Introdução

As questões da primeira parte da Suma de Teologia de Tomás de Aquino sobre o conhecimento intelectual humano

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

NASCIMENTO, C.A.R. Introdução: As questões da primeira parte da Suma de Teologia de Tomás de Aquino sobre o conhecimento intelectual humano. In: AQUINO, T. *Suma de teologia*: [Primeira parte – questões 84-89] [online]. Translated by Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2005, pp. 9-39. Estudo acadêmico collection, 2. ISBN: 978-85-7078-441-4.
<https://doi.org/10.7476/9786558240129.0002>.

All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Introdução

As questões da primeira parte da
Suma de Teologia de Tomás de Aquino
sobre o conhecimento intelectual humano

I

A *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino pretende, segundo a declaração de seu próprio autor no prólogo da mesma, expor a doutrina cristã de acordo com a “ordem da disciplina”. M.-D. Chenu vê nesta última expressão, considerada de boa latinidade, a tradução simultânea de uma tríplice característica que anima tal empreendimento: expor de maneira concisa ou abreviada o conjunto de um domínio científico; organizar-lhe sinteticamente os temas, ultrapassando uma análise parcelada; realizar isto de maneira que a obra seja adaptada aos estudantes. A *Suma* é, pois, um resumo enciclopédico, uma síntese ordenada e uma obra pedagógica.¹

Para cumprir tal propósito Tomás de Aquino adota um plano tripartido que tratará sucessivamente de Deus, do movimento da criatura racional para Deus e do Cristo, que enquanto homem, é para nós o caminho para dirigirmo-nos para Deus.² A

¹ Cf. Prólogo da *Suma de teologia* e CHENU, M.-D. *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1950, p. 256; Idem, “Notes de lexicographie philosophique médiévale: Disciplina”. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. Paris: v. 25, p. 686-692, 1936.

² Cf. *Suma de teologia*, I^a, q. 2, prólogo. A análise do significado do plano da *Suma de teologia* de Tomás de Aquino suscitou, desde o inspirador artigo de M.-D. CHENU, “Le plan de la Somme théologique”. *Revue Thomiste*.

primeira parte deste plano, equivalente à primeira parte da *Suma*, estuda, por sua vez, o que cabe à essência divina, o que compete à distinção das pessoas e o que se refere ao surgir das criaturas a partir de Deus.³ Esta última seção é abordada também numa consideração tripartida que abrange a produção das criaturas, sua distinção e por fim sua conservação e governo.⁴ A distinção das criaturas é estudada primeiro em geral e depois em particular. Quanto a este último aspecto aborda-se a distinção entre bem e mal e a distinção entre criatura espiritual e corporal.⁵ A este último propósito estuda-se a criatura puramente espiritual, que é chamada de anjo na Sagrada Escritura, a criatura puramente corporal e a criatura composta da corporal e da espiritual, isto é, o ente humano.⁶

Tomás de Aquino propõe-se estudar, de um lado, a natureza do ente humano e de outro, sua produção.⁷ O estudo da natureza humana ocupa as questões 75-89 da primeira parte da *Suma*. Tomás sustenta que compete ao teólogo considerar a natureza humana da parte da alma e não da parte do corpo, a não ser de acordo com a referência que o corpo tem para com a alma.⁸ Entenda-se: não cabe ao teólogo um estudo do que pertence ao corpo humano como tal; digamos, por exemplo, as questões referentes à anatomia e à fisiologia.

O estudo da alma humana é organizado pelo recurso a uma

Paris: v. 47, p. 93-107, 1939, reproduzido na *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. p. 254-273, uma abundante literatura. Cf. BIFFI, I. "Un bilancio delle recenti discussioni sul piano della 'Summa theologiae' di S. Tommaso". *La Scuola Cattolica*. Milão: v. 91, p. 147*-176* e 295*-326*, 1963.

³ Cf. I^a, q. 2, prólogo.

⁴ Cf. I^a, q. 44, prólogo.

⁵ Cf. I^a, q. 47, prólogo e I^a, q. 48, prólogo.

⁶ Cf. I^a, q. 50, prólogo.

⁷ Cf. I^a, q. 75, prólogo.

⁸ Cf. I^a, q. 75, prólogo.

tricotomia dionisiana (*Hierarquia celeste*, cap. XI, 20). Quer dizer: cabe estudar o que diz respeito à essência da alma, o que se refere à sua capacidade ou às suas potências e enfim sua operação.⁹ A propósito do estudo em particular das potências da alma, Tomás de Aquino relembra sua perspectiva teológica: “Cabe à consideração do teólogo inquirir em particular apenas acerca das potências intelectivas e apetitivas nas quais se encontram as virtudes”; a consideração das demais potências só cabe ao teólogo na medida em que o conhecimento das potências intelectivas e apetitivas delas depende.¹⁰ Esta mesma advertência é repetida no prólogo da questão 84 ao se abordar o estudo dos atos da alma. De fato, Tomás estuda na primeira parte da *Suma* apenas os atos da parte intelectiva da alma. Como se indica neste mesmo prólogo, “os atos da parte apetitiva pertencem à consideração da ciência moral, e por isso, tratar-se-á deles na segunda parte desta obra, na qual dever-se-á considerar a matéria moral”.

Podemos esquematizar da seguinte maneira o bloco das seis questões (84-89) dedicadas ao estudo dos atos da parte intelectiva da alma. Estas seis questões são divididas primeiro em dois grupos de extensão desigual, pois as cinco primeiras (84-88) investigam como a alma unida ao corpo entende e a última (questão 89) é a única a se ocupar com a inteligência da alma separada do corpo. No que se refere às cinco primeiras questões, temos uma tripartição também desigual: três (84-86) ocupam-se com a inteligência do que é corporal e que é inferior à alma; uma (questão 87) com a inteligência de si mesma e do que nela está; e uma (questão 88) com a inteligência das substâncias imateriais, que lhe são superiores. As três questões (84-86) dedicadas ao conhecimento do que é corporal investigam pelo que a alma conhece (q. 84), como e em que ordem (q. 85) e o que (q. 86).

⁹ Cf. I^a, q. 75, prólogo.

¹⁰ Cf. I^a, q. 78, prólogo.

A extensão também destas seis questões é desigual. As duas primeiras (84 e 85), bem como a última (89), contêm oito artigos. A terceira e a quarta (86 e 87) comportam quatro artigos e a quinta (85) apenas três. Parece patente que Tomás de Aquino parte do mais acessível para nós — o domínio dos corpos. Esta perspectiva se espelha na própria ordem dos temas abordados nas questões; espelha-se também no maior número de artigos das duas primeiras questões, pois há aí mais o que dizer, as questões seguintes sendo bastante breves, pois não há muito o que dizer. A última voltaria a ser extensa devido à excepcional dificuldade do problema.

Como observou R. J. Henle,¹¹ “a questão oitenta e quatro da primeira parte da *Suma* é em muitos sentidos uma obra escrita notável”. Em primeiro lugar apresenta ela uma ordenação perfeitamente sistemática perceptível pela simples enumeração dos temas estudados em seus oito artigos. O artigo primeiro coloca o problema da própria possibilidade do conhecimento intelectual dos corpos. Respondida afirmativamente a pergunta sobre se a alma conhece os corpos pelo intelecto, passa-se a examinar como se dá este conhecimento, isto é, através de que. Os artigos 2-4 eliminam respostas consideradas inaceitáveis. De fato, o artigo segundo coloca uma alternativa: a alma humana conhece intelectualmente os corpos por sua essência ou através de determinações inteligíveis distintas de sua essência (espécies). Escolhido o segundo membro da alternativa, trata-se de resolver o problema da origem destas espécies. Seriam elas inatas? É o que pergunta o artigo terceiro. Respondida negativamente esta pergunta, resta a hipótese de as espécies serem infundidas na alma por alguma forma imaterial separada, o que é também negado (a. 4). Estas exclusões abrem caminho para a resposta positiva que vai aparecer nos artigos 5 e 6. O intelecto humano entende tudo o que entende, nas razões

¹¹ HENLE, R.J. *Saint Thomas and Platonism*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1956, p. 387.

eternas (a. 5) mas seu ponto de partida imediato são os sentidos (a. 6). Os dois artigos finais vão explicitar algumas consequências para a inteligência humana por causa de sua ligação com os sentidos: o intelecto não pode entender sem se confrontar com as imagens ou fantasias (*imagines, phantasmata*) (a. 7) e sua operação fica impedida com o impedimento dos sentidos (a. 8).

Embora seja possível encontrar nas obras de Tomás de Aquino numerosos paralelos deste ou daquele artigo desta questão, não há propriamente nenhum paralelo da questão como tal. Quer dizer: em nenhuma outra passagem Tomás de Aquino expõe de maneira tão detalhada e articulada o que se refere àquilo pelo que o intelecto humano conhece os corpos. Henle¹² chega mesmo a afirmar que não é possível encontrar uma peça semelhante em Alberto Magno, Boaventura ou na *Suma* de Alexandre de Hales.

Além disso, as tomadas de posição por parte de Tomás de Aquino são claras e firmes, deixando de lado expressões menos determinadas que pudessem indicar um pensamento ainda em busca de sua formulação final.¹³

A posição defendida por Tomás de Aquino é situada por ele mesmo como um “caminho intermediário” entre os primeiros filósofos (pré-socráticos) e Platão, à seguida de Aristóteles (cf. a. 6). Avicena (a. 4) e Agostinho (a. 5) são associados com Platão e é sobretudo em contraste com este que Tomás formula sua doutrina. Os termos em que se distancia dele ou o critica chegam mesmo a ser mais duros do que os usados em relação aos pré-socráticos. Isto não significa que rejeite a doutrina de Agostinho referente às “razões eternas”. O artigo 5 fornece uma interpretação da doutrina de Agostinho que a torna compatível com a doutrina de tipo aristotélico exposta no artigo seguinte. No fundo, Tomás de Aquino considera que Agostinho e Aristóteles não estão

¹² *Ibidem*, p. 388.

¹³ Cf. HENLE, *op. cit.*, p. 388-389.

falando da mesma coisa. Agostinho refere-se à raiz última do conhecimento humano, que só pode ser buscada na fonte transcendente de todo ser e conhecer, isto é, no próprio Deus, aqui referido como o “lugar” das idéias divinas ou das razões eternas. Aristóteles, ao contrário, fala do processo imediato e concreto de nosso conhecimento intelectual.¹⁴ Agostinho é também citado com certa freqüência nos argumentos iniciais dos artigos. Tomás recorre a técnicas costumeiras para interpretar estas “autoridades”, tais como sua interpretação em sentido favorável ao que pretende dizer, citação de outra passagem que contrabalance a alegada, recurso à distinção entre asserção e relato. É de se notar que os três primeiros argumentos do artigo 5, tendendo a mostrar que não inteligimos as realidades corporais nas razões eternas, provenientes respectivamente de Dionísio, Paulo e Agostinho, não recebem uma resposta direta, mas apenas declara-se que devem ser entendidos à luz da solução apresentada no corpo do artigo. Aliás, neste mesmo artigo 5, Agostinho comparece no terceiro argumento provando que não conhecemos nas razões eternas e no argumento em sentido contrário, provando que sim.

O estudo do conhecimento intelectual humano das coisas corporais prossegue na questão 85, analisando como os corpos são inteligidos e em que ordem se dá este conhecimento. Os dois primeiros artigos ocupam-se do modo de intelecção e ligam-se estreitamente ao artigo 6 da questão precedente. Neste se estabeleceu que o intelecto humano conhece os corpos por meio de espécies adquiridas a partir das imagens ou fantasias. Ora, os dois primeiros artigos da questão oitenta e cinco vão justamente precisar o modo de aquisição das espécies (abstração) e o papel destas (aquilo *pelo que* inteligimos e não aquilo *que* inteligimos).

¹⁴ *Ibidem*, p. 394-396. Cf. COPLESTON, F. *A history of philosophy*. New York: Image Books, 1962, v. II (Medieval philosophy), part I (Augustine to Bonaventure), chap. 4, p. 66-82. Há tradução em francês e espanhol.

Os artigos seguintes da questão oitenta e cinco (artigos 3-8) vão examinar vários aspectos atinentes ao desenrolar do conhecimento intelectual humano dos corpos. Vai ele do particular ao universal ou do universal ao particular? (a. 3); começamos por inteligir o uno ou o múltiplo? (a. 4); basta-nos uma intelecção simples ou temos necessidade de inteligir compondo e dividindo? (a. 5). O artigo sexto vai examinar como o erro pode se introduzir no nosso conhecimento intelectual das coisas materiais. Finalmente, os artigos 7 e 8 vão estudar como são possíveis graus de conhecimento intelectual humano, no sentido de que alguém possa conhecer algo melhor do que outrem (a.7), bem como em que sentido inteligimos primeiro o divisível (a. 8).

Os artigos 1 e 2 da questão 85 trazem um complemento absolutamente necessário ao que foi dito na questão 84. De fato, nesta mais se aludiu à abstração e à espécie do que se falou propriamente delas. Seria até mesmo de notar o pouco relevo dado à abstração na questão 84, onde é mencionada apenas duas vezes: no corpo do artigo 2 (o verbo “abstrair”) e no artigo 6 (“à maneira de uma certa abstração”). Neste mesmo artigo 6 (ad lm) há também uma alusão à “luz do intellecto agente”. Ora, o corpo do artigo 1 da questão 85 contém uma definição do que se entende por abstração: “conhecer o que está na matéria individual, não na medida em que está em tal matéria, é abstrair a forma da matéria individual, que as fantasias representam”. O ad lm e o ad 2m vão ainda detalhar as modalidades desta abstração.

O ad 4m explicita um pouco mais a relação entre a iluminação das fantasias pelo intellecto agente e a abstração das espécies. O ad 3m adverte para que não se entenda iluminação e abstração num sentido material.

O artigo segundo da questão 85 vai, por sua vez, completar as informações acerca da espécie. De fato, embora a espécie esteja presente ao longo de toda a questão 84, não se pode dizer que seja aí suficientemente descrita e caracterizada. É ao que se

dedica o artigo 2 da questão 85, ao apresentá-la como a forma, de acordo com a qual provém a ação do intelecto, isto é, a forma de acordo com a qual o intelecto entende; forma esta que é uma semelhança da coisa.

As respostas aos argumentos 2 e 3 contêm referências importantes. A resposta ao segundo argumento utiliza, sem nomeá-lo, o esquema aviceniano da natureza, que de si, nem requer nem exclui tanto a individuação como a universalidade; podendo, pois, ser de um modo ou de outro. Tal esquema já era suposto na questão 84, ao se distinguir o modo de ser da coisa e o modo de ela ser inteligida por nós. É ele também que constitui o fundamento último sobre o qual se assenta a idéia de que a espécie é uma semelhança da coisa.

A resposta ao terceiro argumento distingue, clara, embora discretamente, a espécie e o verbo mental (definição, composição ou divisão) significado pela voz (nome, enunciado). É no contexto da teologia trinitária que Tomás de Aquino elabora mais detalhadamente tal distinção. A se ler rapidamente o artigo 2º da questão 85, poder-se-ia ter a impressão de que se trata de uma exposição que só se refere à espécie (Aristóteles). No entanto, a resposta ao segundo argumento relembra o papel do verbo mental (Agostinho).¹⁵

No que se refere à ordem em que se desenrola o conhecimento intelectual humano, registremos os principais tópicos apresentados nos artigos 3-8 da questão 85. Primeiramente, em conformidade com o artigo 3, é preciso sustentar que, visto o conhecimento intelectual humano derivar de algum modo do

¹⁵ Vide *Questões disputadas sobre o poder de Deus*, questão 8, artigo 1º. Traduzido em GARDEIL, H.-D. *Iniciação à filosofia de S. Tomás de Aquino*. São Paulo: Duas Cidades, 1967, v. 3, p. 215-216. Cf. Anexo 2 e PANACCIO, C. "From mental word to mental language". *Philosophical Topics*. v. 20, p. 125-147, 1992.

conhecimento sensível e que este diz respeito aos singulares e aquele aos universais, o conhecimento do singular precede o conhecimento do universal. Por outro lado, porém, no interior do conhecimento intelectual ou do sensível, o conhecimento procede do mais geral e menos determinado para o mais particular e mais determinado. É preciso ter em conta também (a. 4) que só podemos entender algo de uno ou de múltiplo na medida em que é uno. Esta unidade ou multiplicidade refere-se à espécie que é a forma que é princípio da ação. Portanto, para cada intelecção supõe-se uma espécie que a comanda como princípio formal. Tudo o que puder ser apreendido por meio de tal espécie será inteligido. Exclui-se, no entanto, a possibilidade de duas intelecções simultâneas, pois isto suporia que o intelecto fosse simultaneamente enformado por duas formas do mesmo gênero, mas especificamente distintas, o que é impossível. Dado o caráter parcelar de nossa intelecção, é preciso compor um apreendido com outro ou dividi-los e passar de uma composição ou divisão a outra, isto é, raciocinar. É o que explicita o artigo 5 da questão 85. A resposta ad 3m propõe uma análise detalhada da correspondência entre a composição e divisão do intelecto (predicado e sujeito) e a composição da coisa (matéria e forma; sujeito e acidente).¹⁶

Tomás de Aquino, a estas alturas, está apto a dizer como o erro pode se introduzir no conhecimento intelectual humano. É o de que se ocupa o artigo 6. Não há erro, a falar propriamente, no que diz respeito à apreensão das quiddidades. Pode haver erro na composição e divisão ou ainda no raciocínio. Ainda aqui, não a respeito das proposições imediatamente evidentes e nas conclusões necessárias.

Que uma e mesma coisa possa ser melhor entendida por

¹⁶ Cf. “O caminho intermediário: alguns limites do conhecimento intelectual humano segundo Tomás de Aquino”. TRANS/FORM/AÇÃO. São Paulo: v. 19, p. 205-210, 1996.

um do que por outro, deve ser entendido como se referindo ao ato de inteligir. Assim como vê melhor aquele que é dotado de melhor capacidade visual. A melhor capacidade de inteligência se explica pela melhor disposição corporal e pela melhor disposição das virtudes inferiores (imaginação, cogitativa, rememorativa) de que o intelecto humano tem necessidade.

O último artigo da questão 85 é estreitamente ligado ao artigo 3. Conhecemos primeiro o indivisível que é o contínuo e o indivisível que é a espécie porque conhecemos primeiro de maneira confusa o que depois conhecemos de maneira distinta. O indivisível que é totalmente indivisível e que não é divisível nem em ato nem em potência é conhecido pelo nosso intelecto posteriormente, por privação da divisibilidade.

A questão 86 completa a análise do conhecimento intelectual humano das coisas materiais perguntando o que ele conhece nelas. A questão é predominantemente negativa e estabelece certos limites do conhecimento intelectual humano. Nosso intelecto não conhece direta e primeiramente o singular nas coisas materiais (a. 1); não conhece em ato ou habitualmente o infinito (a. 2); não conhece diretamente o que é contingente (a. 3); não conhece em si mesmo o que é futuro (a. 4). Tais limites se ligam ao objeto próprio e proporcional do conhecimento intelectual humano (a quiddidade ou natureza existente na matéria corporal) e ao seu modo próprio de conhecê-lo (por abstração).

Com a questão 87 passa-se ao autoconhecimento da alma intelectual. Tomás de Aquino parte no a. 1 de um princípio absolutamente geral: “*tudo é cognoscível na medida em que está em ato e não na medida em que está em potência*” (cf. *Metafísica*, IX, 9, 1051 a 29). Ora, o intelecto humano é antes de tudo um “intelecto possível”, isto é, uma potência de inteligir. Daí, só ser inteligível na medida em que se torna em ato. Assim, “*o nosso intelecto entende a si mesmo do modo como torna-se em ato, pelas espécies abstraídas dos sensíveis pela luz do intelecto agente, que é o ato dos próprios inteligíveis, e*

mediante estes, do intelecto possível; portanto, o nosso intelecto se conhece, não pela sua essência, mas pelo seu ato". Tal sentença é válida, tanto para o conhecimento que alguém pode ter de sua própria alma intelectiva (percebe-se que se tem uma alma intelectiva pelo fato de que se percebe que entende), como para o conhecimento que se pode ter em geral da alma intelectiva ao considerarmos a natureza da mente humana a partir do ato de entender.

O mesmo encaminhamento vai ser aplicado ao conhecimento dos hábitos no artigo segundo: conhecemos os hábitos pelos seus atos. Os artigos 3 e 4 completam a análise mostrando como o intelecto entende seu próprio ato e o ato da vontade, apetite intelectual.

A questão 88 aborda o conhecimento das substâncias imateriais, que estão acima do intelecto humano. É a questão mais curta (3 artigos) do bloco de 84-89. Os três artigos respondem muito mais à pergunta "se o nosso intelecto entende tais substâncias" do que à pergunta "como as entende". O teor das respostas é predominantemente negativo e no fundo retoma o já indicado na questão 84, a.7, ad 3m:

*os incorpóreos, dos quais não há fantasias, são conhecidos por nós por comparação com os corpos sensíveis, dos quais há fantasias. Assim como entendemos a verdade pela consideração da coisa acerca da qual investigamos a verdade. Conhecemos, porém, a Deus, como diz Dionísio [Nomes divinos, cap. 1] como causa, por ultrapassamento e por remoção [ut causam, per excessum, per remotionem]. Também não podemos conhecer as demais substâncias incorpóreas, no estado da vida presente, senão por remoção ou alguma comparação com o que é corporal.*¹⁷

O artigo primeiro da questão 88 contém uma longa refutação, compreendendo seis argumentos, da doutrina averroista

¹⁷ Ver, no mesmo espírito: I^a, q. 88, a. 2, ad 2m.

acerca da união do intelecto agente com o nosso, ao final da existência terrena quando tivermos inteligido todos os inteligíveis objeto de conhecimento especulativo e no que consistiria a felicidade humana. Algo de semelhante à opinião de Averrois é sustentado também por Avicena.¹⁸ Podemos até mesmo estabelecer uma ligação entre esta longa refutação e a recusa por Tomás de Aquino da doutrina do intelecto agente de Avicena na questão 84, a. 4. Em ambos os casos Tomás de Aquino inverte a perspectiva de tratamento do conhecimento intelectual humano. Em vez de nos voltarmos para o que é superior, devemos nos voltar para o que nos é inferior. À primeira vista, Tomás de Aquino faz figura de materialista imanentista face a místicos transcendentalistas.

A questão 89 é de novo uma longa questão, em oito artigos. A razão disto não é tanto que haja muito a dizer, pois trata-se de uma questão sobretudo negativa e na qual predominam o “se entende” e “o que entende” sobre o “como entende”. É que estamos diante de uma questão particularmente difícil. Tal dificuldade advindo, por um lado, da própria posição assumida por Tomás de Aquino acerca do objeto próprio proporcionado ao intelecto humano e acerca de seu modo próprio de entender; provindo, de outro lado, das incertezas da tradição patrística. É o que o próprio Tomás indica com clareza nos artigos 1 e 8. Em resumo, inclina-se ele para a única solução que lhe parece possível: a alma separada do corpo conhece por meio de espécies infundidas por Deus (cf. artigo 1 e 4).

II

Tendo situado o bloco das questões 84-89 da primeira parte

¹⁸ Ver, por exemplo, *A origem e o retorno*, Trat. I, cap. XII, trad. ISKANDAR, J.I. Porto Alegre: Edipucrs, 1999, p. 69; *La métaphysique du Shifā*, Trad. ANAWATI, G.C. Paris: Vrin, 1985, 2^o v, p. 159.

da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino dentro do conjunto desta obra e feito um primeiro percurso de seu conteúdo, parece ser necessário, para o aprofundamento deste, um exame mais detalhado de alguns tópicos da análise do conhecimento intelectual humano feita por Tomás de Aquino.

Um primeiro ponto que merece ser abordado diz respeito a certos axiomas que estão na base da doutrina apresentada por Tomás e que constituem como que pressupostos de toda a discussão. Pelo menos dois axiomas são importantes neste contexto: o axioma de semelhança — “*o semelhante se conhece pelo semelhante*” (Aristóteles, *Sobre a alma* I, 5, 409 b 26; cf. I^a 84, 2 c.) — e o axioma de recepção — “*tudo o que é recebido, é recebido ao modo do recipiente*” (I^a 84, 1, c. *in fine*).

Tomamos aqui axioma no sentido de “*enunciado primeiro na ordem da verdade, indemonstrável em si mesmo pelo fato de sua evidência e sobre o qual se funda a certeza das consequências que se ligam a ele*”.¹⁹

Um axioma é aceito por Tomás de Aquino como um princípio que não tem necessidade de ser demonstrado e que se impõe por sua evidência, pelo menos se é situado na visão metafísica em que se insere. Em segundo lugar, ele não é reservado a um domínio particular do saber e liga numa inteligibilidade comum afirmações dispersas referentes a setores aparentemente afastados uns dos outros. Em resumo, um axioma caracteriza-se, primeiro, pela sua evidência imediata e, secundariamente, pela extensão de sua função de princípio.²⁰

O axioma de semelhança é enunciado claramente por Aris-

¹⁹ MONTAGNES, B. “L’axiome de continuité chez Saint Thomas”. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. Paris: v. 52, p. 201, 1968. Cf. VAZ, H.C. de L. “Tópicos para uma metafísica do conhecimento”. In: ULMANN, R.A. (Organizador), *Consecratio Mundi – Festschrift em homenagem a Urbano Zilles*, Porto Alegre: Edipucrs, 1998, p. 433-434.

²⁰ Cf. MONTAGNES, B. *op.cit.*, p. 202.

tóteles no curso das discussões do livro I *Sobre a alma* (I, 5, 409 b 26). Trata-se de uma convicção comum do pensamento antigo incluindo os pré-socráticos (exceto Anaxágoras) e Platão. Tomás de Aquino o considera como “*algo inculcado de modo geral nos ânimos de todos*”, o que significa que ele o considera como um primeiro princípio do conhecimento intelectual humano.²¹

No entanto, Tomás mostra duas interpretações antitéticas deste princípio, pelos pré-socráticos e por Platão. Os primeiros, fundando-se no princípio de semelhança, transferiram a constituição das coisas materiais para a alma. O exemplo típico é o de Empédocles, que tendo sustentado que as coisas são constituídas por quatro elementos (terra, água, ar e fogo) combinados ou dissociados pelo amor ou ódio, sustentou paralelamente que a alma conhecia tudo isto por ter a mesma constituição. Temos, pois, como diz Henle, “*uma naturalização e materialização da alma*”.²²

Ao contrário, Platão, de acordo com Tomás de Aquino, sustentou que o conhecimento intelectual humano é distinto do conhecimento sensorial e dotado das características de universalidade, imaterialidade e necessidade. Recorrendo, então ao princípio de semelhança, afirmou que o que é conhecido pelo intelecto não são as coisas individuais, materiais e contingentes, mas algo dotado dos mesmos atributos que o conhecimento intelectual: “*Platão transfere a estrutura do conhecimento, que ele percebe que é imaterial, para a realidade*”.²³

²¹ HENLE, R.J. *Saint Thomas and Platonism*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1956, p. 438, n.15 fornece uma lista abrangente de passagens em que Tomás de Aquino recorre ao princípio de semelhança.

²² HENLE, R. J. *op. cit.*, p. 325.

²³ *Idem, ibidem*, p. 326. Henle observa, com muita propriedade, que Tomás de Aquino retoma sinteticamente a análise dos pré-socráticos apresentada por Aristóteles no livro I *Sobre a alma* (2, 404 b 9-15), ao passo que, no que se refere a Platão, deixa de lado a exposição do livro I *Sobre a alma* (2, 404 b 16-19), preferindo seguir o que Aristóteles diz na *Metafísica* (I, 6, 987 b 1-18).

Tanto a interpretação “materialista” dos pré-socráticos como a interpretação “idealista” de Platão parecem inaceitáveis aos olhos de Tomás. Seu uso do princípio de semelhança deverá, pois, evitá-las. Isto será feito pelo recurso ao princípio de recepção e pela tradução deste na distinção entre o modo de ser da coisa e o modo de inteli-la.

Antes, porém, de passar a esses tópicos convém examinar uma crítica do princípio de semelhança formulada por Jürgen Moltmann.²⁴ Serão deixados de lado os aspectos psicológico, social e teológico das considerações de Moltmann, retendo-se apenas sua crítica ao princípio de semelhança na medida em que se refere ao conhecimento teórico ou especulativo.

Não parece que o princípio de semelhança possa ser pura e simplesmente substituído pelo que Moltmann denomina o princípio dialético, “*os contrários são conhecidos pelos contrários*”²⁵, pois a oposição (seja ela contraditória, contrária ou relativa) não exerce seu papel revelador senão sobre o pano de fundo da semelhança. É esta que permite à oposição ser reveladora. Neste sentido, pode ser lembrado o sistema dos transcendentes tal como Tomás de Aquino o apresenta.²⁶ O que é apreendido primeiro pelo intelecto é o ente. Em seguida vêm o uno e o outro (*aliquid: aliud quid*), supondo o uno a negação da divisão (entre ente e não ente) e o outro a atribuição de unidade ao que foi dividido, isto é, aos elementos múltiplos. O primeiro texto da *Sentença da Metafísica*, referido na nota (²⁶), merece ser citado:

²⁴ *El Dios crucificado, La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1975, p. 44-49; *O caminho de Jesus Cristo*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 327-329.

²⁵ Cf. *El Dios crucificado*, p. 47. Aliás, Moltmann não parece advogar uma substituição pura e simples, mas um alargamento. Cf. *Ibidem*, p. 46-47 e 48-49.

²⁶ Cf. *Questões disputadas sobre a verdade*, Q. 1, a. 1; Q. 21, a. 1; *Sentença do livro da Metafísica*, Liv. IV, cap. 3, nº 566; *Ibidem*, Liv. X, cap. 4, nº 1996-1998.

Primeiro é inteligido o próprio ente, e por conseguinte o não ente, e por conseguinte a divisão, e por conseguinte o uno que priva da divisão, e por conseguinte o múltiplo, a cuja noção cabe a divisão, assim como a indivisão à noção do uno, embora os que são divididos de acordo com o modo precitado, não possam revestir a noção de múltiplo a não ser que seja atribuída primeiro a noção de unidade a cada um dos divididos.

A maneira própria de Tomás de Aquino entender a semelhança entre o conhecimento intelectual e a coisa pode ser expressa pelo princípio de recepção: “*o recebido está no recipiente ao modo do recipiente*”.²⁷ Este é um princípio de uso comum no século XIII, conforme o testemunho de Rogério Bacon: “*Tudo que é recebido, é recebido ao modo do recipiente, como todos concedem e é dito muitas vezes pela autoridade, a saber, do Livro das Causas, de Boécio no quinto livro da Consolação e em outros lugares*”.²⁸ A menção do *Livro das Causas* e de Boécio (*Consolação da Filosofia*) denuncia a origem neoplatônica do axioma. Tomás remete também para o *Livro das Causas*, para Boécio e uma vez para Dionísio.²⁹

O princípio de recepção permite a Tomás de Aquino salvar a semelhança entre o conhecimento intelectual e a coisa conhecida sem postular nem a materialidade do conhecimento inte-

²⁷ I^a, quest. 84, a. 1.

²⁸ *De multiplicatione specierum*, III, 2, p. 188, lin. 30-33. Ed. D. C. Lindberg, Oxford, Clarendon Press, 1983. Henle cita numerosas passagens em que Tomás de Aquino recorre a este princípio (*op. cit.* p. 440, notas 1 e 2). Há uma formulação mais restrita, referindo-se apenas ao conhecimento: “*o conhecido está no cognoscente de acordo com o modo do cognoscente*” (Henle, *op. cit.*, p. 440, nota 3). O próprio Tomás de Aquino, como aponta Henle (*op. cit.*, p. 331 e 440, nota 4) apresenta a segunda fórmula como uma aplicação particular do princípio em sua formulação mais geral.

“Autoridade” é tomada no texto de Bacon no sentido técnico do termo na literatura universitária medieval, isto é, citação de um texto de um “autor”, quer dizer, da Escritura, dos Padres da Igreja ou dos filósofos.

²⁹ Cf. HENLE, R.J. *op. cit.*, p. 331 e 440-441, notas 5-10.

lectual nem substituir as coisas materiais por inteligíveis reificados.

É o que fica ainda mais claro quando ele recorre à distinção entre o modo de ser da coisa e o modo do intelecto inteli-la. É por não terem reconhecido tal distinção que os pré-socráticos e Platão erraram. O segundo “*julgando que todo conhecimento se dá a modo de alguma semelhança, acreditou que a forma do conhecido está por necessidade no cognoscente do modo como está no conhecido*”³⁰; os primeiros “*julgavam também que a forma do conhecido está no cognoscente do modo como está na coisa conhecida*”.³¹ A tomada de posição de Tomás de Aquino insiste justamente em que “*a forma sensível está na coisa que está fora da alma de um modo distinto do modo como está no sentido, que recebe as formas sensíveis sem a matéria; semelhantemente, o intelecto recebe a seu modo, imaterial e imutavelmente as espécies dos corpos que são materiais e mutáveis, pois o recebido está no recipiente ao modo do recipiente*”.³² Assim pois “*é necessário que um seja o modo de inteligir pelo qual o intelecto entende e outro seja o modo de ser pelo qual a coisa existe. Pois, embora aquilo que o intelecto entende precise estar na coisa, não precisa estar do mesmo modo*”.³³

Tomás estabelece, portanto, um paralelo entre o princípio de recepção tal como ele o entende e a distinção boeciana e abelardiana entre modo de ser e modo de inteligir.³⁴

³⁰ I^a, quest. 84, a. 1.

³¹ I^a, quest. 84, a. 2.

³² I^a, quest. 84, a. 1.

³³ *Sentença do livro da Metafísica*, liv. I, cap. 10 n^o 158. Esta seção do comentário de Tomás de Aquino merece ser lida na íntegra. Ver também: POZZO, Ricardo “*Res considerata and modus considerandi rem*. Averroes, Aquinas, Jacopo Zabarella, and Cornelius Martini on Reduplication”. *Medioevo*. Pádua: v. 24, p. 152-175, 1998. Observe-se que, na formulação de Tomás de Aquino, os pré-socráticos e Platão consideravam que o conhecimento se regula pelas coisas, ao passo que sua postura própria faz o conhecimento se regular pela natureza dos sentidos e do intelecto.

³⁴ Cf. HENLE, R.J. *op. cit.*, p. 328-329. No que diz respeito a Abelardo, *Lógica para principiantes*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 70.

Indo mais além, é possível ver o fundamento último desta distinção na própria distinção entre essência e ato de ser, central na metafísica de Tomás de Aquino. É porque a essência se distingue do ato de ser nas criaturas que a mesma essência pode ter um ser material e individualizado nas coisas e imaterial e universal no intelecto, conservando suas notas essenciais inalteradas. Nisto, Tomás de Aquino serve-se do esquema aviceniano da essência considerada em si mesma (não implicando nem excluindo, tanto a individuação como a universalidade) e dos seus estados, de singularidade nos indivíduos e de isolamento, ao ser inteligida. Convém notar que Tomás de Aquino se serve do esquema aviceniano do começo ao fim de sua carreira, às vezes citando explicitamente Avicena (nos textos mais antigos) e às vezes não.³⁵

Tomás de Aquino formula também, sobretudo no primeiro artigo da questão 85, o modo de passagem entre estes dois estados da essência. Tal modo é expresso por duas analogias — uma mecânica e outra ótica. Trata-se da “abstração” e da “iluminação”. Em suma, Tomás sustenta que o ente humano é dotado da capacidade de “extrair” do material sensorial (sintetizado nas fantasias ou imagens) o inteligível. Ou, usando a outra analogia — que o ente humano é dotado de uma capacidade de “iluminar” o material sensível, tornando inteligível em ato o que aí está contido como potencialmente inteligível. Esta capacidade (potência) abstrativa ou iluminativa é o que ele denomina intelecto agente.³⁶

³⁵ Ver anexo 1: “Nota sobre a questão dos universais em Tomás de Aquino”. Ver também: TONQUÉDEC, Joseph de. *La critique de la connaissance*. Paris: Lethielleux, 1961, 3ª ed., p. 150-163.

³⁶ Cf. Iª, quest. 79, a. 3 e 4. Pode-se consultar também: MARECHAL, Joseph. *Le point de départ de la métaphysique*. Paris: Desclée de Brouwer, 1949, Cahier V (Le thomisme devant la philosophie critique), 2ª ed., p. 185-224; BAZAN, Bernardo Carlos. “*Intellectum Speculativum*: Averroës, Thomas Aquinas and Siger of Brabant on the Intelligible Object”. *Journal of the History of Philosophy*. St. Louis: v. 19, p. 425-446; MAHONEY,

Convém insistir que se trata realmente de duas analogias, as operações do intelecto agente ou ativo e do intelecto paciente ou passivo sendo formuladas por comparação com a operação de extrair algo e de iluminar para tornar visível. Não se trata, como Tomás de Aquino observa explicitamente, de transferência material:

Por virtude do intelecto agente resulta uma certa semelhança no intelecto possível a partir do voltar-se do intelecto agente sobre as fantasias, a qual, de fato, é representativa daqueles dos quais são as fantasias, apenas no que diz respeito à natureza da espécie. Desse modo, diz-se que a espécie inteligível é abstraída das fantasias; não que alguma forma numericamente a mesma, que primeiro estava nas fantasias, depois se torne presente no intelecto possível, do modo pelo qual um corpo é tomado de um lugar e transferido para outro.³⁷

A mesma operação, formulada do ponto de vista do intelecto possível, pode ser expressa nos termos do axioma de recepção: dir-se-á, então, que o intelecto possível recebe a forma da coisa não só sem a matéria (o que já se dá com os sentidos) mas também sem as condições materiais.³⁸ Forma é tomada aqui no sentido de “forma do todo”, isto é, a natureza ou essência

Edward P. “Sense, Intellect and Imagination in Albert, Thomas and Siger”. In: KRETZMANN, Norman, KENNY, Anthony, PINBORG, Jan (Editores). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: 1984, p. 602-622. Sobre a “luz intelectual”, ver: GUILLET, J. “La lumière intellectuelle d’après Saint Thomas.” *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*. Paris: v.2, p. 79-88, 1927.

³⁷ I^a, quest. 85, a. 1, ad 3m.

³⁸ I^a, quest. 84, a. 2: “*O que não recebe as formas senão materialmente, não é cognoscitivo de modo nenhum, como as plantas, como se diz no livro II Sobre a alma (12, 434 a 32). Quanto mais imaterialmente, porém, algo tem a forma da coisa conhecida, tanto mais perfeitamente conhece. Donde o intelecto que abstrai a espécie não só da matéria, mas também das condições materiais individuantes, conhecer mais perfeitamente que o sentido que recebe, de fato, a forma da coisa conhecida sem matéria, mas com as condições materiais*”.

da coisa ou o que esta é, incluindo, no caso das coisas materiais a forma e a matéria comum, mas não a matéria individual.³⁹ As respostas aos argumentos 1 e 2 do artigo primeiro da questão 85 detalham os tipos de abstração, tema que Tomás de Aquino tinha desenvolvido em sua *Exposição do Tratado da Trindade de Boécio*.⁴⁰ Eis, esquematicamente, o que é dito nas duas respostas mencionadas:

dois modos de abstrair	ad 1m a modo de composição e divisão = inteligimos que algo não está em outro ou é separado dele	ad 2m 3 – algo porém pode ser abstraído da matéria inteligível comum, como o ente, o uno, a potência e o ato e semelhantes, que também podem ser sem nenhuma matéria, como é patente nas substâncias imateriais.
	a modo de consideração simples e absoluta = inteligimos um, nada considerando sobre outro	2 – as espécies matemáticas podem ser abstraídas pelo intelecto da matéria sensível não só individual, mas também comum: não porém da matéria inteligível comum, mas apenas da individual. 1 – o intelecto abstrai a espécie da coisa natural da matéria sensível individual, mas não da matéria sensível comum.

³⁹ Ver a respeito: ROLAND-GOSSELIN, M.-D. *Le "De ente et essentia" de S. Thomas d'Aquin*. Paris: J. Vrin, 1948, p. 22, nota 1; GEIGER, L.-B. "Abstraction et séparation d'après S. Thomas". In: *Philosophie et spiritualité*. Paris: Cerf, 1963, v. 1, p. 278.

⁴⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao tratado da Trindade de Boécio, Questões 5 e 6*. São Paulo: Editora UNESP, 1999, questão 5, artigo 3, p. 118-124.

O que se deve entender mais precisamente por espécie (determinação inteligível) e sua distinção em relação ao conceito (*verbum mentis*, *conceptum*, *verbum conceptum*, *intentio*) é também indicado por Tomás de Aquino:

Na parte sensitiva encontra-se uma dupla operação. Uma, na medida apenas da modificação; deste modo perfaz-se a operação do sentido pelo fato de que é modificado pelo sensível. A outra operação é a formação, na medida em que a faculdade imaginativa forma para si alguma imagem da coisa ausente ou mesmo nunca vista. Ambas estas operações unem-se no intelecto. Pois, considera-se primeiro a passividade do intelecto possível na medida em que é enformado pela espécie inteligível. Uma vez por ela formado, forma em segundo lugar uma definição, ou uma divisão ou uma composição, que é significada pela voz. Donde, a noção que o nome significa é a definição e a enunciação significa a composição e a divisão do intelecto. Portanto, as vozes não significam as próprias espécies inteligíveis, mas o que o intelecto forma para si, para julgar acerca das coisas exteriores.⁴¹

Esta passagem indica de maneira clara o papel da espécie como forma especificadora ou determinante do intelecto possível e do verbo mental que este forma uma vez especificado. Este termo intencional é expresso pela linguagem falada. O que é aqui apresentado de maneira discreta, Tomás desenvolve mais no contexto da teologia trinitária, pois a produção do verbo mental aí se apresenta como uma via para a intelecção da geração em Deus⁴².

⁴¹ I^a, quest. 85, a. 2, ad 3m. Útil comentário em DE LIBERA, Alain. *La querelle des universaux*. Paris: Seuil, 1996, p. 273-276.

⁴² Na vasta literatura sobre o verbo mental em Tomás de Aquino, relembramos apenas: LONERGAN, Bernard. *La notion de verbe dans les écrits de saint Thomas d'Aquin*. Paris: Beauchesne, 1967; FLOUCAT, Yves. "L'intellection et son verbe selon saint Thomas d'Aquin". *Revue Thomiste*.

Conhecer tudo por sua própria essência é um privilégio divino. Só Deus compreende em sua essência tudo que é ou pode ser e, portanto, só ele conhece tudo conhecendo-se a si mesmo. Deus é o ápice em que se unificam o ser, o conhecer e o inteligível. Qualquer criatura conhecerá através de determinações inteligíveis acrescidas a seu intelecto — as espécies. Sejam estas introduzidas nele naturalmente (seria o caso do anjo), sejam elas adquiridas a partir do sensível — caso do ente humano.⁴³

Por outro lado, o verbo mental é o ponto de chegada e perfeição do conhecimento intelectual humano. É o acabamento deste que se apresenta na definição (no que se refere à primeira operação do intelecto) e na proposição afirmativa ou negativa (segunda operação). A produção do verbo mental é então uma perfeição, que pode ser encontrada no próprio Deus, “*pois ao ser transposto em Deus o verbo perde evidentemente a imperfeição que consiste para ele de se distinguir da inteligência como um acidente de sua substância, mas conserva o privilégio, que é sua própria essência, de se distinguir de seu princípio pela relação que o opõe a ele ao constituí-lo: esta distinção não é incompatível com a simplicidade da essência divina, como se sabe. Podemos, assim, falar de várias pessoas em Deus*”.⁴⁴

Para conhecer as coisas o intelecto forma em si conceitos

Toulouse: v. 97, p. 443-484, 640-693, 1997. Servimo-nos especialmente de PAISSAC, H. *Théologie du verbe, Saint Augustin et Saint Thomas*. Paris: Cerf, 1951 e PANACCIO, Claude. “From Mental Word to Mental Language”. *Philosophical Topics*. v. 20, p. 125-147, 1992; *Le discours intérieur*. Paris: Seuil, 1999. Claude Panaccio retoma a análise do importante texto das *Questões disputadas sobre o poder de Deus*, quest. 8, art. 1. Tradução parcial, Anexo 2.

⁴³ Este parágrafo tenta reunir o final do corpo do artigo 2 da questão 84, a resposta ad 1m do artigo 3 desta mesma questão e o corpo do artigo 6 ainda da questão 84.

⁴⁴ PAISSAC, H. *op.cit.*, p. 197. Para a distinção entre a primeira e segunda operação do intelecto humano, ver abaixo.

e enunciados (proposições afirmativas ou negativas).⁴⁵ Assim, o conhecimento intelectual humano não se perfaz numa primeira apreensão de uma natureza ou essência ou do que algo é. É necessário compor ou dividir, afirmando ou negando um predicado de um sujeito e compor ou dividir enunciados para termos “*ciência completa, pela qual as coisas são conhecidas distinta e determinadamente*”.⁴⁶ Tal necessidade radica-se finalmente no caráter parcial de nossa apreensão intelectual. Um intelecto mais potente que o humano esgotaria em um só ato de apreensão do que é a coisa tudo o que pode ser conhecido a seu respeito. Daí não ter tal intelecto necessidade de compor e dividir. É o que Tomás de Aquino sustenta a respeito de Deus⁴⁷ e do anjo.⁴⁸

Convém lembrar que Tomás de Aquino aborda na questão 85 da primeira parte da *Suma de Teologia* (cf. a. 5) diretamente a necessidade de composição e divisão, pois este aspecto faz parte do caráter sucessivo e progressivo (*ordo*) do conhecimento humano, que é o tema dos artigos 3-8 desta questão. Há, no entanto, dois outros aspectos que se associam a este: o juízo e o assentimento. Os três aspectos estão longe de serem equivalentes. É possível haver composição e divisão e não haver juízo, ou haver juízo sem composição e divisão. É possível também haver composição e divisão sem assentimento. O primeiro caso ocorre quando, por exemplo, acrescenta-se a diferença ao gênero ou ainda quando é formado um enunciado, cujo sentido é captado mas há recusa de

⁴⁵ Cf. *Questões disputadas sobre a verdade*, quest. 3, a. 2 (Leonina, p. 104, lin. 173-183).

⁴⁶ I^a, quest. 85, a. 3; cf. I^a, quest. 85, a. 5.

⁴⁷ I^a, quest. 14, a. 7 e 14. Galileu ainda se lembra desta doutrina. Cf. *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo*. Madri: Alianza Editorial, 1995, p. 92-94 (final da primeira jornada). Na tradução brasileira, *Diálogos sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, p. 183-185.

⁴⁸ I^a, quest. 58, a. 4.

se pronunciar sobre ele, não se dizendo se é verdadeiro ou falso. O segundo caso ocorre no conhecimento sensorial e, segundo Tomás, no conhecimento dos anjos e de Deus, como aludimos acima. O terceiro ocorre quando nos encontramos em dúvida. É preciso não confundir três perspectivas presentes no conhecimento intelectual humano: 1) a apreensão dos indivisíveis (primeira operação do intelecto) e a composição ou divisão ao afirmar ou negar um predicado de um sujeito (segunda operação do intelecto); 2) a simples apreensão de algo e o juízo a respeito (entender o significado de um enunciado e pronunciar-se sobre sua verdade ou falsidade); 3) os movimentos ou estados do intelecto — desconhecimento, dúvida, suspeita, opinião, assentimento.⁴⁹

A articulação dos três aspectos da segunda operação do intelecto humano pode ser formulada da seguinte maneira: esta “*implica a composição de noções, a comparação do que é formado pelo espírito com o real, a percepção da verdade desta concepção mental e a aceitação da realidade objetiva do que é conhecido*”.⁵⁰

⁴⁹ Estes aspectos são frequentemente superpostos e até mesmo confundidos. O primeiro a chamar a atenção para sua distinção e a importância em considerá-la foi CUNNINGHAM, F.A. “Judgment in St. Thomas”. *Modern Schoolman*. St. Louis: v. 31, p. 185-202, 1954; “The second operation and assent versus judgment in St. Thomas”. *New Scholasticism*. Washington: v. 31, p. 1-33, 1957. Uma análise aprofundada (nem sempre com resultados finais totalmente satisfatórios) é feita por GARCEAU, Benoit. *Judicium: vocabulaire, sources et doctrine de Saint Thomas d'Aquin*. Montréal: Institut d' Études Médiévales; Paris: J. Vrin, 1968.

⁵⁰ GARCEAU, Benoit. *op. cit.*, p. 149; cf. p. 150-151. Neste sentido parece que a interpretação do juízo por Joseph Maréchal estaria mais próxima dos textos de Tomás de Aquino do que a de Joseph de Tonquédec. Cf. VAZ, H.C. de L. *Escritos de filosofia III* (Filosofia e cultura). São Paulo: Ed. Loyola, 1997, p. 320-326. Ver também: TOMÁS DE AQUINO, “Exposição sobre o Peri hermeneias, Liv. I, cap. 3”. In: *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio, Questões 5 e 6*. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 85-92.

Ligada com a origem sensível do conhecimento intelectual humano e seu conseqüente caráter sucessivo e progressivo está a questão de seu objeto.⁵¹ Tomás de Aquino repete várias vezes no conjunto das questões 84-89 da primeira parte da *Suma de Teologia* que o objeto próprio do conhecimento intelectual humano é “a quiddidade da coisa material que cai sob o sentido e a imaginação” ou “a natureza da coisa material”.⁵²

Esta afirmação suscita vários problemas que precisam ser pelo menos mencionados. Um primeiro surge de sua comparação com outra afirmação não menos clara e reiterada de Tomás de Aquino: a de que o ente é o que se apresenta primeiro na concepção do intelecto.⁵³ Esta última afirmação é feita em um paralelismo entre enunciados e conceitos. Assim como todos os enunciados supõem estruturalmente ou na ordem lógica um

⁵¹ A palavra “objeto” só começa a ser usada nos textos filosóficos a partir do início do século XIII. Ver: DEWAN, Lawrence. “‘Objectum’. Notes on the invention of a Word”. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*. Paris: v.48, p. 37-96, 1981. É de se notar que em I^a, questão 84, o termo “objeto” só aparece no artigo 7.

⁵² Cf. I^a, quest. 84, a. 7, a. 8; quest. 86, a. 2; quest. 87, a. 2; a. 3, ad 1m; quest. 88, a. 3. Outras referências em SCHMIDT, R.W. “L’emploi de la séparation en métaphysique”. *Revue Philosophique de Louvain*. Louvain: v. 58, p. 379, n. 22, 1960. BRAUN, E. “Peut-on parler d’ “existencialisme” thomiste? Le problème de l’*esse* chez Saint Thomas”. *Archives de Philosophie*. Paris: v. 22, p. 217, n. 17, 1959. Para a comparação com João Duns Scot, ver DE BONI, Luis Alberto. “Tomás de Aquino e Duns Scotus: aproximações e diferenças”. *Veritas*. Porto Alegre: v. 39, p. 445-459, 1994; “Como alguém que vê à luz de vela”. In: *Finitude e transcendência* – Festschrift em homenagem a Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 388-403.

⁵³ Ver, por exemplo, *O ente e a essência*, Prólogo; *Questões disputadas sobre a verdade*, quest. 1, a. 1.; *Sentença do livro de Metafísica*, Liv. IV, Cap. 6, nº 605. Outras referências em BRAUN, E. *op. cit.*, p. 217, n. 18. Cf. AERTSEN, Jan A. *Medieval philosophy and the transcendentals*. Leiden: E.J. Brill, 1996, p.159-200.

primeiro enunciado, o princípio de contradição, condição de possibilidade de todos os demais enunciados, também todos os conceitos se reduzem a um primeiro — o ente. Sem o qual, inclusive, o primeiro enunciado é impossível, pois este supõe as noções de ente e não ente, assim como o enunciado de que o todo é maior que a parte supõe as noções de todo e de parte.

A primeira afirmação acima, referente ao objeto próprio do intelecto humano, pode ser considerada como uma determinação da segunda, referente ao ente. Com efeito, se o intelecto humano se abre à totalidade do ente, à razão comum de ente⁵⁴, ele o faz a partir daquilo com que entra em contato primeiro na ordem genética e que constitui o seu objeto próprio e proporcionado. É o que Tomás defende em nome da proporção entre a potência de conhecimento e seu objeto:

*a potência cognoscitiva se proporciona ao cognoscível; donde o objeto próprio do intelecto angélico, que é totalmente separado do corpo, ser a substância inteligível separada do corpo e, por inteligíveis deste tipo, conhece o que é material; no entanto, o objeto próprio do intelecto humano, que é unido ao corpo, é a quiddidade ou natureza existente na matéria corporal; e por este tipo de naturezas das coisas visíveis, ascende também a algum conhecimento das coisas invisíveis.*⁵⁵

O que o intelecto humano conhece direta e primeiramente são as naturezas das coisas visíveis (materiais). Através deste conhecimento pode chegar ao conhecimento de que há naturezas imateriais e a um conhecimento indireto (negativo) do que elas são, ou melhor dizendo, a um conhecimento do que elas não

⁵⁴ Cf. I^a, quest. 5, a. 2 (ênfase do ponto de vista do objeto de conhecimento); I^a, quest. 79, a. 7 (ênfase do ponto de vista da potência de conhecimento, o intelecto).

⁵⁵ I^a, quest. 84, a. 7; cf. I^a, quest. 85, a. 1.

são. Conhecimento este obtido por um raciocínio causal a partir dos efeitos (não proporcionais das substâncias imateriais), ou por um processo de ultrapassamento (levando ao limite as perfeições existentes dos entes materiais), ou ainda por um processo de remoção (negando as imperfeições dos entes materiais).⁵⁶

Tal postura é coerente com a maneira como Tomás entende o acesso do intelecto humano à *ratio entis* — o ente precisamente como ente — que é o que é estudado pela metafísica. Tal acesso se dá por um juízo negativo; este nega que caiba à noção (*ratio*) de ente a matéria e o movimento. Quer dizer: passamos do ente de natureza sensível ao ente enquanto ente por um juízo negativo; o que significa que o intelecto humano não tem acesso a uma apreensão positiva da noção de ente enquanto ente, mas a uma abertura da noção de ente sensível, afastando dela as notas que caracterizam o ente precisamente como sensível.⁵⁷

Outro aspecto que merece algum comentário é a própria expressão “*quiddidade ou natureza existente na matéria corporal*” e equivalentes, como “*quiddidade da coisa material que cai sob o sentido e a imaginação*” e “*natureza da coisa material*”. Tomás não está postulando uma apreensão direta da determinação ontológica última. Isto fica claro se forem lembrados os textos em que ele aponta a ignorância do intelecto humano em relação às diferenças específicas, seja das substâncias espirituais, seja das materiais. O

⁵⁶ I^a, quest. 84, a. 7, ad 3m; I^a, quest. 88, a. 2, ad 2m. Ver também *Comentário ao tratado da Trindade de Boécio*, quest. 6, a. 3 e 4. Ver ainda as observações de RAHNER, Karl. *Espírito en el mundo*. Barcelona: Ed. Herder, 1963, p. 374-380.

⁵⁷ Sobre o julgamento negativo e a passagem ao ente enquanto ente, ver o *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, quest. 5, a. 3. Este artigo foi centro de acirradas discussões. Cf. bibliografia a respeito em TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio, Questões 5 e 6*. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 62-64. Ver também as observações de VAZ, H.C. de L. *Escritos de filosofia III*, p. 505-526.

que veda a construção de definições essenciais por gênero e diferença. Excetuado o caso do ente humano, só é possível elaborar definições descritivas, em que propriedades sensíveis são tomadas no lugar das diferenças específicas. Entre vários textos⁵⁸, citemos apenas um extraído do opúsculo *O ente e a essência* (cap. 5, nº 67):

Visto que nestas substâncias [isto é, nas substâncias imateriais] a quiddidade não é o mesmo que o ser, por isso são classificáveis no predicamento [da substância]; e, por isso, encontram-se nelas gênero, espécie e diferença, embora suas diferenças próprias nos sejam ocultas. De fato, também nas coisas sensíveis, as próprias diferenças essenciais nos são desconhecidas; donde serem significadas por diferenças acidentais que se originam das essenciais, assim como a causa é significada pelo seu efeito, assim como bípede é posto como diferença do homem. Ora, os acidentes próprios das substâncias imateriais nos são desconhecidos; donde suas diferenças não poderem ser por nós significadas, nem por si, nem pelas diferenças acidentais.

Tomás de Aquino parece pois insistir na essencial ligação do intelecto humano com a atividade sensorial e com o que esta lhe oferece. Talvez seja possível ver isto simbolizado por sua oposição ao platonismo e mais precisamente pelo contraste com Avicena. No artigo 4 da questão 84 da primeira parte da *Suma de Teologia*, Tomás rejeita a tese aviceniana de que o intelecto humano receberia do intelecto agente transcendente (o doador das formas) as espécies inteligíveis. O termo usado por Tomás de Aquino para indicar a posição do intelecto possível de que cada ente humano é dotado em relação ao intelecto agente, de acordo com a concepção de Avicena, é *convertere, conversio*.⁵⁹ Ora, Tomás

⁵⁸ Outras referências em ROLAND-GOSSELIN, M.-D. *op. cit.*, p. 40, n. 2 e em BRAUN, E. *op. cit.*, p. 218, n. 23. Para o conhecimento da alma por si mesma, ver: PUTALLAS, François-Xavier. *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1991.

vai falar também de uma *conversio* do intelecto. Mas trata-se de uma *conversio* (um voltar-se ou confrontar-se) do intelecto agente de cada indivíduo humano para ou com as fantasias (*phantasmata*) provenientes da percepção sensorial. Para Avicena, o papel dos sentidos é meramente preparatório. Na realidade, o específico do conhecimento intelectual, o conteúdo inteligível, não provém do material sensorial, mas é de origem transcendente, sendo infundido no intelecto possível pelo intelecto agente separado. Assim como diz Alain De Libera, “*o ato de pensamento do homem é situado no seio de um processo de emanção tendo como primeiro e último cenário o conjunto do cosmo inteligível (o universo das inteligências e dos intelectos separados, proposto pelo Livro das causas)*”.⁶⁰ Se se tiver em conta que o *Tratado da alma* de Avicena, conhecido na Europa latina antes do *Tratado da alma* de Aristóteles articula uma teoria anatômica funcional do cérebro, uma classificação das diferentes atividades psicológicas da alma e uma teoria do pensamento intelectual ou intelectivo, poder-se-á entender que “*a organicidade do laço estabelecido entre biologia, psicologia e teologia explica o sucesso do modelo aviceniano*”.⁶¹ Este sucesso se manifesta nos amálgamas tentados com o modelo agostiniano e chamados por Etienne Gilson de “agostinismo avicenizante”.⁶²

⁵⁹ Cf. I^a, quest. 84, 4 com as referências ao *De anima* de Avicena (V, 5, 25 rb; 6, 26 rb) e à *Metaphysica* do mesmo (IX, 4, 105 ra; 5, 105 rb). Ver também I^a, quest. 65, a. 4.

⁶⁰ DE LIBERA, Alain. *A filosofia na idade média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p. 86. As páginas 86-94 merecem leitura.

⁶¹ DE LIBERA, Alain. *Idem, Ibidem*. Ter em conta, no entanto: HASSE, Dag Nicolaus. “Aristotle versus Progress: The Decline of Avicena’s *De anima* as a Model for Philosophical Psychology in the Latin West”. In: *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Berlin: Walter de Gruyter, 1998, p. 871-880.

⁶² Ver o estudo mais do que clássico de GILSON, Etienne. “Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin”. *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*. Paris: v. 1, p. 5-127, 1926-27. A expressão aparece à p. 102. Ver também: GILLON, L.-B. “Signification historique de la

Tomás de Aquino, ao insistir na *conversio ad phantasmata* (voltar-se para as fantasias ou imagens ou confrontar-se com elas), está se opondo a esta corrente hegemônica em sua época. No entanto, ele não polemiza diretamente contra ela. Seu foco são “Platão e os platônicos”; ele “ataca seus adversários platonizantes destruindo suas razões através de uma crítica de Platão e os privando de suas autoridades por uma interpretação adaptativa, enquanto mantém completo respeito pelos Santos, autores destas”.⁶³

Gilles Deleuze, num conhecido capítulo da *Lógica do sentido*⁶⁴, fala de três imagens de filósofos: os filósofos das alturas, cuja imagem foi fixada pelo platonismo; os filósofos das profundezas, simbolizados por Empédocles, retrabalhado por Nietzsche; os filósofos da superfície — os cínicos e os estoicos. Talvez seja possível valer-se das imagens propostas por Deleuze para situar a maneira como Tomás de Aquino analisa o conhecimento intelectual humano. Esta análise se opõe claramente a uma filosofia das alturas — os diversos platonismos, que inclusive despojam o sujeito humano de seu conhecimento. A falar propriamente, este não conhece; algo conhece através dele e este algo lhe é transcendente, está acima dele. Tomás traria o conhecimento à superfície da Terra (como Aristóteles teria feito as idéias baixar do céu à Terra): é o indivíduo humano quem conhece por seu intelecto ativo e recipiente, não porque se confronte com um intelecto transcendente ou se volte para ele, mas porque

théologie de Saint Thomas”, Verbete “Thomas d’Aquin”. In: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Letouzey, 1950, v. 15, 1ª parte, col. 651-693, especialmente col. 684-687. Para a questão conexa do conhecimento do singular, ver: KLUBERTANZ, George P. “St. Thomas and the Knowledge of the Singular”. *New Scholasticism*. Washington: v.26. p. 135-166, 1952.

⁶³ HENLE, R.J. *op. cit.*, p. 396.

⁶⁴ DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Les Ed. de Minuit, 1969, p. 173-179. Há tradução brasileira pela Ed. Perspectiva.

se confronta com as imagens ou fantasias que os sentidos lhe proporcionam. O acesso às realidades imateriais transcendentais tem de passar necessariamente pelo trato com o mundo material; trata-se de um conhecimento fundamentalmente negativo: pode-se conhecer que são, mas não o que são e sim apenas o que não são. A análise de Tomás distancia-se também de uma filosofia das profundezas, na medida em que veda ao conhecimento humano o acesso direto às essências ou naturezas no mundo material. Tais essências ou naturezas são visadas, mas só atingíveis ou expressáveis pela via de suas manifestações sensíveis — os acidentes próprios.⁶⁵ Na modernidade avançada encontrar-se-iam concepções do conhecimento humano ou mesmo da consciência humana que voltariam a despojar o sujeito humano de sua autonomia, em nome de alguma transcendência; mas esta, agora, não estaria mais acima do homem e sim abaixo: o inconsciente ou a infra-estrutura econômica.

⁶⁵ Talvez não fosse despropositado considerar a posição de Kant como homóloga à de Tomás.