Tratado sobre a Unidade do Intelecto



ALBERTO MAGNO

Tratado sobre a Unidade do Intelecto

(De unitate intellectus)

Edição Bilíngue

Introdução, tradução e notas de **MATTEO RASCHIETTI**

1ª Edição 2022



Copyright © 2022 Editora Madamu

Editores
Marcelo Toledo e Valéria Toledo

Projeto Gráfico KOPR Comunicação, com imagens Depositphotos

Impresso no Brasil.

Nenhuma parte desta publicação poderá ser armazenada ou reproduzida por qualquer meio sem a autorização por escrito da Editora.

Todos os direitos reservados à Editora Madamu Rua Terenas, 66, conjunto 6, Alto da Mooca, São Paulo, SP CEP 03128-010 - Fone: (11) 2966 8497 www.madamu.com.br E-mail: leitor@madamu.com.br

M198t Magno, Alberto

Tratado sobre a unidade do intelecto / Alberto Magno. Tradução, introdução e notas: Matteo Raschietti. - 1ª. ed.. - São Paulo: Editora Madamu, 2022.

236 p., 14 x 21cm Edição Bilíngue ISBN 978-65-86224-16-0

1. Filosofia Medieval Ocidental. 2. Religião. I. Título.

CDD: 189.4 CDU: 165.612

Índice para catálogo sistemático:

1. Filosofia 2. Religião 189.4

Para Imelda, minha mãe *In memoriam*

Sumário

O tratado <i>De unitate intellectus</i> de Alberto Magno	
e a discussão sobre a unicidade do intelecto possível	
no século XIII	09
Introdução	09
1. A questão do intelecto no De anima de	
Aristóteles e seus problemas hermenêuticos	11
2. A natureza e a função do intelecto humano	
segundo Averróis	16
3. A greve dos mestres seculares na Universidade	
de 1253 e a condenação de 1270	19
4. O tratado Sobre a unidade do intelecto de Alberto	
Magno: gênese, estrutura e análise	26
Conclusão	37
Referências bibliográficas	39
SOBRE A UNIDADE DO INTELECTO	
Opúsculo sobre a unidade do intelecto contra os	
averroístas	45
Primeira Parte – VIAS PELAS QUAIS A OPINIÃO	
DESTES PARECE SER COMPROVADA	63
Segunda Parte – ARGUMENTOS CONTRÁRIOS	119
Terceira Parte – SOLUÇÃO DESTA QUESTÃO	
§ 1. EXPLICAÇÃO DAS NOSSAS OPINIÕES	175
§ 2. RESPOSTA ÀS OBJEÇÕES	187
Alberto Magno: tabela cronológica	231

O tratado *De unitate intellectus*¹ de Alberto Magno e a discussão sobre a unicidade do intelecto possível no século XIII

Prof. Dr. Matteo Raschietti (UFABC)

Introdução

INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA sobre a natureza do intelecto, no século XIII, foi um lugar de pesquisa apaixonada e de debate acalorado que, junto com a recepção de novas categorias conceituais, ensejou contraposições que se prolongaram nas épocas sucessivas. O dominicano Alberto Magno (Albrecht Von Bollstädt), conhecido ainda em vida como *Doctor universalis* e *Doctor expertus* (chegando a ganhar o epíteto *Magnus* quando idoso), teve um papel central na discussão acerca da unicidade ou pluralidade do intelecto possível para toda espécie humana, ao lado de outros pensadores como o confrade Tomás de Aquino e o mestre da Faculdade de Artes de Paris Síger de Brabante.

A difusão do *Corpus Aristotelicum* no mundo latino, em relação à qual o Dominicano alemão assumiu uma atitude de

^{1.} A edição latina utilizada, a partir da qual foi feita a tradução em português, é a seguinte: S. ALBERTI MAGNI. *Operum Omnium. Tomus XVII, Pars I. De unitate intellectus*. Germany: Monasterii Westafalorum in aedibus Aschendorff, 1975. Edidit: Alfonsus Hufnagel. No texto em latim são indicados os números da página e das linhas correspondentes ao original.

psicologia aristotélica e da teoria averroísta, delineando o âmbito histórico-cultural em que se desenvolveu e, ato contínuo, ilustrando o plano da obra, procurando compreender como a discussão sobre a unicidade do intelecto possível foi originada por uma instância especulativa muito nítida: a teoria averroísta da imaterialidade do intelecto. É preciso frisar, a esse respeito, que para o dominicano alemão, a contribuição de Averróis foi indispensável: com efeito, o filósofo de Córdova soube indicar a maneira correta na qual o intelecto devia ser considerado "imaterial", mas sua conclusão da existência de um único intelecto possível para todo gênero humano tornou-se inaceitável.

1. A questão do intelecto no *De anima* de Aristóteles e seus problemas hermenêuticos

No tratado *Sobre a alma* (em grego: *Peri Psykhés*; em latim: *De anima*),³ Aristóteles afirma que a alma humana é constituída de "partes",⁴ ou seja, funções ou faculdades das quais dependem as atividades do organismo, entre as quais o conhecimento. Este, segundo o filósofo grego, pode ser de dois tipos: sensitivo e intelectivo, aos quais correspondem, respectivamente, a alma sensitiva e a alma racional (isto é, o intelecto). A diferença entre as atividades dos sentidos e do intelecto é que, no primeiro caso, o sujeito percebe apenas dados particulares (por exemplo, a imagem de um ser humano aqui e agora). O intelecto, ao invés,

^{3.} Aqui será utilizada a seguinte tradução em português: ARISTÓTELES. *De anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2ª edição, 2012.

^{4.} Cf. De anima II, 1, 413 a 3-9, op. cit., p. 73.

apreende noções universais (como o conceito de humanidade, comum para todo ser humano) em todo tempo e lugar. Além disso, enquanto a atividade do intelecto pressupõe a atividade dos sentidos, a percepção sensorial antecede necessariamente a percepção intelectual: com efeito, primeiramente é necessário que os sentidos apreendam imagens particulares das coisas (chamadas *fantasmas*), que vão ser depositadas na imaginação ou fantasia. Quando muitas imagens do mesmo tipo forem adquiridas, o intelecto poderá reconhecer os traços essenciais que estão em comum entre elas e formar, com isso, conceitos universais.

O Estagirita examina a natureza do intelecto nos capítulos 4 e 5 do livro terceiro do *De anima*; no primeiro, ele escreve:

Ora, se pensar é como o perceber, ele seria ou um certo modo de ser afetado pelo inteligível ou alguma coisa desse tipo. É preciso então que essa parte da alma seja impassível, e que seja capaz de receber a forma e seja em potência tal qual mas não o próprio objeto; e que, assim como o perceptivo está para os objetos perceptíveis, do mesmo modo o intelecto está para os inteligíveis. Há necessidade então, já que ele pensa tudo, que seja sem mistura - como diz Anaxágoras -, a fim de que domine, isto é, a fim de que tome conhecimento: pois a interferência de algo impede e atrapalha. De modo que dele tampouco há outra natureza, senão esta: que é capaz. Logo, o assim chamado intelecto da alma (e chamo de intelecto isto pelo qual a alma raciocina e supõe) não é em atividade nenhum dos seres antes de pensar. Por isso, é razoável que tampouco ele seja misturado ao corpo, do contrário se tornaria alguma qualidade – ou frio, ou quente – e

haveria um órgão, tal como há para a parte perceptiva, mas efetivamente não há nenhum órgão. E, na verdade, dizem bem aqueles que afirmam que a alma é o lugar das formas. Só que não é a alma inteira, mas a parte intelectiva, e nem as formas em atualidade, e sim em potência.⁵

Como compreender significa receber, e receber é um processo passivo, Aristóteles estabelece que o intelecto tem que ser primeiramente um princípio passivo, apto a receber em si as formas abstraídas de modo semelhante à matéria corpórea que, na natureza, assume as formas particulares dos objetos concretos. Ora, em relação às formas particulares, a matéria existe em potência (podendo recebê-las todas); de modo semelhante, em relação às formas abstraídas, o intelecto existirá em potência (por isso é chamado intelecto possível, *dynatós*). Mas, onde há um princípio passivo, deve haver um correspondente princípio ativo, cuja tarefa é produzir em ato aquilo que deve ser recebido. Esse princípio será tradicionalmente indicado – a partir de Alexandre de Afrodísia – como intelecto agente, embora Aristóteles fale dele propriamente como intelecto produtivo (*poietikós*):

E assim, tal como em toda a natureza há, por um lado, algo que é matéria para cada gênero (e isso é o que é em potência todas as coisas) e, por outro, algo diverso que é causa e fator produtivo, por produzir tudo, como a técnica em relação à matéria que modifica, é necessário que também na alma ocorram tais diferenças. E tal é o intelecto, de um lado, por tornar-se todas as coisas e, de outro, por produzir todas as coisas, como

^{5.} De anima III, 4, 429 a 13-28, op. cit., p. 114.

uma certa disposição, por exemplo, como a luz. Pois de certo modo a luz faz as cores em potência cores em atividade. E este intelecto é separado, impassível e sem mistura, sendo por substância atividade.⁶

Ao explicar a natureza e as funções desses dois intelectos, contudo, o Estagirita foi um pouco ambíguo e, por isso, a exegese do *De anima* desaguou em inúmeras interpretações, muitas delas discordantes. Por exemplo, quando ele explica a função do intelecto possível, afirma que este não pode possuir em si nenhuma das formas que tem predisposição a receber (a fim de ter a possibilidade de recebê-las todas); além disso, como à matéria está unida a forma, o intelecto possível (que é desprovido de forma), também deverá ser desprovido de matéria: portanto será separado, não misturado e impassível. Entretanto, no final do cap. 5, o Filósofo (como era denominado na Idade Média) parece atribuir características opostas àquelas enunciadas:

Pois o agente é sempre mais valioso do que o paciente, e o princípio mais valioso do que a matéria. E a ciência em atividade é o mesmo que o seu objeto, ao passo que a ciência em potência é temporalmente anterior em cada indivíduo, embora em geral nem mesmo quanto ao tempo seja anterior, pois não é o caso de que ora pensa, ora não pensa. Somente isto quando separado é propriamente o que é, e somente isto é imortal e eterno (mas não nos lembramos, porque isto é impas-

^{6.} De anima III, 5, 430 a 10-17, op. cit., p. 116.

sível, ao passo que o intelecto passível de ser afetado é perecível), e sem isto nada se pensa.⁷

Aristóteles descreve este intelecto como passível (*patheti-kós*) e sujeito à corrupção por natureza. Diante de definições tão contrastantes, poder-se-ia supor que esta segunda caracterização esteja mais conforme à definição aristotélica de alma como forma do corpo (quando esse deixa de existir, aquela também deixa):

E uma vez que essa substância também é um corpo de tal tipo – que tem vida –, a alma não é corpo, pois o corpo não é um dos predicados do substrato, antes, ele é o substrato e a matéria. É necessário, então, que a alma seja a substância como forma do corpo natural que em potência tem a vida.⁸

Só que em alguns textos, o Estagirita distingue a alma em sentido geral da sua parte intelectiva: "Não obstante, por não serem atualidade de corpo algum, nada impede que pelo menos algumas partes sejam separadas", observando como consequência que "o intelecto parece surgir em nós como uma certa substância e não ser corruptível". Será que Aristóteles, ao deixar essas ambiguidades, quis atribuir ao intelecto possível uma natureza híbrida? Separado da matéria (não sendo situado em algum órgão corpóreo), mas, mesmo assim, unido a ela, e, portanto, corruptível (pois a operação do intelecto pressupõe a imaginação, que é uma função do corpo)?

^{7.} De anima III, 5, 430 a 18-25, op. cit., p. 117.

^{8.} De anima II, 1, 412 a 16-21, op. cit., pp. 71-72.

^{9.} De anima II, 1, 413 a 6-7, op. cit., p. 73.

^{10.} De anima I, 4, 408 b 18-19, op. cit., p. 62.

A descrição do intelecto agente envolve problemas semelhantes. Por um lado, o Filósofo escreve que é um princípio transcendente em relação ao sujeito que conhece:¹¹ ato por essência (logo, eterno), além de separado, impassível e não misturado à matéria. Por outro lado, ele pontualiza que o intelecto agente é verdadeiramente imortal somente quando está separado do sujeito¹² e, a partir dessa distinção, fica claro que o intelecto agente está na alma do indivíduo como um princípio imanente a ele, junto com o intelecto possível.

Os intérpretes do pensamento aristotélico, diante de tamanha complexidade, dividir-se-ão de acordo com dois modelos explicativos: o modelo fiel à psicologia aristotélica, que considera a alma como forma do corpo e que, enquanto tal, está submetida à mesma corrupção; no lado oposto, o modelo platônico, caracterizado por um dualismo antropológico radical: a alma humana é princípio de vida incompatível com a morte, totalmente isenta da corruptibilidade da matéria, autossubsistente e imortal. Este segundo modelo caracterizará a posição do filósofo árabe Averróis.

2. A natureza e a função do intelecto humano segundo Averróis.¹³

A posição fortemente dualista do Comentador (como era conhecido o filósofo de Córdova na Idade Média) acrescenta, às

^{11.} Cf. De anima III, 5, 430 a 18-23, op. cit., p. 117.

^{12.} Cf. Supra, nota 7.

^{13.} A obra de referência para este parágrafo é: DI GIOVANNI, M. *Averroè*. Roma: Carocci Ed., 2017, pp. 132-146.

considerações suscitadas pelo De anima aristotélico, a tese metafísica da matéria interpretada como aquela que serve a tornar únicas e irrepetíveis as formas às quais se une. No momento em que uma forma se une a uma matéria, ela deixa de existir como entidade universal e replicável em outros corpos, para se tornar forma particular de uma matéria particular, ligada a um corpo determinado. Averróis se dá conta de que esse princípio, junto ao problema do intelecto, origina alguns paradoxos: como o intelecto deve receber as formas universais, não deverá ter matéria alguma; por outro lado, enquanto princípio de conhecimento, o intelecto deverá ser próprio de cada indivíduo, distinto numericamente do intelecto dos outros (desde que unido a uma matéria que o torna único e singular). Além disso, o conhecimento individual tem origem na infância e termina com a morte: logo, o intelecto está sujeito à geração e à corrupção. Todos os aspectos que caracterizam o fenômeno do conhecimento, por conseguinte, parecem implicar e excluir, ao mesmo tempo, uma constituição material para o intelecto possível: em todos os comentários ao De anima (menor, médio e maior), o filósofo de Córdova tentará explicar esta contradição.

No comentário maior, particularmente, Averróis procura uma solução aos aspectos do conhecimento ligados à matéria (pluralidade e contingência), a fim de preservar a imaterialidade e a eternidade do intelecto possível. Esses aspectos, segundo ele, não têm a ver propriamente com o intelecto em si, mas com o conhecimento (que é uma função dele), denominada intelecto especulativo ou habitual (isto é, a posse de um certo número de informações). Quando este intelecto chega ao estado de realização perfeita é denominado intelecto adquirido e se distingue do intelecto possível. O intelecto especulativo apresenta os as-

pectos da individualidade, mutabilidade e contingência; ora, nenhum desses aspectos é próprio do intelecto possível, pelo fato de provirem das formas da imaginação (faculdade corpórea que se gera e se corrompe com o corpo), da qual, ao invés, depende a constituição do intelecto especulativo.

A presença de aspectos contraditórios na atividade intelectual, portanto, é resolvida por Averróis postulando uma natureza composta no intelecto especulativo e reconhecendo apenas ao intelecto possível o estatuto de substância independente da matéria: transcendente, eterna, não multiplicada, universal e única para toda espécie humana. Na experiência cognitiva concreta e singular, todo ser humano poderá se conectar a ela através das formas da imaginação, transferidas pelo intelecto agente no intelecto possível e guardadas na alma individual.

Mas é justamente nessa conclusão que aparece a restrição mais séria à teoria do intelecto possível como substância separada: a separação da matéria comporta a exclusão de toda potencialidade, que é o que define o intelecto possível. A tese averroísta da absoluta imaterialidade do intelecto possível (cuja primeira consequência é a negação da imortalidade da alma pessoal do ser humano), é um divisor das águas no debate psicológico que, em 1270, vai contrapor teólogos e mestres da Faculdade de Artes de Paris. A contribuição que Alberto Magno oferecerá a este debate constituirá o argumento específico do *De unitate intellectus*.

De unitate intellectus

Edição Bilíngue

ALBERTUS THEOTONICUS DE UNITATE INTELLECTUS

LIBELLUS DE UNITATE INTELLECTUS CONTRA AVERROISTAS

PRAELIBATIO

uia apud nonullus eorum qui philosophiam profitentur, dubium est de animae separatione a corpore, et si separatur, quid ex ea remaneat, et si remanere concedatur secundum intellectum, qualiter intellectus remanens ex una anima se habeat ad intellectum remanentem ex anima alia, utrum sit idem illi vel diversus ab eo, oportet nos de his dubiis per rationes et syllogimos videre, quid sentiendum sit et tenendum. Et ideo quaecumque dicit lex nostra, nunc omnino praeterimus, tantum ea accipientes quae per syllogismum accipium demostrationem. Quaecumque autem iam probata sunt in libris nostris de hoc, quod anima propter intellectum separatur a corpore, et de statu eiusdem post separationem, subiaceant. De his enim iam in LIBRO DE IMMORTALITATE ANIMAE sufficientes posuimus probationes et in III DE ANIMA et in II DE INTELLECTU ET INTELLIGIBILI, ubi si quis subtiliter advertat virtutem syllogismorum, puto, quod de partis intellectualis separatione nullam habebit dubitationem.

15

1

5

10

20

ALBERTO MAGNO

SOBRE A UNIDADE DO INTELECTO

OPÚSCULO SOBRE A UNIDADE DO INTELECTO CONTRA OS AVERROÍSTAS

INTRODUÇÃO

Unto àqueles que ensinam filosofia há uma dúvida sobre a separação da alma do corpo, e, caso ela se separar, o que dela permanece; concedendo ser o intelecto aquilo que permanece, em que relação o intelecto que permanece após a separação de uma alma do corpo está com o intelecto que permanece após a separação de outra alma, ou seja, se for o mesmo ou diferente. É necessário apurar, por meio de razões e silogismos, o que cumpre julgar e sustentar a respeito. Por isso, qualquer coisa que diga nossa religião, nós agora deixamos totalmente de lado, aceitando apenas as verdades recebidas com a demonstração através do silogismo. Aquelas que já foram comprovadas em nossos livros a esse respeito, que a alma está separada do corpo em virtude do intelecto e sua condição após a separação, são subentendidas. Com efeito, no livro Sobre a imortalidade da alma¹ oferecemos provas suficientes, assim como no III livro do tratado Sobre a alma² e no II livro do tratado Sobre o intelecto e os inteligíveis,3 onde, se alguém reparar sutilmente a força dos silogismos, acho que não terá nenhuma dúvida a respeito da separação da parte intelectiva.

^{1.} Cf. ALBERTUS MAGNUS. De natura et origine animae, tr. 2 (Ed. Colon. t. 12 p. 18 ss).

^{2.} Cf. ALBERTUS MAGNUS. De anima, III, tr. 3, c. 13 (Ed. Colon. t. 7, 1, p. 225).

^{3.} Cf. ALBERTUS MAGNUS. *De intellectus et intelligibili*, II, c. 12 (Ed. Paris t. 9, p. 520 s.). Edição em português: SANTO ALBERTO MAGNO. *O Ser e a Inteligência*. Porto Alegre: Ed. Concreta, 2017, pp. 157-159.

25

30

35

40

45

50

De hac igitur sola quaestione, utrum videlicet id quod remanet ex una anima, sit idem illi quod remanet ex alia, et sic idem sit quod ex omnibus remanet animabus, debemus facere disputationem.

Ad hoc autem quod bene haec disputatio intelligatur, oportet primum perfecte scire positionem eorum qui hoc dixerunt. Ad positionem enim simul et ad rem disputatio erit in hoc opere. Positio igitur philosophorum de substantiis separatis, quae intellectus agentes proprie vocatur et a quibusdam vocantur intelligentiae, est duplex, sicut ostendimus summatim in XI PRIMAE PHILOSOPHIAE.

Una quidem harum positionum est, quod omnis intellectus universaliter agens in materiam, quae sibi subicitur, sit substantia movens aliquod caelum ita, quod motus caeli est immediatus actus eius, et caelum ipsum est instrumentum, cuius motu virtutes et formae ipsius intellectus veniunt ad materiam et educunt ex ipsa in actum id quod est in potentia in ipsa, quia id quod est in potentia, non educitur in actum nisi per id quod est in actu, eo quod omnis generatio est a convenienti in forma.

Et hi dicunt, quod motor est proportionalis mobili, quod movet, et quod huic motori nihil accedit per substantiam nec aliquid recedit de substantia ipsius.

Dicunt etiam isti, quod nullus est intellectus separatus, qui non sit alicuius perpetui corporis motor, et ideo nullus est intellectus, qui moveat elementa et elementata in actione et passione et mixtura, qua moventur ab invicem, sed quod iste totus motus ad motum caeli reducitur sicut ad causam.

Portanto, devemos discutir apenas uma questão, isto é, se aquilo que permanece de uma alma é idêntico àquilo que permanece de outra alma, e assim é idêntico àquilo que permanece de todas as almas.

Contudo, a fim de entender corretamente esta discussão, é preciso primeiro conhecer perfeitamente a posição daqueles que disseram isto. Nesta obra, portanto, será discutida ao mesmo tempo esta posição e como estão as coisas. Ora, a posição dos filósofos acerca das substâncias separadas, que são chamadas propriamente intelectos agentes (mas que, por alguns, são chamadas inteligências), é dúplice, como mostramos sumariamente no décimo primeiro livro da *Filosofia primeira*.⁴

Uma dessas posições sustenta que todo intelecto que opera universalmente na matéria subjacente a ele, é uma substância que move um determinado céu, que o movimento do céu é seu ato imediato, e que o próprio céu é o instrumento pelo movimento do qual as virtudes e as formas do intelecto alcançam a matéria, trazendo ao ato aquilo que nela está em potência, pois, o que está em potência só é trazido ao ato por aquilo que já está em ato, visto que toda geração provém de algo que corresponde à forma.

Eles dizem que o motor é proporcional ao móvel que move, e que a este motor nada de substancial se acrescenta e nem se perde de substancial.

Eles dizem também que não há nenhum intelecto separado que não seja motor de algum corpo perpétuo e, por isso, não há nenhum intelecto que move os elementos e os elementos perceptíveis em sua ação, paixão e mistura (os quais se movem reciprocamente), mas que todo esse movimento se reconduz ao movimento do céu assim como à sua causa.

^{4.} Cf. ALBERTUS MAGNUS. Metaphysica, XI, tr. 2, c. 10 (Ed. Colon. t. 16, p. 495)

Dicunt autem motum caeli esse intellectualis substantiae motum et ideo facere omnia ad modum intellectus moventis; et propterea in spermatibus et seminibus fieri non unum, sed diversa, quia virtus intellectus agentis, quae distinctiva virtus est in spiritibus spermatum, operans cum distinctione intellectus artis. Et haec virtus formativa vocatur a QUIBUSDAM.

A QUIBUSDAM autem vocatur intellectus propter operationis similitudinem, quia distincte multa operatur sicut intellectus. QUIDAM etiam vocant eam animam, non ut animam operantem, dicunt eam esse animam ad modum artificis, nec tamen ex hoc sequitur, quod semen sit animatum, quia intellectus artificis est in multis diversimode, et similiter anima. Est enim in corde et in manu et in dolabro et in ligno, nec tamen sequitur, quod manus sit animata intellectu artificis vel quod dolabrum sit animatum, cum tamen intellectus operans sit in omnibus illis.

Dicunt etiam isti, quod nulla est substantia separata, nisi sit movens actu et sempiterno motu, quia si aliqua esset substantia separata non movens, illa esset frustra. Frustra autem non potest esse in natura et praecipue in rebus perpetuis, quae sunt uno modo semper, quia si in illis esset aliquid otiosum, sequeretur confusio in tota natura, quia tota natura causatur a substantiis primis separatis, et 'motus ipsarum est tamquam vita quaedam existentibus omnibus'. Sed de hoc satis in PRIMA PHI-LOSOPHIA dictum est.

Contudo, eles dizem que o movimento do céu é o movimento de uma substância intelectual, e por isso ele produz todas as coisas segundo o modo do intelecto que move; por isso, nos sêmens e nas sementes não é gerada uma coisa só, mas diversas, porque a força do intelecto agente, que nos espíritos dos sêmens é uma força distintiva, opera com a distinção própria do intelecto de um artífice. E esta capacidade é chamada por *alguns* de formativa.

Por *outros*, ao invés, é chamada de intelecto por causa da semelhança da operação, porque opera muitas coisas distintamente como o intelecto. Alguns ainda a chamam de alma, mas não como a alma operante, e dizem ser essa alma como um artífice; contudo, disso não se segue que a semente seja animada, pois o intelecto do artífice está em muitas coisas em modos diferentes, assim como a alma. Com efeito, o intelecto do artífice está presente tanto no coração e na mão quanto no machado e na madeira, mas disso não se segue que a mão seja animada pelo intelecto do artífice ou que o machado seja animado, por quanto o intelecto operante esteja em todos eles.

Estes dizem também que não há nenhuma substância separada que não mova em ato e com um movimento sempiterno, pois, se houvesse alguma substância separada que não move, ela seria sem finalidade. Mas na natureza não pode haver algo sem função, principalmente nas coisas perpétuas, que existem sempre no mesmo modo, pois, se houvesse algo ocioso, seguir-se-ia uma desordem em toda a natureza, porque toda natureza é causada pelas substâncias primeiras separadas e 'o movimento delas é como uma espécie de vida para todas as coisas existentes'. Mas disso se falou o suficiente na *Filosofia primeira*.⁵

^{5.} Cf. Idem, VI, tr. 2, c. 6 (Ed. Colon., p. 312); XI, tr. 2, c. 12 (Ed. Colon., p. 498).