudo no âmbito do conhecimento. Averróis está ainda de acordo com Aristóteles quanto ao método proposta para a análise da alma humana. Ela deve ser investigada a partir de seus atos e de suas potências, pois só assim se delimita o que a alma é enquanto princípio formal das operações (AVERRÓIS, I.III, com.33, 2009, p.143). E, no plano do aristotelismo árabe, o papel das potências internas é estrutural para explicar a passagem do sensível ao inteligível, pois se sabe que é horizonte comum dos comentadores árabe, sobretudo por seus interesses médico-fisiológicos, que a psicologia filosófica descreverá as operações psíquicas de, por exemplo, retenção de informações, composição de conteúdos como propedêuticas preparatórias para a inteligência (Cf. BLACK, 2005, p.313). Assim, essa ênfase permite situar Averróis como uma posição técnica dentro do aristotelismo em uma questão central, a saber: como conciliar a

dependência do conhecimento humano em relação à sensibilidade como a exigência aristotélica de um intelecto *separado e impassível*.

Com isso, o núcleo do averroísmo psicológico torna-se mais visível quando se explica as faculdades internas vinculadas ao corpo. Averróis sustenta uma tripartição de potências cognitivas internas “há três potências [...] a imaginativa, a cogitativa e a memorativa. Pois essas três potências existem nos seres humanos para apresentar a forma de uma coisa imaginada quando o sentido não está presente” (AVERRÓIS, l.III, com. 20, 2009, p.359). E o filósofo cordobense tem interesse em determinar a localização fisiológica dessas faculdades: “A potência imaginativa está na parte anterior do cérebro, a potência cogitativa na parte média, e a potência da memória na parte posterior. Isso não foi dito apenas por médicos, mas é dito no *Sobre o Sentir e o Sensível*.” (AVERRÓIS, l.III, com. 6, 2009, p. 331). Isso não deveria ser lido como um mero *naturalismo médico*, mas, antes, como uma tese filosófica: as operações responsáveis pelo conteúdo cognitivo intencional que singulariza o pensar humano são intrinsecamente enraizadas em disposições corpóreas e, por isso, submetidas à geração e corrupção (MOHAMMED, 1984, p. 103).

Nesse quadro, a imaginação, por exemplo, não é apenas um depósito de imagens, mas a infraestrutura sem a qual o ser humano não tem acesso operativo ao inteligível. A formulação latina preservada na tradição do *Commentarium magnum* condensa essa dependência “*et ideo anima nichil intelligit sine ymaginatione*” (AVERROIS, 1953, p. 391 *apud* LIMA, 2009, p. 54). O paralelismo, neste contexto, com a sensibilidade é significativo, pois do mesmo modo como o sentido não opera sem o sensível presente, também a inteligência humana — ao menos quanto ao seu ponto de partida e ao seu conteúdo intencional — não opera sem imagens.

Logo, é dupla a consequência epistemológica. Primeiro, a individuação do conhecimento humano depende de um sujeito perecível — o composto humano com suas potências internas ligadas ao corpo e à matéria —, pois são imagens e intenções imaginadas que variam de indivíduo a indivíduo. Deste modo, a individuação do conhecimento humano desloca-se para o domínio das potências internas corpóreas porque é nelas que se fixam e variam, de indivíduo para indivíduo, as imagens e intenções imaginadas. É por isso que o conhecimento *quod nos* depende de um sujeito perecível, pois a imaginação, a cogitativa e a memória pertencem ao composto humano e operam segundo condições orgânicas. Isso significa que aquilo que torna o ato de conhecer de um sujeito epistêmico individual — o material intencional, singularizado, ligado a experiências, hábitos e disposições — é inseparável de potências que, sendo orgânicas, só não sobrevivem como tais.

Segundo, a própria explicação da multiplicidade de atos de inteligência passa a exigir, em Averróis, uma engenharia conceitual na qual a imaginação se torna o elemento central para conciliar a multiplicidade empírica do pensar com os princípios intelectuais que tendem à unidade e separabilidade. Averróis sustenta que o sujeito próprio do inteligível em ato — o intelecto material (AVERRÓIS, l.III, com.5, 2009, p. 316) — não deve ser individuado pela matéria. Por isso, ele o pensa como separado e como uno. Isto é, a multiplicidade empírica do pensar, por exemplo, a diferença de saberes, atos cognitivos, hábitos científicos, não pode ser explicada pela multiplicação do intelecto possível, mas exige uma mediação conceitual que permita atribuir o conhecer ao indivíduo sem abandonar a unidade do princípio intelectual. É nessa função que a imaginação se torna o elemento estrutural do sistema averroísta, pois o Comentador cordobense afirma que “os inteligíveis em ato” devem ter “dois sujeitos” (AVERRÓIS, l.III, com.5, 2009, p. 316) distinguindo, de um lado, o polo intencional individual, isto é, imagens ou intenções como condição de verdade *quod nos* e, de outro, o polo necessariamente separado no qual o inteligível existe em ato no intelecto material.

É nesse ponto que se torna relevante o fato de que, em Averróis, a imaginação e o intelecto *residem* na alma enquanto funções que distinguem humanos de animais e tornam possível a

A querela sobre a imortalidade da alma: Averróis e Pietro Pomponazzi
 JANUNZI NETO, Antonio

abstração do particular ao universal. Todavia, essa residência é ambígua: enquanto as funções imaginativas são claramente corporais e, portanto, corruptíveis, a natureza do intelecto, especialmente quando caracterizado como separado — introduz uma fratura necessária no centro da psicologia e epistemologia de matriz aristotélico-averroísta (cf. BELO, 2007, p.53–54).

A antropologia averroísta, tal como se deixa reconstruir, sustenta, portanto, simultaneamente a tese da unidade hilemórfica do ser humano e também a necessidade de um princípio intelectual não redutível às faculdades corpóreas. Essa aparente tensão se expressa sobretudo nas considerações de Averróis sobre o estatuto do *intelecto material*, isto é, uma potência intelectual ligada à imaginação, mas também separada dela. Neste sentido, o filósofo cordobano aceita a adição de Ibn Bajja segundo a qual o intelecto material, em certa etapa, é entendido como uma “disposição ligada à imaginação” (BELO, 2007, p.59). E se o intelecto material for definido como eterno, ele não pode ser simplesmente uma função perecível da alma individual⁴. Esse aparente paradoxo incide diretamente sobre o modo como se deve conceber, nessa arquitetura averroísta, o indivíduo humano como sujeito de conhecimento.

Mesmo quando o intelecto material é descrito por Averróis como separado, sua operação, no homem, requer imagens produzidas por faculdades orgânicas. Daí resulta a solução averroísta para o aparente paradoxo com a tese de um *duplo sujeito* do conhecimento: um sujeito perecível, ou seja, o indivíduo humano com suas faculdades internas, e um sujeito imperecível, o intelecto material enquanto separado.

Assim, se a alma é forma de um corpo natural, como definiu Aristóteles — e, portanto, princípio de operações orgânicas —, como integrar nela um princípio intelectual cuja separabilidade parece excluir individuação corpórea? Essa aparente tensão entre teses deve ser lida à luz do exame específico das teorias dos intelectos e, posteriormente, das teses sobre a separabilidade e imortalidade em Averróis.

É possível dizer que no *Grande Comentário*, uma das primeiras exigências teóricas consiste em circunscrever o que Averróis entende por *intelecto* em sentido próprio, distinguindo-o tanto do uso lato do termo — que pode englobar operações ligadas às faculdades internas quanto da infraestrutura imaginativa e cogitativa que condiciona a inteligência humana. O próprio Averróis explicita essa delimitação quando afirma que, por *intelecto*, entende:

[...] a potência da alma que é verdadeiramente chamada intelecto, e não a potência que é chamada intelecto em sentido amplo em grego, a saber, a potência imaginativa, mas a potência pela qual discernimos as coisas teóricas e cogitamos a respeito das coisas que hão de ocorrer por nossa ação (AVERRÓIS, l.III, com. 5, 2009, p.304).

Essa delimitação impede que o objeto da investigação sobre o intelecto material e o intelecto agente seja absorvido pelo uso amplo do termo, no qual certas operações vinculadas às faculdades internas podem ser chamadas de intelectivas apenas por extensão. Ao mesmo tempo,

⁴ “Mas Averróis está dizendo claramente que a disposição humana para o pensamento não pode, afinal, residir em algo como a alma humana — ou a faculdade imaginativa da alma — que possui sua própria forma atual. A razão é o antigo argumento de Aristóteles: “se fosse assim”, isto é, se a disposição para o pensamento residisse em um substrato que tem sua própria forma, a forma atual ali presente interferiria na operação do intelecto, e o intelecto não seria capaz de receber todas as formas” (DAVIDSON, 1992, p. 269).

ela separa o intelecto em sentido estrito da infraestrutura imaginativa e cogitativa que condiciona o exercício humano de inteligir, sem por isso negar a dependência funcional do conhecer humano em relação a essa infraestrutura.

Essa passagem não pretende, deste modo, negar que a imaginação seja necessária ao conhecimento humano. O seu objetivo, parece, é impedir que se confunda a condição material do conhecer, fornecida pelas faculdades internas, com o princípio pelo qual o inteligível é apreendido como universal e pelo qual se constituem os atos propriamente intelectivos. Desta maneira, o termo *intelecto* é reservado ao princípio apto a receber e a operar com inteligíveis, ao passo que a imaginação é situada como condição interna de exercício do pensamento humano, e não como o próprio intelecto.

Essa cláusula, portanto, orienta toda a exposição subsequente porque forma uma dupla tarefa. Por um lado, ela evita que a análise do intelecto material e do intelecto agente seja reduzida a uma psicologia orgânica, como se o inteligir fosse apenas um refinamento de operações imaginativas. Por outro lado, ela impede uma leitura dualista simplificadora, pois o *Grande Comentário* mantém que o intelecto humano não opera sem imagens e intenções imaginadas, de modo que a intelecção no homem depende, quanto ao seu exercício, das potências internas. É nesse ponto que se compreende por que a doutrina averroísta precisa articular, com adequada distinção, o plano do intelecto em sentido próprio e o plano das condições internas do conhecer humano, especialmente imaginação e cogitativa.

O intelecto material é definido por Averróis por uma via formal e negativa, isto é, ele não possui uma natureza determinada, senão enquanto pura possibilidade receptiva de formas inteligíveis: “a definição do intelecto material, portanto é isto: aquilo que está em potência para todas as intenções das formas materiais universais e não é nenhum dos entes em ato antes que entenda alguma delas” (AVERRÓIS, l. III, com. 5, 2009, p.304). Com isso, o intelecto material não é uma potência orgânica entre outras, pois, por definição, é desprovido de formas — materiais e inteligíveis — e caracterizado por receptividade universal, então sua função não pode ser reduzida a uma disposição intrínseca de um órgão corpóreo sem incorrer na aporia de um “receptor que recebe a si mesmo” (cf. DAVISON, 1992, p.271). Ou seja, se o intelecto material é receptividade universal, ele não pode ser pensado como uma potência orgânica entre outras, como uma disposição intrínseca de um órgão corpóreo já qualificado por formas sensíveis e por operações próprias das faculdades internas. A aporia, neste sentido, é dita porque se o intelecto material fosse reduzido a uma disposição radicada na imaginação, então, o sujeito receptor do inteligível deixaria de ser vazio e indiferente às formas, pois a imaginação, enquanto potência orgânica, opera com imagens determinadas e com conteúdos já configurados sensivelmente. A consequência é que a passagem ao inteligível tenderia a ser explicada como uma transformação interna de conteúdos imaginativos por um mesmo e único sujeito orgânico. Nessa hipótese, o processo cognitivo implicaria um *receptor que recebe a si mesmo*⁵, isto é, uma potência que, em vez de receber uma forma

⁵ Averróis estrutura a sua doutrina do intelecto a partir de uma distinção funcional que possui alcance metafísico. As potências passivas, por definição, recebem uma determinação a partir do que as atualiza, ao passo que as ativas atualizam aquilo a que se referem. Por isso, ele afirma: “as potências passivas são capazes de ser movidas [...] as potências ativas, porém, movem” (AVERRÓIS, l.III, com. 4, 2009, p.302). Em seguida, o Comentador explicita o nexo entre potência e ato que fundamenta essa dupla função: “uma coisa move apenas enquanto está em ato [...] e é movida enquanto está em potência” (AVERRÓIS, l.III, com. 4, 2009, p.302). Com isso, a apreensão intelectual é descrita por uma polaridade interna. Ao mesmo tempo em que os inteligíveis movem a alma racional, a mente também opera uma abstração que os torna inteligíveis em ato. Daí a formulação: “enquanto os inteligíveis a movem, ela é passiva [...] e, enquanto eles são movidos por ela, ela é ativa” (AVERRÓIS, l.III, com. 4, 2009, p.302). É nesse quadro — em que há, na alma racional, um polo de recepção e afecção e um polo de atividade — que Averróis introduz o argumento contra a individuação do intelecto material por multiplicação numérica conforme indivíduos humanos: “se sustentarmos que esse intelecto material é numerado pela numeração dos seres humano individuais” (AVERRÓIS, l.

inteligível, em um sujeito realmente distinto, apenas refinaria e receberia os próprios conteúdos que já possui enquanto imaginação.

Se o intelecto material é definido como possibilidade receptiva, o intelecto agente, por sua vez, é definido pela causalidade atualizante. Ele é aquilo que transfere o inteligível da potência ao ato, não por geração corpórea, mas por uma atividade que já se encontra em ato. Averróis exprime essa estrutura causal ao afirmar que o agente que transfere os inteligíveis:

[...] aquele intelecto também é separado, do mesmo modo como o [intelecto] material, e também é impassível e não misturado[...]. “em sua substância, ele é atividade”; isto é, não há nele nenhuma potência para algo, como há no intelecto recipiente a potência para receber as formas. Pois a inteligência agente nada entende das coisas que estão aqui. Era necessário que a inteligência agente fosse separada, não misturada e impassível, enquanto é aquilo que torna todas as formas inteligíveis. Portanto, se ela fosse misturada, não tornaria todas as formas, assim como era necessário que o intelecto material, enquanto é aquilo que recebe todas as formas, também fosse separado e não misturado. Pois, se não fosse separado, teria esta forma singular e, então, necessariamente ocorreria uma de duas alternativas: ou receberia a si mesma e, então, o que move nele seria movido, ou não receberia todas as espécies de formas. Do mesmo modo, se a inteligência agente fosse misturada com a matéria, então seria necessário ou que ela entendesse e criasse a si mesma, ou que não criasse todas as formas (AVERRÓIS, l. III, com. 19, 2009, p.353).

A tese centra de Averróis aqui é que, embora o intelecto agente partilhe com o intelecto material das características de separação, não mistura e impassibilidade, ele difere por uma disposição própria e definidora: ele é pura atividade e, com isso, ausência total de potencialidade. A consequência é que o agente não é um receptor de formas, nem um princípio cuja atualidade dependa de atualização por outro. Ele é atualidade pura, isto é, não opera como uma potência cognoscitiva humana que apreende diretamente os entes sublunares, mas como princípio que confere inteligibilidade às formas para que possam ser recebidas pelo intelecto receptivo.

Averróis reforça essa caracterização por um argumento negativo simétrico que emprega em favor do intelecto material: se o agente fosse *misturado*, sua função universalizante colapsaria. Ele formula a consequência em termos disjuntivos. Se o agente estivesse mesclado à matéria, seria necessário “ou que entendesse e criasse a si mesmo, o que não criasse todas as formas”. A primeira alternativa é impossível porque converteria o princípio atualizante num caso de auto atualização do mesmo — algo análogo à contradição de uma coisa receber a si mesma que apareceu no argumento

III, com. 5, 2009, p.317). Isso implicaria que ele fosse “um particular determinado”, e então cairia no estatuto do inteligível em potência. Porém, para Averróis, o inteligível em potência é precisamente aquilo que move o intelecto receptor, não o que é movido por ele: “uma intenção inteligível em potência é o sujeito que move o intelecto recipiente, e não o sujeito movido” (AVERRÓIS, l.III, com. 5, 2009, p.317). Daí a consequência por redução ao absurdo: se o próprio intelecto material — enquanto sujeito recipiente — fosse um particular determinado, ocorreria uma impossibilidade metafísica, porque “se se sustenta que o sujeito recipiente é um particular determinado, acontecerá que a coisa recebe a si mesma [...] o que é impossível” (AVERRÓIS, l.III, com. 5, 2009, p.317). Assim, se a intelecção exige, na alma racional, uma diferença real entre recepção e atividade e se o intelecto material fosse individualizado como particular determinado, ele deixaria de poder ocupar coerentemente a posição de receptor, ou seja, movido por inteligíveis, e se converteria no próprio inteligível em potência, isto é, no movedor do receptor, produzindo a contração de *receber a si mesmo*.

do intelecto material. A segunda alternativa anularia a universalidade requerida pela função do agente, isto é, tornar inteligíveis todas as formas. Por isso, a separação, não mistura e impassibilidade não seria apenas predicados modais de operação, mas condição ontológica da causalidade intelectual, pois o agente só pode desempenhar o papel de atualizador universal se não estiver determinado por nenhuma forma material particular que restrinja seu alcance.

Essa teoria do intelecto agente inclui ainda um princípio metafísico, a saber: a prioridade de nobreza do agente sobre o paciente. Averróis invoca o princípio aristotélico de que “o agente é sempre mais valioso que o paciente” (ARISTÓTELES, *De animal.* III, 430a18, 1984, p.117) e dele deriva uma hierarquia dos intelectos separados: “o último dos intelectos separados na hierarquia é o intelecto material” (AVERRÓIS, l.III. com. 19, 2009, p. 354). Em contrapartida, o agente, por ser atividade substancial sem potência, representa um grau superior de imaterialidade e causalidade. Esse contraste não introduz, para Averróis, uma diferença por outra intenção, além da diversidade de atividades. Ele afirma que se conhece a pluralidade e a distinção dos intelectos separados “apenas pela diversidade de suas atividades” (AVERRÓIS, l.III. com. 19, 2009, p. 354). Por fim, o Comentador acrescenta um traço que singulariza o intelecto agente no plano epistemológico. A identidade entre conhecer em ato e conhecido, como elemento próprio do agente. Ele lê o enunciado aristotélico “o conhecimento em ato é idêntico ao seu objeto” (ARISTÓTELES, *De anima*, l.III, 430a20-430a26, 1984, p.54) como indicando algo próprio do intelecto agente, isto é, “o conhecimento em ato na inteligência agente é o mesmo que aquilo que é conhecido” (AVERRÓIS, l.III. com. 19, 2009, p. 355), ao passo que isso não se diz do intelecto material, porque o inteligível do material são “coisas que não são elas mesmas, intelectos”.

O núcleo arquitetônico dessa teoria dos intelectos em Averróis aparece quando ele aplica ao domínio noético uma estrutura causal típica da filosofia natural: a tríade agente-paciente-produto: “assim como é necessário, em qualquer gênero de coisas naturais e geráveis, que existam três coisas provenientes da natureza desse gênero e a ele atribuídas, a saber, o agente o paciente e o produto, assim também deve ser no caso do intelecto” (AVERRÓIS, l.III. com. 17, 2009, p. 349). Neste sentido, Averróis não descreve os intelectos como faculdades independentes arbitrariamente enumeradas, ao contrário, ele os organiza segundo um esquema causal que pretende ser necessário para todo o processo natural de atualização epistêmica. Dessa maneira, a noção de *produto*, neste contexto, como parte do processo intelectual, não é o agente, que sempre permanece em ato, nem o paciente, a receptividade enquanto tal, mas o inteligível em ato, isto é, o conteúdo noético efetivamente atual no intelecto material e, por mediação, no intelecto especulativo humano.

Produto, portanto, designa aquilo que resulta da atualização do paciente sob a causalidade do agente, isto é, o inteligível em ato enquanto termo formal do processo de intelectão. Não se trata de uma substância adicional nem de uma terceira potência ao lado do intelecto agente e do material, mas do efeito próprio da ação intelectual: a forma inteligível abstraída e atualizada a partir dos conteúdos imaginados e tornada presente no intelecto material como objeto atualmente pensado. Por isso, o produto não é o agente - sempre em ato, doador de atualidade-, nem o paciente, pura receptividade, mas o conteúdo noético atual que se constitui quando a intenção imaginada é elevada ao estatuto de inteligível, de modo que o intelecto material passe de potência a ato em relação a tal forma. O produto, com isso, é a atualidade do inteligível enquanto inteligido, isto é, a determinação objetiva (*ratio* ou intenção inteligível) que está no intelecto material *em ato*, e que, ao se estabilizar como hábito ou disposição científica, estrutura também o intelecto especulativo humano como posse efetiva de conhecimento.

1.2.2 A doutrina dos dois sujeitos

Uma vez estabelecida, no âmbito do *Grande Comentário*, a distinção funcional e ontológica entre intelecto material enquanto potência receptiva universal, intelecto agente enquanto causalidade atualizante separadas e o *produto* noético correspondente ao inteligível em ato, torna-se inevitável explicitar em que sentido esse inteligível pode ser simultaneamente atribuído ao exercício cognitivo humano, cuja operacionalidade depende das potências internas orgânicas e seus *phantasmata*, e preservado em sua universalidade e separabilidade, sem ser reduzido a um refinamento imanente do imaginário. Com efeito, a própria definição negativa do intelecto material como pura possibilidade indiferente às formas, bem como a caracterização do agente como atividade substancial sem potência, introduzem uma exigência teórica: se o inteligível em ato dever ter um sujeito receptivo incorpóreo proporcional à sua universalidade e, ao mesmo tempo, dever manter uma referência de verdade ao real extra mental por meio de conteúdo intencional fornecido pelas imagens e intenções imaginadas, então a unidade do princípio intelectual não pode ser conciliada com a multiplicidade empírica dos atos de conhecer sem uma mediação que distinga o plano em que o inteligível é *verdadeiro* do plano que em ele *existe* enquanto inteligível em ato. É precisamente para responder a essa dupla exigência — evitar tanto o colapso naturalista que reduziria o noético ao imaginativo quanto o dualismo simplificado que desligaria a verdade na intelecção humana de suas condições interna — que Averróis introduz, no centro de sua noética, a doutrina dos dois sujeitos, a partir da qual se torna possível formular o nexos entre o estatuto separado do intelecto material, a dependência operacional do pensamento humano em relação ao *phantasma* e o problema correlato da individuação dos hábitos científicos e atos intelectivos:

A questão de como os inteligíveis teóricos podem ser geráveis e corruptíveis, enquanto o seu agente e o seu recipiente são eternos, e de qual a necessidade de postular um [intelecto] agente e um intelecto recipiente, [...] não ocorreria se não houvesse aqui outra coisa que é a causa de que os inteligíveis teóricos sejam gerados. [...] Como esses inteligíveis são constituídos por duas coisas, uma gerada e outra não gerada, [...] Conceituar, como diz Aristóteles, é como apreender pelo sentido. Mas a apreensão sensível se atualiza por dois sujeitos: um, aquele em virtude do qual o sentido é verdadeiro (a coisa sensível fora da alma), e outro, aquele em virtude do qual o sentido é uma forma existente (a primeira atualidade do órgão do sentido). Portanto, também os inteligíveis em ato devem ter dois sujeitos: um, aquele em virtude do qual são verdadeiros (as formas enquanto imagens verdadeiras), e outro, aquele em virtude do qual os inteligíveis estão entre os entes no mundo — e este é o intelecto material. [...] A diferença entre sentido e intelecto, quanto a isso, é que o sujeito do sentido em virtude do qual ele é verdadeiro está fora da alma, ao passo que o sujeito do intelecto em virtude do qual ele é verdadeiro está dentro da alma[...] (AVERRÓIS, l. III, com.5, 2009, p.315-316).

A passagem do *Grande Comentário* abre com uma dificuldade que, para Averróis, não é acidental, mas nasce da própria estrutura do conhecer aristotélico quando se assume, com máxima consequência, a separabilidade dos princípios intelectuais: como pode o inteligível teórico ser dito “gerável e corruptível” se, por hipótese, tanto o seu agente quanto o seu recipiente são “eternos”,

e por que postular um intelecto agente e um intelecto recipiente se, nesse domínio, nada pareceria ser propriamente “gerado”? A resposta averroísta começa por uma reclassificação do que exatamente “se gera” aqui. A questão só surge porque, no caso dos inteligíveis teóricos, há uma composição causal e ontológica em que concorrem dois princípios heterogêneos, um gerado e outro não gerado. Reconhecida essa constituição “por duas coisas”, torna-se compreensível dizer, sem contradição, que o produto noético pode ser gerável em certo respeito e eterno em outro. O ponto é que Averróis não trata “geração” e “corrupção” como predicados aplicáveis indistintamente ao inteligível enquanto tal, mas como predicados relativos ao modo de sua atualização e ao sujeito em que esse modo se realiza. Se o inteligível, no ato de intelecção humano, depende de condições intrínsecas a uma alma individual ligada ao corpo, então ele será “gerável e corruptível” na medida em que estiver preso a tais condições. Se, porém, o inteligível enquanto inteligível em ato exige um sujeito receptivo incorpóreo proporcional à universalidade, então ele será “eterno” no sujeito em que existe como forma inteligível atual.

É neste ponto que Averróis introduz o dispositivo dos “dois sujeitos”, e o faz por uma transposição do domínio sensível ao domínio intelectual. Ele retoma a tese aristotélica segundo a qual “pensar é como perceber” (ARISTÓTELES, *De anima*, I.III, 429a13-429a17, 1984, p.52) e reconstrói o perceber sensível como uma atualização que envolve dois sujeitos: um sujeito “em virtude do qual” o sentido é verdadeiro, identificado com “a coisa sentida fora da alma”, e outro sujeito “em virtude do qual” o sentido é uma forma existente, identificado com “a primeira atualidade do órgão do sentido”. Essa análise é ontológica e semântica ao mesmo tempo, pois ela afirma, de um lado, que a verdade do ato sensível tem um termo de medida extra mental (o sensível externo), e, de outro, que o “ser” do sensível enquanto sensível-em-ato não é o mesmo ser do sensível extra mental, mas um ser intencional formalizado no órgão como sua atualidade própria. A passagem ao intelecto repete a estrutura: “os inteligíveis em ato também devem ter dois sujeitos”, um sujeito em virtude do qual são verdadeiros e outro em virtude do qual “estão entre os entes”, sendo este último o intelecto material. A diferença específica entre sensação e intelecção não está, portanto, no esquema formal de dupla dependência, mas na localização do sujeito “de verdade”: na sensação, ele está fora da alma; no intelecto, ele está dentro da alma, embora não no intelecto material, e sim no circuito das potências internas que produzem e conservam as imagens e intenções.

Averróis explicita, com isso, o que está em jogo quando diz que, para o intelecto, o sujeito em virtude do qual o inteligível é verdadeiro são “as formas que são imagens verdadeiras”. Esta expressão não identifica o inteligível com a imagem, mas fixa o polo referencial do inteligível, isto é, aquilo em relação a que o inteligível mantém vínculo com o real conhecido e, por isso, pode ser verdadeiro. Essa função da imagem é atribuída às “potências internas mais espirituais” do homem singular — imaginação, cogitação e memória — justamente porque são elas que “apresentam a imagem desnudada” ao intelecto agente. Isto coincide com a leitura segundo a qual, para Averróis, a geração do inteligível teórico, no horizonte humano, depende do trabalho conjunto das potências internas corpóreas, já que elas “espiritualizam” ou “desnudam” a intenção sensível de acidentes extrínsecos, depositam-na ainda como particular na memória e, ao fazê-lo, constituem a condição para que o inteligível venha a existir como inteligível em ato. Por isso, o sujeito de verdade é múltiplo e numericamente distinto. Cada indivíduo dispõe de seu arquivo imaginativo e memorial, de suas intenções “desnudadas”, de seus hábitos e de sua história perceptiva, de modo que, embora o princípio receptivo último não se multiplique, os suportes intencionais pelos quais o inteligível é verdadeiro multiplicam-se com os indivíduos (cf. TAYLOR, 2009, pp. lv, lvi, lxi).

O segundo sujeito, por sua vez, é “aquele em virtude do qual os inteligíveis estão entre os entes”, isto é, o sujeito no qual o inteligível possui ser noético como inteligível em ato. Averróis identifica-o com o intelecto material. Trata-se do núcleo ontológico da doutrina: se o intelecto

material é definido como receptividade universal indiferente às formas, ele deve ser imaterial e separado, pois, se fosse uma potência orgânica determinada por formas sensíveis, já não poderia receber todas as formas inteligíveis sob razão universal. A própria dinâmica do processo da relação entre intelecto material e intelecto agente é descrita por meio de uma analogia óptica⁶, que fixa a função do intelecto agente como condição de atualidade. Do mesmo modo que o meio transparente só é movido pela cor quando há luz, o intelecto material só é movido pelas intenções imaginadas quando elas são tornadas inteligíveis em ato. Por isso, segundo Averróis e também na tradição peripatética, Aristóteles teve de postular o intelecto agente, entendido como aquilo que extrai as intenções da potência ao ato. Essa analogia tem uma dupla função: ela impede que se pense a passagem do imaginário ao inteligível como mero refinamento interno de um mesmo sujeito orgânico e, ao mesmo tempo, impede que se pense o intelecto agente como um doador de conteúdos já prontos, pois ele aparece como causa formal de atualização, não como fonte extrínseca de inteligíveis preexistentes.

Com isso, torna-se compreensível a tese, que é o núcleo da questão, de que os inteligíveis teóricos são geráveis e corruptíveis apenas em virtude do sujeito em virtude do qual são verdadeiros, e não em virtude do sujeito em virtude do qual são um dos entes, isto é, o intelecto material. Gerável e corruptível, aqui, não designa que o inteligível, enquanto forma universal em ato no intelecto material, nasça e morra como uma coisa natural, mas que a sua ocorrência e presença no horizonte do sujeito humano dependem de condições perecíveis, isto é, sem as imagens e intenções produzidas pelas potências internas, o inteligível permaneceria ou no nível da potência, como intenção imaginada, ou no nível das formas nas coisas, ambos níveis ligados a particulares corruptíveis; e, por isso, a geração e corrupção do inteligível se dizem com propriedades do lado do sujeito de verdade, não do sujeito de existência. A unidade do sistema consiste, portanto, em articular esses dois regimes: o noético da existência do inteligível em ato (separado, uno, imperecível no intelecto material) e o psicológico-natural da verdade e da ocorrência do inteligível *quod nos* (multiplicado, perecível e dependente de faculdades orgânicas).

É precisamente essa distinção que permite a Averróis enfrentar o problema da individuação do conhecer sob a tese da unidade do intelecto material. A teoria dos dois sujeitos desempenha, aqui, uma função de resolução, a saber: se o inteligível em um indivíduo e em outro fosse uno em absoluto, seguir-se-ia que, quando o primeiro conhecesse um inteligível, o segundo também o conheceria, o que contradiz a experiência. Se, por outro lado, se afirmasse uma multiplicação do inteligível em ato como existente numericamente em indivíduos, recair-se-ia em regressos do tipo *terceiro homem* e o regresso ao infinito sobre o fundamento do inteligível⁷. A saída averroísta é afirmar

⁶ Nas palavras de Averróis: “A proposição segundo a qual o recipiente deve não ter em ato nada daquilo que recebe não é enunciada sem qualificação, mas condicionalmente. Isto porque não é necessário que o recipiente não seja absolutamente nada em ato, mas, antes, que ele não seja em ato algo daquilo que recebe, como dissemos anteriormente. Deve-se saber, ademais, que a relação do intelecto agente com esse intelecto é [a mesma que] a relação da luz com o [meio] transparente, e a relação das formas materiais com [o intelecto material] é [a mesma que] a relação da cor com o [meio] transparente. Pois, do mesmo como a luz é a atualidade do [meio] transparente, assim o intelecto agente é a atualidade do intelecto material. E assim como o [meio] transparente não é movido pela cor nem a recebe senão quando há luz, do mesmo também esse intelecto não recebe os inteligíveis que estão aqui senão enquanto é atualizado por aquele [intelecto agente] e por ele iluminado. E como a luz faz com que a cor em potência esteja em ato de tal modo que possa mover o [meio] transparente, assim o intelecto agente faz com que as intenções em potência sejam inteligíveis em ato de tal modo que o intelecto material as receba. É desse modo, portanto, que se deve compreender o intelecto material e o [intelecto] agente” (AVERRÓIS, I.III, com. 5, 2009, p.328).

⁷ “Se afirmarmos que ele é múltiplo, então ocorrerá que aquilo que é entendido em mim e em ti será um só em espécie e dois em número individual. Desse modo, o entendido terá um entendido, e assim se procede ao infinito” (AVERRÓIS, I.III, com.5, 2009, p.328). Se se admitisse que o inteligível em ato existe numericamente multiplicado em indivíduos distintos, a dificuldade surge imediatamente: o mesmo conteúdo universal que constitui o objeto científico comum — por exemplo, ‘homem’, ‘triângulo’, ‘animal’ — passaria a existir como este inteligível em A e como aquele

uma multiplicidade e uma unidade sob razões diversas: o inteligível “é muitos no sujeito enquanto é verdadeiro”, isto é, enquanto referido às “formas da imaginação”, e “é um no sujeito em virtude do qual é um intelecto existente”, isto é, no intelecto material (AVERRÓIS, I.III, com.5, 2009, p.329). Isso fornece um critério de atribuição: o conhecimento pode ser dito no indivíduo não porque o inteligível em ato exista literalmente como forma no composto corpóreo, mas porque o indivíduo é sujeito da verdade desse inteligível, na medida em que, por imaginação, cogitação e memória, formou a intenção desnudada que é a contribuição causal do singular ao processo de conhecer que se completa no nível dos intelectos separados. O estatuto do indivíduo cognoscente é, assim, redefinido. Ele não é o sujeito ontológico último do inteligível em ato, mas é o sujeito sem o qual o inteligível não é verdadeiro para ele nem se atualiza para ele.

Nesse quadro, a função das mediações internas — e, em particular, o motivo pelo qual Averróis não permite reduzir o intelecto material a uma disposição imaginativa — adquire relevo. Se a faculdade intelectual fosse uma disposição imanente da imaginação, então, quando a imaginação colocasse uma imagem diante do intelecto, estaria apresentando algo de si mesma para ser refinado por sua própria potência. Seria o caso paradoxal já mencionado de *algo receber a si mesmo*, o que Averróis trata como impossível. Por isso, as imagens desempenham o papel de movente e de referente de verdade, enquanto o intelecto material, eterno, desempenha o papel de recipiente no qual o inteligível entra no domínio do existente intelectual. A doutrina dos dois sujeitos, portanto, evita uma assimilação indevida entre o plano intencional-imaginativo e o plano noético, assegurando simultaneamente que o ato intelectual permaneça dependente do *phantasma* e que o inteligível em ato não seja reduzido ao regime do imaginário.

1.2.3 As consequências ontológicas

A passagem analisada deixou entrever sua consequência mais ampla para a questão da mortalidade e da imortalidade. Se o sujeito de verdade do inteligível é composto por potências internas percíveis, então a ciência do indivíduo — dada a partir de imagens e hábitos, e enquanto vinculada ao seu circuito imaginativo e memorial — cessa com a morte. Mas, se o sujeito de existência do inteligível em ato é o intelecto material separado, então o inteligível, enquanto forma noética em ato, não perece com o indivíduo, permanecendo no nível dos princípios separados, cuja operação continua para outros membros transitórios de uma espécie humana considerada, nesse enquadramento, perene. Nessa linha a tese de dois sujeitos permite precisamente dizer que os inteligíveis são *geráveis* relativamente ao intelecto passivo humano e às formas imaginativas, mas não

inteligível em B, dois em número. Nesse cenário, a universalidade que se pretende preservar não desaparece. Ela apenas muda de lugar e passa a exigir uma explicação adicional, pois ainda se terá de dizer em que consiste o fato de que os dois inteligíveis numericamente distintos são, não obstante, um e o mesmo em espécie — isto é, que são inteligíveis do mesmo objeto universal, e não meras ocorrências particulares incomensuráveis entre si. É nesse ponto que o regresso se instala, pois para garantir que os dois inteligíveis numericamente distintos sejam ‘o mesmo em espécie’, é preciso introduzir um novo termo comum — uma unidade formal — que explique por que ambos são inteligíveis ‘do mesmo’. Mas essa unidade formal, para desempenhar o papel explicativo, também deverá ser conhecida. E, sendo conhecida por A e por B, ela voltará a existir como um inteligível em A e como um inteligível em B, novamente dois em número. Com isso, o que deveria unificar reaparece como multiplicado, exigindo mais uma vez um novo termo comum superior, que por sua vez, ao ser conhecido, se multiplicará novamente, e assim sucessivamente. É esse encadeamento que Averróis descreve como uma progressão ao infinito quando se afirma o inteligível como um em espécie e dois em número, de modo que o inteligível terá um inteligível, e prossegue ao infinito.

relativamente ao intelecto material, ao mesmo tempo em que conserva a eternidade do conhecer no nível do intelecto separado, mesmo que a apropriação individual do conhecer seja finita.

No contexto do *Grande Comentário*, a questão da imortalidade deve ser dissociada em dois planos. Em primeiro lugar, há o plano noético e metafísico, onde *imortalidade* significa incorruptibilidade e permanência do princípio intelectual por ser separado, isto é, não orgânico, não misturado ao corpo e, por conseguinte, não sujeito à geração e corrupção. Em segundo lugar, há o plano antropológico, no qual a *imortalidade* costuma significar sobrevivência pessoal, ou seja, a continuidade do sujeito humano enquanto este indivíduo, com memória e identidade, frequentemente articulada, em tradições religiosas abraâmicas, à ressurreição e a retribuição pós-morte. A tensão entre esses planos é relevante em Averróis, porque, ao radicalizar a separabilidade do intelecto — agente e material — e ao considerar a intelectão humana mediante a articulação entre potências internas perecíveis e intelectos separados, ele oferece uma solução engenhosa para o primeiro plano, mas cria dificuldades estruturais do ponto de vista filosófico para os segundo, como sintetiza a recepção latina do averroísmo⁸.

É possível interpretar que no *Grande Comentário*, Averróis sustenta que não é o intelecto individual humano que tem o atributo de imortalidade, mas os intelectos separados enquanto substâncias ou princípios imateriais permanentes, nos quais se funda a possibilidade de intelectão universal. É possível fundamentar, como apoio textual explícito, três pontos decisivos sobre a mortalidade e imortalidade neste contexto, a saber: a já explicada afirmação de um único intelecto material eterno para toda a humanidade; a rejeição da pluralidade de intelectos materiais individuais; e a consequente exclusão da imortalidade individual, entendida como sobrevivência do indivíduo.

A rejeição da pluralidade de intelecto materiais individuais é uma guinada do *Grande Comentário* como uma posição assumida em rejeição a doutrina anterior: “foi adotada em rejeição da doutrina do *Comentário Médio*, na qual é exposta uma pluralidade de intelectos materiais individuais, cada qual com o seu próprio conjunto de inteligíveis em ato” (TAYLOR, 2009, p. lxii). Por sua vez, a consequência antropológica que sustenta a exclusão da imortalidade humana é, segundo Averróis, derivada do próprio *De anima* de Aristóteles. O filósofo cordobense ao analisar a passagem 430a20-25⁹ afirma que:

Com efeito, quando ele disse: “E aquele intelecto também é separado, não misturado e impassível”, ele fala do intelecto agente, e não podemos dizer de outro modo. Esta palavra “também” indica um outro intelecto como sendo impassível e não misturado. Do mesmo modo, é evidente que a comparação aqui é entre o intelecto agente e o intelecto material, enquanto o intelecto material tem algo em comum com o [intelecto] agente em muitas daquelas disposições [...] Assim como, quando o intelecto agente não é tomado em referência a algum indivíduo, então não se encontrará, às vezes, entendendo e, às vezes, não entendendo, mas se encontrará sempre entendendo quando é tomado sem qualificação; pois o modo da atividade dos dois intelectos é o mesmo. Segundo isso, quando ele disse: “E quando ele é separado, é apenas o que é, não mortal”,

⁸ Sobre a recepção latina medieval da teoria de Averróis, conferir: BURNETT, 2004; HASSE, 2010; CALMA, 2011; HAYOUN; DE LIBERA, 1991; MOATE, 2024; OGDEN, 2022; BAZÁN, 1981; CORY, 2015; CONNOLLY, 2007.

⁹ “E aquilo que está em potência é anterior no tempo em um indivíduo, ao passo que, em geral, não é [anterior] nem mesmo no tempo. Nem ele, às vezes, entende e, às vezes, não entende. E, quando é separado, é apenas o que é, e somente isso é eternamente imortal. Não nos lembramos, porque isso não é passível, ao passo que o intelecto passível é corruptível, e sem isto nada é entendido.” (ARISTÓTELES, *De anima*, l.III, cap.6, 430a20-25 *apud* AVERRÓIS, l.III, com. 20, 355).

ele quis dizer: e quando é separado deste modo, só deste modo é que não é mortal, e não enquanto é tomado em referência ao indivíduo. A sua passagem em que disse “e não nos lembramos, etc.” estará de acordo com o seu sentido literal. Pois, contra essa opinião, ao fim, surge uma questão. Com efeito, quem pergunta dirá: uma vez que os inteligíveis comuns não são geráveis nem corruptíveis desse modo, por que não nos lembramos, depois da morte, de nenhum dos conhecimentos tidos nesta vida? Dir-se-á, para resolver isto: porque a reminiscência se dá em virtude das potências apreensivas passíveis, a saber, [das potências] materiais [...] Ele entendeu aqui por intelecto passível as formas da imaginação enquanto a potência cogitativa própria dos seres humanos atua sobre elas. Pois essa potência é uma espécie de razão, e sua atividade nada mais é do que colocar a intenção da forma imaginada em sua individualidade na memória, ou discerni-la do [indivíduo] na concepção e na imaginação. E é evidente que o intelecto que é chamado material recebe as intenções imaginadas após esse discernimento. (AVERRÓIS. I.III. com. 20, 2009. p. 357-358).

Esse fragmento será analisado à luz das considerações de Taylor (1998) que tratou sobre o tema da imortalidade pessoal na psicologia filosófica de Averróis. Sabe-se que o filósofo de Córdoba, no trecho citado, propõe uma interpretação sobre o núcleo do *De anima*, I.III que versa sobre a distinção entre intelecto agente e intelecto material e, correlatamente, o problema da não lembrança pós-morte. Sobre a temática da imortalidade nas obras de Averróis, Taylor estabelece como princípio que, se se pretende identificar o que Comentador oferece como tese filosoficamente demonstrável acerca da *vida futura* e *imortalidade*, é necessário privilegiar as obras propriamente filosóficas, em especial o *Grande Comentário*, e não enunciados de caráter predominantemente dialéticos ou persuasivo como os escritos jurídicos e teológicos.¹⁰ Neste sentido, ainda que Averróis afirme, em outros contextos, que a alma é imortal e que a doutrina da vida futura tem função ética e político-pedagógica, Taylor indica para o fato de que esse tipo de afirmação não constitui, ali, uma prova demonstrativa — e que o próprio Averróis remete o leitor às obras de demonstração quando se busca demonstração estrita¹¹.

¹⁰ Taylor (1998) contrapõe as obras técnicas de Averróis, sobretudo o *Grande Comentário*, aos escritos jurídico-teológicos, nos quais as teses sobre “vida futura” (*al-ma’ad*) e “imortalidade” aparecem predominantemente em contexto dialético e persuasivo. Entre esses escritos, Taylor menciona explicitamente o *Fasl al-Maqal (Decisive Treatise)*, ressaltando tratar-se de uma “obra de lei” e, portanto, dirigida ao dialético, bem como a *Damima* (apêndice ao *Fasl*) e um excerto do *Kitab al-Kashf fi al-manābij al-adilla*, ambos incluídos na edição de G. F. Hourani (1959); além disso, recorre ao *Tabafut al-tabafut (Incoherence of the Incoherence)*, no qual Averróis reconhece que o que ali oferece é persuasivo, não “prova técnica demonstrativa”, remetendo o leitor aos “livros de demonstração”, isto é, às obras filosóficas, para o tratamento demonstrativo do tema (cf. TAYLOR, 2007, p. 87–90).

¹¹ Para Taylor (1998), a leitura de Ovey N. Mohammed (1984) sobre o tema da imortalidade ser demonstradas filosoficamente incorre em um desvio, pois ele pretende reconstruir, a partir do *Grande Comentário*, uma doutrina averroísta de vida futura compatível com a escatologia islâmica, incluindo a ideia de um corpo de ressurreição e de uma vida eterna pessoal, mas, para fazê-lo, introduz como premissas constitutivas elementos que pertencem ao campo dialético e persuasivo — ou a escritos não filosóficos — e não ao regime demonstrativo que governa o comentário filosófico. Além disso, Taylor acusa Mohammed de sustentar nexos causais indevidos, isto é, inferir dependência genética ou fundacional entre teses filosóficas do comentário e doutrinas corânicas apenas porque tratam de temas afins, quando tal coincidência temática não autoriza concluir que o argumento demonstrativo do *Grande Comentário* esteja fundado em pressupostos de revelação. O resultado, segundo Taylor, é que a vida futura pessoal só aparece na reconstrução de Mohammed mediante importação externa, por exemplo, a partir do *Tabafut al-tabafut (Incoherence of the Incoherence)* ao passo que, no interior da psicologia madura do *Grande Comentário*, a estrutura do intelecto (agente e material) e a perecibilidade das potências internas individuais excluem a subsistência pós-morte de almas particulares: no máximo, haveria uma vida futura da espécie humana, mas não há lugar para imortalidade pessoal.

Voltando à análise da citação acima, se no contexto do aristotelismo, o que é conhecido inteligivelmente é sempre um universal, então o receptáculo desse universal não pode nunca ser um princípio material individual, porque a recepção em um sujeito individual e material implicaria a particularização do recebido, com isso, Taylor (1998, p94-95) sintetiza Averróis neste ponto nos seguintes termos: “os inteligíveis em ato, enquanto são inteligíveis em ato, não podem ser recebidos no ser humano particular; antes, o que pode ser recebido é uma imagem”. É é nesse contato que se destaca a comparação, no próprio excerto, da distinção entre intelecto agente e material, pois a comparação sempre é entre dois princípios que partilham certas disposições - separação, impassibilidade, não mistura -, mas exercem papéis distintos - o agente como atualização, o material como recipiente dos inteligíveis em ato, diferentemente das operações e estatuto metafísico das atividades epistêmicas no homem.

A consequência imediata é que a doutrina averroísta do intelecto não pode ser compreendida sem a distinção entre a ordem do inteligível em ato no intelecto material separado e a ordem das imagens e das operações psíquicas individuais. Isto indica que o intelecto e inteligíveis designam primariamente os inteligíveis em ato existentes no intelecto material separado, com natureza eterna, ao passo que esses mesmos inteligíveis têm no indivíduo, uma natureza gerável e corruptível enquanto presentes no intelecto passivo ou passível¹², isto é, no âmbito imaginativo humano. Essa duplicidade, por sua vez, já antecipa o sentido do trecho do excerto que condiciona a não mortalidade à consideração do intelecto sem referência ao indivíduo. É é nesse ponto que a passagem do fragmento sobre o intelecto que “sempre entende” quando “tomado sem qualificação” deve ser lido como uma distinção entre o modo de ser e operar do intelecto enquanto separado e o modo sob o qual o mesmo princípio aparecer “em referências ao indivíduo”, isto é, na medida em que o conhecer humano, de fato, se efetiva mediante imagens e operações das faculdades internas. Assim, a função dessas faculdades é ser condição de possibilidade do acesso humano aos inteligíveis e, com isso, a articulação do conhecer no indivíduo depender de uma economia psíquica em que o pensar no sentido ordinário envolve imagens; e o que pensa com imagens, nos indivíduos, é a potência cogitativa, uma das faculdades internas¹³.

Essa mediação permite compreender por que Averróis insiste que a frase aristotélica “quando ele é separado, é apenas o que é, não mortal” vale somente neste modo, isto é, não enquanto tomado em referência ao indivíduo. Esse é um aspecto normativo para a discussão sobre a imortalidade pessoal. do fato de que os inteligíveis em ato são imortais no intelecto material, não se segue que os inteligíveis enquanto presentes nas almas dos seres humanos sejam imortais. Por conseguinte, não se pode concluir, nesse plano, que a alma humana, como princípio individual, seja

¹² Em Averróis, o *intelecto passível* ou *passivo* não designa o intelecto material separado, mas o nível interno corpóreo ligado às formas da imaginação sob a ação da cogitativa. No *Grande Comentário*, ele o explica como sendo “as formas da imaginação na medida em que a potência cogitativa própria do homem atua sobre elas” (AVERRÓIS, l. III, com. 20, 2009, p. 359). Sua função é preparatória: “sua atividade consiste em colocar a intenção [...] na memória ou discerni-la” (AVERRÓIS, l. III, com. 20, 2009, p. 359). Por isso, Averróis o toma como condição necessária do inteligir humano no estado presente: “sem a imaginativa e a cogitativa, o intelecto chamado material nada entende” (AVERRÓIS, l. III, com. 20, 2009, p. 359). E, justamente por pertencer a esse circuito orgânico de imaginação–cogitativa–memória, ele é dito “corruptível”: “o intelecto passível é corruptível” (AVERRÓIS, l. III, com. 20, 2009, p. 359).

¹³ “[...] as imagens — ou os inteligíveis especulativos enquanto presentes no ser humano individual — parecem ser sinais dos inteligíveis especulativos eternos no Intelecto Material separado, pois os inteligíveis especulativos eternos em ato não poderiam existir na potência intelectual particular do ser humano particular. A potência no ser humano individual em virtude da qual alguém “pensa” ou “entende”, nos sentidos comuns desses termos, usando imagens, é a potência cogitativa, um dos chamados “sentidos internos”” (TAYLOR, 1998, p.95-96).

imortal. A não mortalidade é, portanto, atributo do princípio separado, não da continuidade psicológica individual¹⁴.

Assim, segundo Taylor (1998), da leitura não somente do fragmento, mas do conjunto do *Grande Comentário* não haveria espaço para uma teoria da imortalidade pessoal entendida como continuidade do indivíduo após a morte, ao menos não com base em prova demonstrativa. O máximo que se obtém, nesse aspecto, é uma vida futura do ponto de vista da espécie humana, vinculadas à atividade eterna do intelecto especulativo enquanto ato do intelecto material e, por conseguinte, à permanência dos inteligíveis em ato nesse sujeito separado e imortal, mas não à sobrevivência psíquica individual com memória identidade e subsistência. Há, portanto, uma fundamentação filosófica da negação da imortalidade individual e a afirmação necessária da imortalidade do intelecto separado e do seu conteúdo inteligível em ato.

2 O CONTEXTO HISTÓRICO-TEÓRICO DA QUERELA SOBRE A IMORTALIDADE DA ALMA NO RENASCIMENTO ITALIANO DOS SÉCS. XV-XVI

A querela italiana do século XV-XVI sobre a imortalidade da alma¹⁵ nasce menos como um embate entre teologia e filosofia do que como uma disputa interpretativa sistemática acerca de qual exegese de Aristóteles deveria ser tida por autêntica. As passagens do *De anima* e de outros

¹⁴ Nesse quadro averroísta, a psicologia individual humana é sobretudo composta pelos sentidos internos e sua hierarquia: senso comum, imaginação, cogitativa e memória, em ordem de espiritualidade ascendente, ou seja, da menor para a maior imaterialidade e universalidade de operação, mas ainda situadas no gênero das potências cuja existência está no corpo. Assim, Averróis identifica o chamado *intelecto passível* com as formas da imaginação enquanto a cogitativa atua sobre elas; a cogitativa é uma espécie de razão em sua função discriminativa e ordenadora, porém, permanece facultade orgânica. A cogitativa não é o intelecto material nem o intelecto em ato; é uma potência material particular, com órgão determinado. Averróis localiza-o na “câmara média do cérebro”. Ela não compõe inteligíveis singulares, isso cabe ao intelecto material, mas distingue instâncias individuais e as apresenta como se estivessem na sensação; e é nesse nível que Aristóteles teria chamado tal potência de *intelecto passível*, dizendo-a gerável e corruptível. Logo, a convergência com o a citação acima é direta: a individuação do conteúdo pensado e a fixação memorial pertencem ao complexo imaginação–cogitativa–memória, não ao intelecto separado; por isso, sem essa potência e sem a imaginativa, o intelecto material nada entende (Cf. TAYLOR, 1998).

¹⁵ As principais fontes primárias do debate italiano quinhentista são as seguintes: POMPONAZZI, Pietro. *Tractatus de immortalitate animae* (Bologna, 1516); *Apologia* (1518); *Defensorium adversus Augustinum Niphum* (1519); CONTARINI, Gasparo. *De immortalitate animae* (c. 1517–1518). Ed. crítica: Paul Richard BLUM (ed.). Nordhausen: Bautz, 2020; NIFO, Agostino. *De intellectu* (1503). Ed. moderna: Leen SPRUIT (ed.), Leiden–Boston: Brill, 2011; NIFO, Agostino. *De immortalitate animae, libellus* (Veneza, 1518; repr. com *De intellectu* em 1527). Veneza: herdeiros de Octaviano Scotto, 1527; JAVELLI (Iavelli), Crisostomo (O.P.). *Solutiones rationum animi mortalitatem probantium* (1519). Texto de refutação a Pomponazzi, anexado no *Defensorium* (1519) e desdobrado em *Tractatus de animae humanae indeficientia* (1536); SPINA, Bartolomeo (O.P.). *Flagellum in Pomponatium* (c. 1518–1519); *Opuscula* (1519); CAJETANUS (Tommaso de Vio, O.P.). *Commentaria in De anima Aristotelis*. Roma: Institutum Anglicum, 1938; LEÃO X, Papa. *Apostolici regiminis* (Decreto sobre a imortalidade da alma), Concílio de Latrão V, sessão de 19 dez. 1513. (Edição/compilação moderna em *The Voice of the Church Through the Ages*). Indicam-se algumas fontes da tradição de comentadores sobre o tema: CASSIRER, Ernst; KRISTELLER, Paul Oskar; RANDALL JR., John Herman (org.). *The Renaissance Philosophy of Man: Selections in Translation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1948; GILSON, Étienne. Autour de Pomponazzi: problématique de l’immortalité de l’âme en Italie au début du XVIe siècle. *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, v. 28, p. 163-279, 1961; KRISTELLER, Paul Oskar. *Medieval Aspects of Renaissance Learning: Three Essays*. Ed. e trad. Edward P. Mahoney. Durham: Duke University Press, 1974.

tratados aristotélicos, lidas em cotejo com a tradição dos comentadores, ofereceram enunciados que se prestaram a direções interpretativas divergentes.

Não surpreende, portanto, que medievais e renascentistas encontraram, em Aristóteles, apoio textual para conclusões incompatíveis entre si, consoante se tomasse Alexandre de Afrodísias, Averróis ou Tomás de Aquino por guia exegético. Inserida num ambiente universitário italiano em que a filosofia era propedêutica à medicina e com frágil peso institucional das faculdades de teologia, a psicologia — entendida como parte da filosofia natural — ela assumiu um traço metodológico intencionalmente secular, o que adensou a convicção de que a questão sobre a imortalidade devia ser tratada em regime de estrita fidelidade ao método e léxico peripatéticos.

Sob esse pano de fundo, a contenda pode ser descrita como um confronto entre versões do aristotelismo. O vetor aviceniano — decisivo já no século XIII — reforçou uma tendência espiritualista da psicologia e forneceu uma dupla linha probatória para a imortalidade da alma: a indicação de operações anímicas independentes do corpo e o apelo ao *desiderium naturalis beatitudinis*. Essa matriz doutrinal, ainda que anterior ao cenário da Universidade de Pádua do Quinhentos, continuou a informar a gramática dos argumentos em disputa. Em contraste, a vertente averroísta¹⁶, muito difundida no ambiente universitário italiano, sustentava, com variantes, a imaterialidade do intelecto e sua unicidade numérica, com a conseqüente impessoalidade do intelecto possível: a alma intelectiva, uma e imortal, distinguir-se-ia realmente da alma sensitiva e vegetativa, múltipla e corruptível. Daí a leitura, reputada por muitos a de Aristóteles, segundo a qual a espécie humana participa de um intelecto único e imperecível, ao passo que a vida psíquica ligada aos órgãos é perecível. Na linha tomista, com vários autores defensores no contexto paduano, Tomás de Aquino propôs uma tentativa filosófica e teológica de salvaguardar a unidade substancial do composto e a subsistência pessoal da alma após a morte, em sentido *pessoal, natural e demonstrável* - isto é, com pretensão de prova filosófica¹⁷. Um quarto polo, o alexandrista¹⁸, privilegiou a leitura naturalista e biológica do intelecto, entendendo-o como potência formal que nasce e perece com a mistura

¹⁶ “Contarini apresenta-se [...] como antigo aluno e discípulo de Pomponazzi na Universidade de Pádua. Seu testemunho sobre aqueles anos de estudo confirma aquilo que, aliás, já se sabe acerca da preponderância da doutrina de Averróis, nessa época, nessa universidade, a mais celebrada da Itália. O Comentador ali reinava: todos se inclinavam diante de sua autoridade e recebiam suas palavras como outros tantos oráculos. Sua doutrina mais célebre era a da unidade do intelecto; e quem pensasse de outro modo passava por indigno do nome de peripatético e mesmo do de filósofo” (GILSON, 1961, p. 222).

¹⁷ “Deve-se observar que, a partir de meados do século XV, um arranjo especial tornou possível à Universidade de Pádua oferecer dois cursos de metafísica e dois cursos de teologia, um *in via sancti Thomae*, outro *in via Scoti*, em conformidade com o sistema paduano de cátedras concorrentes. O curso *in via Thomae* era sempre ministrado por um dominicano, e o curso *in via Scoti* por um franciscano. Devemos ainda notar que, em Pádua, durante a segunda metade do século XV, o curso de teologia foi ministrado várias vezes por um dominicano, o qual era obrigado, segundo uma cláusula explícita, a apoiar-se nos textos de São Tomás. [...] Ao ensino deve-se acrescentar a leitura como meio importante pelo qual a influência de São Tomás se difundiu no meio do Renascimento italiano” (KRISTELLER, 1974, p.47-48).

¹⁸ Em Pádua, o alexandrismo designa a leitura naturalista do *De anima* que, seguindo Alexandre de Afrodísias, entende a alma intelectiva como forma material do composto, multiplicada segundo os indivíduos e sujeita à geração e corrupção com a dissolução da mistura corpórea, razão pela qual não há imortalidade pessoal segundo a natureza. Essa via foi assumida, com nuances, por Pomponazzi, e de modo explícito *ad mentem Aristóteles*, por Jacopo Zabarella. No último quartel do Quinhentos foi confirmada por Simone Porzio e Giulio Castellani e no Seiscentos encontrou em Cesare Cremona seu defensor mais visado pela Inquisição. “Contarini [...] estava convencido de que Aristóteles acreditava em um Intelecto único e imortal. Incapaz de aceitar tal posição e, como todos os paduanos que sustentavam que a teoria tomista da criação especial violava os princípios da razão natural, ele julgou “a opinião de Alexandre de Afrodísias preferível a todas as outras”. Confrontado com a escolha entre uma imortalidade impessoal da alma e uma mortalidade pessoal, como muitos paduanos daquele tempo ele tomou o partido da individualidade humana e juntou-se aos *sectatores Alexandri*. Pois Alexandre figurara em todas as discussões averroístas, desde Siger de Brabante e João de Jandun, como o contraponto a Averróis. Ele foi o aristotélico com uma interpretação naturalista e biológica da mente humana” (KRISTELLER; RANDALL, 1948, p.266).

corpórea e cuja multiplicação se dá com a multiplicação dos indivíduos. Não há, aqui, imortalidade pessoal, mas mortalidade segundo a natureza do intelecto humano. Essa via foi assumida, no próprio ambiente da universidade de Pádua, por autores que preferiram “a seita de Alexandre” (KRISTELLER; RANDALL, 1948, p.266), em franca oposição ao averroísmo dominante. Por fim, o escotismo interveio tanto com forma institucional¹⁹, nem sempre prestigiada em Pádua, quanto como tese de princípio. Como se sabe, Duns Scotus reputa inconclusivos os argumentos filosóficos tradicionais a favor da imortalidade, remetendo a certeza da vida eterna ao âmbito da fé revelada — uma postura que, metodologicamente, delimita o alcance dos recursos aristotélicos nessa matéria.

Não surpreende que muitos autores do sécs. XV-XVI tratassem a solução tomista como uma exegese de Aristóteles a ser defendida contra leituras adversas. O dominicano Bartolomeo Spina, por exemplo, moveu polêmicas contra Tommaso de Vio, contra o próprio *De immortalitate* e conta a *Apologia* de Pomponazzi, erigindo na sua obra *Propugnaculum Aristotelis de immortalitate animae*²⁰ a tese de que a leitura tomista preserva devidamente a doutrina do Estagirita sobre a imortalidade. Em outros quadrantes do mesmo debate, Agostinho Nifo²¹ insistiu que o pensamento de Aristóteles corrobora a imortalidade e rejeitou explicitamente a admissão de dupla verdade distintas e separadas entre filosofia e teologia - sinal de que a disputa se tratava no terreno da exegese filosófica, e não por capitulação fideísta. Mesmo autores críticos do tomismo, como Pomponazzi, ancoram-se em um critério metodológico análogo: o ponto de vista do filósofo deve

¹⁹ No horizonte paduano, o escotismo comparece como presença institucional discreta e como posição metodológica de princípio: por um lado, havia ensino regular da tradição de João Duns Escoto em Pádua (o nome de Trombetta, rival de Tommaso de Vio, é frequentemente citado como indicio desse polo), ainda que, no balanço de forças local, os “teólogos escotistas” tivessem pouca relevância intelectual frente ao averroísmo dominante; por outro, a marca doutrinária específica é o ceticismo quanto à demonstrabilidade filosófica estrita da imortalidade da alma. Assim, ao invés da via tomista de demonstração *per rationes naturales*, Duns Scotus tendia a considerar a imortalidade como “altamente provável” do ponto de vista filosófico, mas não propriamente demonstrada, remetendo a certeza à fé revelada (cf. GILSON, 1961, p.166; KRISTELLER; RANDALL, 1948, p.265)

²⁰ Em Pádua no início do século XVI, Tommaso de Vio (Cajetano) e Bartolomeo Spina representaram vias internas à tradição dominicana que divergiam precisamente sobre a exegese aristotélica da imortalidade. Em 1510, no comentário ao *De anima*, Cajetano parte do princípio de que, se não há pensamento sem *phantasmata*, então não há pensamento sem corpo; logo, o intelecto não é separável *ad mentem Aristotelis*, e a imortalidade pessoal não é demonstrável pela filosofia natural aristotélica. Propõe, em alternativa, uma demonstração de cunho platônico. Por isso, faz do critério de separação não a ausência de órgão, como em Tomás, mas a independência quanto aos *phantasmata*; dada a cláusula *non sine phantasmate*, a separabilidade parecer-lhe-ia impossível (cf. GILSON, 1961, p.180-181) — uma leitura de matriz alexandrina que o aproximava, metodologicamente, de conclusões depois tornadas célebres por Pomponazzi. Coerentemente com esse recorte, Cajetano votou contra a imposição conciliar de que filósofos demonstrassem a ortodoxia (Latrão V), defendendo que a defesa da fé compete à teologia e que a filosofia deve buscar a verdade sem constrangimentos extrínsecos (cf. GILSON, 1961, p.206). Spina reage em dois frentes — contra Cajetano e contra Pomponazzi — por meio de um *Propugnaculum Aristotelis* e, sobretudo, da *Tutela veritatis de immortalitate animae contra Petrum Pomponatium* (1519) (cf. KRISTELLER, 1974, p.107). O alvo imediato é restabelecer, contra Cajetano, a leitura tomista do *De anima* como exegese correta de Aristóteles e, com ela, a demonstrabilidade filosófica da imortalidade pessoal; Spina chega a responsabilizar Cajetano por abrir caminho às teses de Pomponazzi. Do ponto de vista argumentativo, Spina adota o núcleo do tomismo: distingue necessidade do corpo como objeto (os *phantasmata* fornecem a matéria cognoscível) e necessidade do corpo como sujeito (órgão ou sujeito no qual a potência reside). O intelecto, embora inicie *ex phantasmatis*, transcende as imagens ao formar universais (*verbum mentis*), não residindo no corpo como em sujeito; por isso, é imaterial e subsistente, e a sua dependência objetiva não compromete a imortalidade.

²¹ Agostino Nifo (1469–1538), antigo filósofo paduano e rival direto de Pomponazzi, intervém no *affaire* precisamente como exegeta “peripatético” que busca mostrar a compatibilidade entre Aristóteles e a tese da imortalidade pessoal, recusando, por princípio, qualquer “dupla verdade” que apartasse filosofia e teologia (cf. GILSON, 1961, p.243). Em seu *De immortalitate animae libellus* (1518), ele acusa Pomponazzi de ser mau leitor do *De anima* e de confundir sistematicamente os grandes comentadores (Temístio, Averróis, João de Jandun), e afirma que a correta interpretação de Aristóteles não conduz ao mortalismo; ao contrário, a esfera da fé não carece de fundamento “físico” e aristotélico, razão pela qual não há necessidade de postular verdades paralelas e inconciliáveis. Metodologicamente, ele distingue o intelecto em si e o intelecto unido ao corpo, para defender a possibilidade de operação *sine organo* no estado separado.

ser aristotélico, razão pela qual a avaliação de qualquer argumento passa por sua compatibilidade com o *corpus* peripatético e seus comentadores.

O papel de Pádua nesse cenário é estrutural. No último quartel do Quatrocentos e no início do Quinhentos, a Universidade de Pádua, sobretudo, configurou-se como centro acadêmico do aristotelismo latino, em especial nas versões averroístas. A influência de Nicoletto Vernia²², que ocupou a cátedra de Pádua entre 1468 e 1499, foi tal que “quase toda Itália foi convertida ao erro” (KRISTELLER; RANDALL, 1948, p.265) - exagero polêmico que ilustra, contudo, a hegemonia de Vernia naquele contexto. Esse predomínio suscitou antagonismos com os escotistas, de pouco peso intelectual em Pádua, e alimentou uma atmosfera de debates regulada inclusive pelo édito episcopal de 1489²³, visando conter posições sobre o intelecto e a imortalidade da alma que contrariasse as determinações eclesiais. É nesse mesmo ambiente que amadurece a controvérsia da *dupla verdade*²⁴, rótulo sob o qual se acusava certos aristotélicos de manterem, em filosofia, conclusões contrárias à fé. A própria discussão, porém, mostra-se mais sutil. Agostinho Nifo, recusa a tese de duas verdades separadas e Pomponazzi, ao qual esta etiqueta foi frequentemente colada, fala antes em um problema neutro e, depois, em impossibilidade de demonstração racional — mantendo a imortalidade como artigo de fé, mas negando-lhe prova filosófica. Trata-se, pois, não de duplicação ontológica da verdade, e sim de distinção de esferas e método: *fides* e *philosophia*, sob o olhar vigilante de um magistério que, no V Concílio de Latrão (1512-1517)²⁵, sentiu a

²² Nicoletto Vernia (1420–1499) foi, inicialmente, o principal expoente do averroísmo em Pádua, defendendo com vigor a unidade numérica do intelecto possível (monopsiquismo) e, correlativamente, a impessoalidade do ato de conhecer (KRISTELLER; RANDALL, 1948, p.265). Em 1489, o bispo de Pádua interditou as disputas públicas sobre a unidade do intelecto; esse ato disciplinar precipitou a revisão doutrinal de Vernia: do averroísmo literalista passou à consulta sistemática dos comentadores gregos, rechaçou Averróis como intérprete de Aristóteles e, em escritos tardios, sustentou ser filosoficamente demonstrável a imortalidade pessoal (KRISTELLER; RANDALL, 1948, p.259).

²³ “[...] Em Pádua, na primavera de 1489, quando o novo bispo, Pietro Barozzi, alarmado com o clamor das disputas em torno da unidade do intelecto, de acordo com o inquisidor frei Martino da Lendinara, proibiu toda discussão pública sobre esse assunto, sob pena de excomunhão. No decreto de 6 de maio daquele ano afirma-se justamente que aqueles que mais se agitavam em favor da unidade do intelecto eram movidos por motivos práticos de libertinagem: “E, por fim, estimando que aqueles que disputam acerca da unidade do intelecto disputam sobretudo por esta razão: que, suprimidos assim tanto os prêmios das virtudes quanto, de fato, os castigos dos vícios, julgam poder cometer com maior liberdade os mais graves delitos; ordenamos que nenhum de vós, sob pena de excomunhão *latae sententiae*, na qual incorreréis se procederdes em contrário, ouse ou presuma disputar publicamente acerca da unidade do intelecto, sob qualquer pretexto que se busque” (NARDI, 1958, p.155).

²⁴ “[...] tornou-se inevitável e fatal o conflito entre as duas filosofias: a nova filosofia cristã e a antiga filosofia grega, a *theologia* e a *philosophia*. A esse conflito histórico se vincula a nomeada “doutrina da dupla verdade”, tal como se afirmou na consciência dos escolásticos. [...] Dos quais — excetuados os poucos que se obstinaram em fechar as portas ao novo pensamento greco-arábico — quase todos sentiram esse conflito. Mas, enquanto a maior parte procurou de algum modo resolvê-lo, subordinando a ciência à fé, para utilizar em favor desta o precioso material científico que era oferecido e já não podia ser razoavelmente desconsiderado, outros, saídos da Faculdade de Artes e que, pela índole de seus estudos, não se ocupavam de teologia, colocavam e resolviam os problemas científicos e filosóficos no âmbito e em conformidade com o pensamento greco-arábico. Com isso, eles não pretendiam [...] que a sua solução desses problemas fosse absolutamente verdadeira; contentavam-se, porém, em afirmar que ela era verdadeira no âmbito do pensamento greco-arábico, isto é, necessária, postos os princípios da *philosophia*. Às objeções dos teólogos, respondiam justamente que o juízo por eles expresso valia “*in philosophia*”; em matéria de teologia declaravam-se incompetentes. Mas que, para eles, a da *philosophia* não fosse a verdade absoluta, fica claro pelo acréscimo que faziam: reter, enquanto crentes, o contrário [...]” (NARDI, 1958, p.56).

²⁵ O V Concílio de Latrão (1512–1517), convocado por Júlio II e concluído sob Leão X, realizou doze sessões e funcionou como palco de afirmação do primado pontifício e de ordenação disciplinar e doutrinal às vésperas da Reforma. O ponto nevrálgico para a querela paduana sobre a alma é a sessão VIII (19 dez 1513), quando Leão X promulgou a bula *Apostolici regiminis* — “condenação de toda proposição contrária à verdade da fé cristã iluminada” — que tem como alvo imediato a difusão de teses filosóficas que atribuíam à alma intelectiva mortalidade natural ou unicidade numérica em todos os homens, bem como a pretensão de que tais proposições seriam “verdadeiras ao menos segundo a filosofia”. Contra isso, reafirma o cânone de Vienne segundo o qual a alma racional é *per se et essentialiter* forma do corpo humano e define positivamente sua imortalidade e multiplicação segundo os indivíduos, vinculando tais pontos à inteligibilidade do juízo, das penas e recompensas eternas e da esperança da ressurreição. Ao mesmo

necessidade de definir dogmaticamente a imortalidade ante a expansão da leitura impessoal averroísta²⁶.

Assim, a querela quinhentista italiana é, primariamente, uma disputa de interpretações do aristotelismo, em que o avicenisismo espiritualista, o averroísmo do intelecto único, o tomismo da imortalidade pessoal demonstrável, o alexandrisismo naturalista e o escotismo cético-metodológico sobre a prova filosófica articulam, cada qual, uma gramática própria do que pode ou não pode ser afirmado com rigor peripatético. A centralidade de Pádua, a pressão institucional, de éditos locais ao Concílio de Latrão V, e o esforço de fixar limites entre razão natural e fé explicam tanto a violência das polêmicas quanto a fineza com que os principais protagonistas ergueram seus critérios de leitura de Aristóteles — critérios, no limite, que definem os contornos do que conta como ciência da alma na renascença italiana.

2.1 A crítica de Pomponazzi

A figura de Pomponazzi frequentemente tomada como emblema do naturalismo aristotélico renascentista, explicita a lógica interna dessa querela. Por um lado, combate frontalmente o monopsiquismo averroísta, reputado como “incompreensível, absurda e inteiramente estranha a Aristóteles” (POMPONAZZI, cap. IV, 1999, p.9). Por outro, depõe contra a tese tomista de uma separabilidade substancial do intelecto, oferecendo em seu lugar uma leitura funcional do conhecer, pois o intelecto humano, modo médio²⁷, entre o sensível e o separável, precisa do corpo e, por isso, não autoriza, segundo o método físico-psicológico, a conclusão de uma subsistência pessoal *ex corpore* demonstrável. Daí a sua famosa fórmula segundo a qual a alma humana é *simpliciter* mortal e apenas *secundum quid* imortal²⁸, ao passo que o estatuto teológico da imortalidade é afirmado como verdade de fé.

No Proêmio e na arquitetura argumentativa do *Tractatus de immortalitate animae* (1516), Pomponazzi delimita os problemas como uma investigação de filosofia natural regida por dois critérios internos e cumulativos. Primeiro, a exigência de “deixar de lado a revelação e o milagre”, isto é, discutir a imortalidade “inteiramente dentro dos limites naturais”²⁹. Segundo, aferir, caso a caso, se a posição examinada é propriamente aristotélica. Esses dois balizadores — autonomia da

tempo, estabelece que a verdade da fé não pode ser contradita por qualquer *verdade* filosófica, proíbe o ensino do contrário e prevê sanções para a obstinação nesses erros. No plano disciplinar, impõe aos docentes de filosofia a obrigação de refutar publicamente conclusões contrárias à fé (mortalidade da alma, monopsiquismo, eternidade do mundo e afins) e regula a formação clerical, exigindo que o estudo prolongado de filosofia e poesia seja acompanhado de teologia ou cânones, com publicação anual das determinações nas universidades (cf. LEÃO X, 1513).

²⁶ “[...] na sequência do sucesso do averroísmo, o Concílio de Latrão acabara de impor aos mestres cristãos o dever de justificar pela razão todos os dogmas racionalmente justificáveis” (GILSON, 1961, p.233).

²⁷ “[...] o intelecto, que se encontra nesta posição de medianidade entre as formas imateriais e as materiais, não está nem inteiramente no espaço e no tempo, nem totalmente independente do espaço e do tempo. Por isso, sua atividade não é nem completamente universal nem completamente particular, e não está inteiramente submetida ao tempo nem dele inteiramente separada” (POMPONAZZI, cap. IX, 1999, p.49).

²⁸ “Afirmamos que ela é propriamente e por sua natureza mortal, ao passo que, sob certo aspecto e impropriamente, é imortal” (POMPONAZZI, cap. IX, 1999, p.43).

²⁹ “[...] antes de tudo, qual é a sua opinião sobre este tema deixando de lado os dados revelados e os milagres e mantendo-se exclusivamente dentro do âmbito natural” (POMPONAZZI, Proêmio, p.4) Ainda: “Mas o instrumento sobre o qual se funda a fé é representado pela Revelação e pela Escritura canônica: por isso a imortalidade da alma deve ser demonstrada [...] por meio delas; toda outra argumentação racional é, ao contrário, estranha [...]” (POMPONAZZI, cap. XV, 1999, p.116).

razão filosófica e conformidade estrita ao *De anima* — são explicitados por ele ao enunciar o escopo do tratado e reaparecem como teste sistemático aplicado às soluções platônica, averroísta e tomista que reconstitui e aos seus próprios passos probatórios, de maneira que qualquer argumento que pretenda demonstrar pela razão a imortalidade da alma deve satisfazê-lo simultaneamente. Ao primeiro critério corresponde a separação de esferas entre filosofia e teologia e a suspensão programática de premissas reveladas. Ao segundo, uma leitura aristotelizante que rechaça as interpretações que, por conciliação teológica, excedam ou distorçam a letra do Estagirita.

2.1.1 As reformulações lógicas e a crítica naturalista

No *Tractatus* Pomponazzi reconstrói o problema sobre a mortalidade e imortalidade da alma em forma de disjunção que se pretende exaustiva do ponto de vista das possibilidades lógicas de afirmação: (A) ‘duas naturezas em relação ao homem’ com três variações argumentativas e (B) ‘uma única natureza’ portadora de predicados opostos’, com também três modos de argumento. Sobre (A), distingue-se: (A1) ‘para cada indivíduo, uma natureza imortal e outra mortal’. (A2) ‘uma única natureza intelectual imortal comum às naturezas mortais multiplicadas em cada indivíduo’ — segundo o autor, tese defendida por Averróis. (A3) o inverso: ‘natureza intelectual múltipla e mortal comum’, rejeitada por absurdo. Em (B), ‘quando se admite um só alma’, Pomponazzi enumera: (B1) ‘*simpliciter* imortal e mortal *secundum quid*’ — interpretação atribuída a Tomás de Aquino — e (B2) ‘*simpliciter* mortal e *secundum quid* imortal’ — posição que o próprio Pomponazzi defenderá como sua. Por fim, (B3) ‘*secundum quid* mortal e imortal’, descartada também logicamente. Logo, Tomás e Pomponazzi pertencem, nessa reconstrução, ao modo (B) ‘uma única natureza’, respectivamente (B1) e (B2), enquanto as versões do platonismo e averroísmo representam formas do tipo (A) ‘duas naturezas’ (A1 e A2).

(A) Duas naturezas:³⁰

(A1) Modos com suposição de duas naturezas: alma intelectual imortal e alma vegetativo-sensitiva mortal (platonismo):³¹

³⁰ “[...] duas naturezas distintas [...] poderá ser entendida segundo três interpretações: ou haverá [(A1)] um número de naturezas mortais e imortais equivalentes ao número dos homens — de modo que, em Sócrates, haverá uma natureza imortal e uma ou duas naturezas mortais, e assim nos demais homens, de tal maneira que cada um tenha uma natureza mortal própria e uma natureza imortal própria; [(A2)] ou se admitirá uma única natureza imortal em todos os homens, enquanto as naturezas mortais estarão distribuídas e multiplicadas em cada homem; ou, ao contrário, [(A3)] se admitirá uma natureza imortal multiplicada e uma natureza mortal comum a todos” (POMPONAZZI, cap. II, 1999, p.7).

³¹ Pomponazzi, neste ponto, seguirá a crítica de Tomás de Aquino à antropologia platônica: “Com efeito, alguns sustentaram que a alma se relaciona com o corpo como o motor se relaciona com o movido, mais do que como a forma com a matéria. Esta pareceria ser a opinião de Platão no *Alcíbiades Primeiro*, onde diz que o homem é uma alma que se serve do corpo [...] Outros, porém, sustentaram o contrário, porque afirmaram que a alma está em relação com o homem como a forma com a matéria, e não somente como o motor com o movido; e que, aliás, seria mais correto dizer que o homem é composto de alma e de corpo do que defini-lo como uma alma que se serve do corpo” (POMPONAZZI, cap. V, 1999, p.23). E prossegue na crítica: “Esta interpretação, em ambas as suas articulações, é refutada pelo divino Tomás na primeira parte da *Suma* e em muitos outros lugares — e, a meu ver, de modo exaustivo e claro. Pois, se o homem não fosse composto de alma intelectual e corpo como de matéria e forma, mas como de motor e movido, então alma e corpo não teriam maior unidade do que a que têm os bois e o carro. Além disso, daí se seguiriam muitos outros inconvenientes, que Tomás enumera” (POMPONAZZI, cap. VI, 1999, p.23-24).

- a. Imortalidade da alma intelectual:³²
- P1. Toda potência cuja operação é imaterial é subsistente e incorruptível
- P2. A alma intelectual exercer operação imaterial
- C. A alma intelectual é subsistente e incorruptível
- b. Corrupção da alma vegetativo-sensitiva³³
- P1. Toda forma que depende de órgão corpóreo para operar corrompe-se.
- P1. A alma sensitiva depende de órgão para operar
- C. A alma sensitiva é corruptível
- (A2) Intelecto único e imortal e almas vegetativo-sensíveis mortais (averroísmo):³⁴
- a. Unidade e imortalidade do intelecto:
- P1. O que é forma separada não se multiplica segundo a matéria e é incorruptível
- P2. O intelecto é forma separada
- C. O intelecto é único e imortal
- b. Multiplicação e corrupção do vegetativo-sensitivo:
- P1. As formas que informam compostos materiais multiplicam-se conforme os indivíduos e corrompem-se com eles
- P2. A alma sensitiva informa o composto humano
- C. As almas sensíveis são múltiplas e corruptíveis
- (A3) Alma vegetativa una:
- a. Rejeitada por redução ao absurdo:
- P1. A forma sensitiva, por definição, informa um corpo orgânico e, por isso, multiplica-se segundo os indivíduos
- P2. Se fosse uma em um conjunto de indivíduos, a mesma forma existiria inteira em muitos corpos

³² “[...] todos os defensores da imortalidade [...] da alma humana afirmam que ela, pelo fato de ser de natureza imaterial, é uma substância determinada, subsistente por si mesma.” (POMPONAZZI, cap. IX, 1999, p.50).

³³ “[...] visto que [a alma] é a mais baixa das substâncias abstratas, além desse modo de ser, possui também outro: com efeito, pode também ser aquilo graças ao qual algo existe. Por isso, pode verdadeiramente também ser forma do corpo e, por sua imperfeição, ser numerada segundo o número dos corpos; e assume todas as faculdades próprias da alma sensitiva e vegetativa, exercendo-as em união com um órgão, e, nesse sentido, torna-se passível de morte. (POMPONAZZI, cap. IX, 1999, p.50).

³⁴ Objeto de análise do próximo subtópico.

A querela sobre a imortalidade da alma: Averróis e Pietro Pomponazzi
 JANUNZI NETO, Antonio

C. Impossível, pois é uma contradição da definição.

(B) Uma natureza:³⁵

(B1) Alma intelectual *simpliciter* imortal e *secundum quid* mortal (Tomás de Aquino):³⁶

a. Subsistência e imortalidade *simpliciter* da alma:

P1. Tudo cujo ato próprio se exerce sem órgão é subsistente *per se* e incorruptível

P2. O ato intelectual exerce-se sem órgão

C. A alma intelectual é subsistente e imortal *simpliciter*

b. Mortalidade *secundum quid* quanto ao composto:

P1. O que é forma do corpo o é também das operações orgânicas e, dissolvido o composto, cessam-lhe tais operações

P2. A alma humana é também forma das operações vegetativo-sensitivas

C. *Secundum quid*, quanto ao composto e suas operações, é mortal

(B2) Alma *simpliciter* mortal e *secundum quid* imortal (Pomponazzi):³⁷

³⁵ “[...] isto é, que o homem é mortal e imortal graças a uma única e idêntica natureza, como não parece possível que atributos opostos sejam predicados em sentido absoluto de um mesmo sujeito idêntico, será preciso, antes de tudo, excluir a possibilidade de que uma mesma natureza seja mortal e imortal; mas então ela será ou, por sua natureza, imortal e, sob certo aspecto, mortal; ou, ao contrário, por sua natureza, mortal, mas, sob certo aspecto, imortal; ou, enfim, conterá ambos os atributos relativamente, isto é, será, sob certo aspecto, mortal e, sob certo aspecto, imortal” (POMPONAZZI, cap. II, 1999, p.7).

³⁶ Pomponazzi enquadra a via tomista da imortalidade sob a rubrica lógica ‘imortal *simpliciter* e mortal *secundum quid*’, não como terminologia do Aquinate, mas como modo de acomodar sua prova no esquema disjuntivo do *Tractatus*: a alma seria absolutamente incorruptível enquanto princípio de uma operação intelectual sem órgão, e relativamente mortal enquanto forma do corpo e dependente, em certos aspectos, da mediação sensível. A objeção central consiste em negar que da imaterialidade de uma operação se siga, de maneira aristotelicamente legítima e *nos limites da razão natural*, a subsistência e incorruptibilidade *simpliciter* do sujeito, pois a separabilidade exigiria uma operação que não dependesse do corpo nem como sujeito nem como objeto; porém, dado o vínculo funcional do inteligir humano aos *phantasmata*, a distinção tomista entre independência *ut subiecto* e dependência *ut obiecto* torna-se insuficiente como critério de separação substancial. Daí a inversão pomponazziana, “mortal *simpliciter*, imortal *secundum quid*” (B2), e o resultado metodológico de que não haveria, no plano estritamente filosófico, demonstração necessária da imortalidade pessoal, restando, quando muito, uma tese de maior probabilidade e a salvaguarda da fé em nível distinto (cf. POMPONAZZI, cap. VIII, 1999, p.28–42).

³⁷ Pomponazzi sustenta, no capítulo XI do *Tractatus* que está de acordo com a “quinta interpretação, segundo a qual a única essência da alma é mortal e imortal, mas, por sua natureza, mortal e, sob certo aspecto, imortal” (POMPONAZZI, cap. IX, 1999, p.42). E fundamenta do seguinte modo: tendo refutado a hipótese de uma distinção real entre intelectual e sensitivo, resta assumir a interpretação segundo a qual embora “no homem a alma sensitiva é idêntica à intelectual”, ela é “e propriamente mortal, mas sob certo aspecto imortal”. Nesse aspecto, ele declara que “concedemos absolutamente a primeira proposição, isto é, que no homem a alma intelectual e a alma sensitiva se identificam realmente”. O fundamento central da denominação *simpliciter mortalis* é noético-metafísico: o intelecto humano ocupa um grau intermediário de separação da matéria, tal que “é, portanto, inevitável que esse grau intermédio não precise do corpo como sujeito, mas precise dele como objeto. E este é o intelecto humano”. Daí se segue que o

a. Dependência funcional e mortalidade *simpliciter*:

P1. Tudo cujo ato intelectual não se realiza sem as imagens não é absolutamente independente do corpo

P2. O intelecto humano não entende sem as imagens

C. A alma intelectual, enquanto forma do composto e funcionalmente dependente das imagens, é *simpliciter* mortal.

b. Alma *secundum quid* imortal:

P1. O que ocupa um *status* médio entre o material e o imaterial separado participa, quanto ao objeto e à universalidade do conhecer, de um aspecto não-material, embora não possua operação absolutamente separada.

P2. O intelecto é um *medium*: separado quanto ao sujeito, não separado quanto ao objeto, pois depende das imagens

C. É imortal *secundum quid*, quanto ao ato universal, embora *simpliciter* por natureza.

(B3) *simpliciter* mortal e imortal:

a. Rejeitada por violar o princípio de não contradição:

P1. É impossível que a mesma substância seja em igual medida A e não-A, quando há contrários, uma razão deve prevalecer *simpliciter*

P2. A alma mortal e imortal nega a prevalência *simpliciter* de um dos contrários

C. Impossível, pois é uma contradição

2.1.2 A crítica de Pomponazzi a Averróis

Sobre a crítica de Pomponazzi à posição averroísta enquadrada em (A2), a rubrica ‘intelecto único e imortal e almas vegetativo-sensíveis mortais’ funciona menos como reprodução do

pensar humano, embora não seja operação orgânica, não se realiza sem imaginação: “se o pensar é imaginação ou não ocorre sem imaginação, é impossível que ele se realize sem o corpo”, e, ainda mais diretamente, “a alma não pensa absolutamente sem uma imagem sensível”. Por isso, Pomponazzi descreve o intelecto como “em posição de medianidade entre as formas imateriais e as materiais”, de modo que “seu pensar realiza-se junto com a duração e o tempo” e ele “não está nem totalmente no espaço e no tempo, nem totalmente independente do espaço e do tempo”. A cláusula *secundum quid immortalis* decorre do que, nesse mesmo regime intermédio, excede o sensível bruto: o intelecto humano, movido pelo phantasma, conhece o universal, mas “contempla o universal no singular”, correspondendo sob um aspecto às substâncias eternas e, sob outro, às potências inferiores. Logo, a imortalidade não é aqui subsistência separada, mas apenas um predicado relativo ao modo de conhecer universal; já a mortalidade é em sentido próprio, porque a inteligência humana não se emancipa do corpo enquanto condição objetiva e temporal do pensar. (cf. POMPONAZZI, cap. IX, 1999, p.42–61).

vocabulário de Averróis do que como classificação lógica imposta pelo próprio *Tractatus*, ao situar o monopsiquismo no ramo *duas naturezas*, isto é, como combinação de uma instância intelectual separada, una e incorruptível, comum a todos, com um conjunto de potências orgânicas múltiplas e corruptíveis, distribuídas segundo os indivíduos. É sob esse enquadramento que o capítulo IV (cf. POMPONAZZI, 1999, p.9-22) se abre com um diagnóstico de recepção, registrando a ampla difusão renascentista da leitura averroísta como se fosse praticamente a interpretação aristotélica dominante, para, em seguida, contestar precisamente esse estatuto, recusando que a doutrina possa reivindicar legitimamente o lugar de exegese fiel de Aristóteles.

O capítulo IV do *Tractatus* é marcado por sua crítica à Averróis e o Mantovano abre o debate a partir de um diagnóstico de recepção, assinalando que a posição atribuída a Averróis se encontra amplamente difundida e, mais ainda, costumava ser tomada como leitura quase consensual do aristotelismo. Esse enunciado inicial não funciona como simples contextualização externa, mas como elementos retórico e metodológico que delimita, desde o primeiro momento, o alvo imediato do capítulo, apontando por contraste deliberado a distinção entre a autoridade quase social da interpretação averroísta no renascimento paduano do século XV, apresentada como corrente reputada aristotelismo, e a avaliação intelectual que Pomponazzi impõe a ela de modo frontal, qualificando-a como estranha a Aristóteles. O tom polêmico, portanto, não é um mero adorno marginal, mas a marca de uma decisão de leitura. Não se trata apenas de discordar de uma tese, mas de contestar o estatuto hermenêutico de uma tradição, isto é, de recusar que uma determinada construção doutrinária possa reivindicar, legitimamente, o lugar de interpretação fiel do texto aristotélico.

Essa abertura, como observa Gallo (2019), deixa transparecer desde logo um duplo registro de crítica que estrutura a discordância de Pomponazzi. Por um lado, há um aspecto exegético, em que a distância entre Aristóteles e Averróis é apresentada como significativa, de tal modo que a doutrina averroísta aparece como um acréscimo interpretativo que ultrapassa o texto comentado e o reconfigura por categorias que não lhe pertencem. Por outro lado, há um aspecto filosófico propriamente dito, no qual a mesma doutrina é julgada não apenas inadequada como leitura de Aristóteles, mas insustentável enquanto posição teórica.

Após o exórdio do capítulo IV, nota-se que Pomponazzi não inicia sua argumentação de refutação contra a posição averroísta considerada em si mesma. Ao contrário, ele declara explicitamente que não pretende oferecer uma argumentação nova contra a tese, preferindo remeter o leitor à refutação já disponível em Tomás de Aquino³⁸. Neste sentido, Pomponazzi pressupõe que a, intitulada por ele, *falsidade* filosófica da doutrina pode ser tomada como já suficientemente discutida no interior da tradição latina, de modo que o capítulo IV do seu *Tractatus* não precisaria repetir, ponto por ponto, um confronto cujo núcleo ele considerada conhecido. Isso desloca o centro de gravidade da crítica, pois ao invés de concentrar esforços na demolição direta de uma tese, Pomponazzi reorienta a investigação para o modo com essa tese reivindica legitimidade a partir de Aristóteles.

Assim, Pomponazzi afirma que irá apresentar apenas algumas considerações destinadas a evidenciar que aquilo que se atribui a Aristóteles sob o nome de Averróis é, em rigor, uma construção interpretativa que não encontra apoio nos textos aristotélicos. A qualificação da leitura averroísta como *invenção* não tem aqui função meramente depreciativa, pois a questão principal é que mesmo supondo, por hipótese, que uma posição possa ser filosoficamente articulada, permanece ainda perguntar se ela pode ser atribuída a Aristóteles sem violentar o texto e a lógica interna da psicologia do Estagirita. O capítulo IV se organiza, portanto, como uma crítica de atribuição e de inteligibilidade exegética. O ponto decisivo não é apenas se a doutrina é verdadeira

³⁸ Pomponazzi menciona o opúsculo de Tomás de Aquino *De unitate intellectus contra Averroistas*.

A querela sobre a imortalidade da alma: Averróis e Pietro Pomponazzi
 JANUNZI NETO, Antonio

ou falsa, mas se ela pode ser sustentada como interpretação do aristotelismo, especialmente quando pretende apresentar-se como leitura autorizada e praticamente consensual.

A leitura proposta por Sellars (2016) ajuda a explicitar o alcance dessa estratégia. Segundo ele, Pomponazzi não se ocupa aqui, de maneira frontal, da tese estrita da unidade do intelecto. Em vez disso, concentra-se no problema mais abrangente da separabilidade do intelecto. Se o capítulo consegue mostrar que Aristóteles não autoriza a separação do intelecto em relação ao corpo, ou que não há, no ato de inteligir, uma operação que dispense a dependência do sensível e do orgânico, então a forma típica de monopsiquismo averroísta perde seu fundamento estrutural. A unidade do intelecto, na economia averroísta, não aparece como tese isolada, mas como consequência de um conjunto de pressupostos sobre a natureza do intelecto e sua independência, como se viu anteriormente. Por isso, ao atacar a separabilidade, Pomponazzi atinge o princípio do qual a unidade depende, realizando uma refutação indireta que é simultaneamente mais ampla e mais bem ajustada ao objetivo declarado do capítulo, a saber, demonstrar que a leitura averroísta constitui uma extrapolação não autorizada do texto aristotélico.

O núcleo argumentativo do capítulo IV se manifesta, desse modo, quando Pomponazzi fixa um critério de separabilidade que funciona como regra de prova para toda a discussão subsequente. Ele formula uma alternativa que obriga o adversário a assumir um ônus preciso. Ou a alma intelectual possui alguma operação inteiramente independente do corpo, de tal modo que, no exercício dessa operação, o corpo não seja requerido nem como sujeito no qual o ato se dá nem como objeto ao qual o ato se ordena, ou então não possui tal operação. A questão não é formulada em termos psicológicos vagos, mas em termos de condições de possibilidade do próprio ato de inteligir. Se existe ao menos um exercício intelectual que prescindir do orgânico tanto na sede do ato quanto no domínio do seu conteúdo, então a separabilidade entre intelecto e composto orgânico pode ser afirmada. Se não existe, a tese de separação perde o seu fundamento, porque todo inteligir permanece intrinsecamente vinculado a condições corpóreas.

Esse critério organiza a estrutura da crítica pomponazziana ao mudar a disputa para a análise do que efetivamente ocorre no conhecer humano. A estratégia consiste em mostrar que o defensor da separação, Averróis ou modalmente Tomás de Aquino, não pode cumprir a exigência estabelecida. A dependência do corpo pode reaparecer de duas maneiras, e basta que ela reapareça em qualquer uma delas para que a separabilidade fique comprometida. Quando o corpo é requerido como sujeito — enquanto é órgão necessário para a operação de uma potência cognitiva anímica —, a operação intelectual não se sustenta por si mesma como atividade de uma substância separada. Quando o corpo é requerido como objeto — enquanto algum órgão, por ser afetado por algo material, oferece à faculdade um objeto cognitivo —, o conteúdo do inteligir permanece amarrado às determinações do sensível, ainda que se tente atribuir ao intelecto um estatuto ontológico distinto. A alternativa pomponazziana, assim, converte o debate numa investigação controlada sobre a relação entre inteligência, suporte e conteúdo, evitando que a separação seja apenas postulada como tese metafísica.

O eixo mais denso do capítulo IV se estabelece quando Pomponazzi organiza sua crítica a partir de uma pequena fórmula aristotélica, cuja eficácia filosófica depende do modo como ela é lida. Sellars (2016) observa que a afirmação de Aristóteles, segundo a qual o pensar é imaginação ou não ocorre sem imaginação, adquire, no argumento pomponazziano, a função de verdadeiro pivô interpretativo:

Mas, se também isto [o pensar] se mostrar uma forma de imaginação ou se for impossível sem imaginação, então também requer um corpo como condição de

sua existência. Se houver algum modo de agir ou de ser afetada próprio da alma, a alma será capaz de existência separada; se não houver, sua existência separada é impossível. (ARISTÓTELES, *De anima*, l. I, 403a3-403a25, 1984, p.4).

O que está em jogo aqui é a determinação do vínculo estrutural entre intelectão e condições sensíveis. Se o pensamento, em qualquer de seus modos, conserva uma dependência essencial do *phantasma*, então a tentativa de fundar uma operação intelectual plenamente independente do corpo encontra um limite textual e conceitual no próprio Aristóteles. É precisamente essa dependência que permite a Pomponazzi restringir o campo do debate e, por consequência, enfraquecer a tese de separabilidade que sustenta a leitura averroísta.

Para transformar essa linha aristotélica em argumento, Pomponazzi recorre a uma clarificação lógica atribuída à tradição boeciana³⁹. Ele sustenta que, na avaliação de uma disjuntiva, basta que uma de suas partes seja verdadeira para que o enunciado como um todo seja verdadeiro⁴⁰. Mesmo que se recuse identificar o pensamento com a imaginação, permanece suficiente para o objetivo do capítulo admitir a segunda alternativa, a saber, que o pensamento não ocorre sem imaginação. A partir desse ponto, a dependência do imaginário sensível deixa de ser uma hipótese

³⁹ A fórmula pomponazziana segundo a qual “para estabelecer a verdade de uma disjuntiva, basta que uma só parte seja verdadeira” (POMPONAZZI, cap. IV, 1999, p.17) deve ser entendida como uma operação teórica, e não como observação lateral, pois ela pressupõe um aparato lógico já estabilizado na tradição tardo-antiga e medieval, cujo funcionamento é exposto com precisão no *In Ciceronis Topica* de Boécio, sobretudo no tratamento dos modos inferenciais disjuntivos. Com efeito, ao apresentar o quarto modo, Boécio explicita que, posta uma proposição disjuntiva, “o primeiro membro do enunciado é assumido afirmativamente na premissa menor para que o membro subsequente seja excluído” (BOÉCIO, l.V, 1988, p.139), de tal sorte que a assunção de um disjuntivo opera imediatamente como eliminação do outro, como no exemplo “Ou é dia ou é noite; mas é dia; portanto, não é noite?”. O quinto modo, por sua vez, exprime o movimento correlato, no qual a negação do primeiro membro conduz à afirmação do segundo, preservando a mesma estrutura de exaustividade e exclusão. A força demonstrativa dessas transições, entretanto, não decorre de uma disjunção meramente inclusiva, mas de uma disjunção estrita, cuja necessidade é fundada na ausência de um termo intermediário entre os disjuntivos. Boécio registra, seguindo a motivação atribuída por ele a Cícero, que a necessidade dessas conclusões provém do fato de que “os termos postos na disjunção não parecem admitir um intermediário” (BOÉCIO, l.V, 1988, p.153), e então formula a regra semântica que governa a inferência: “suprimido um dos disjuntivos, conclui-se que o outro é; posto um dos disjuntivos, conclui-se que o outro não é”. Correlativamente, se houver *medium*, a disjunção deixa de ser verdadeira e a conclusão deixa de ser necessária, como no caso de ‘Ou é branco ou é preto’, que é falsa porque algo pode ser vermelho, de modo que a afirmação ou negação de um disjuntivo não fixa o outro. Esse regime é ainda reforçado no aparato de anotação do texto ao explicitar que, para Boécio, em uma disjunção verdadeira não é possível que ambos os disjuntivos sejam verdadeiros e, além disso, tampouco que ambos sejam falsos, radicalizando a condição de exaustividade própria da disjunção estrita. É precisamente esse quadro que dá inteligibilidade ao procedimento de Pomponazzi no capítulo IV do *Tractatus*, pois, diante da disjunção aristotélica “o pensar é imaginação ou não ocorre sem imaginação”, ele pode sustentar que a refutação da tese de separabilidade do intelecto, no interior da *philosophia naturalis*, não exige provar ambos os membros, mas pode operar pela fixação necessária do enunciado disjuntivo mediante a garantia de um dos disjuntivos, sob a pressuposição de exclusão e ausência de intermediário, de modo a estabelecer a dependência constitutiva do inteligir em relação ao *phantasma* e, assim, frustrar a pretensão de uma operação intelectual plenamente independente do corpo.

⁴⁰ “[...] quando duas causas determinam a verdade de algo, se uma delas vem a faltar, mas a outra permanece, esse algo continua ainda verdadeiro; isto é imediatamente evidente, visto que, para estabelecer a verdade de uma disjuntiva, basta que uma única parte seja verdadeira. Mas que o intelecto é inseparável da matéria demonstra-se verdadeiro com base no fato de que ele é imaginação, ou não pode ocorrer sem imaginação, como se lê no Livro I do *De anima*. Assim, se se exclui que ele seja imaginação, demonstra-se, verdadeiro que ele é material, desde que não ocorra sem imaginação. Mas, com base no que Averróis pressupõe, isto é falso porque, segundo ele, o intelecto não poderia ser inseparável sem ser imaginação, visto que as duas alternativas, segundo os seus pressupostos, coincidem. Em consequência, é falsa a opinião que estabelece a coincidência entre o subjetivamente orgânico e o material — e, do mesmo modo, a coincidência entre os seus opostos, isto é, o subjetivamente não orgânico e o imaterial”. (POMPONAZZI, cap. IV, 1999, p.17).

interpretativa e passa a desempenhar o papel de condição necessária do ato de entender. Com isso, a conclusão que interessa a Pomponazzi pode ser extraída sem que ele precise sustentar uma tese psicológica forte no sentido de reduzir o intelecto à fantasia. O que ele exige é apenas o reconhecimento de um nexos de inseparabilidade funcional, capaz de impedir que o intelecto seja pensado como operação autônoma ao modo de uma substância separada.

É nesse contexto que se entende a crítica dirigida por Pomponazzi à leitura averroísta. Ele acusa o oponente de deformar a estrutura do texto aristotélico ao transformar a disjunção em uma exigência copulativa, como se Aristóteles tivesse querido afirmar simultaneamente que pensar é imaginação e que pensar não se dá sem imaginação. Ao exigir as duas proposições em conjunto, o adversário obteria margem para negar a pertinência da segunda quando a primeira parece absurda, neutralizando assim a força restritiva do “não sem imaginação” de Aristóteles. Pomponazzi, para tornar patente o erro, recorre ao exemplo moral da “*iliberção*”⁴¹, que pode significar avareza ou prodigalidade, e não ambas ao mesmo tempo. A analogia mostra que a estrutura disjuntiva não impõe simultaneidade, mas alternativa, e que a verdade do enunciado não depende de uma conjunção, mas de uma das partes.

A partir dessa correção lógica, Pomponazzi recusa uma consequência típica da interpretação averroísta que ele combate, a saber, a pretensa coincidência entre orgânico e material, de um lado, e entre não orgânico e imaterial, de outro. A crítica atinge aqui um pressuposto do raciocínio que pretende separar o intelecto do corpo. Se se parte da suposição de que tudo o que é orgânico é necessariamente material e, portanto, inferior e incapaz de sustentar operação intelectual, então parece plausível buscar, fora do orgânico, uma instância imaterial e separada. Pomponazzi desarma esse caminho ao declarar falsa a equivalência, preservando a possibilidade de que um ato superior dependa, quanto ao seu exercício, de condições orgânicas, sem que isso implique reduzir o ato ao estatuto do puramente material. É nesse nível que o capítulo evidencia sua ambição propriamente filosófica. Ao tratar da citada disjunção aristotélica, Pomponazzi obtém um resultado que é simultaneamente exegético e ontológico, pois a sua leitura da disjunção do Estagirita fornece a base para negar a separabilidade como tese sobre o ser e o operar do intelecto humano.

Um destacado argumento do capítulo IV consiste em deslocar a controvérsia acerca da separabilidade do intelecto para um plano em que a prova se torna estruturalmente assimétrica. Pomponazzi, tal como afirmado, apresenta uma distinção entre dependências que se desdobra segundo duas vias. No plano da cognição, pode-se depender do corpo enquanto sujeito, isto é,

⁴¹ “Sempre que a algo se atribuem dois modos de ser sob a forma de uma disjunção, essa coisa pode ser separada de qualquer um dos dois indiferentemente (ou ao menos especificamente de um dos dois), sem por isso deixar de ser. Por exemplo, a *iliberção* manifesta-se de dois modos: ou por meio da avareza, ou por meio da prodigalidade; por isso, pode haver tanto um iliberal avaro sem prodigalidade, quanto um iliberal pródigo sem avareza. Se esses dois modos de manifestar-se não pudessem ser separados um do outro, já não seriam dois modos de ser característicos da *iliberidade*, mas ou coincidiriam entre si, ou, por necessidade, ambos concorreriam — copulativamente e não disjuntivamente — para constituir a *iliberidade*; e então, se todo iliberal fosse ao mesmo tempo pródigo e avaro, não seria correto afirmar que, para a *iliberidade*, se requer ou a prodigalidade ou a avareza, mas dever-se-ia dizer que prodigalidade e avareza juntas constituem a *iliberidade*.”

“Ora, para determinar a inseparabilidade da alma, basta que ela seja imaginação ou que não ocorra sem imaginação; então, ou continua a ser verdadeiro, ainda assim, que ela é inseparável na ausência de qualquer uma das duas condições indiferentemente, ou isso permanece verdadeiro ao menos na ausência de uma condição determinada das duas. No primeiro caso, continuará a ser verdadeiro que o intelecto não pode existir sem imaginação, mas não é imaginação — e, conseqüentemente, que ele sempre precisa do corpo como objeto e não precisa dele como sujeito; porém isso é contrário aos pressupostos admitidos pelo adversário. Se, ao contrário, dá-se o segundo caso, isto é, que a escolha entre as duas alternativas não é indiferente, mas determinada, uma vez que não pode ocorrer que o intelecto precise do corpo como sujeito e não como objeto, será, então, verdadeiro que ele precisa dele como objeto e não como sujeito” (POMPONAZZI, cap. IV, 1999, p.17–18).

enquanto suporte no qual o ato se exerce, e pode-se depender do corpo enquanto objeto, isto é, enquanto termo ou conteúdo sem o qual o ato não se efetua. O resultado é que a tese de separabilidade, para ser sustentada, exigiria independência em ambos os sentidos, ao passo que a tese de inseparabilidade exige apenas a demonstração de dependência em um deles. Neste sentido, basta mostrar que o intelecto não se mantém sem o corpo como sujeito ou que não se mantém sem o corpo como objeto para que a separação seja comprometida. Essa é, basicamente, como pretende ser a estratégia pomponazziana, uma forma de refutação que explora a lógica mínima da alternativa, uma vez que a separabilidade cai tão logo se restabeleça qualquer vínculo essencial com o orgânico.

É nesse quadro que se entende a aplicação que o Mantovano fez do critério no próprio texto. Ele antecipa a hipótese mais favorável ao adversário, concedendo, por argumento, que alguém poderia insistir em certa independência do intelecto em relação ao corpo enquanto sujeito. Ainda assim, sustenta que a dependência reaparece no plano do objeto, porque o inteligir humano permanece ordenado a conteúdos que, para ele, não se obtêm sem a mediação do sensível e do *phantasma*. Por isso, mesmo sob a concessão de uma autonomia subjetiva, a tese de separabilidade não se estabiliza, pois o ato intelectual continuaria a exigir, quanto ao seu objeto, a condição corporal que lhe fornece o material representacional indispensável. O núcleo do deslocamento consiste em mostrar que a independência ontológica postulada pelo adversário averroísta não elimina a dependência cognitiva que estrutura o exercício efetivo do entendimento humano, e que esta dependência cognitiva, por si só, já é suficiente para invalidar a separabilidade no sentido requerido pelo averroísmo.

Na sequência do capítulo IV, Pomponazzi introduz um momento propriamente epistemológico em que a discussão deixa de depender apenas de distinções formais sobre separação e passa a apoiar-se na análise do próprio exercício do conhecer humano. Ele afirma que qualquer homem pode reconhecer em si mesmo, pela experiência, que não compreende sem recorrer às imagens oriundas dos sentidos, isto é, que o ato de entender, tal como se realiza no homem, não se efetua sem a presença operativa do imaginário sensível:

Visto que o ponto crucial da discussão é precisamente este — como Averróis provará a imortalidade da alma, uma vez que, sobretudo, Aristóteles afirma que é necessário que quem pensa tenha diante de si uma imagem sensível? E isto todo homem o percebe em sua experiência intelectual (POMPONAZZI, cap. IV, 1999, p.17).

A força dessa passagem reside no fato de que a dependência dos *phantasmata* não é apresentada como hipótese psicológica contingente, mas como dado acessível por inspeção interna do ato cognoscitivo. A experiência do sujeito pensante assume aqui função probatória, pois torna plausível, no plano descritivo, que a inteligência humana, ao menos no modo em que se dá para nós, conserva uma referência necessária às representações sensíveis, referência que impede conceber o entendimento como atividade plenamente autônoma em relação às condições corpóreas.

Essa afirmação pode ser exposta como um argumento de caráter introspectivo, no qual o ponto de partida não é uma tese metafísica sobre o ser do intelecto, mas a fenomenologia elementar do compreender. O recurso à experiência não pretende substituir o texto aristotélico, mas articular-se com ele, uma vez que a tradição peripatética já havia cristalizado, no axioma segundo o qual não há inteligência sem *phantasmata*, um princípio que descreve a dependência estrutural do inteligir em

relação ao sensível. A passagem pomponazziana, ao mostrar que o apelo a imagens não é apenas uma doutrina herdada, mas algo que se confirma no próprio exercício do entendimento, reforça a tese de que a dependência do corpo enquanto condição do conteúdo inteligido permanece incontornável e, por isso, basta para fragilizar a pretensão de uma operação intelectual que se pretenda independente do orgânico.

Na etapa em que o capítulo IV assume feição propriamente demonstrativa, o aristotélico renascentista desloca a controvérsia para o terreno do ônus da prova e insiste em que a tese averroísta, segundo a qual o intelecto executaria alguma operação independente do corpo, não pode ser simplesmente postulada sob a proteção de uma terminologia prestigiosa. Ele exige que se apresente uma demonstração efetiva dessa independência e observa que o expediente recorrente consiste em derivá-la da imaterialidade do intelecto. O ponto, porém, é que a própria imaterialidade, se invocada como fundamento, permanece ela mesma carente de prova, de sorte que o argumento se fragiliza exatamente onde pretendia começar. Pomponazzi pretende impedir que *imaterial* funcione como rótulo explicativo que dispense a análise das condições reais do ato de inteligir.

É nesse contexto que surge a acusação de petição de princípio. Pomponazzi explicita a circularidade ao notar que se pretende provar a independência do corpo apelando à imaterialidade e, ao mesmo tempo, provar a imaterialidade apelando à independência. O resultado é um raciocínio sem progresso inferencial, no qual o que se quer demonstrar já está pressuposto no ponto de partida.

[...] segundo a doutrina de Averróis, o intelecto possui alguma operação inteiramente independente do corpo. Mas essa afirmação é duvidosa e, portanto, deve ser demonstrada por alguma prova; e não é possível conceber nenhum outro argumento que a demonstre, senão o fato de que ele é imaterial. Mas também esta afirmação é duvidosa, como a precedente, e então ela igualmente necessita de demonstração. Portanto, pergunta-se qual é o termo médio da demonstração: talvez “porque ele, ao mesmo tempo, não depende do corpo nem como sujeito nem como objeto”? ou “porque ele não depende do corpo somente como sujeito”? Em primeiro lugar, tratar-se-ia de uma petição de princípio, porque, para provar que o intelecto, em alguma de suas operações, não depende do corpo, pressupomos que ele seja imaterial; mas, depois, para demonstrar que ele é imaterial, tomamos como dado que, em alguma de suas operações, não depende do corpo. Em segundo lugar, não existe um termo médio no qual não se admita que o intelecto depende do corpo como objeto. Com efeito, a primeira demonstração do Livro III do *De anima* prova que o intelecto é imaterial porque recebe todas as formas materiais; mas, como tal receber consiste em uma passividade, como Aristóteles ali diz, então o intelecto é movido por um objeto corpóreo e, por isso, terá necessidade do corpo como objeto. A segunda demonstração é que a espécie inteligível não é acolhida em um órgão, mas propriamente no intelecto; logo, uma vez que receber implica passividade, vale o raciocínio feito anteriormente (POMPONAZZI, cap. IV, 1999, p.18–19).

Pomponazzi intensifica a objeção ao utilizar contra o adversário as próprias linhas aristotélicas tradicionalmente mobilizadas para sustentar a imaterialidade do intelecto. Ele recorda que, no *De anima* III, as justificações da imaterialidade do intelecto passam pela tese de que o intelecto é, de algum modo, capaz de receber formas. Ora, tal recepção envolve passividade e, correlativamente, a determinação do ato pelo objeto que move, o que reinscreve a operação

intelectiva numa relação necessária com algo de ordem corpórea enquanto termo que especifica o conhecer. O efeito argumentativo é que mesmo concedendo que se possa falar de imaterialidade em algum sentido, a via aristotélica pela qual se chega a essa caracterização não autoriza concluir uma independência plena em relação ao corpo, pois o próprio mecanismo da intelecção, descrito como receber e ser movido pelo objeto, conserva uma dependência do corpo ao menos enquanto condição do conteúdo e objeto. Com isso, a etapa demonstrativa desse fragmento textual reforça, por via interna ao aristotelismo, a tese central de Pomponazzi de que a separabilidade requerida pelo averroísmo não se deixa estabelecer sem incorrer em circularidade e sem contrariar o modo como Aristóteles estrutura a relação entre inteligir e objeto.

Pomponazzi trata, ainda, de uma possível réplica averroísta a essa argumentação, pois é possível, em termos de distinções, uma manobra interpretativa destinada a salvar, ao menos parcialmente, a separação do intelecto. Como se viu, Averróis distingue ao menos dois modos de consideração do intelecto: em si e em relação ao indivíduo humano, ou, dito de outro modo, em ordem à esfera de operação humana. Por esse expediente, tenta-se preservar um aspecto separado do intelecto sem negar que, no âmbito da vida cognitiva concreta, o pensamento pareça vinculado a condições corpóreas, sobretudo à mediação do *phantasma*. A distinção permite ao averroísta sustentar que o intelecto, enquanto princípio em si, não depende do corpo, embora, quando referido ao exercício humano, pareça operar sob dependências que seriam apenas circunstanciais ou derivadas. A consequência é um duplo nível de predicação que visa conciliar a linguagem aristotélica da dependência com uma tese ontológica de independência, mantendo intacto o núcleo separacionista.

O contra-ataque de Pomponazzi recusa a legitimidade dessa solução porque ela dissolveria a própria noção de alma no sentido aristotélico e hilemórfico. A alma, enquanto forma, é definida como ato de um corpo físico e orgânico, de modo que, se for separada, já não se poderá chamá-la *alma* sem alterar o significado do termo e romper a definição que a constitui. A objeção, portanto, visa mostrar que a distinção averroísta, ao tentar reservar um intelecto separado *em si*, paga o preço de introduzir um princípio que, por não ser ato do corpo, não corresponde mais ao que Aristóteles chama de alma. Com isso, a resposta averroísta se torna filosoficamente onerosa, pois só se mantém por uma reconfiguração conceitual que desloca o debate para fora do quadro definicional aristotélico. A insistência pomponazziana na unidade hilemórfica do composto, portanto, funciona como critério de demarcação. Ela impede que a separação seja mantida mediante uma duplicação de pontos de vista que, ao fim, equivaleria a trocar o objeto em discussão. Esse conjunto de movimentos possui ainda uma importância arquitetônica mais ampla no interior do *Tractatus*, como enfatiza Gallo (2019) ao propor uma leitura em que a refutação de Averróis não aparece como etapa subordinada ou simples preparação para o confronto com Tomás de Aquino⁴². Ao contrário, o texto deve ser compreendido como uma configuração de tensões na qual Pomponazzi, Averróis e Tomás formam polos distintos, cada qual determinando o campo e as possibilidades

⁴² “Que o alvo das críticas do *De immortalitate animae* (1516) de Pietro Pomponazzi seja a antropologia do Aquinate é uma tese consolidada entre os estudiosos do pensamento pomponazziano. Raramente, porém, os estudiosos se concentraram de modo adequado no quarto capítulo do *Trattato* [...]. É interessante notar, contudo, que no quarto capítulo da obra pomponazziana o objetivo polêmico do Mantovano não é Tomás, mas Averróis. A intensidade polêmica com que Pomponazzi ataca a posição averroísta parece querer significar que, na perspectiva aristotélica, o monopsiquismo averroísta constitui de fato um alvo crítico de interesse primário. Com efeito, a tese da unidade do princípio formal humano [...] parece coerente somente sob a condição de uma somatização integral da alma. Aos olhos de Pomponazzi, de fato, a proposta antropológica de Tomás resulta em uma tentativa estruturalmente contraditória e filosoficamente inaceitável, enquanto a solução averroísta conserva ainda uma certa coerência interna, dado que a imaterialidade do intelecto parece inconciliável com a teoria hilemórfica. Nesse cenário, a posição averroísta parece constituir o polo dialético em referência ao qual Pomponazzi elabora seu modelo antropológico antidualista [...]” (GALLO, 2019, p.141).

argumentativas do outro. Nessa perspectiva, a crítica à manobra averroísta de distinguir o intelecto *em si* e *em relação ao homem* ocupa um lugar estrutural, porque obriga Pomponazzi a explicitar a condição hilemórfica da alma e, simultaneamente, a separar sua própria posição tanto do monopsiquismo averroísta quanto das vias tomistas de defesa da subsistência.

O Mantovano recorre ainda a um expediente clássico de redução ao absurdo que, aqui, assume forma eminentemente estrutural da sua crítica. Ele toma como alvo o mecanismo explicativo pelo qual o adversário pretende conciliar, numa mesma potência intelectual, uma duplicidade de regimes operativos — uma evidente interpretação da doutrina de Averróis sobre o *duplo sujeito* —, como se um único princípio pudesse alternar entre modalidades heterogêneas sem comprometer sua unidade formal:

Por isso, também a alma intelectual poderia ser considerada analogamente sob um duplo aspecto: em primeiro lugar, enquanto é a mais baixa das Inteligências e não em relação à sua esfera, isto é, à espécie humana — e, sob este aspecto, não depende em nada do corpo, nem no ser nem no operar; por isso, sob este aspecto, ela nem sequer é ato de um corpo físico orgânico. Por outro lado, porém, a alma pode ser considerada também em relação à sua esfera — e, sob este aspecto, ela é ato de um corpo físico orgânico; enquanto tal, portanto, não é independente do corpo nem no ser nem no operar; assim, enquanto forma do homem, ela tem sempre necessidade da imagem sensível no operar — mas não por sua natureza, como se disse acima. (POMPONAZZI, *Tractatus*, cap. IV, 1999, p.12).

Pomponazzi considera o arranjo de distinção intrinsecamente implausível, porque a heterogeneidade de modos de operação não pode ser acomodada sem que se introduza, subrepticamente, uma duplicidade de naturezas. Atribuir a uma potência uma duas modalidades radicalmente diversas equivale, para ele, a exigir que a mesma realidade possua, ao mesmo tempo, princípios formais incompatíveis, o que resulta em dissolução da unidade do sujeito e em consequências teoricamente inaceitáveis. É por isso que ele qualifica como absurda a tentativa de se manter uma só potência intelectual dotada de *dois modos* tão distintos que, na verdade, reclamariam *duas naturezas* para serem inteligíveis.

Essa passagem pode ser explorada expositivamente como uma crítica metafísica ao dispositivo explicativo e não apenas como objeção de leitura do texto aristotélico. O que Pomponazzi pretende mostrar é que a solução proposta impõe ao intelecto uma estrutura ontológica artificial, na qual a unidade do princípio é preservada apenas nominalmente, ao custo de se introduzir uma composição que, em rigor, o transforma em outra coisa. Se a duplicidade de modalidades corresponde a uma duplicidade de princípios formais, então a potência já não é uma no sentido relevante. Se, ao contrário, se insiste em manter a unidade formal, a diferença de modalidades deixa de ser justificável sem cair em contradição, pois o mesmo princípio seria responsável por operações que exigem condições de possibilidade mutuamente exclusivas. Assim, a redução ao absurdo não mira apenas o adversário enquanto intérprete de Aristóteles, mas a coerência do tipo de entidade que a hipótese obriga admitir, tornando visível que a explicação não apenas extrapola o texto, como também compromete a inteligibilidade ontológica do próprio intelecto humano dentro da arquitetura da epistemologia de Aristóteles.

3 CONCLUSÃO

No quadro renascentista em que a psicologia aristotélica volta a ser tomada como terreno privilegiado de demonstração e de fidelidade exegética, a leitura de Averróis mostrou sua força por oferecer uma solução coerente para o conjunto de exigências que o próprio *De anima* deixa em aberto, a saber, a universalidade do inteligível, a caracterização do intelecto como separado e, simultaneamente, a dependência do pensar em relação aos *phantasmata*. A distinção entre intelecto agente e intelecto material, bem como a tese de unidade do intelecto material, permitem preservar a inteligibilidade em ato como realidade não individualizada pela matéria, ao passo que a individuação do conhecer é reconduzida às mediações internas do sujeito, segundo a doutrina da conjunção e do *duplo sujeito*. É justamente na recepção paduana do século XVI que Pomponazzi recolocou essa arquitetura sob o crivo de um método restritivo, que pretende discutir o problema no âmbito da filosofia natural e aferir, em cada passo, a conformidade estrita ao texto aristotélico. Nes sentido, o exame não se orientou por uma refutação meramente externa, mas por uma avaliação das condições de possibilidade do próprio predicado cognitivo pessoal, já que a dependência estrutural do intelecto em relação à imagem sensível, expressa pela cláusula *non sine phantasmatibus*, dificulta a passagem do plano funcional da operação ao estatuto ontológico de uma subsistência incorruptível demonstrável. Portanto, a querela sobre a imortalidade da alma apareceu, ao fim, como uma disputa propriamente renascentista de método e de leitura, na qual a solução averroísta conservou seu mérito explicativo ao organizar, de maneira sistemática, as peças do texto, enquanto a crítica pomponazziana insistiu que a mesma sistematicidade deve ser medida também pelo vínculo entre operação, sujeito e unidade formal do composto, deslocando a afirmação plena da imortalidade para além do alcance probatório da psicologia aristotélica.

REFERÊNCIAS

PRIMÁRIAS

ARISTÓTELES. **On the Soul** (*De anima*). Tradução de J. A. Smith. In: BARNES, Jonathan (Ed.). **The complete works of Aristotle: the revised Oxford translation**. Princeton: Princeton University Press, 1984. v. 1, p. 1405-1517.

AVERROES (Ibn Rushd). **Long commentary on the De anima of Aristotle**. Tradução, introdução e notas de Richard C. Taylor; com Thérèse-Anne Druart (subeditor). New Haven; London: Yale University Press, 2009.

BOÉCIO. **Boethius's In Ciceronis Topica: an annotated translation of a medieval dialectical text**. Tradução, notas e introdução de Eleonore Stump. Ithaca; London: Cornell University Press, 1988.

POMPONATUS, Petrus. **Tractatus de immortalitate animae**. Ed. Gianfranco Morra. Bologna: Nanni e Fiammeghi, 1954.

POMPONAZZI, Pietro. **Trattato sull'immortalità dell'anima**. A cura di Vittoria Perrone Compagni. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1999.

LEÃO X. Fifth Lateran Council 1512–17 A.D, Sessão VIII, 19 dez. 1513: **Apostolici regiminis**. Papal Encyclicals Online. Disponível em: <https://www.papalencyclicals.net/councils/ecum18.htm>. Acesso em: 25 dez. 2025.

SECUNDÁRIAS

BELO, Catarina. **O essencial sobre Averróis**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007. 73 p.

BLACK, Deborah L. Psychology: soul and intellect. In: ADAMSON, Peter; TAYLOR, Richard C. (Ed.). **The Cambridge companion to Arabic philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 308-326.

BURNETT, Charles. Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe. In: ADAMSON, Peter; TAYLOR, Richard C. (Ed.). **The Cambridge companion to Arabic philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 370-404.

CALMA, Dragos. **Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin: approches et textes inédits**. Turnhout: Brepols, 2010.

CORY, Thérèse Scarpelli. Averroes and Aquinas on the agent intellect's causation of intelligibles. **Recherches de théologie et philosophie médiévales**, v. 82, p. 1-60, 2015.

DAVIDSON, Herbert A. **Alfarabi, Avicenna, and Averroes on intellect: their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect**. New York; Oxford: Oxford University Press, 1992.

GALLO, Francesco Luigi. Pomponazzi contro Tommaso d'Aquino? La critica pomponazziana ad Averroè. **FORUM. Supplement to Acta Philosophica**, v. 5, n. 1, p. 141-157, 2019.

GILSON, Étienne. Autour de Pomponazzi: problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVIe siècle. **Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge**, v. 28, p. 163-279, 1961.

HASSE, Dag Nikolaus. **Latin Averroes translations of the first half of the thirteenth century**. Hildesheim; Zürich; New York: Olms, 2010.

HAYOUN, Maurice Ruben; DE LIBERA, Alain. **Averroès et l'averroïsme**. Paris: Presses Universitaires de France, 1991. 127 p.

KRISTELLER, Paul Oskar. **Medieval aspects of Renaissance learning: three essays**. Edição e tradução de Edward P. Mahoney. Durham, North Carolina: Duke University Press, 1974

KRISTELLER, Paul Oskar; RANDALL JR., John Herman. General Introduction. In: CASSIRER, Ernst; KRISTELLER, Paul Oskar; RANDALL JR., John Herman (Org.). **The Renaissance Philosophy of Man: selections in translation**. Chicago: The University of Chicago Press, 1948. p. 1–19.

LIMA, Arthur Klik de. **Averróis e a questão do intelecto material no Grande Comentário ao De anima de Aristóteles, livro III, comentário 5**. 2009. 94 p. Dissertação (Mestrado em

A querela sobre a imortalidade da alma: Averróis e Pietro Pomponazzi
JANUNZI NETO, Antonio

Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

MOATÉ, Laura. Pierre d'Auriol et la théorie des deux sujets de l'intellection. Une lecture d'Averroès. **Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie**, v. 63, n. 3, p. 541-555, 2024.

MOHAMMED, Ovey N. **Averroes' doctrine of immortality: a matter of controversy**. Waterloo (Ontario): Wilfrid Laurier University Press, 1984.

NARDI, Bruno. **Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI**. Firenze: G. C. Sansoni, 1958.

OGDEN, Stephen R. **Averroes on intellect: from Aristotelian origins to Aquinas's critique**. Oxford: Oxford University Press, 2022.

SELLARS, John. Pomponazzi contra Averroes on the intellect. **British Journal for the History of Philosophy**, v. 24, n. 1, p. 1-22, 2016.

TAYLOR, Richard C. Introduction. In: AVERROES (Ibn Rushd). **Long commentary on the De anima of Aristotle**. Tradução, introdução e notas de Richard C. Taylor; com Thérèse-Anne Druart (subeditor). New Haven; London: Yale University Press, 2009. p. xv-cix.

TAYLOR, Richard C. Personal immortality in Averroes' mature philosophical psychology. **Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale**, v. 9, p. 87-110, 1998.