



MARCIO ADRIANO DA SILVA PAULO

**O CONHECIMENTO NEGATIVO DE DEUS SEGUNDO
TOMÁS DE AQUINO**

**LAVRAS – MG
2022**

MARCIO ADRIANO DA SILVA PAULO

O CONHECIMENTO NEGATIVO DE DEUS SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

Monografia apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Curso de Licenciatura Plena em Filosofia para a obtenção do título de Licenciado.

Prof. Dr. Arthur Klik de Lima
Orientador

LAVRAS – MG
2021

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais pelo incentivo e pela ajuda nos momentos mais oportunos.

Agradeço ao prof. Dr. Arthur Klik de Lima pela precisa orientação, pela indicação de material de pesquisa e pela disponibilidade.

Agradeço aos excelentes professores do corpo docente do curso de filosofia da Universidade Federal de Lavras.

Agradeço aos amigos que a Universidade Federal de Lavras me possibilitou ter; dentre os quais, menciono: Otávio H. Barbosa, Tobias B. Rodrigues, Talestre Ribeiro, Wellington P. D. Junior e Lincoln A. C. Botelho por me apresentarem, cada um à sua maneira, qualidades que considero excepcionais para um estudante sério de filosofia.

Minha sincera gratidão a todos que participaram deste primeiro momento de jornada intelectual.

RESUMO

O conhecimento intelectual humano, de acordo com Tomás de Aquino no “tratado sobre o homem”, inicia-se na afecção dos sentidos pelos entes materiais. A tese do filósofo quanto ao conhecimento dos entes materiais é que esse conhecimento ocorre por meio de um processo abstrativo a natureza do ente material (*quiddidade*). O modo de operação do intelecto humano evidencia sua necessidade de sempre voltar-se para as representações imaginárias (*conversio ad phantasmata*). Essa necessidade é apresentada como um direcionamento natural do intelecto. Entretanto, quando se trata do conhecimento dos entes imateriais, surge a problemática: como o intelecto humano pode conhecer os entes imateriais se o modo de sua operação, no estado da vida presente, pressupõe a abstração dos fantasmas e que, por sua vez, são provenientes do ente material? É sabido que dos entes imateriais como a alma humana, os anjos e principalmente Deus, como sugere a questão 84 em seu artigo sétimo da Suma Teológica, não há fantasmas para a abstração do objeto próprio do entendimento humano, uma vez que não há neles nenhuma condição material. Ao tratar dessa problemática Tomás de Aquino assume a posição do Pseudo-Dionísio Areopagita, na questão 84 em seu artigo sétimo, segundo qual o intelecto humano não poderia conhecer a Deus senão como causa, ultrapassamento e remoção (*tríplex via*), e, portanto, indireta e negativamente. A questão 88 da Suma Teológica, que trata do conhecimento dos entes imateriais e superiores segue essa mesma via restritiva. Neste sentido, para a compreensão da problemática propomos investigar o modo do conhecimento humano no que tange os entes materiais – que é aquilo que o intelecto humano conhece primeiro –, para depois investigarmos o modo como é possível ao intelecto humano conhecer os entes imateriais. O procedimento se fundamenta na condição do conhecimento humano para ascender dos entes materiais aos imateriais, que é justamente possibilidade de comparação (*per comparationem*).

PALAVRAS-CHAVE: Epistemologia; conversão aos fantasmas; quiddidade; ente material; ente imaterial.

LISTA DE ABREVIATURAS

<i>S. Th.</i>	<i>Summa Teologiae</i>
<i>De verit.</i>	<i>Quaestiones disputatae de veritate</i>
<i>In De div. nomin.</i>	<i>In librum Dionysii De divinis nominibus expositivo</i>
<i>S. c. G.</i>	<i>Summa contra Gentiles</i>

SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO.....	7
2.	CAPÍTULO1 – O CONHECIMENTO DOS ENTES MATERIAIS	12
2.1.	O realismo tomista	12
2.2.	O conceito de <i>Quidditas</i>	19
2.2.1	A importância da <i>Conversio ad phantasmata</i> no sétimo artigo da questão 84.....	22
3.	CAPÍTULO 2 – O CONHECIMENTO DOS ENTES IMATERIAIS: UMA ANÁLISE DA QUESTÃO 88.....	28
3.1	Artigo1: A estrutura das objeções e suas respostas	29
3.2	Artigos 2 e 3 da questão 88 – O conhecimento do imateriais pelos materiais e a negação da primazia do conhecimento de Deus.....	40
3.2.1	A noção negativa do conhecimento	45
4.	CONCLUSÃO.....	51
	REFERÊNCIAS.....	54
5.	PLANO DE CURSO	57
5.1	Sobre o Plano de Curso.	58
5.2	Metodologia Ativa (Sala de Aula Invertida).....	59
5.2.1	Cronogramas das Atividades	60
5.2.2	Primeiro Momento.	62
5.2.2.1	Segundo Momento.	67
5.2.2.2	Terceiro Momento	70
	REFEFÊNCIAS	73

INTRODUÇÃO

A teoria do conhecimento tem sido um dos grandes temas da história da filosofia, e em Tomás de Aquino tem engajado amplos estudos e discussões. A atenção que a filosofia da Idade Média conseguiu atrair ao longo dos anos certamente teve Tomás de Aquino como um de seus principais representantes (KRETZMANN, 2019, p. 10). Tendo isso em vista, pretendemos analisar a teoria do conhecimento de Tomás de Aquino, especialmente o aspecto negativo do conhecimento intelectual humano; propriamente, a possibilidade de compreensão dos entes imateriais, o que inclui, conseqüentemente, a possibilidade do conhecimento de Deus.

O tema proposto não pode ser considerado assunto secundário ao aquinate, nem à sua epistemologia, nem ao menos à compreensão teológica e filosófica da época na qual Tomás de Aquino viveu. Como é sabido, dizer que Deus não poderia ser conhecido por sua essência tornou-se, em 1241, ato herético e condenável pelas autoridades eclesiásticas de Paris (LIBERA, 2011, p. 411). Guilherme de Auvergne, o então bispo de Paris, condenou uma série de dez afirmações, e, dentre elas, a que dizia respeito à visão beatífica, onde era afirmado que a essência divina não era objeto da visão humana, nem mesmo da angélica.

Poder-se-ia pensar que talvez seja por esses mesmos motivos que Tomás de Aquino interioriza a posição parisiense, defendendo a ideia da possibilidade do conhecimento de Deus, condenando a tese de que Deus não poderia ser essencialmente conhecido pela mente humana. Sobre essa tomada de posição do filósofo, comenta Aertsen (2019):

No seu comentário a Mateus 5,3 (“bem-aventurado os puros de coração, porque verão a Deus”), Tomás de Aquino observa que alguns sustentam que Deus nunca será visto em sua essência. Mas essa ideia, argumenta ele, contraria a Escritura e a razão. Primeiro, a possibilidade da visão de Deus é prometida na Escritura, o fundamento da fé cristã. Por meio da revelação de Deus, o cristão é libertado da angústia da filosofia. Ele tem o conhecimento de uma realização futura da vida humana, pois, em 1 Jo 3,2 se lê: O veremos tal como Ele é”, e, em 1 Cor 13, 12: ‘Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face. (AERTSEN, 2019, p. 49)

Contudo, como veremos, a posição de Tomás sobre o conhecimento intelectual humano em relação a Deus não será sem restrições. O conhecimento da essência divina não seria de fato possível ao homem, quando temos em vista o estado presente da vida (*S. Th.*, I, q. 3, pro., p. 169), mas o conhecimento em algum nível poderia ser.

Sem buscar reconstruir o momento histórico que orientou toda essa discussão, poderemos procurar entender especificamente a posição do aquinate sobre o assunto, seus pressupostos e seu movimento argumentativo. É necessário entender, entretanto, que mesmo

com o endosso à posição parisiense demonstrada pelo filósofo, a tese de Tomás de Aquino expressa os contornos da filosofia peripatética quanto ao conhecimento intelectual humano (MADUREIRA, 2021, p. 26). Neste sentido, a concepção de união substancial entre alma e corpo em Tomás de Aquino¹ – como paralelo de uma concepção de forma e matéria em Aristóteles (LEAR, 2006, p 149.) – traz à tona uma noção que permeará a resposta do filósofo em relação a investigação de como conhecemos os entes materiais e imateriais, conseqüentemente. A noção segunda a qual Tomás de Aquino dedicou algumas passagens da Suma Teológica com a finalidade de explicar o conhecimento intelectual humano deixa explícito que o modo como o sujeito cognoscente adquire o conhecimento depende do estado no qual se encontra. A existência de estados diferentes, para o filósofo, diz respeito ou ao estado da vida presente, ou ao estado da vida futura. O estado da vida presente apontaria justamente para o fato da alma estar unida ao corpo, e que, portanto, afetará o modo como conheceremos os entes materiais e os entes imateriais, objeto direto desta pesquisa.

A situação na qual o homem se encontra, no estado da vida presente² (*in praesentis vitae statu*), bem como as implicações desse estado, será um importante aspecto para uma possível resposta sobre o conhecimento dos incorpóreos. Dentre as implicações do *in praesentis vitae statu*, onde a alma está unida ao corpo, claramente Tomás aponta para o fato de que existe uma limitação estrutural em nossa capacidade intelectual, limitando-a ao conhecimento dos entes materiais. Nessa perspectiva, o conhecimento intelectual do homem será possível somente pelo contato direto com os entes corporais, repercutindo a clássica definição aristotélica onde “a alma jamais pensa sem imagens” (ARISTÓTELES, *De anima*, III, 7, n.431 a. 16, 2006, p. 119). Ora, a consequência dessa afirmação é que o conhecimento dos entes imateriais será possível somente através do conhecimento dos entes materiais, como que por uma ascensão destes àqueles. Essa limitação do entendimento humano, onde o conhecimento dos entes imateriais acontece somente indiretamente, é resultado do modo como a cognição humana ocorre, em que a alma está unida substancialmente ao corpo.

Podemos compreender o conhecimento intelectual humano por etapas que se sucedem, sem a qual outros momentos não poderiam acontecer. A primeira etapa ou momento do conhecimento acontece no âmbito da sensibilidade, onde os órgãos sensitivos ou sentidos

¹ Frederick Copleston destaca que, “para Tomás de Aquino, a alma, em cada caso, está para o corpo como a forma para a matéria” (COPLESTON, 2020, p. 137), formando uma unidade que constitui o ser humano.

² Várias passagens da Suma Teológica apresentam essa formulação. Cf. (*S. Th.*, I, q. 84, a. 7, ad 3; *S. Th.*, I, q. 88, a. 1)

externos³ são atingidos pela afecção dos entes materiais. No processo onde ocorre essa afecção há uma transferência de informações ou espécies sensíveis⁴ para o sujeito cognoscente. As espécies sensíveis, por sua vez, serão a base sobre a qual o conhecimento sensível se sustentará, possibilitando o prosseguimento das próximas etapas em direção ao conhecimento intelectual.

A próxima etapa do conhecimento, contudo, não ocorre mais na exterioridade; não é mais momento sensível, antes, é interior⁵, indo além da mera percepção sensível. Dentro dessa interioridade, processo que destacaremos ao longo do trabalho, a formação daquilo que Tomás de Aquino chamará de fantasmas⁶, ou representações imaginárias (Cf. *S. Th.* I, q. 84, a.7; *S. Th.* I, q. 85, a. 1, ad. 3; *S. Th.* I, q. 88, a. 1), bem como o confronto com essas representações (*conversio ad phantasmata*)⁷, indispensáveis ao conhecimento humano, serão aspectos importantes que apontarão para o modo de operação do intelecto. No que se segue, a compreensão intelectual da alma, no estado presente, necessitará sempre da matéria corporal e dos sentidos para que as espécies sensíveis possam ser convertidas em espécies inteligíveis em ato – o que ocorre pela abstração dos fantasmas. Obviamente, o processo possui muitos pormenores, não se limitando somente à recepção dos sentidos e à conversão aos fantasmas. Por ora, basta que saibamos o modo como ocorre o processo do conhecimento intelectual humano com relação aos entes materiais, e tenhamos em mente que existem consequências desse modo de operações em relação ao conhecimento dos entes imateriais, e que, como veremos, precisará estabelecer-se por meio de uma via negativa.

Tomás de Aquino afirma que o homem conhece somente a natureza que existe na matéria corporal, como se vê em *S. Th.* I, q. 84, a. 7⁸. Em outras palavras, isso significa que,

³ Cf. *S. Th.*, I, q. 78, a. 3; *S. Th.* I, q. 84, a. 6, sc.

⁴ O homem tem a capacidade de receber formas que lhes são alheias, sendo isso que o diferencia dos seres não cognoscentes, como diz o trecho da Suma Teológica: “É preciso considerar que os que conhecem se distinguem dos que não conhecem em que estes nada têm senão a sua própria forma, ao passo que o que conhece é capaz, por natureza, de receber a forma de outras coisas: pois a representação do conhecido está em quem conhece.” (Cf. *S. Th.* I, q. 14, a. 1, p. 316).

⁵ *S. Th.*, I, q. 78, a. 4.

⁶ Cabe explicar o que Tomás de Aquino entende por “*phantasmata*”, termo encontrado em diversas passagens, incluindo a que será objeto de análise deste capítulo, a saber: *S. Th.*, I, q. 84, a.7. De modo geral, acompanhado Gardeil (2013), podemos dizer que a expressão se refere ao elemento que possibilita o conhecimento intelectual. Não se trata de uma mera cópia do objeto do mundo externo, pois sua formulação depende tanto dos sentidos externos, como dos sentidos internos. A importância do phantasma, pode ser percebida por ser um intermédio entre o estritamente singular e o universal, não sendo, ademais, nem um nem outro, mas necessário para que dele seja abstraída a essência do ente (GARDEIL, 2013, p. 116).

⁷ *S. Th.* I, q. 84, a. 7, rep.

⁸ [...] “o objeto próprio do intelecto humano, que é unido ao corpo, é a *quiddidade* ou natureza existente na matéria corporal” (*S. Th.* I, q. 84, a. 7, p. 517).

como resultado de um grande percurso de análise por parte do filósofo, o homem conhece a essência (*quiddidade*) do ente material, que ocorre por meio de um processo abstrativo. O grande problema é que se considerarmos o estado da vida presente, não há possibilidade do conhecimento da essência de Deus ou de qualquer outra substância imaterial, uma vez que não podemos formar as representações imaginárias desses entes para extrairmos suas essências, o que é movimento fundamental da inteligência humana. É por este mesmo motivo que a formulação que norteará este projeto fundamenta-se substancialmente em como podemos conhecer as substâncias imateriais, dado o estado da vida presente, com a união da alma com o corpo, e suas implicações.

Para tanto, será feita a análise do processo do conhecimento dos entes materiais, na primeira parte da *Suma Teológica*, especialmente no “tratado sobre o homem”, observando sistematicamente as exigências do intelecto humano quanto à apreensão intelectual dos corpóreos. A análise do conhecimento intelectual em relação aos entes materiais não somente servirá como forma de contraste em relação ao conhecimento dos entes imateriais, como será por meio da análise do conhecimento daqueles, que poderemos saber o modo como acontece o conhecimento destes. Desde já ficará patente, neste processo, a limitação estrutural da capacidade intelectual humana.

Isto posto, será importante que voltemos nossa atenção ao realismo de Tomás de Aquino, pois a etapa do conhecimento sensível é o primeiro momento do processo. Explicitando melhor, o conhecimento intelectual humano tem uma base, um substrato ou algo que proporciona o início do processo pelo qual o indivíduo pode conhecer. Podemos dizer que o conhecimento intelectual parte da capacidade sensitiva em direção à intelectual, e isso, progressivamente; sendo, portanto, a capacidade sensitiva o primeiro estágio do conhecimento. Mattos (1958) expressa essa tese tomista da seguinte forma:

O aperfeiçoamento sucessivo de nosso conhecimento se faz pela ação dos objetos sobre nós, isto é, pela experiência. Não podemos conhecer, sem que nossa inteligência tenha sido despertada por uma coisa apreendida como objeto de sensação, e que determina nosso ato intelectual. (MATTOS, 1958, p. 32)

Em diferentes momentos, de modo explícito no “tratado sobre o homem”, perceberemos a ênfase dada por Tomás de Aquino, e como já apontamos, no fato de que o homem conhece a natureza existente no ente material. Desde então, parece bastante plausível que consideremos a ideia de que o conhecimento da essência do ente material não é percebida de imediato pelo intelecto humano, afinal, Tomás apresenta sua tese epistemológica por meio de uma série de etapas sem a qual não há efetivação do conhecimento.

Após esse momento inicial do conhecimento intelectual humano, segue-se a abstração da essência do ente material, onde, grosso modo, o intelecto agente⁹ abstrai a *quididade* do fantasma¹⁰. Este movimento de voltar-se para as representações imaginárias – ou abstrair as impressões das representações imaginárias – é caminho necessário sem o qual o homem não poderá inteligir ou terminar o processo do conhecimento, bem como não teria a possibilidade de formar conceitos (COSTA, 2011, p. 219).

Seja como for, a necessidade de uma conversão aos fantasmas (*Conversio ad phantasmata*) também denota uma limitação inerente ao conhecimento do homem, e portanto, pressuporá uma forma de conhecimento que não se restringe a tal movimento. Sobre esta afirmação cabe um esclarecimento, Tomás de Aquino adotará alguns pressupostos oriundos da filosofia do Pseudo-Dionísio Areopagita como forma de fundamentação de sua tese sobre um conhecimento que acontece por via negativa. Embora ultrapasse os limites desta pesquisa fazer uma fundamentação mais detida sobre dois importantes autores da idade média, compete-nos fazer algumas ponderações sobre a influência de um sobre o outro – o que buscaremos fazer mais ao fim deste trabalho. Destacamos, por ora, que a característica dionisiana e sua influência sobre Tomás de Aquino apontará para um conhecimento dos entes imateriais que é possível por meio de uma *triplex via*: causa, eminência e ultrapassamento (S. *Th.*, I, q. 84, a. 7, ad. 3, p. 518). Analisaremos melhor a afirmação depois de termos explorado outros aspectos importantes e necessários do pensamento de Tomás de Aquino.

⁹ A referência ao intelecto agente encontra-se em diversas passagens da Suma Teológica, bem como em outras obras (Cf. *De Ver.*, *loc. cit.*, ad 7; S. *Th.*, I, q. 84, a. 7; S. *Th.* I. q. 88, a. 1).

¹⁰ O fantasma fora também outrora abstraído dos entes materiais. Portanto, como detalharemos melhor os elementos que compõe a etapa dos sentidos internos só mencionamos esta etapa sumariamente.

¹¹ Segundo o dicionário de Filosofia de Nicola Abbagnano, refere-se ao modo de conhecimento negativo, ou mesmo algum conhecimento que provém de outra coisa, “nega a pertinência de um predicado a um sujeito” (ABBAGNALO, 2007, p. 74-75).

CAPÍTULO 1 – O CONHECIMENTO DOS ENTES MATERIAIS

2.1. O realismo tomista

Não é novidade que a teoria do conhecimento de Tomás de Aquino no “tratado sobre o homem” tenha como fundamento a apreensão dos entes materiais¹² (Cf. *S. Th.*, I, q. 84, a. 5; *S. Th.*, I, q. 89, a. 1). A própria influência de Aristóteles – principalmente com o *De Anima*¹³ (COSTA, 2011, p. 2015) – marca sua contribuição na tese do filósofo do medievo quanto à capacidade intelectual do homem, encontrada tanto na *Suma Teológica* como em outras partes do *corpus thomisticum*¹⁴.

Observemos, a princípio, como ocorre o conhecimento dos entes materiais dentro do “tratado sobre o homem”. Para entendermos o processo do conhecimento sensível na filosofia do aquinate precisaremos começar fazendo a distinção entre sentidos externos e sentidos internos, os quais fazem parte de duas classes de sentidos que marcam o primeiro momento da sensação (NETO, 2011, p. 23). O conhecimento sensível pode ser entendido como a consequência da ação direta dos entes materiais sobre os sentidos. Na teoria peripatética, a vida sensitiva, ou melhor dizendo, a sensação, é marcada pelo sofrer alteração (GARDEIL, 2013, p. 54). Tendo em vista sua passividade, o modo pelo qual essa modificação ocorre está relacionado à recepção das formas sensíveis (*species sensibilis*), das quais a função é “tornar presente à faculdade de conhecer o objeto exterior” (GARDEIL, 2013, p. 57). A existente distinção entre sentidos externos e internos tem uma razão de ser, a de apontar para o fato de que nossa capacidade de conhecer vai para além da percepção que temos dos entes materiais que afetam os sentidos externos, avançando em direção a um processo que ocorre na interioridade (COSTA, 2011, p. 218); o que faz ser necessário uma apresentação destes dois momentos do conhecimento sensível. Portanto, a epistemologia tomasiana divide-se em duas partes: a primeira refere-se à fase pré-recepção dos dados no entendimento, e a outra, posteriormente a esses dados.

¹² Uma passagem que ilustra bem a necessidade da dependência da atividade psíquica com relação à fisiológica na *Summa Theologica* é a que se segue: “Ora, a alma intelectual está, como foi estabelecido, segundo a ordem da natureza, o ínfimo grau das substâncias espirituais: pois não tem um conhecimento inato da verdade, como os anjos, mas é preciso que, com a ajuda dos sentidos, ela o retire da multiplicidade das coisas, conforme as palavras de Dionísio. A natureza, no que é necessário, não falta a ninguém. Era preciso, portanto, que a alma intelectual possuísse não só o poder de conhecer, mas ainda o de sentir, e, visto que a ação do sentido não se realiza sem um órgão corporal, era necessário que a alma intelectual estivesse unida a um corpo apto a servir de órgão para os sentidos” (*S. Th.*, I, q. 76, a. 5, p. 392).

¹³ Cf. *S. Th.* I, q. 75; *S. Th.* I, q. 79; *S. Th.* I, q. 84; *S. Th.* I, q. 86.

¹⁴ Talvez as principais obras que compõem as investigações de Tomás de Aquino sejam, respectivamente: *Summa Theologica*, *Quaest. Disp. De Anima*, *S. Cont. Gent.*

A ideia por trás dos objetos sensíveis da cognição remete à recepção do ente material no sujeito cognoscente; por outras palavras, há um processo de assimilação do sensível para o âmbito do inteligível (MACDONALD, 2019, p. 186). Caracteriza-se sentidos externos, portanto, aqueles que, primeiramente, estão em potência (ou são passivos) para receberem algumas informações provenientes do mundo externos – tendo em vista que a alma humana não pode conhecer primeiramente aquilo que é inteligível (GILSON, 1995, p. 667). A respeito dos sentidos externos Tomás de Aquino dirá o seguinte:

Ora, o sentido é uma potência passiva cuja natureza é ser modificada por um objeto sensível exterior. O objeto exterior modificador é o que, por si, o sentido percebe, e o que, por sua diversidade, distingue as potências sensitivas. (*S. Th.*, I, q. 78, a. 3, rep, p. 427)

Nomeadamente, fazem parte dos sentidos externos a visão, olfato, paladar, audição e tato (Cf. *S. Th.*, I, q. 78, a. 3), os quais estão dispostos de modo hierárquico segundo sua apreensão (mais ou menos imaterial)¹⁵ dos objetos do mundo exterior. A necessidade humana para o conhecimento – inicialmente – é o ente material ou objeto sensível exterior, como apontado na passagem supracitada; e diante disso, certamente são os sentidos que se comportam como a porta de entrada para o segundo momento do conhecimento humano, o intelectual. Essa etapa do conhecimento sensível é compreendida por sua natureza ou característica psicofísica (COPLESTON, 2020, p. 139), onde a base do conhecimento inicia-se na recepção das informações dos entes materiais nos órgãos sensitivos, direcionando as informações recebidas para os sentidos internos. Sem este movimento de afecção dos órgãos sensoriais pelos objetos materiais não há possibilidade de continuidade do processo do conhecimento sensitivo dos entes materiais e, conseqüentemente, do conhecimento intelectual.

Pode-se dizer que os objetos sensíveis são os responsáveis por despertar as potências intelectivas através das afecções dos órgãos sensitivos (MATTOS, 1958, p. 32), quando estas transferem as espécies sensíveis (*species sensibilia*) aos sentidos internos, que darão

¹⁵ Como dissemos, os órgãos sensitivos estão em potência para receberem as formas ou *species*, e portanto, são estruturalmente passíveis de sofrer alteração. Tomás de Aquino faz distinção de duas formas desta modificação do órgão sensitivo que caracteriza o grau na hierarquia dos sentidos, a saber, a modificação natural e a modificação espiritual (Cf. *S. Th.*, I, q. 78, a. 3, rep). Resumidamente, a modificação natural é aquela em que a forma é recebida pelos sentidos de modo natural; o exemplo do filósofo é a afecção do calor no que é esquentado. A modificação espiritual ocorre, majoritariamente com o órgão sensitivo da visão, que não é modificado fisicamente, sendo a mais espiritual das potências sensitivas.

fundamento para o conhecimento não mais sensível, mas intelectual. Sem a ação dos objetos sensíveis sobre nossos órgãos sensitivos, nosso intelecto continuaria somente em potência para o conhecimento, do mesmo modo que visão, olfato, paladar, audição e tato se encontrariam somente em potência para a afecção das *species*. Vale destacar também que este primeiro movimento em direção aos entes materiais pode ser justificado, dentre outras coisas, por sua cognoscibilidade em relação a nós. Ou seja, os entes corporais são mais cognoscíveis para nós, apesar de não serem mais cognoscíveis por natureza (MACDONALD, 2019, p. 206).

São dois os modos pelos quais ocorre a afecção dos objetos sensíveis nos órgãos da sensação. Cada um dos cinco sentidos é responsável por receber as informações provenientes dos objetos externos de maneira única ou particular. Sendo por este motivo que Tomás de Aquino chama essa forma de recepção dos objetos externos de sentidos próprios ou sensíveis próprios, pois é a capacidade de cada sentido em seu âmbito particular de receber, a seu modo, os objetos que lhes são próprios. Cada, sentido, portanto, recebe as informações que lhes são próprias, não sendo percebidas por outros sentidos próprios qualquer. Gilson E. e Boehner P. (1995) descrevem os sentidos próprios da seguinte forma:

Sentidos próprios são todos os sentidos particulares, que possuem, cada qual, um objeto exclusivamente. Cada sentido particular é influenciado de modo imediato pelo objeto sensível; isto se dá pela espécie, que procede do objeto material sob a forma de cor, som, etc; esta espécie é recebida pelo respectivo sentido particular, que a recebe em forma imaterial. (BOEHNER, P; GILSON, E. 1995, p. 471)

Os sentidos próprios, apesar serem importantes no processo do conhecimento sensível, somente terão a capacidade de apreender aquilo que é próprio de ser recebido por sua potência específica, não sendo capaz de distinguir um gênero de sensíveis de outro possível gênero, processo esse que está ligado a todo aquele que conhece sensivelmente (JANUNZI, 2011, p. 25).

O segundo modo pelo qual um objeto exterior pode afetar a sensação é por aquilo que Tomás de Aquino denominará de sentido comum. O sentido comum ou sensíveis comuns, em contrapartida aos sensíveis próprios, é o resultado da percepção da ação de um determinado objeto sobre mais de um dos sentidos próprios a um só tempo. Segundo o neotomista A.D. Sertillanges em seu breve comentário ao assunto, “o sentido comum é o núcleo da sensibilidade espalhada por todo ser vivo, o centro donde provêm todos os sentidos próprios, aonde voltam as impressões deles, e onde estas são sintetizadas” (SERTILLANGES, 1951, p. 88).

Correspondem aos objetos do sentido comum as noções de grandeza, número, figura, repouso e movimento (*S. Th.*, I, q. 78, a. 3). O sentido comum, entretanto, faz parte da segunda

etapa do conhecimento caracterizado pelos sentidos internos. De acordo com o filósofo, os sentidos internos ou potências da alma são: o sentido comum, a memória, a imaginação e a estimativa ou cogitativa (*S. Th.*, I, q. 78, a. 4). Como já apontado, o sentido comum é responsável pela recepção das espécies sensíveis recebidas pelos sentidos externos, com a capacidade de julgar as informações recebidas em suas multiplicidade¹⁶, sintetizando-as. Sua atuação ocorre de modo a ser um intermédio entre os sentidos externos e internos, portanto (COSTA, 2011, p. 218). Na questão 78 da primeira parte da *Summa Theologica*, em seu artigo quarto, quando Tomás comenta a função do sentido comum da seguinte forma:

Quanto ao 2º, deve-se dizer que o sentido próprio julga seu objeto sensível, discernindo-o dos outros que se referem ao mesmo sentido. Por exemplo, discernindo o branco do preto ou do verde. Mas discernir o branco do doce, nem a vista nem o gosto podem fazê-lo: pois para discernir uma coisa de outra, é preciso conhece-las a ambas. É, portanto, ao senso comum que pertence fazer o discernimento, pois só a ele são referidas, como a um termo comum, todas as apreensões dos sentidos, e é por ele ainda são percebidas as intenções dos sentidos. (*S. Th.*, I, q. 78, a. 4 ad. 2, p. 433)

Em linhas gerais, embora no pensamento peripatético a noção intitulada *sensus communis* desempenhasse três funções principais (GARDEIL, 2013), Tomás de Aquino parece dar ênfase a que se refere à atuação de reflexão sobre a atividade sensível, onde podemos notar que o *sensus communis* tem a percepção das potências sensitivas. Em outras palavras, significa que tendo a consciência da atividade de outras potências, ela pode compará-las, de onde surge sua capacidade de também unificá-las em um único objeto. Sem sua atuação, a percepção do todo do objeto, ou sua síntese, seria impossível. O resultado desse processo é a existência, no intelecto, de algo unificado e já separado de suas condições materiais (KRETMANN, 2019, p. 166).

Sobre os sentidos internos¹⁷, do qual faz parte o *sensus communis*, cabe uma breve explicação da função de cada um deles para que compreendamos como ocorre, estruturalmente o processo do conhecimento nesta segunda fase. Como declarado, os sentidos internos são

¹⁶ A respeito do sentido comum, Etienne Gilson diz o seguinte: “O sentido particular percebe exclusivamente às imagens sensíveis dos seus objetos próprios; dentro desta limitada esfera ele é capaz de discernir, por exemplo, o preto do branco; mas não consegue distinguir entre a cor e o gosto. Para julgar dos objetos referentes a sentidos diversos, requer-se uma força superior aos sentidos particulares: o sentido comum” (GILSON, 1995, p. 471).

¹⁷ A investigação sobre os sentidos internos, em Aristóteles, base para o aquinate, encontra-se no *De Anima* (III, 1-3) e no *De Memoria et reminiscencia*; enquanto que em Tomás de Aquino localiza-se em *S. Th.*, I, q. 78, a. 4 e nas *Quaest. Disp. de Anima* (a. 13) (GARDEIL, 2013, p. 13).

quatro: o sentido comum, a memória, a imaginação e a estimativa ou cogitativa (*S. Th.*, I, q. 78, a. 4), desempenhado cada qual sua função específica.

Resumidamente, podemos dizer da memória ¹⁸que sua função é armazenar ou conservar as formas outrora recebidas por meio dos sentidos. Nas palavras de Tomás de Aquino: “Por isso, sendo a potência sensitiva ato de um órgão corporal, deve haver uma potência para receber as espécies dos sensíveis, e outras para conservá-las” (*S. Th.*, I, q. 78, a. 4, rep, p. 432). Da imaginação, grosso modo, cabe a responsabilidade de reter tais formas e produzir imagens – fantasmas ou representações imaginárias – do que fora apreendido pela sensação. Sobre as representações imaginárias falaremos mais detalhadamente no decurso deste capítulo, uma vez que se trata de um dos aspectos mais importantes na teoria do conhecimento intelectual humano do aquinate. A ideia de Tomás de Aquino, contudo, ilustra a retenção das espécies sensíveis com a semelhança do animal que foge de seu inimigo natural, onde existe, além da percepção sensível desse inimigo, uma percepção que perpassa essa percepção sensível¹⁹. As informações transmitidas pelo *sensus communis* são retidas pela imaginação com a finalidade de, na ausência do objeto, poder reproduzi-lo.

Por último, estimativa ou cogitativa são as funções que possuem capacidade de apreender as informações ou as intenções (*intentiones*) passadas até então pelos entes materiais e pelos órgãos sensitivos. No caso do homem, porém, a virtude cogitativa tem a capacidade de produzir novas informações que não precisamente tenham algum vínculo com a realidade (MACDONALD, 2019, p. 205) – ressalta-se, portanto, a diferença entre a virtude estimativa e a cogitativa, pois a primeira aplica-se aos animais (no sentido de intuição), e a segunda aplica-se aos homens²⁰ (MATTOS, 2011, p. 219). Como se vê, a diferenciação entre cognitiva e estimativa pode se dar pela amplitude de cada uma delas. É interessante notar que a potência

¹⁸ Existe a diferenciação da memória no homem e no animal, onde, grosso modo, no animal é caracterizada por ser inata, enquanto que no homem é denominada de reminiscência (Cf. *S. Th.*, I, q. 78, a. 4, rep).

¹⁹ *S. Th.*, I, q. 78, a. 4, rep. “Mas é necessário que o animal procure umas coisas ou fuja de outras, não só porque convém ou não ao sentido, mas também por outras conveniências e utilidades ou nocividades. Por exemplo: a ovelha que vê o lobo chegar foge, não porque sua cor ou sua forma não são belas, mas porque é seu inimigo natural. Igualmente o passarinho recolhe a palha, não pelo prazer sensível, mas porque é útil para construir o ninho. Portanto, é necessário que o animal perceba tais intenções que o sentido externo não percebe. Deve haver um princípio próprio dessa percepção, pois a percepção das formas sensíveis é por uma modificação do objeto sensível, não porém a percepção das intenções referidas”.

²⁰ Referente a distinção entre as funções estimativa e cogitativa em relação a intenções, Tomás de Aquino diz o seguinte: “Mas, quanto a essas intenções, há uma diferença. Os animais as percebem apenas por um instinto natural; o homem também por uma espécie de comparação. Por isso, a potência que se denomina nos animais de estimativa natural é chamada no homem de cogitativa, porque descobre essas intenções por uma espécie de comparação” (*S. Th.*, I, q. 78, a. 4, rep, p. 432).

cognitiva desempenha um importante papel no psiquismo humano ao estar localizado entre o sensível e o intelecto; sendo intermediário entre um conhecimento singular e universal (GARDEIL, 2013, p. 71).

Devemos notar, entretanto, que todo esse processo ainda tem o conhecimento do objeto no âmbito da existência do particular e não do universal propriamente dito; o que significa que o conhecimento em seu mais alto grau ainda não ocorreu. A efetivação de fato de um conhecimento que sai do particular em direção ao universal ocorrerá em uma operação posterior, com a atuação intelecto agente, o que veremos mais detalhadamente. Seja como for, a função da capacidade cognitiva é desde já bastante importante, pois prepara o fantasma para a futura abstração do universal, como aponta Costa (2011) ao citar passagem da *Suma Contra os Gentios*: “Para entender, a alma precisa também da faculdade que prepara os fantasmas para estes se tornarem inteligíveis em ato; essas faculdades são a cognitiva e a memória (S.C.G. II, 60, n. 1370b)” (COSTA, 2011, p. 220).

Cabe salientar um ponto no qual nosso filósofo irá tocar já no segundo artigo da questão 84 com a finalidade de preparar a compreensão referente ao modo como algo é conhecido pelo sujeito cognoscente, que será o caminho para o conhecimento não mais atrelado ao particular, mas ao universal, ou ao conceito propriamente dito. Como temos visto até o momento, são duas ordens ou momentos do conhecimento: o conhecimento dito sensível e o conhecimento intelectual. Grosso modo, o conhecimento sensível tem lidado com o conhecimento dos particulares ou no âmbito da singularidade. Por outro lado, à medida que o processo do conhecimento avança, a linguagem passa a designar, cada vez mais, os objetos do conhecimento no âmbito da universalidade. Não é por outro motivo que, via de regra, utiliza-se o termo “intermediário” para designar uma passagem de um modo a outro. Neste sentido, observemos o trecho da *Suma Teológica* que pode esclarecer o assunto:

Resta concluir que as coisas materiais devem existir em quem conhece não materialmente, mas antes imaterialmente. A razão disso é que o ato de conhecer se estende às coisas que estão fora de quem conhece, pois conhecemos também as coisas que estão fora de nós. Pela matéria, a forma da coisa é determinada a algo único. Por conseguinte, é claro que a razão do conhecimento se contrapõe à razão da materialidade. As coisas, portanto, que só recebem as formas materialmente, de maneira alguma são cognitivas, como as plantas: é o que diz o livro II da Alma. Ao contrário quando mais imaterialmente uma coisa possui a forma da coisa conhecida, tanto mais perfeitamente conhece. (S. Th., I, q. 84, a. 2, p. 502)

Dois pontos são explícitos na passagem e devem ser mencionados, uma vez que é deste modo que Tomás de Aquino sugere que o conhecimento dos entes materiais acontece. (1) Conhecemos de maneira imaterial, (2) conhecemos a forma dos objetos corporais.

A capacidade do conhecimento intelectual humano aponta para um nível superior em relação aos seres vivos, como dito na passagem supracitada. Os sentidos possuem o particular como objeto de sua apreensão. Inversamente, o intelecto, baseado em todo processo que acontece na interioridade do homem, direciona-se para a apreensão do universal. Ao dizermos que *homo est animal rationale*, dizemos, *prima face*, que ele atinge a própria essência da coisa pelo processo intelectual (GARDEIL, 2013, p. 85). Uma vez que possuímos a capacidade intelectual, possuímos, como consequência, a capacidade de conhecer a imaterialidade. O modo pelo qual conhecemos é imaterial e não material, ainda que seja por meio do conhecimento sensível que iniciamos o conhecimento intelectual.

Tomás denomina o conhecimento imaterial como as apreensões da forma ou espécie. Se seguirmos a síntese feita pelo aquinate em *S. Th.*, I, q. 84, a. 1-6, conseguimos perceber o modo como Tomás de Aquino compreende a posição de Aristóteles no que se refere à teoria do conhecimento. Segundo Tomás, há uma equidade na posição de Aristóteles entre a posição materialista de Demócrito e a posição mais intelectualista de Platão (GARDEIL, 2013, p. 85). O aquinate observa que, na posição do materialista, não há diferenciação entre sentido e intelecto (Cf. *S. Th.*, I, q. 84, a. 1), uma vez que as partículas dos seres corpóreos seriam impressas na alma humana. O que, sinteticamente, em Platão, não é adequado, tendo em vista que o conhecimento é proveniente de algo transcendente. Aristóteles, portanto, localiza-se entre esses dois extremos. Coaduna com parte do que cada teoria afirma. Aceita do pensamento platônico a diferenciação feita entre sentidos e intelecto. E de Demócrito, aceita a ideia de uma impressão feita na alma dos objetos sensíveis – ainda que de modo divergente do apontado pela formulação do materialista. Nesta problemática, Tomás de Aquino opta por acompanhar a direção intermediária de Aristóteles. A capacidade cognoscitiva apresenta-se no homem como a capacidade de fazer abstrações das espécies da matéria corporal, sendo uma parte do conhecimento que, como mostra a passagem, pode ser considerado por oracomo mais perfeito.

Por agora, é suficiente notar que, para Tomás de Aquino, por mais que o processo do conhecimento humano se dê no âmbito do sensível, tão logo a atividade intelectual direciona-se a interioridade, a imaterialidade, ao conhecimento da forma e por meio da abstração das espécies sensíveis.

2.2 O conceito de *Quidditas*

Tendo separado os sentidos externos e internos, ainda que não de modo exaustivo, bem como apresentado o fato de conhecermos de maneira imaterial, por meio da forma dos entes corporais em um processo de abstração das espécies, cabe explicarmos outro momento da análise do conhecimento intelectual humano na teoria de Tomás de Aquino, que apontará para o objeto próprio do intelecto humano.

Em linhas gerais, a última etapa do conhecimento humano ocorre por meio de uma outra divisão feita por Tomás de Aquino, quando este aponta para a existência de um intelecto que é agente ou ativo e um intelecto que é possível.

De acordo com S. Tomás na questão 84 da *Suma Teológica*, “o intelecto humano, unido ao corpo, tem como objeto próprio a *quiddidade* ou natureza existente na matéria corporal” (S. *Th.*, q. 84, a. 7, p. 517). Como aponta Hagan (1998, p. 164), são os entes materiais que fornecem os fenômenos empíricos para a abstração; a essência do ente material, como mencionamos, surge a partir de um processo de abstração. Por outras palavras, temos acesso às espécies inteligíveis, que são recebidas pelos entes matérias, por meio da abstração dos fantasmas (LAZARINI, 2014, p. 342). Encontramos um esclarecimento ainda maior à este momento do conhecimento humano na *Suma Teológica*, quando diz: “É necessário admitir-se uma virtude, no intelecto, que atualize os inteligíveis, abstraindo as espécies das condições materiais. É essa a necessidade de se admitir um intelecto agente” (S. *Th.* I, q. 79, a. 3).

Podemos notar, primeiramente, que a passagem suscita a ideia de que o intelecto é nutrido por seu objeto próprio. Em outras palavras, a virtude intelectual afirmada na passagem supracitada, a saber, o intelecto agente, abstrai do fantasma as condições materiais que ainda se encontram nele. Ao abstrair as condições materiais do fantasma, o objeto próprio do entendimento humano (*quiddidade*) surge.

Por outro lado, de maneira mais explícita, a passagem aponta para a função do intelecto agente; cabendo, assim, esclarecer a função dessa atividade do intelecto. A passagem faz alusão ao objetivo da respectiva virtude intelectual que é, como se vê, atualizar os inteligíveis. Em outros termos, sua função dentro da operação intelectual é colocar em ato os inteligíveis por meio da abstração realizada do fantasma, tirando deste toda possível condição material. Nas palavras de Tomás de Aquino, é o que “*torna as representações imaginárias*

recebidas pelos sentidos em inteligíveis em ato, por meio da abstração”²¹. Marco Roberto Costa precisa ainda mais a ideia ao dizer:

Portanto, o intelecto agente tem o papel ativo de extrair a essência (*quiddidade*) dos fantasmas particulares, que em si mesmos são apenas inteligíveis em potência, e transformá-los em universais ou inteligíveis em ato. (COSTA, 2011, p. 222)

Se por um lado o intelecto agente tem a função de abstrair a *quiddidade* da representação imaginária (fantasma), retirando dela toda materialidade ali encontrada, transformando inteligíveis em potência em inteligíveis em ato, por outro lado, o intelecto agente tem outra importante função, sem a qual o processo do conhecimento não se finalizaria, que é imprimir no intelecto possível aquilo que agora está não mais em potência, mas em ato.

Essa, portanto, é a caracterização da última etapa do processo do conhecimento intelectual humano. Ainda que a função do intelecto agente seja de real importância, não é nele que se concretiza o conhecimento de fato, mas no chamado intelecto possível. O intelecto possível, recebe do intelecto agente os inteligíveis que agora estão em ato. O intelecto possível, podemos dizer, é a própria capacidade de conhecer, como bem explicado na passagem que se segue:

Portanto, é no nível do intelecto possível que se fecha o processo do conhecimento humano, no qual se concretiza o universal, lugar da ciência ou do conhecimento propriamente dito. De qualquer forma, vale salientar: esse não anula os momentos anteriores, antes, pelo contrário, pressupõem-nos, principalmente o primeiro e mais distante: a sensação - próprio dos sentidos externos, condição sem a qual não haveria último, mantendo a máxima aristotélico-tomista de que ‘nada existe no intelecto que antes não tenha passado pelos sentidos’, que vai ser a base da ‘teoria do conhecimento’, no empirismo moderno. (COSTA, 2011, p. 223)

Já mencionamos alguns aspectos do conceito de *quiddidade*, entretanto, cabem algumas considerações mais pormenorizadas sobre o assunto, tendo em vista sua centralidade no processo do conhecimento intelectual humano na filosofia de Tomás de Aquino. A *Quidditas* corresponde etimologicamente à pergunta: “o que é?” (*quid*) (LAZARINI, 2014, p. 349). O conceito, portanto, busca caracterizar a nada fácil resposta da essência do ente ou aquilo que faz dela tal ente (GARDEIL, 2013, p. 100). Atentemos, então, para a importante passagem da *Suma de Teologia* que aponta para a centralidade do conceito para o conhecimento humano:

Para o intelecto humano, que está unido a um corpo, o objeto próprio é a *quiddidade* ou natureza que existe em uma matéria corporal. E é pelas naturezas das coisas visíveis que se eleva a um certo conhecimento das

²¹ S. *Th.*, I, q. 84, a.7.

realidades invisíveis. Ora, pertence à razão dessas naturezas existir em um indivíduo, que não pode existir sem matéria corporal. Por exemplo, é da razão da natureza da pedra existir em tal pedra, e da razão da natureza do cavalo existir em tal cavalo, e assim, por diante. Consequentemente, a natureza da pedra, ou de alguma outra coisa material, só pode ser perfeita e verdadeiramente conhecida na medida em que a conhecemos como existente no particular. Ora, apreendemos o particular pelos sentidos e pela imaginação. Daí, para que o intelecto conheça em ato seu objeto próprio, é preciso que se volte para as representações imaginárias a fim de considerar a natureza universal existente no particular. – Se o objeto próprio de nosso intelecto fosse uma forma separada; ou se as naturezas das coisas sensíveis subsistissem não em coisas particulares, conforme os platônicos, não seria necessário que nosso intelecto, para conhecer, se voltasse sempre para as representações imaginárias. (S. Th. I, q. 84, a. 7, rep., p. 517-518)

Embora a passagem seja um tanto quanto extensa, ela será útil para vários momentos ao longo de toda exposição – tendo em vista sua riqueza conceitual – e, deste modo, vale a pena sua integralidade desde já. Neste sentido, já podemos observar que, como mostra o início da passagem supracitada, o intelecto humano tem como objeto próprio a *quiddidade* ou natureza existente na matéria corporal.

O filósofo coloca sua atenção primeiramente naquilo que é objeto do intelecto humano e aponta que tal objeto encontra-se no ente material, pois a própria *quiddidade* é a “natureza existente na matéria corporal”. Existindo na matéria corporal, por sua vez, está envolto na singularidade, característica fundamental dos objetos materiais. Não podemos dizer, entretanto, que este objeto que é próprio do sujeito cognoscente (*quiddidade*) seja inteiramente singular por ser encontrada no ente material, antes, que é singularizado pela matéria (LAZARINI, 2014, p. 341).

Devemos compreender, portanto, que a *quiddidade* ou natureza existente na matéria corporal, como observado, é apreendida de maneira propriamente universal. Lazarini (2014, p. 341) descreve bem ao dizer que a coisa sensível é responsável pela singularidade da essência, ao passo que é universalizada à medida que existe no intelecto. Por esse motivo é preciso que o intelecto “se volte para as representações imaginárias a fim de considerar a natureza universal existente no particular” (S. Th. I, q. 84, a. 7, rep.). Isso ocorre dessa forma, de acordo com nosso autor, pois os sentidos captam apenas as acidentalidades do objeto cognoscível, enquanto que o intelecto, por outro lado, adentra o ser da coisas²².

²² Isso não significa que a *quiddidade* ofereça ao intelecto algum conhecimento ontológico do ente em si, o que caracteriza uma das limitações do conhecimento intelectual humano (NASCIMENTO, 1996, p. 207), e que observamos melhor em capítulos posteriores.

Tomás de Aquino afirma no início da passagem que “é pelas naturezas das coisas visíveis que se eleva a um certo conhecimento das realidades invisíveis” (*S. Th.*, I, q. 84, a. 7, rep.). Desse modo, segundo o aquinate, o entendimento humano não participa unicamente daquilo que é de natureza material. Ao contrário disso, os entes materiais são a via de acesso, ou o primeiro momento na produção intelectual. Mesmo para a elevação do conhecimento aos entes imateriais, os entes materiais são necessários; “essa relação se dá na medida em que o intelecto, que é imaterial, possui a capacidade de abstrair e conhecer aquilo que há de inteligível e imaterial na coisa”²³.

2.2.1 A importância do processo da *Conversio ad Phantasmata* no sétimo artigo da questão 84

Até aqui apresentamos como o processo do conhecimento ocorre, desde seu início, o qual é caracterizado pela apreensão dos entes materiais pelos órgãos dos sentidos. Ademais a isso, apresentou-se o processo demonstrando também sua culminação, a saber, na extração da *quiddidade* pelo processo de abstração das representações imaginárias, extraindo toda materialidade ainda existente no fantasma.

Tentamos seguir o processo do conhecimento humano tal como é apresentado por Tomás de Aquino no “tratado sobre o homem”. Agora, entretanto, é propício observar mais detalhadamente o que Tomás de Aquino diz sobre a *Conversio ad Phantasmata* (conversão aos fantasmas) dentro do artigo 7 da questão 84, que, como veremos, é um movimento necessário do intelecto. A *conversio* pode ser entendida como um “direcionamento natural do intelecto para as imagens recebidas pelos sentidos” (MADUREIRA, 2014, p. 7). A importância da análise da conversão aos fantasmas se faz necessária, pois é por meio dessa operação que é possível o conhecimento dos entes materiais e entes imateriais.

O sétimo artigo da questão 84 traz o seguinte problema ou pergunta dialética²⁴: “O intelecto pode conhecer em ato pelas espécies inteligíveis que possuem em si, não se voltando

²³LAZARINI, R. A importância da *quiddidade* segundo a teoria do conhecimento de Tomás de Aquino. Anais do seminário dos estudantes de pós-graduação em filosofia da UFSCar, 10ª edição, 2014.

²⁴ Para a compreensão da estrutura da Suma Teológica e do método escolástico aconselha-se a leitura do texto: BIRD, Otto. Como ler um artigo da Suma. Coleção “Textos didáticos”. Campinas: IFCH/UNICAMP, n. 53 – julho, 2005, p. 7-19. Contudo, poderíamos resumir a estrutura da Suma Teológica, para a melhor compreensão da exposição, da seguinte forma: (1) Questão dialética, (2) Objeções, (3) *Sed Contra*, (4) *Respondeo*, (5) Resposta às objeções. Os artigos da questão trazem a possibilidade de um posicionamento favorável ou contrário ao próprio enunciado. As objeções apontam um posicionamento contrário a posição defendida por Tomás de Aquino. O *Sed Contra* busca trazer à memória do leitor uma posição de autoridade que é contrária ao que foi apresentado nas objeções, de modo que o leitor se encontre em um estado de indefinição (BIRD, 2005, p. 17), que, por sua vez,

para as representações imaginárias?”. A posição segunda a qual Tomás de Aquino discorda diametralmente – as objeções –, responde afirmativamente à pergunta, admitindo “que o intelecto pode conhecer em ato pelas espécies inteligíveis que possui em si, não se voltando para as representações imaginárias” (*S. Th. I, q. 84, a. 7, p. 516*).

Quais as razões, portanto, dadas por aqueles que imaginam ser possível conhecer sem a conversão às representações imaginárias ou *non convertendo se ad phantasmata*? Os motivos são os seguintes:

Com efeito, o intelecto se põe em ato pela espécie inteligível que o informa. Ora, estar o intelecto em ato é o próprio conhecer. Logo, as espécies inteligíveis bastam para que o intelecto conheça em ato, sem voltar-se para as representações imaginárias.

Além disso, a imaginação depende mais do sentido que o intelecto da imaginação. Ora, a imaginação pode estar em ato, ausentes as coisas sensíveis. Logo, com mais razão o intelecto pode conhecer em ato, sem se voltar para as representações imaginárias.

Ademais, não há representações imaginárias das coisas imateriais, pois a imaginação não supera o tempo e o contínuo espacial. Se, portanto, nosso intelecto não pode conhecer em ato sem voltar-se para as representações imaginárias, segue-se daí que não pode conhecer nada de imaterial. O que é evidentemente falso, pois conhecemos a própria verdade, Deus e os anjos. (*S. Th. I, q. 84, a. 7, p. 516*)

Analisemos sucintamente as objeções. A primeira objeção busca descartar a necessidade da conversão aos fantasmas apontando que o intelecto estar em ato consiste no próprio inteligir. Nessa perspectiva, as espécies inteligíveis são suficientes para que a intelecção ocorra. Veremos a resposta às objeções ao longo deste capítulo. Neste momento basta que compreendamos os motivos que levam à conclusão de que a conversão aos fantasmas não é necessária para o conhecimento, o que diverge da posição do aquinate.

A segunda objeção parece estar distanciando a relação do intelecto com a imaginação. Ao aproximar a imaginação dos sentidos, e mesmo assim afirma-lo como atuante sem a presença da afecção dos sentidos pelos entes corpóreos, aqueles que aderem a ideia da não necessidade da conversão aos fantasmas podem afirmar – comparativamente – que o intelecto pode agir sem voltar-se para as representações imaginária.

Por último, a terceira objeção afirma que não existem representações imaginárias dos entes imateriais, e uma vez que a capacidade intelectual humana só pode conhecer por meio

permitirá ao filósofo apresentar sua resolução final. Tomás, neste momento, responde a questão (*Respondeo dicendum*), o que constitui o corpo do artigo (*corpus articuli*), e é a determinação (*determinatio*) do autor. Por último, apresenta diretamente uma resposta às objeções.

das representações imaginárias (segundo a posição contrária), a conclusão lógica seria que não é possível conhecer os entes imateriais, dado que não é possível formar representação alguma deles. Contudo, para esses, é possível conhecer a Verdade, Deus e os anjos, dos quais não há representações imaginárias. Assim, concluem, não seria necessário a conversão aos fantasmas para o conhecimento.

Em *sentido contrário*, Tomás de Aquino aponta para o que Aristóteles diz no livro III da Alma, quando este afirma que “a alma jamais pensa sem imagem” (ARISTÓTELES, 2006, p. 119), indicando, portanto, sua posição em relação à problemática.

Como o ponto central do pensamento de Tomás de Aquino encontra-se em seu *respondeo* (MADUREIRA, 2014, p. 33), observemos como a posição do filósofo é organizada, e quais são os pontos levantados por ele com a finalidade de defender a ideia outrora apontada por Aristóteles de que a alma não pode conhecer sem as representações imaginárias²⁵.

Primeiramente Tomás lembra-nos que o intelecto está, no estado da vida presente, unido substancialmente ao corpo, e portanto, não pode conhecer sem voltar-se para as representações imaginárias. Os indícios disso são dois: (1) a dependência do intelecto em relação às faculdades da alma intelectual, (2) e o modo como aprendemos e ensinamos apontam para a necessidade das representações.

Sobre o primeiro indício Tomás diz o seguinte:

Primeiro: sendo uma faculdade que não se serve de órgão corporal, o intelecto não seria de modo algum impedido em seu ato por uma lesão orgânica, se seu ato não exigisse o ato de uma potência que não exigisse o ato de uma potência que se utiliza de um órgão corporal. Ora, os sentidos, a imaginação e as demais potências pertencentes à parte sensitiva utilizam-se de um órgão corporal. Portanto, é claro que para que o intelecto conheça em ato, não somente adquirindo uma ciência nova, mas ainda fazendo uso de uma ciência adquirida, o intelecto exige o ato da imaginação e das outras potências. Vemos, pois, quando por uma lesão orgânica se encontra impedido o ato da imaginação, no caso dos dementes, e igualmente impedido o ato da memória, no caso dos letárgicos, que o homem fica impedido de conhecer em ato até mesmo as coisas das quais já tivera notícia. (*S. Th.* I. q. 84, a. 7, rep, p. 517)

O ponto no qual o filósofo apoia seu primeiro indício, em relação à defesa da tese aristotélica de que existe a necessidade do intelecto voltar-se para as representações imaginárias, baseia-se na dependência que o intelecto tem das capacidades intelectivas das quais se serve. Isto é, admitindo que o intelecto necessita das faculdades da alma, a exclusão

²⁵ “A alma jamais pensa sem imagem” (*De anima*, III, 7, n. 431 a. 16, 2006, p. 119).

dessas faculdades resultariam, por conseguinte, no impedimento do conhecimento em ato do intelecto.

Ainda que o intelecto não esteja diretamente ligado aos órgãos sensitivos, e, portanto, a lesão em um não resultaria no impedimento da atuação do outro, o intelecto estaria diretamente ligado às potências da alma, que, conseqüentemente, possuem relação direta com os sentidos. Ora, a consequência da falta de funcionamento de determinada potência da alma, causaria o impedimento da operação do intelecto, como se observa no caso dos dementes e letárgicos.

É certo que a imaginação é possível estar ausentes os sensíveis, mas, na impossibilidade de fazer uso do órgão corporal (o cérebro), a imaginação também ficaria impedido de produzir fantasmas. Por conseguinte, a operação do intelecto também ficaria impedida, pois é por meio dos fantasmas que o intelecto apreende a natureza da coisa corpórea. (MADUREIRA, 2014, p. 38)

O segundo indício apresentado por Tomás de Aquino como forma de demonstrar a plausibilidade da necessidade da conversão aos fantasmas apresenta-se da seguinte maneira:

Segundo: cada um pode observar em si mesmo. Quando alguém procura conhecer alguma coisa, logo forma para si algumas representações imaginárias a modo de exemplos, nos quais pode ver, por assim dizer, o que se procura compreender. Igualmente, quando queremos fazer conhecer uma coisa a alguém, lhe propomos exemplos a partir dos quais possa ele formar representações imaginárias para compreender. (*S. Th.* I. q. 84, a. 7, rep, p. 517)

Na segunda demonstração o apelo é feito a cada indivíduo, onde, para a compreensão e explicação de alguma coisa, formulamos representações imaginárias como forma de compreendermos e de explicarmos. Tomás de Aquino apresenta os dois pontos que justificam sua teoria de que é impossível que o intelecto conheça sem a conversão aos fantasmas, como vimos, mas aponta a sustentação (*ratio*) destes dois pontos quando afirma que “A razão disso é que a potência cognoscitiva é proporcionada ao objeto do conhecimento” (*S. Th.* I. q. 84, a. 7, rep).

O motivo pelo qual o intelecto precisa necessariamente converter-se às representações imaginárias está relacionado ao fato de que o objeto próprio do intelecto humano encontra-se no ente material particular, assim como a natureza da pedra existe em tal pedra, e a natureza do cavalo existe em tal cavalo (*S. Th.*, I, q. 84, a. 7, rep.), como se vê na passagem que se segue:

A razão disso é que a potência cognoscitiva é proporcionada ao objeto do conhecimento. Para o intelecto angélico, totalmente separado do corpo, o objeto próprio é a substância inteligível, separada do corpo. Para o intelecto humano, que está único a um corpo, o objeto próprio é a quiddidade ou natureza que existe em uma matéria corporal. E é pelas naturezas das coisas visíveis que se eleva a um certo conhecimento das realidades invisíveis. (*S. Th.*, I, q. 84, a. 7, rep., p. 517)

Em suma, a argumentação geral de Tomás de Aquino em todo sétimo artigo da questão 84, como sugere Nascimento (2008, p. 66), é mostrar que o intelecto humano opera em dependência do confronto com as imagens. Em concordância, Madureira (2014, p. 14) também alude que esse é o modo pelo qual inteligimos, sendo sua condição de possibilidade²⁶. A passagem supracitada, por outro lado, aponta para um dos aspectos negativos do conhecimento intelectual humano, e cerne da tese tomasiana no artigo 7 da questão 84, onde o intelecto humano encontra-se unido substancialmente ao corpo. Segundo Nascimento (2004):

Nem mesmo a revelação divina pode superar estes limites estruturais do conhecimento intelectual humano: embora sejamos elevados pela revelação para conhecer algo que de outro modo seria desconhecido para nós, não o somos a que conheçamos de outro modo que não pelos sensíveis. (NASCIMENTO. 2004, p. 264)

Neste sentido, podemos observar que, estruturalmente, existe um impedimento do conhecimento intelectual humano por consequência da dependência do intelecto – que em si não necessita da materialidade – da conversão aos fantasmas, consequentemente, dos órgãos sensitivos e da própria imaginação.

Diante de todo esse quadro, cabe fazer ainda uma observação sobre a terceira objeção²⁷, que é contra a ideia de que não podemos conhecer a não ser que o intelecto se volte para as representações imaginárias (a noção de *conversio ad phantasmata*). O filósofo não nega, com esta argumentação, que o conhecimento da imaterialidade seja impossível. A questão que surge, portanto, diz respeito ao conhecimento intelectual humano, *in praesentis vitae statu*, em relação aos entes imateriais. Em outras palavras, dado que o estado da vida presente pressupõe, como visto, a *conversio ad phantasmata*, a pergunta que deve ser feita é: como o intelecto humano

²⁶ Em sua tese de doutorado “O intelecto e a imaginação no conhecimento de Deus segundo Tomás de Aquino. Aristotelismo e neoplatonismo”, Jonas Madureira (2014) estrutura o pensamento do filósofo no artigo 7 nos termos de (1) tese, (2) indícios da tese e (3) razão da tese. Respectivamente, (1) A alma unida ao corpo precisa da conversão aos fantasmas, (2) (a) - o intelecto não depende do ente material, contudo, depende imaginação que depende dos entes materiais; bem como (b) – é necessário a construção de fantasmas para a compreensão ou ensino. (3) “A potência cognitiva se proporciona ao cognoscível”, em outras palavras, assim como o intelecto angélico conhece os entes materiais pelo seu objeto próprio que é o inteligível separado do corpo, o intelecto humano conhece pelo seu objeto próprio que é a natureza existente na matéria corporal ou *quiddidade*. Cf. MADUREIRA, J. O Intelecto e a Imaginação no Conhecimento de Deus segundo Tomás de Aquino. Aristotelismo e Neoplatonismo. Tese de doutorado; Universidade de São Paulo - São Paulo, 2014.

²⁷ “Ademais, não há representações imaginárias das coisas imateriais, pois a imaginação não supera o tempo e o contínuo espacial. Se, portanto, nosso intelecto não pode conhecer em ato sem voltar-se para as representações imaginárias, segue-se daí que não pode conhecer nada de imaterial. O que é evidentemente falso, pois conhecemos a própria verdade, Deus, e os anjos.” (*S. Th.*, I, q. 84, a. 7, ad. 3).

conhece aquilo que não possui representações imaginárias? A resposta de Tomás de Aquino a questão levantada, bem como à terceira objeção é a seguinte:

Quanto ao a 3º, deve-se dizer que conhecemos as coisas incorpóreas, das quais não se tem representações imaginárias, por comparação com os corpos sensíveis, dos quais são as representações imaginárias. Assim, conhecemos a verdade considerando a coisa a respeito da qual procuramos a verdade; assim, segundo Dionísio, conhecemos a Deus como causa, por via de eminência ou por negação. Quanto às outras substâncias imateriais, só podemos conhecê-las, no estado da vida presente, por negação, ou por comparação com as coisas corporais. Em consequência, quando conhecemos algo dessas substâncias, devemos nos voltar às representações imaginárias dos corpos, embora não sejam representações imaginárias deles mesmos. (S. *Th.*, I, q. 84, a. 7, ad 3, p. 518)

Embora ultrapasse os limites deste trabalho fazer uma análise completa dessa passagem, que por si possui diversas nuances, para fins de atingir o proposto, ressalta-se um ponto que parece ser crucial ao aquinate. A objeção pressupõe ser possível ter conhecimento dos entes imateriais (verdade, Deus e anjos) sem nenhuma comunicação com as representações imaginárias desses entes, uma vez que não é possível suas representações para o intelecto humano. A conclusão de que a verdade, Deus e os anjos podem ser conhecidos, e deles não possuímos representações imaginárias, sugere a recusa da necessidade da conversão às representações imaginárias.

A resposta de Tomás de Aquino, por outro lado, impõe a necessidade de que as conversões aconteçam mesmo para o conhecimento dos entes imateriais dos quais não podemos construir representações imaginárias. Por causa da união entre a alma e corpo, o intelecto humano volta-se para os entes corpóreos (pois tem nele seu objeto próprio) para poder adquirir algum conhecimento das coisas que não são corpóreas, indo além da materialidade, podendo conhecer tais entes, portanto, por via negativa (MADUREIRA, 2014, p. 44).

CAPÍTULO 2 – O CONHECIMENTO DOS ENTES IMATERIAIS: UMA ANÁLISE DA QUESTÃO 88

Tendo analisado o processo do conhecimento intelectual humano em relação aos entes materiais – relação que perpassa a afecção dos entes corpóreos nos sentidos particulares externos, seguindo para um processo de interioridade no homem, apontado pelo objeto próprio de sua intelecção, a saber, a *quiddidade* ou natureza existente na matéria corporal –, principalmente na questão 84, será analisado, neste momento, a questão 88 da primeira parte da Suma Teológica, na qual Tomás de Aquino tratará do conhecimento das substâncias que são superiores, ou, na titulação da questão: “Como a alma humana conhece o que está acima de si”.

Nascimento (2016, p. 11) nota que o bloco no qual se encontram as questões que investigam o conhecimento humano (84-89) são desiguais. As questões 84 a 88 abordam, de maneira muito geral, o problema do conhecimento da alma enquanto ou na condição de união substancial com o corpo. Mesmo dentro do corpo das questões 84 a 89 também há uma diferenciação no objeto da investigação, i. e, existem diferentes objetos da investigação intelectual. Por exemplo, na questão 87 o filósofo trata do conhecimento que a alma tem de si mesma. Na questão 84 a investigação refere-se ao conhecimento dos entes materiais, e a questão 88 do conhecimentos dos imateriais. Na questão 89, ainda, a investigação recai sobre como a alma, separada do corpo, entende. Existe diferença também no tamanho e na ênfase dada a cada questão deste tratado. A questão que será objeto deste capítulo, por exemplo, é menor que todas as outras do “tratado sobre o homem”, contendo nada mais que três artigos. A pergunta que se poderia levantar, *prima face*, é se a diferenciação da quantidade de questões para tratar de um assunto, e da quantidade para se tratar de outro, bem como a quantidade de artigos em cada questão, seria ou não algum indicativo de importância para Tomás.

No que tange a problemática do conhecimento intelectual, Nascimento (2016, p. 12) sugere que a ideia dessa diferença é motivada pela ordem do conhecimento, onde se parte do que é mais acessível para nós, que é indicado, como vimos, pela união substancial da alma com o corpo. Como consequência, isso justificaria a discrepância da investigação do conhecimento dos entes materiais em detrimento do conhecimento dos entes incorpóreos, que como apresentado, é sucinta. Outro motivo que poderia responder a diferença de tratamento das questões, também dado pelo comentarista, seria pela obscuridade dos assuntos, e neste sentido, teríamos mais a dizer sobre o conhecimento dos entes corpóreos que dos entes incorpóreos.

Seja como for, considerar-se-á neste capítulo a questão 88 em si, atentando-se a cada um dos três artigos que a compõe. A questão 88 da primeira parte da Suma Teológica, em seu artigo primeiro, buscará esclarecer se a alma pode conhecer as substâncias superiores por si, *secundum statum praesentis vitae*. A resposta de Tomás de Aquino à este artigo será negativa, ou seja, a alma não pode conhecer as substâncias imateriais por ela mesma da forma com que a tradição filosófica platônica e árabe apresentaram. A resposta do Doutor Angélico, por sua vez, não deve ser considerada uma impossibilidade de determinado conhecimento das substâncias superiores, como será apontado, mas que, tendo em vista nosso modo de conhecer, no estado da vida presente, só nos é permitido conhecer tais substâncias de maneira negativa, apofática, por meio de mediação. Os outros dois artigos ²⁸apresentarão uma posição similar, onde se nega a possibilidade de um conhecimento direto daquilo que é imaterial.

3.1 Artigo 1. A estrutura das objeções e suas respostas

O primeiro artigo da questão 88 traz cinco objeções que defendem a ideia da possibilidade do conhecimento dos entes imateriais por si, e que podem ser apresentadas, de maneira muito resumida, da seguinte forma: (1) O conhecimento dos entes corpóreos se dá pelos sentidos, assim como o conhecimento dos incorpóreos se dá por si²⁹. (2) O semelhante é conhecido pelo semelhante. Por outras palavras, uma vez que a mente conhece os entes corpóreos, com mais razão conheceria os entes incorpóreos, tendo em vista sua íntima relação de semelhança³⁰. A terceira objeção apresenta a ideia de que (3) as substâncias materiais não são inteligíveis por natureza; ao passo que as substâncias imateriais são inteligíveis por natureza. Segue-se disso, por conseguinte, que as substâncias imateriais são mais inteligíveis por si, sendo melhor conhecidas por nós³¹. Quanto à quarta objeção, o Doutor Angélico diz, apontando o pensamento de Averróis em seu comentário à *Metafísica* de Aristóteles, que (4)

²⁸ Artigo segundo: “Pode chegar ao conhecimento dessas substâncias imateriais pelo conhecimento das materiais?”. Artigo terceiro: “É Deus o que primeiro conhecemos?”.

²⁹ “Com efeito, diz Agostinho: “A mente, como conhece as coisas corpóreas pelos sentidos do corpo, assim também conhece as coisas incorpóreas por si mesma. Ora, dessa natureza são as substâncias imateriais. Logo, a mente as conhece.” (S. Th. I. q. 88, a. 1).

³⁰ “Além disso, o semelhante é conhecido pelo semelhante. Ora, a mente humana sendo ela própria imaterial, se parece mais com as realidades imateriais que com as materiais. Logo, uma vez que nossa mente conhece as coisas materiais, conhece com mais razão as imateriais.” (S. Th. I. q. 88, a. 1).

³¹ “Quanto ao 3º, deve-se dizer que é preciso que haja proporção entre o objeto e a potência cognoscitiva, como entre o que é ativo e passivo, entre a perfeição e o perfectível. Se pois os objetos sensíveis muito intensos não são percebidos pelos sentidos, não é somente porque lesam ou prejudicam os órgãos, mas porque não estão proporcionados com as potências sensíveis. Assim também as substâncias imateriais estão de tal modo desproporcionadas com relação a nosso intelecto na vida presente que não podem ser conhecidas por ele.” (S. Th. I. q. 88, a. 1).

natureza teria trabalhado de modo inútil se não fosse possível o conhecimento intelectual das substâncias separadas, pois não seria conhecível de nenhum intelecto³². Uma vez que não há nada de inútil na existência, não seria possível que algo existisse sem sua possibilidade de ser conhecido por um sujeito cognoscente. E por último, apresentando os contornos das duas primeiras objeções, o filósofo diz que (5) assim como os sentidos referem-se aos sensíveis, os inteligíveis são referidos ao intelecto³³. Neste sentido, do mesmo modo que poderíamos, pela vista, contemplar os objetos superiores e os inferiores, os incorruptíveis e os corruptíveis, poderíamos, pelo intelecto, contemplar ambas as realidades, superiores e inferiores. Lembremos que esses posicionamentos são as *objeções*, o que não caracteriza, portanto, a tese defendida por Tomás de Aquino.

As respostas de Tomás de Aquino às objeções, assim como mencionado no primeiro capítulo, apontam para determinada limitação no conhecimento intelectual em relação aos entes imateriais, o que não pode ser considerado, contudo, uma interdição completa de algum conhecimento desses entes. Ainda que nosso intelecto não seja uma “faculdade do divino”³⁴ ou naturalmente orientada para os entes superiores, por intermédio do conhecimento dos entes sensíveis, torna-se possível o conhecimento deles pela via da analogia, eminência e remoção (GADEIL, 2013 p. 159). Por agora, é suficiente notar que a condução da questão em si, carregará uma carga bastante restritiva, resultado da distância existente entre o objeto conhecido e o modo do conhecimento humano, segundo o estado da vida presente (NASCIMENTO, 2016, p. 19). Atentemos para as respostas do filósofo às objeções, antes de vermos a resolução do problema em seu *respondeo*.

A resposta à primeira objeção aponta para uma não discordância com Agostinho sobre a possibilidade de uma elevação do conhecimento aos entes imateriais pela alma. Em contrapartida, esse conhecimento que é revelado, apresenta-se de maneira indireta e imperfeitamente (Cf. *S. Th.* I. q. 88, a. 1, sol. 1, p. 567). Além da ressalva quanto a um conhecimento perfeito dos entes imateriais, Tomás de Aquino aponta para mais uma restrição

³² “Ademais, o Comentador, no livro II da Metafísica, diz que se as substâncias separadas não pudessem ser conhecidas por nós, ‘a natureza teria trabalhado inutilmente: porque teria feito uma coisas naturalmente inteligível, não conhecida de algum intelecto’. Ora, nada há de inútil ou em vão na natureza. Logo, as substâncias imateriais podem ser conhecidas por nós.” (*S. Th.* I. q. 88, a. 1, p. 563).

³³ “Ademais, como o sentido se refere ao sensível, assim o intelecto se refere ao inteligível. Ora, pela vista podemos ver todos os corpos, os superiores e incorruptíveis e os inferiores e corruptíveis. Logo, pelo intelecto podemos conhecer todas as substâncias inteligíveis, tanto as superiores como as imateriais.” (*S. Th.* I. q. 88, a. 1, p. 563).

³⁴ Termo utilizado por Henri-Dominique Gardeil (2013, p. 159) para apontar a ideia de que nosso intelecto não está voltado naturalmente para o conhecimento dos entes superiores, a saber, Deus e os anjos.

ao pensamento agostiniano, quando este tem em mente que a natureza corpórea conheceria os entes corporais do mesmo modo que a alma incorpórea conheceria os entes incorpóreos. Tal relação, entretanto, segundo a tese do aquinate, entra em conflito com o modo de operação do intelecto humano no estado da vida presente.

Seja como for, não parece ser este, rigorosamente, o modo como Tomás de Aquino encara a questão, distanciando-se de Agostinho nesse quesito, pois não é pela semelhança, como apontará a resposta à segunda objeção, que possibilitaria o conhecimento daquilo que é superior na ordem do ser. E embora o filósofo não tenha negado em sua resposta à primeira objeção que, pelo conhecimento de si, o homem poderia chegar a algum conhecimento das coisas que estão acima de si, ele não admite um conhecimento exaustivo do ente conhecido, como se observa na passagem:

Pois, pelo conhecimento que tem de si, nossa alma chega a algum conhecimento das substâncias incorpóreas. Tal conhecimento a alma é capaz de ter, ainda que, conhecendo-se a si, não as conheça de maneira absoluta e perfeita. (*S. Th.*, I. q. 88, a. 1, p. 567)

Por outro lado, a segunda objeção traz a ideia já mencionada de Agostinho, mas rejeitada por Tomás de Aquino ao longo da construção do “tratado sobre o homem” (*S. Th.* I, q. 84, a. 1, p. 499). A ideia seria de que o semelhante conhece o semelhante, o que, segundo Tomás de Aquino, repercute a clássica definição de Empédocles, segundo o qual há na alma “a natureza de todas as coisas, para conhecê-las todas” (*S. Th.* I, q. 88, a. 1, p. 567). Portanto, de acordo com o que imaginava o pensador grego, haveria certa materialidade no intelecto. Segundo a teoria tomasiana, contudo, o homem possui o intelecto possível, que, pela abstração dos fantasmas, faz-se apto ao recebimento das semelhanças dos entes materiais, sem a materialidade, o que nega, conseqüentemente, a necessidade da alma possuir, aos moldes de Empédocles, a natureza de todas as coisas (Cf. *S. Th.* I. q. 88, a. 1, sol. 2, p. 567)³⁵. A posição de Tomás, desse modo, não parece ser a de que podemos chegar a um conhecimento dos entes imateriais pela semelhança, pois tal argumento falharia quando temos montado o processo do conhecimento com os contornos da teoria peripatética; ao contrário disso, dado o modo de conhecer do homem, o que conhecemos melhor são as substâncias corpóreas e não as incorpóreas.

³⁵ Que afirma: “Mas é requerido que a semelhança da coisa conhecida se encontre no sujeito que conhece à maneira de uma forma”. Tal passagem deixa, pois, evidente, que o objeto conhecido necessita estar em conformidade com o modo de conhecer do homem.

É interessante notar que há uma razão para a rejeição do conhecimento por semelhança. Essa razão fica evidente quando Tomás de Aquino apresenta a sua resposta à objeção seguinte. Segundo os parâmetros do aquinate existe um *modus intelligendi* (modo de inteligir). E esse modo de inteligir é marcado pela necessidade da proporção entre o cognoscível e o cognoscente (MADUREIRA, 2020, p. 123). Portanto, tendo lidado com o argumento que diz haver necessidade de semelhança entre o objeto e o intelecto para o conhecimento, a quarta objeção levantada conduz Tomás a apresentar a ideia de proporcionalidade. Nas palavras do filósofo, a proporcionalidade é a tese de acordo com a qual “é preciso que haja proporção entre o objeto e a potência cognoscitiva”³⁶ (Cf. *S. Th.* I, q. 84, a. 7, c.; *S. Th.* I, q. 88, a. 1, ad. 3). É importante destacar que afirmar essa definição de proporcionalidade não é o mesmo que dizer que deve existir semelhança ontológica entre o objeto que conhecido o sujeito que conhece, como fica evidência em sua resposta contra o materialismo de Empédocles.

A argumentação de Tomás contorna o pensamento de que se não conseguimos conhecer as substâncias imateriais, segundo o estado da vida presente, é porque elas se encontram desproporcionadas ao intelecto humano, do mesmo modo que não há proporcionalidade em substâncias materiais muito intensas em relação aos órgãos sensitivos. Em resposta a Averróis, portanto, pode-se dizer que a finalidade da existência dos entes imateriais não é o intelecto humano, no estado presente da vida, e, desse modo, não seria inútil a sua existência, como sugeriu o filósofo árabe.

Diante deste quadro, cabe algumas observações quanto a questão da proporcionalidade trazida pelo filósofo, e, em vista disso, um retorno à *S. Th.* I, q. 12, a. 1 pode trazer luz ao que Tomás menciona na questão 88 do “tratado sobre o homem”. A questão que utilizaremos para apresentar a explicação quanto a proporcionalidade traz como questão dialética o seguinte título: “O intelecto criado pode ver a Deus em sua essência?”. A proposta encontrada na passagem citada, rebate a ideia da impossibilidade da visão de Deus. A ilustração apresentada por Tomás de Aquino é a que se segue:

Respondo. Todo objeto é cognoscível à medida que se encontra em ato. Deus, que é ato puro sem mistura nenhuma de potência, é portanto cognoscível ao máximo. Contudo, o que é ao máximo cognoscível em si mesmo não é cognoscível por um intelecto por exceder em

³⁶ “Quanto ao 3º, deve-se dizer que é preciso que haja proporção entre o objeto e a potência cognoscitiva, como entre o que é ativo e passivo, entre a perfeição e o perfectível. Se pois os objetos sensíveis muito intenso não são percebidos pelos sentido, não é somente por que lesam ou prejudicam os órgãos, mas porque não estão proporcionados com as potências sensíveis. Assim também as substâncias imateriais estão de tal modo desproporcionadas com relação a nosso intelecto na vida presente que não podem ser conhecidas por ele” (*S. Th.*, I. q. 88, a. 1, ad 3, p. 567).

inteligibilidade o intelecto. O sol, ainda que seja ao máximo visível, não pode ser visto pelos morcegos em razão do excesso de luz. Por isso, alguns afirmam que nenhum intelecto criado poderia ver a essência de Deus (*S. Th.* I, q. 12, a. 1, rep, p. 257).

A alusão que o filósofo está querendo fazer com a ilustração é dizer que Deus está ao máximo em ato, e, de acordo com a síntese peripatética, tudo que é conhecido pelo intelecto humano o é por justamente estar em ato. Contudo, Deus, ao estar em um nível cognoscível tão elevado, torna-se impossível ao intelecto humano inteli-lo. Ao rebater esta ideia Tomás aponta para a possibilidade do conhecimento da essência divina. Como explica Gardeil (2013, p. 104):

A inteligência humana está, portanto, aberta à totalidade do ser; segue-se disso que ela possa ter um conhecimento direto e imediato do ser divino? Este, certamente, ao estar perfeitamente em ato, é também absolutamente inteligível. Mas impõe-se, além disso, que haja certa proporção entre a potência e seu objeto; e aqui o objeto é evidentemente infinito, enquanto a potência, que pertence à ordem criada, só pode ser limitada (GARDEIL, 2013, p. 104).

A posição do filósofo em *S. Th.* I, q. 12, a. 1, rep. pode parecer contradizer sua resposta às objeções em *S. Th.* I, q. 88, a. 1, ao defender a ideia de que é necessário que haja proporcionalidade entre o ente cognoscível e o intelecto. Afinal, que proporção poderia haver entre o intelecto humano e Deus para que pudéssemos conhecê-lo? A ideia de contradição se dissiparia, entretanto, quando entendemos que Tomás está lidando, em cada uma das passagens, de estados diferentes da natureza humana. Neste sentido, tais noções não se excluíam, como se poderia imaginar, ainda que uma não ocorra nas mesmas condições que a outra. Enquanto no estado da vida presente não é possível termos acesso à essência divina, uma vez que faz sentido a ideia de distância infinita entre o objeto a ser conhecido e o intelecto criado que conhece. No estado da vida futura, por sua vez, a visão direta de Deus não poderia ser negada, ao que Tomás de Aquino leva em consideração o testemunho das escrituras. Entretanto, vale ressaltar que ainda que o conhecimento do homem se expanda pelo testemunho das escrituras com relação ao conhecimento de Deus, isso não altera o modo como o conhecimento humano opera, e que, por conseguinte, o mantém limitado (NASCIMENTO, 2008, p. 61).

Por último, o argumento da quinta resposta parece repousar na diferença do conhecimento dos entes materiais sobre os entes imateriais. Como o intelecto humano conhece pela abstração dos entes materiais, por ser atingido sensivelmente pelos objetos, o mesmo não ocorre com as substâncias imateriais, pois deles não há afecção dos órgãos sensitivos (KRETZMANN, 2019, p. 174). Não há processo abstrativo dessas substâncias, e, portanto, não há representação imaginária possível, o que é indispensável para o conhecimento intelectual

humano, como exposto anteriormente. A argumentação do Doutor Angélico segue da seguinte forma:

Quanto ao 5º, deve-se dizer que os sentidos conhecem todos os corpos, superiores ou inferiores, do mesmo modo, isto é, por uma modificação do órgão pelo objeto sensível. Ora, as substâncias materiais, que nosso intelecto conhece por abstração, não são conhecidas por nós da mesma maneira que as substâncias imateriais; a estas não podemos conhecer por abstração, pois delas não se podem formar as representações imaginárias. (*S. Th. I. q. 88, a. 1, sol. 5, p. 567*)

A ideia apresentada aqui reflete consideravelmente, senão inteiramente, a exposição que Tomás faz do conhecimento dos entes materiais na questão 84 da Suma Teológica em seu artigo sétimo. Ou seja, o conhecimento humano necessita operar sempre voltando-se para as representações imaginárias ou fantasmas (Cf. *S. Th.*, I, q. 84, a. 7, ad. 3). A operação própria do intelecto humano, portanto, não conhece as substâncias imateriais como conhece as substâncias materiais das quais o processo abstrativo ocorre.

Tendo trazido a primeira e a última parte do artigo 1, de acordo com a estrutura da Suma Teológica, ou seja, apresentando as objeções e as respostas às objeções, busca-se agora apresentar a argumentação de Tomás de Aquino em seu *respondeo*, que, como sabido, refere-se à principal parte da exposição do filósofo.

O *sed contra* do artigo traz a posição do filósofo a respeito da impossibilidade do conhecimento das substâncias imateriais (irrestritamente), valendo-se da autoridade das escrituras sagradas no livro da Sabedoria (Sab 9:16) e do evangelho segundo escreveu São Mateus (Mt 18:10):

Em sentido contrário, está escrito no livro da Sabedoria: Quem penetrará as coisas que estão nos céus?” Ora, dizemos que essas substâncias espirituais estão nos céus, segundo o texto de Mateus: “Seus anjos nos céus” etc. Logo, as substâncias imateriais não podem ser conhecidas por meio de uma pesquisa humana. (*S. Th. I. q. 88, a. 1, sc., p. 563*)

De acordo com a passagem citada o intelecto humano não poderia conhecer as substâncias imateriais porque elas estão nos céus, separadas, não sendo penetradas pela mente humana através de uma pesquisa. A distância entre o intelecto e as substâncias imateriais impossibilitaria o conhecimento da alma, por si – pelo menos no que tange a um conhecimento de forma direta desses entes. A ideia aqui não parece ser a de negar a possibilidade de algum conhecimento, o que fica evidente nas respostas às objeções, mas negar a possibilidade do conhecimento tal como exposto por aqueles pensadores que desconsideram a relação

substancial entre alma e corpo e as implicações que a relação demanda quanto à capacidade do entendimento.

Entrando em sua resposta à questão o Doutor Angélico apresenta duas posições divergentes quanto ao conhecimento intelectual humano das quais tinha ciência. O corpo da resposta de Tomás buscará descartar duas formas de pensar a possibilidade do conhecimento por si mesma (da alma), no estado presente da vida.

Primeiramente, de acordo com a doutrina de Platão os objetos do intelecto humano são as formas imateriais, sugerindo que na ordem do conhecimento essas substâncias separadas são conhecidas por nós primeiro. Segundo a descrição do filósofo do medievo sobre a posição do filósofo da antiguidade, o conhecimento dos entes materiais ocorreria por meio de uma mistura entre a imaginação e os sentidos com o intelecto, o que é expresso da seguinte forma:

Respondo. Segundo a doutrina de Platão, não só conhecemos as substâncias imateriais, como também são o primeiro objeto de nosso conhecimento. Para ele, as formas imateriais subsistentes, a que chama ideias, são os objetos próprios de nosso intelecto, e por conseguinte conhecidas por nós, primeiramente em si mesma. A alma chega, entretanto, ao conhecimento das coisas materiais na medida em que a imaginação e os sentidos se misturam com a inteligência. É a razão por que quanto mais o intelecto está purificado, tanto mais percebe a verdade dos inteligíveis imateriais. (*S. Th.* I, q. 88, a. 1, rep, p. 564)

Em contra partida, Tomás apresenta a posição filosófica que, para ele, possui mais coerência simplesmente por estar mais de acordo com a experiência, i. e, que no estado da vida presente, nossa capacidade intelectual tem uma inclinação natural para a natureza existente dos entes materiais (NASCIMENTO, 2008, p. 66). Segundo a doutrina de Aristóteles, filósofo que Tomás utiliza para rejeitar a proposta de Platão, o homem possui um modo de conhecer, e esse modo de conhecer pressupõe o intelecto voltar-se para as representações imaginárias – *convertendo se ad phantasmata* (*S. Th.* I, q. 88, a. 1, sc., p. 564). Neste sentido, o objeto do intelecto humano não poderia ser considerado, como pontado por Platão, as substâncias separadas, mas o dado oposto, as substâncias materiais. Seria esse o marco inicial para o conhecimento intelectual, pois o intelecto demonstra a necessidade desse direcionamento ao qual o filósofo descreve como uma “relação natural com a natureza das coisas materiais”³⁷. Por conseguinte, o conhecimento dos entes imateriais, dos quais o intelecto não se direciona primeiramente, não pode ser conhecido segundo o nosso modo de conhecimento, uma vez que

³⁷ *S. Th.* I, q. 88, a. 1, rep., p. 564.

estas substâncias não caem primeiramente nos sentidos e na imaginação, como pode ser observado:

Ora, segundo a doutrina de Aristóteles, que está mais de acordo om a experiência, nosso intelecto possui em seu estado atual uma relação natural com a natureza das coisas materiais. Por isso, nada conhece a não ser voltando-se para as representações imaginárias, como dissemos. Quanto às substâncias imateriais que não caem primeira e diretamente sob os sentidos e a imaginação é evidente que nosso intelecto não pode conhece-las, segundo nosso modo de conhecimento”. (*S. Th.* I, q. 88, a. 1, rep., p. 564)

Ao apresentar as posições de Platão e Aristóteles, e rejeitando a doutrina daquele à favor deste, utilizando em grande parte as teses formuladas no artigo sétimo da questão 84 da primeira parte da Suma Teológica, como exposto no primeiro capítulo deste trabalho, Tomás dirige-se ao Comentador³⁸ das obras aristotélicas. Tomás de Aquino, agora, destaca com mais profundidade que a própria posição platônica, a interpretação noética do filósofo árabe Ibn Rushd (1126-1198), sobre a possibilidade do conhecimento dos entes imateriais ou substâncias separadas, tendo em vista a separação que este faz do intelecto agente em relação à composição.

Contrariamente ao apresentado por Tomás de Aquino, Averróis sustenta a ideia de que podemos ter o conhecimento dos entes imateriais e separados, *in hac vita*³⁹, por estarmos em “continuidade” ou “união” com uma substância que é separada, e que, por ser separada, conseqüentemente possibilita o conhecimento das substâncias separadas, assim como pode ser observado:

Para Averróis, entretanto, podemos chegar finalmente, ainda nesta vida, a conhecer as substâncias separadas, pelo fato de estarmos em continuidade, ou em união com uma substância separada que ele chama intelecto agente, o qual sendo uma substância separada, conhece naturalmente as substâncias separadas. (*S. Th.* I, q. 88, a. 1, rep., p. 564).

A separação do intelecto, tema de grande controversa no século XIII⁴⁰, com grande repercussão no mundo cristão, se dá por uma série de passagens do estagirita, encontradas no *De Anima* (430^a 18-20), em trechos que afirmam sobre o intelecto: “E este é o entendimento separável, impassível e sem mistura, sendo em essência uma atividade” (Apud, LIMA, p. 14, 2019).

³⁸ O Comentador é um título dado a Ibn Rushd, ou Averróis, por ser considerado como o interprete por excelência das obras de Aristóteles dentro da esfera do Islã ocidental (LIBERA, 2017, p. 165).

³⁹ Refere-se ao estado da vida presente, contrapondo-se portanto, ao pensamento de Tomás de Aquino.

⁴⁰ A controvérsia não somente foi contra os filósofos árabes, mas com cristãos que sustentaram a ideia da unidade do intelecto, sendo um dos principais representantes foi Sínger de Branbante. A tese fora condenada principalmente por Boaventura e Tomás de Aquino, bem como pelo bispo de Paris, no ano de 1270 (AERTSEN, 2019, p. 38).

Este aspecto ativo, causador do binômio intelectual, responsável por criar e gerar as formas na alma ficou conhecido no mundo árabe como um ser transcendente, fora do mundo sublunar e único para toda humanidade, sendo designado como intelecto agente (*al-'aql al-fa'âl*). (SILVA, p. 68, 2016)

A controvérsia baseada na passagem aristotélica, ao apresentar características deste intelecto, levanta algumas influências que serviram para o processo de solidificação do pensamento de Averróis, bem como para a *falsafa*. Alexandre de Afrodísias e Temístio, por exemplo, interpretes de obras aristotélicas, propiciaram grande arcabouço interpretativo na questão epistemológica rushdiana⁴¹ – ainda que Alexandre de Afrodísias tenha sido rejeitado posteriormente no que tange a questão do intelecto material (SILVA, p. 68, 2016).

Para que conheçamos as substâncias separadas, é necessário que o intelecto agente esteja em uma mesma relação com estas substâncias. Tanto os inteligíveis contemplados como o intelecto agente são recebidos no intelecto possível, segundo o Comentador, a um só tempo. E quando mais inteligíveis são recebidos, mais existe união perfeita com o intelecto agente, ao ponto que, quando chegarmos a conhecer todos os inteligíveis, a união será perfeita. Tal união perfeita igualaria o conhecimento dos entes contemplados ou das substâncias separadas ao conhecimento dos entes materiais.

Quando ele se encontrar perfeitamente unido a nós, de tal modo que poderemos por ele conhecer de modo perfeito, então conheceremos também as substâncias separadas, da mesma forma como agora conhecemos as realidades materiais pelo intelecto possível que está unido a nós. (*S. Th.*, I, q. 88, a. 1, p. 564)

Portanto, de modo bastante geral, a tese sustentada pelo andaluz poderia ser apresentada como: o intelecto agente encontrando-se em um estado separado da materialidade ou composição, torna-se a fonte ou o meio da inteligibilidade para o conhecimento dos entes materiais⁴² (LIMA, p. 13, 2019).

A posição de Tomás de Aquino em relação ao posicionamento de Averróis é diametralmente oposta. Ao que o aquinate responde a tese do andaluz levantando seis argumentos contra a separação do intelecto como forma de justificação para o conhecimento

⁴¹ A separação do intelecto pode ser compreendida como uma tentativa de Averróis em aperfeiçoar ou dar continuidade à teoria de Aristóteles, o que procura fazer principalmente em seu *Grande Comentário* (LIMA, p. 13, 2016).

⁴² Segundo Lima (2019), há em Averróis a ideia de identificação, entretanto, só seria uma identificação perfeita no primeiro princípio. Nas inteligências diversas desse primeiro princípio, a identificação não seria perfeita, pois tem-se em vista a condição dos entes compostos, e estes dificultam a identificação. Nestes sentido, podemos fazer a consideração da complexidade da questão da operação do intelecto agente, uma vez que, sendo uma substância separada, “atende a multiplicidade dos indivíduos” (LIMA, p. 17, 2019).

dos entes imateriais. Embora os argumentos de Tomás apresentem várias nuances, dois pontos parecem explicar melhor o motivo da rejeição à tese do filósofo árabe.

O primeiro argumento pelo qual a posição averroísta não se sustenta seria pela impossibilidade de um conhecimento formal se o intelecto fosse separado, i. e., tendo em vista que a ação de um agente deve ser inerente, em forma, ao ser no qual age formalmente. O trecho da *Suma Teológica* diz o seguinte:

Porque se o intelecto agente é uma substância separada, é impossível que conheçamos formalmente por ele. Aquilo pelo qual um princípio ativo age formalmente é sua forma e seu ato: todo princípio ativo age enquanto está em ato. Já se disse a mesma coisa tratando do intelecto possível. (*S. Th.* I, q. 88, a. 1, rep., p. 565)

A ideia apresentada aqui parecer ser a mesma demonstrada em *S. Th.* I, q. 76, a. 1, onde o filósofo investiga se o princípio intelectual se une ao corpo como forma (NASCIMENTO, 2016, p. 227). Caso a resposta a questão seja sim, segue-se que a o intelecto não estaria separado do homem, mas unido formalmente a ele. A resposta de Tomás de Aquino segue essa mesma direção, pois traz à tona a exposição de Aristóteles (*Metafísica VIII*) quando argumenta que a diferença do homem é justamente sua capacidade racional, sendo esta racionalidade proveniente do princípio intelectual⁴³. O que se segue, conseqüentemente, é que o princípio intelectual é a forma do homem, uma vez que constituía a essência do que é ser humano.

Em continuidade à primeira formulação tomasiana contra o pensamento de Averróis, o segundo ponto destacado pelo filósofo apresenta um exemplo que ilustra a não união substancial do intelecto agente conosco. O que implica também a recusa, conseqüentemente, da argumentação do filósofo árabe, onde seria possível o conhecimento das substâncias separadas com base na intelecção de toda substância material⁴⁴. Nascimento (2008) explica muito bem essa relação com o exemplo dado por Tomás de Aquino em sua segunda tentativa de refutação a Averróis ao dizer:

⁴³ “Em sentido contrário, segundo o Filósofo, no livro VIII da *Metafísica*, torna-se a diferença da forma da coisa. Ora, a diferença constitutiva do homem é o racional, que se lhe atribui em razão do princípio intelectual. Logo, este princípio é a forma do homem” (*S. Th.* I, q. 76, a. 1, sc., p. 373). Ainda, “É necessário dizer que o intelecto, princípio da ação intelectual, é a forma do corpo humano. Aquilo pelo qual uma coisa, por primeiro, age é sua forma; a ela é atribuída a ação (*S. Th.* I, q. 76, a. 1, rep., p. 373).

⁴⁴ Porque, mesmo admitindo que a substância do intelecto agente estivesse unida conosco, conforme foi dito, esses filósofos contudo não admitem que esse intelecto nos seja perfeitamente unido por um ou dois inteligíveis, mas por todos inteligíveis. Mas todos os inteligíveis não esgotam a capacidade do intelecto agente, porque muito mais é conhecer as substâncias separadas do que todos os seres materiais. É portanto evidente que, nem mesmo se todos esses seres materiais fossem conhecidos, o intelecto agente não estaria unido conosco de modo que pudéssemos por ele conhecer as substâncias separadas. (*S. Th.* I, q. 88, a. 1, rep. p. 566)

O exemplo do Sol é esclarecedor. Ao vermos as cores iluminadas pelo Sol, é apenas a luz do Sol que se une a nós para podermos ver as cores, mas não se une a nós a substância do Sol de modo a podermos executar as demais ações deste. Ainda que se concedesse que a substância do intelecto agente une-se a nós do modo mencionado, deve se ter em conta que este só se une totalmente a nós de acordo com a totalidade dos inteligíveis que inteligimos. Ora, estes são deficientes em relação à virtude do intelecto agente, pois é muito mais inteligir as substâncias separadas do que tudo o que há de material. Portanto, mesmo inteligindo tudo que há de material, o intelecto agente não se uniria a nós de modo a podermos inteligir as substâncias separadas. (NASCIMENTO, 2008, p. 66)

Tomás de Aquino, apresenta ainda uma outra nuance da questão, baseando-se na noção de felicidade tal como entende o filósofo árabe. A ideia de felicidade em Averróis, segundo Tomás, consiste justamente no conhecimento das substâncias superiores após o conhecimento dos entes matérias; dessa formulação o aquinate levanta mais um argumento contra a posição averroísta, ao dizer que a implicação da tese do filósofo árabe é contra a posição aristotélica expressa em sua *Ética a Nicômaco* (I, 9, 1099b18) que caracteriza a felicidade como um bem comum. Poucos poderiam chegar a ter o conhecimento dos entes materiais para a intelecção das substâncias separadas, e a consequência disso seria que poucos ou ninguém alcançaria a felicidade humana. Se para Aristóteles o fim do homem é a felicidade, seria, para Tomás de Aquino, um contrassenso poucos chegarem a alcançar esse fim, o que aparece como implícito na argumentação de Averróis. Ainda em relação à felicidade, Tomás lembra que em Aristóteles a felicidade converge para o conhecimento das substâncias separadas, contudo, diferentemente do que pensava Averróis, não por uma relação de continuidade com o intelecto agente, mas em relação ao conhecimento especulativo⁴⁵.

A última observação de Tomás aponta para o fato de que o intelecto não é separado, por ser uma potência da alma, assim como apontado no livro III da *Alma* (Cf. 430, a, 10-17), e que é detalhado pelo filósofo em passagens como *S. Th.*, I, q. 79, a. 4. Na questão 88 a argumentação de Tomás é expressa da seguinte forma:

[...] o intelecto agente não é uma substância separada, mas uma potência da alma que é potência ativa com relação às coisas para as quais o intelecto possível é potência receptiva. Segundo se diz no livro III da *Alma*, o intelecto possível é “um princípio que permite [à alma]

⁴⁵ O Filósofo diz expressamente que “a felicidade é a operação conforme à virtude perfeita”. E, depois de ter enumerado numerosas virtudes, conclui que a felicidade última, que consiste em conhecer os objetos inteligíveis mais elevados, procede da virtude da sabedoria, que afirma ser a primeira das ciências especulativas. Por isso, resulta evidente que para Aristóteles a felicidade última consiste no conhecimento das substâncias separadas tal como se pode obter pelas ciências especulativas, e não por uma relação de continuidade com o intelecto agente como certos filósofos imaginaram. (*S. Th.*, I, q. 88, a. 1, rep, p. 566)

tornar-se todas as coisas”, e o intelecto agente “um princípio que lhe permite fazê-las todas”. Um e outro intelecto têm por objeto, na vida presente, apenas as realidades materiais: o intelecto agente faz delas objetos inteligíveis em ato, que o intelecto possível recebe. Portanto, na vida presente, não podemos conhecer em si mesmas as substâncias separadas, nem pelo intelecto possível nem pelo intelecto agente (S. *Th.* I, q. 88, a. 1, p. 566).

Na passagem supracitada, Tomás de Aquino retoma muitos dos temas já abordados no “tratado sobre o homem”, tanto no que diz respeito às funções do intelecto agente e possível, como no fato de o intelecto ser uma potência da alma. O intelecto agente não pode ser uma substância separada, dado sua função no intelecto humano de abstração dos inteligíveis das representações imaginárias, atualizando tudo aquilo que é recebido pelo intelecto possível (Cf. S. *Th.*, I, q. 84, a. 7). Além do mais, a passagem deixa de maneira bastante nítida a carga restritiva que o filósofo aponta existir no intelecto humano, *secundum statum praesentis vitae*, que impossibilita o conhecimento dos entes imateriais.

3.2 Artigos 2 e 3 da questão 88 – O conhecimento dos imateriais pelos materiais e a negação da primazia do conhecimento de Deus

Alguns pontos são importantes para a compreensão da intelecção dos entes imateriais nos artigos em questão. O segundo artigo da questão 88 repercute a ideia de que a inteligência humana não possui acesso direto ao conhecimento dos entes materiais de modo completo. A finalidade deste artigo é dizer que, pelas substâncias materiais, podemos conhecer as substâncias imateriais. Nesta altura da questão, poder-se-ia objetar que, uma vez rejeitado as duas ideias apresentadas no primeiro artigo da questão 88, a saber, de Platão e de Averróis, quanto ao conhecimento das substâncias imateriais pela alma em si, Tomás de Aquino, agora, trataria positivamente da concepção de que o conhecimento de tais substâncias poderia ser efetivado. A possibilidade de um conhecimento que abarcasse a Deus de maneira positiva, contudo, não acontece. Como nota Nascimento (2008, p. 67), Tomás de Aquino põe-se a rejeitar uma outra possível concepção do conhecimento dos imateriais. Segundo as referências de Averróis, houve certo filósofo de nome Avempace (1138), que dizia ser possível o conhecimento das substâncias imateriais por meio de um processo abstrativo da natureza existente na material corporal (*quididade*). Sua exposição assim se procede:

No dizer de Averróis, houve um filósofo, de nome Avempace, para quem seria possível, segundo os princípios da verdadeira filosofia, chegar a conhecer as substâncias espirituais pelo conhecimento das substâncias materiais. Sendo nosso intelecto capaz por natureza de abstrair da matéria a *quididade* da realidade material, poder-se-á, se

permanecer alguma materialidade nessa quiddidade, proceder a uma nova abstração. Como não se pode fazer isso indefinidamente, chegar-se-á ao conhecimento de uma quiddidade que será absolutamente sem matéria. Nisso consiste o conhecimento da substância imaterial. (S. *Th.*, I, q. 88, a. 2, rep., p. 569)

Ao acontecer sucessivas abstrações dos entes materiais, como esse processo não poderia acontecer infinitamente, seria possível chegar ao conhecimento dos entes imateriais. A posição de Avempace é rejeitada, uma vez que as substâncias separadas não seriam, como poderia ser em Platão, de acordo com o aquinate, as espécies das coisas materiais⁴⁶, mas algo diferente da *quiddidade* existente nos corpóreos. Neste sentido, por mais que acontecesse processos abstrativos sucessivos das *quiddidades*, nunca se chegaria ao conhecimento dos incorpóreos, uma vez que não há ligação entre eles. Por este motivo, termina Tomás sua resposta à essa possível terceira tese sobre o conhecimento dos incorpóreos, “não podemos portanto conhecer perfeitamente as substâncias imateriais por meio das substâncias materiais” (S. *Th.*, I, q. 88, a. 2, rep., p. 569).

Embora Tomás de Aquino tenha a razão humana em grande consideração quanto à capacidade de conhecer (WIPPEL, 2010, p. 96), o filósofo reordena a forma de compreensão da passagem supracitada, uma vez que ele não nega a possibilidade do conhecimento dos entes imateriais pelos entes materiais, ainda que atribua finitude à capacidade do intelecto conhecer os entes imateriais. A elevação do conhecimento das realidades materiais às realidades imateriais ocorreria, mas não no sentido indicado por Avempace. Sobre a possibilidade de ascender ao conhecimento dos entes imateriais no artigo segundo, Tomás escreve:

Quanto ao 1º, portanto, deve-se dizer que pode-se ascender, pelas realidades materiais, a certo conhecimento das realidades imateriais, mas não a um conhecimento perfeito. Não há comparação possível entre essas duas realidades; as semelhanças que se podem tomar das coisas materiais para compreender as imateriais são muito remotas, segundo Dionísio. (S. *Th.* I, q. 88, a. 2, p. 569).

Não podemos deixar de notar o espaço atribuído Pseudo-Dionísio, o Areopagita no artigo segundo da questão 88. Ele tanto é utilizado na defesa da possibilidade do conhecimento das substâncias imateriais, nos parâmetros desse artigo, como também na argumentação contra a possibilidade de um conhecimento sem restrições – o que pode ser visto na primeira objeção

⁴⁶ Tomás rejeita a ideia essa ideia em S. *Th.*, I, q. 84, a. 1, que diz: “Ora, isto se revela duplamente falso. Em primeiro lugar, de fato, porque, uma vez que aquelas espécies são imateriais e imutáveis, excluir-se-ia das ciências o conhecimento do movimento e da matéria (que é próprio da ciência natural) e a demonstração pelas causas motoras e materiais. Em segundo lugar, porque parece ridículo que, quando buscamos o conhecimento das coisas que nos são manifestas, tragamos à baila outros entes que não podem ser as substâncias delas, por diferirem delas no ser; assim, conhecidas aquelas substâncias separadas, nem por isso poderíamos julgar acerca destes sensíveis” (S. *Th.*, I, q. 84, a. 1, p. 79)

e na resposta de Tomás à objeção. A primeira objeção interioriza a posição do areopagita ao dizer que “não é possível ao espírito humano ser elevado à contemplação imaterial das hierarquias celestes, a não ser utilizando, segundo sua natureza, um auxílio material” (S. Th. I, q. 88, a. 2, p. 568).

Ao responder a primeira objeção Tomás retoma à formulação apresentada na questão 84 em seu artigo sétimo, onde afirma ser possível um ascender das realidades materiais às imateriais, depois de ter explicitado que conhecemos, no estado da vida presente, e diferentemente dos anjos, “a *quididade* ou natureza que existe em uma matéria corporal”, assim como se segue:

“Para o intelecto humano, que está unido a um corpo, o objeto próprio é a *quididade* ou natureza que existe em uma matéria corporal. E é pelas naturezas das coisas visíveis que se eleva a um certo conhecimento das realidades invisíveis.” (S. Th., I, q. 84, a. 7, rep., p. 517).

Entretanto, a resposta a primeira objeção da questão 88, não trata de um conhecimento que não o imperfeito. Diante do quadro geral apresentado no artigo, fica evidente a ideia da possibilidade de uma ascensão do conhecimento dos entes materiais aos imateriais. Nesta perspectiva, embora as objeções afirmem a possibilidade do conhecimento dos entes imateriais pelos materiais, e Tomás de Aquino sempre se posicione contra as objeções, neste caso em específico o filósofo não se posiciona de maneira rigorosamente contra tais objeções, mas possivelmente contra uma posição equivocada delas; equívoco que poderia ser considerado a falta de restrições para o conhecimento dos imateriais. Portanto, o que se parece evidenciar é a natureza da impossibilidade de um conhecimento abrangente do entes imateriais pelos materiais, pois há dissemelhanças muito marcantes entre tais entes (NASCIMENTO, 2008, p. 68).

Tendo respondido a primeira objeção estabelecendo a limitação do entendimento humano, mas ainda assim concordando com a possibilidade de elevação do conhecimento dos entes materiais ao conhecimento do imateriais, Tomás de Aquino diz, na resposta a segunda objeção, como ocorre o conhecimento dos entes imateriais. O texto diz o seguinte:

Quanto ao 2º, deve-se dizer que as coisas superiores são tratadas nas ciências sobretudo por via de negação. Assim Aristóteles descreve os corpos celestes negando-lhes as propriedades dos corpos inferiores. Com mais razão não podemos conhecer as substâncias imateriais apreendendo sua essência. Contudo, as doutrinas expostas a seu respeito nas ciências são afirmadas por meio de negação ou de alguma relação com as coisas materiais. (S. Th., I, q. 88, a. 2, p. 569)

O sentido que Tomás parece dar ao texto é que o conhecimento de um ente imaterial ocorreria por uma via de remoção⁴⁷, onde, podemos dizer, partindo do conhecimento do ente material, e negando suas propriedades, chegar-se-ia ao conhecimento dos entes imateriais, ainda que não de modo completo e essencial. Esse procedimento também fora utilizado por Aristóteles com relação ao conhecimento dos corpos superiores, como sustenta o aquinte. Esse modo de conhecimento acentua ainda mais o distanciamento existente entre as realidades materiais e imateriais apresentadas até então. A mesma conclusão ocorre em resposta à terceira objeção, onde Tomás destaca que “não há adequação entre as potências delas” (*S. Th.*, I, q. 88, a. 2, sol. 3, p. 569), ou seja, entre as realidades materiais e imateriais. Em outras palavras, dentre os pontos mencionados na passagem, existe a impossibilidade da comparação entre as realidades materiais e imateriais. A questão posta para a inteligência humana perpassa a natureza ontológica distinta em entre essas duas realidades, entre a falta de adequação em suas potências, acentuando a ideia de que as substâncias separadas não existem, como se vê, na constituição da composição, sendo separadas da matéria (AERTSEN, 2019, p. 37), o que limita, assim, o conhecimento de Deus do modo como ele é, restando-nos dizer o que ele não é.

Deixando a ideia de distanciamento dos entes imateriais e materiais, o filósofo argumenta utilizando um parecer lógico. Isto é, sustenta que tanto os entes imateriais criados, como os entes materiais pertencem ao mesmo gênero lógico, e a sustentação disso é que ambos encontram-se no predicamento das substâncias, o que significa que em ambos essência e existência se diferem. Por outro lado, não pertencem ao mesmo gênero natural, uma vez que potência e matéria não se encontram neles da mesma maneira (*S. Th.*, I, q. 88, a. 2, p. 570). Seja como for, em Deus, ente imaterial não criado, prossegue Tomás, não há semelhança nem em gênero natural nem em gênero lógico com relação aos entes criados, quer sejam os imateriais, quer sejam os materiais. Se por um lado poderíamos fazer alguma afirmação positiva das substâncias imateriais criadas por meio dos entes materiais, em Deus isso não seria possível, como pode ser observado na passagem:

Quanto ao 4º, deve-se dizer que as substâncias imateriais criadas não pertencem ao mesmo gênero natural que as substâncias materiais, porque potência e matéria não se encontram aí da mesma maneira; pertencem porém ao mesmo gênero lógico, pois estão também no predicamento de substância, já que sua essência é distinta de seu existir. Ora, Deus não pertence nem ao gênero natural nem ao gênero lógico das coisas materiais. Deus não está

⁴⁷ O modo de conhecimento por via negativa refere-se à tríplex via do Pseudo-Dionísio, ou seja, o conhecimento das realidades superiores seria por causa, eminência e ultrapassamento, como pode ser encontrado em *S. Th.*, I, q. 84, a. 7, ad 3, p. 518.

de forma alguma em um gênero, como já dissemos. Pode-se, portanto, por meio das semelhanças das coisas materiais, conhecer coisa de positivo sobre os anjos, de maneira genérica, mas não de maneira específica; sobre Deus não é absolutamente possível. (S. *Th.* I, q. 88, a. 2, ad. 4, p. 570)

Quanto ao terceiro artigo da questão 88 o filósofo aponta sua importância não somente pelo assunto que introduz, mas pela amarração geral do objeto da investigação do filósofo quanto ao conhecimento dos entes imateriais. Busca evidenciar, neste sentido, que não podemos conhecer a Deus primeiramente, uma vez que nem podemos conhecer os entes imateriais criados como objeto primeiro do intelecto humano. Assim, se nem mesmo aos anjos, as criaturas imateriais criadas, conhecemos primeiro, argumenta Tomás de Aquino, quanto maior seria o absurdo de conhecermos essencialmente e primeiramente a Deus.

Dizer que Deus é o primeiro objeto conhecido pelo intelecto humano seria um erro. Fato é, e Tomás traz à tona o que já fora tratado em outras questões (Cf. S. *Th.* I, q. 84, a. 7; q. 85, a. 8; 87, a. 2 ad 2), que o homem tem acesso primeiro ao ente material, sendo por meio deste que pode conseguir conhecer alguma coisa dos entes imateriais. Tomás diz da seguinte forma:

Visto que o intelecto humano não pode, na vida presente, conhecer as substâncias imateriais criadas, como acima foi dito, muito menos pode conhecer a essência da substância incriada. Portanto, deve-se afirmar absolutamente que Deus não é o que por primeiro conhecemos, mas, antes, que chegamos a conhecê-lo mediante as criaturas, segundo diz o Apóstolo aos Romanos: “As perfeições invisíveis de Deus se tornarão visíveis ao intelecto por meio de suas obras”. No entanto, o que por primeiro conhecemos, na vida presente, é a quiddidade das coisas materiais, que é o objeto de nosso intelecto, como já afirmamos várias vezes. (S. *Th.*, I, q. 88, a. 3, rep., p. 571)

Como se vê, Tomás de Aquino parece amarrar tudo que fora discutido na questão. Procedendo na argumentação de que se nem mesmo as criaturas imateriais criadas podem ser conhecidas pelo intelecto humano de maneira direta, não poderia ser mais concebível o inteligir da substância incriada.

Em resposta às duas primeiras objeções favoráveis ao conhecimento de Deus de maneira primeira⁴⁸, Tomás de Aquino lembra a discussão apresentada na questão 84, a. 5, onde é

⁴⁸ As objeções do terceiro artigo da questão 88 pode ser resumida da seguinte maneira: (1) Aquilo pelo que conhecemos e julgamos outras coisas é o que primeiro conhecemos. Conhecemos e julgamos outras coisas pela primeira verdade. Deus é a primeira verdade, logo, o conhecemos primeiro. (2) O que é próprio do efeito é próprio da causa ainda mais. Deus é a causa de todo conhecimento. Logo, Deus é o primeiro e o principal objeto do conhecimento. (3) Conhecemos primeiro a imagem. A imagem de Deus está em nossa mente. Logo, conhecemos a Deus primeiro (Cf. S. *Th.*, I, q. 88, a. 3, p. 571).

possível ver o filósofo aproximando-se da posição de Agostinho quanto ao fundamento último da inteligência humana, i. e., Deus, como afirma Nascimento (2016, p. 13):

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 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 ideias divinas ou da noções eternas (NASCIMENTO, 2016, p. 13-14)

Por outro lado, assim como visto na passagem supracitada, bem como na passagem da questão 84, Tomás rejeita completamente a ideia de que conhecemos a Deus imediatamente. Embora ele seja o fundamento do conhecimento, mesmo do ente material, não seria possível conhecê-lo primeira e imediatamente (MADUREIRA, 2021, p. 26), pois o que primeiro conhece vem da realidade sensível, e portanto, aproxima-se mais de Aristóteles nessa nuance.

3.2.1 A noção negativa do conhecimento

Tendo apresentado os dois parâmetros do conhecimento intelectual humano – considerando o estado da vida presente, onde a alma está unida ao corpo –, a saber, o conhecimento dos entes materiais e o conhecimento dos entes imateriais, buscar-se-á sintetizar as ideias apresentadas nos dois capítulos, reforçando a ideia da limitação do conhecimento humano com relação à esses dois diferentes objetos do sujeito cognoscente. Pretende-se também lançar um pouco mais de luz sobre a influência do Pseudo-Dionísio Areopagita quanto à noção do conhecimento intelectual humano de Tomás de Aquino, uma vez que é inegável a importância daquele sobre o pensamento deste, e mesmo sobre o pensamento medieval em si (COPLESTON, 2020, p. 110).

A posição do aquinate quanto ao posicionamento do Pseudo-Dionísio sobre o conhecimentos dos entes superiores pode ser compreendida, em algum sentido, segundo Wippel (1984), como um modo de resguardar as altas realidades divinas (WIPPEL, 1984, p. 216). Essa mesma preocupação de Tomás de Aquino em relação à transcendência divina é observada por Nascimento (2004), ao dizer:

Seria bom lembrar, neste tópico que, para Tomás de Aquino, toda a utilização de nossos conceitos na teologia compara-se ao trabalho do astrônomo tal como este era concebido dentro do modelo de “salvar os fenômenos”. A ferramentagem conceitual visa “salvar os mistérios divinos”, quer dizer, nos permite falar deles sem de modo nenhum

pretender abarcar a realidade transcendente. Esta é visada e deixada inatingida e intocada. (NASCIMENTO, 2004, p. 265)

Por várias vezes dentro da exposição, tanto na primeira parte onde fora tratado do conhecimento dos entes materiais, quanto na segunda parte, referente ao conhecimento dos ente imateriais, o nome Dionísio apareceu como preponderante, uma vez que a sua filosofia apresenta-se como o modo de elevação possível do conhecimento dos entes materiais aos imateriais. O próprio Tomás cita este pensador tanto na questão 84 como na questão 88, objetos deste estudo. Não somente pelas citações, mas por outros motivos, fica patente que esse pensador influenciou a forma como Tomás de Aquino compreendeu o conhecimento dos ente imateriais⁴⁹. Também é de se lembrar que, para o aquinate, tratava-se de fato do personagem bíblico convertido no areópago pelo apóstolo Paulo, ainda que saibamos hoje que não eram a mesma pessoa, sendo o motivo pelo qual convencionou chama-lo de Pseudo-Dionísio, o Areopagita. Tendo em vista a disposição favorável de Tomás de Aquino ao neoplatônico, observemos duas passagens, ambas já citadas ao longo da exposição, uma referente à questão 84 e outra referente à questão 88, que parecem possibilitar que suscitemos uma possível síntese do que fora tratado até aqui. Assim se segue:

[...] assim, segundo Dionísio, conhecemos a Deus como causa, por via de eminência ou por negação. Quanto às outras substâncias imateriais, só podemos conhece-las, no estado da vida presente, por negação, ou por comparação com as coisas corporais. Em consequência, quando conhecemos algo dessas substâncias, devemos nos voltar às representações imaginárias dos corpos, embora não sejam representações imaginárias deles mesmos. (S. Th., I, q. 84, a. 7, ad 3)

E também:

Quanto ao 1º, portanto, deve-se dizer que podemos ascender, pelas realidades materiais, a certo conhecimento das realidades imateriais, mas não a um conhecimento perfeito. (S. Th. I, q. 88, a. 2, ad. 1)

O texto da questão 84 da primeira parte da Suma Teológica apresenta – depois de ter feito a diferenciação entre o intelecto angélico e o intelecto humano, e este encontrando-se *in praesentis vitae statu* – os meios pelos quais podemos conhecer algo de Deus, a saber: como por causa, por eminência ou por negação. Nomeia-se essa forma de conhecimento como *tríplex*

⁴⁹ Segundo Madureira (2021), existem dois motivos que permitem pensar a influência do Pseudo-Dionísio Areopagita sobre a epistemologia de Tomás. O primeiro seria o fato do aquinate ter estudado com Alberto Magno quando esteve em Colônia. Sabe-se, neste sentido, que Alberto Magno ministrava aulas sobre Dionísio, especialmente sobre “*De divinis nominibus*”. O segundo fato que faz com que pensemos a influência de Dionísio sobre Tomás seria ele próprio ter comentado “*Os nomes divinos*”. É justamente nessa obra de Dionísio que Tomás tirará a tese da *tríplex via* (MADUREIRA, 2021, p. 36-37).

via, e é o meio pelo qual, segundo Pseudo-Dionísio e Tomás de Aquino, poderíamos chegar a conhecer algo de Deus. O apofatismo encontrado nas obras dos dois autores expressam a ideia de que não podemos dizer de Deus o que ele é, antes, o que ele não é. Tal ideia é endossada por Tomás de Aquino em diversas passagens tanto da Suma Teológica, quanto em outros textos que compõem o *corpus thomisticum*⁵⁰, dos quais destacamos um deles:

Conhecido de algo se é, resta investigar como é, para que se saiba a seu respeito o que é; ora, como não podemos saber a respeito de Deus o que é, mas o que não é, não podemos considerar a respeito de Deus como é, mas antes como não é (S. Th. I, q. 3, prol., p. 169)

Conhecido que não podemos dizer de Deus o que é, mas o que não é; e sabendo o modo pelo qual se pode conhecer algo de Deus, ainda que de maneira restrita e imperfeita, como ocorreria a *tríplice via* de Dionísio? Ou o que de fato ela representa e significa? Essas perguntas se mostram importantes, pois em Tomás de Aquino, o conhecimento de Deus é profundamente influenciado, sendo um dos elementos mais definidores (a *tríplice via*) para o conhecimento negativo (HUMBBRECHT, 1994, p. 91).

Madureira (2021) destaca, de maneira bastante resumida, o que seria o conhecimento aceito por Tomás de Aquino, e proveniente do Pseudo-Dionísio Areopagita nos seguintes termos:

A primeira via: *negação* (remoção/oblação). É a via pela qual se nega ou se remove de Deus o modo limitado como a perfeição se encontra nas criaturas. Por exemplo: se o homem é sábio de um modo limitado, então, Deus é sábio, mas não de modo limitado tal como o homem é.

A segunda via: *eminência* (excelência/excelsidade). É a via pela qual se diz que a perfeição encontrada nas criaturas de forma limitada está em Deus de forma eminente ou excelsa. Ou seja, essa perfeição é atribuída a Deus de modo subsistente e infinito, tal como é próprio de Deus. Por exemplo, se o homem é finitamente sábio, Deus é infinitamente sábio.

A terceira via: *causalidade*. É a via pela qual se afirma que a perfeição encontrada nas criaturas tem sua causa em Deus. Por exemplo, se o homem é sábio, é por que Deus é sábio. (MADUREIRA, 2021, p. 148-149)

O mesmo comentador nota que o motivo de Tomás de Aquino recorrer a *tríplice via*, denota ao mesmo tempo três realidades importantes: (1) dependência, (2) transcendência e (3)

⁵⁰ Cf. S. Th., I, q. 12, a. 7; S. Th., I, q. 13, a. 12; *De verit.*, q. 8, a. 1, ad. 8.

tomada de consciência dessa transcendência (MADUREIRA, 2021, p. 153)⁵¹. Por outras palavras, o que fica evidente é o distanciamento existente entre o ser criado e o Criador. Tais aspectos ficaram claros ao longo do processo do conhecimento intelectual humano, segundo o estado da vida presente, tanto em passagens correspondentes ao conhecimento dos entes materiais, na primeira parte, como na parte concernente ao conhecimento dos entes imateriais. Agora, por um outro lado, acentua-se também a necessidade da *tríplex via* referente ao modo do conhecimento humano, *in praesentis statu*, onde a alma está unida ao corpo, e que, por conseguinte, apresenta sua grande limitação estrutural, na qual nem mesmo a revelação divina poderia mitigar (NASCIMENTO, 2004, p. 264-265)⁵². Ou seja, não se tem em conta somente a realidade da transcendência divina, mas também as possibilidades e impossibilidades da inteligência humana, tendo como fundamento o fato de existir uma união entre a alma e o corpo, e sendo este, o corpo, elemento estritamente preponderante para o conhecimento, assim como Tomás deixa explícito no “tratado sobre o homem”, principalmente ao longo de toda questão 84.

Ligado à noção do estado da vida presente, portanto, a questão do conhecimento por meio da *tríplex via* (*ut causam, per excenssum, per remotionem*)⁵³ apresenta um conhecimento apofático das substâncias superiores, onde o conhecimento do que é imaterial deriva do conhecimento prévio do que é material, o que é característico da experiência sensível. Essa forma de conhecimento, neste sentido, ocorre pois “os efeitos não são proporcionados às causas e não temos experiência do que sejam as perfeições infinitas” (NASCIMENTO, 2004, p. 267).

Ademais a isso, precisa-se levantar também a consideração de que a possibilidade de algum conhecimento de Deus no estado da vida presente se dá pela comparação (*per comparationem*), onde “deve-se dizer que podemos ascender, pelas realidades materiais, a certo conhecimento das realidades imateriais”. A ideia apresentada por Tomás de Aquino parece ser de que a *tríplex via* é o modo como chegaríamos ao conhecimento de Deus, mas que, por outro lado, a condição de possibilidade desse conhecimento seria o fato de poder haver uma comparação possível para a elevação intelectual (MADUREIRA, 2021, p. 147). Portanto, sem

⁵¹ Essa ideia é baseada na interpretação, segundo o próprio Madureira (2021), nos estudos de Thierry-Dominique Humbrecht, “La théologie négative chez saint Thomaz d’Aquin”, *Revue Thomiste* (1994), p. 92.

⁵² A respeito disso Nascimento (2004) diz: Nem mesmo a revelação divina pode superar estes limites estruturais do conhecimento intelectual humano: “embora sejamos elevados pela revelação para conhecer algo que de outro modo seria desconhecido para nós, não o somos a que conheçamos de outro modo que não pelos sensíveis” (NASCIMENTO, 2004, 265).

⁵³ Cf. *S. Th.* I, q. 13, a. 10 ad. 5; *S. Th.*, I, q. 84, a.7, ad 3.

a condição, que é a possibilidade de comparação⁵⁴, não faria sentido o recurso a *tríplex via*, pois haveria uma interdição completa no conhecimento de Deus.

Embora a questão 88 em seu artigo terceiro tenha estabelecido a distância existente entre os entes imateriais, principalmente Deus, e os entes materiais a tal ponto de que Tomás apresente uma impossibilidade de associação para o conhecimento, o conceito de semelhança não implica senão uma necessidade. Ou seja, a necessidade de que, uma vez que Deus é o criador de todas as coisas, há, em todas as coisas, algo que retoma a Deus como causa. Essa é uma via indispensável para o conhecimento de Deus na teoria tomasiana (COUTO, 2006, p. 30) Portanto, nesta apresentação de Deus como causa de todas as coisas, há certa semelhança de um sobre outro. É neste sentido que se segue a possibilidade de conhecermos a Deus por meio das coisas criadas.

Existem ressalvas, nessa relação entre a semelhança do Criador sobre as coisas da ordem criada, que podem e devem ser apresentadas. A principal ressalva que pode ser feita a respeito da questão é de deixar claro que a ideia de semelhança entre o ente incriado e os entes criados acontece por certa participação. Em outras palavras, como nota Madureira (2021, p. 146), de maneira negativa, não se quer dizer que em certo sentido os entes criados são parecidos com Deus, e, em outro sentido, não o são. Ou ainda, que parte da criação é semelhante com seu Criador, e parte dessemelhante. O que traz a evidência da possibilidade do conhecimento do Criador, nesta comparação com a criatura, é a ideia paradoxal de que “o homem todo é semelhante a Deus em sua dessemelhança de Deus”, como apresentado no comentário que se segue:

Em outras palavras, dizer que tal semelhança é “por certa participação” não significa dizer que a criatura seja, em parte, semelhante a Deus e, em parte, distinta de Deus. Pelo contrário, como afirma Ángel Luis González: ‘Aquilo que é semelhante é semelhante na dessemelhança. Trata-se da dialética da participação do ser’. Ou seja, não se trata de considerar que em certo aspecto o homem é distinto de Deus, enquanto em outro é semelhante, mas, sim, de afirmar a tensão criada pela dialética da participação: o homem todo é semelhante a Deus em sua dessemelhança de Deus. (MADUREIRA, 2021, p. 146)

Considera-se essencial, portanto, a semelhança existente entre o Criador e as coisas criadas. Não há possibilidade de conhecimento ou elevação do conhecimento, segundo o estado

⁵⁴ Tomás se refere a ideia de participação da seguinte passagem: “É preciso dizer que na divina sabedoria estão as razões de todas as coisas, que acima chamamos de ideias, isto é, formas exemplares existentes na mente divina. Embora sejam múltiplas conforme se refere às coisas, não se distinguem da essência divina, uma vez que a semelhança com Deus pode ser participada por diversas coisas de modos variados. Assim, Deus é o primeiro exemplar de tudo” (S. Th. I, q. 44, a. 3, p. 43).

da vida presente, diante de toda necessidade intelectual humana, senão por meio de uma participação entre o Ser que causa e as coisas que são causadas.

CONCLUSÃO

O presente trabalho analisou sobretudo as questões 84 e 88 da primeira parte da Suma Teológica de Tomás de Aquino, com a finalidade de compreensão do conhecimento dos entes imateriais, principalmente ao que tange o conhecimento de Deus. A questão da Suma Teológica que investiga diretamente do conhecimento das substâncias separadas é a questão 88, como pode ser observado. Na questão 84, contudo, muitos elementos que nos permite pensar o conhecimento das substâncias separadas são manifestos (essencialmente no artigo sétimo), ainda que o objeto direto da investigação tomasiana na referente questão concentre-se no conhecimento dos ente materiais. Por este motivo, justificou-se a análise da questão 84 antes mesmo da questão 88, da mesma forma que é apresentado na organização feita por Tomás na estrutura da Suma Teológica. Outra justificativa para que se começasse a pesquisa por meio de uma análise do conhecimento dos entes materiais seria porque, como diz a formulação de Tomás de Aquino, “é pelas naturezas das coisas visíveis que se eleva a um certo conhecimento das realidades invisíveis” (S. Th. I, q. 84, a. 7, rep., 517).

Neste sentido, fora apresentado a análise do processo do conhecimento intelectual humano em relação aos entes materiais – suas etapas, suas condições e seus limites. Em Tomás de Aquino, o conhecimento intelectual está fortemente ligado à tradição aristotélica onde se percebe a relação entre conhecimento e experiência sensível. A primeira etapa do conhecimento não se inicia, portanto, senão com a recepção do ente material. A natureza dos órgãos sensitivos, objeto desse primeiro contato com o sujeito cognoscente, é ser modificada, afetada, assim como observado em S. Th., I, q. 78, a. 3. Esse momento do conhecimento, como vimos, pode ser dito como sendo psicofísico (COPLESTON, 2020. p. 139).

Contudo, da exterioridade, parte-se para a interioridade; e o conhecimento, dos sentidos externos, dirige-se aos sentidos internos (S. Th. I, q. 78, a. 4). O processo da interioridade do conhecimento em Tomás de Aquino revela alguns elementos essenciais para a compreensão intelectual dos entes imateriais. Como vimos, o objeto do intelecto humano, no estado da vida presente, é atingir a “natureza existente na material corporal” ou “quididade”, que é aquilo que informa o que a coisa é. A essência do ente material, para ser atingida, precisa passar por um processo abstrativo onde se retira da espécie inteligível toda possível condição material. Dos fantasmas, são retirados toda materialidade, o que traz à tona a essência da coisa a ser conhecida. A *conversio ad phantasmata*, esse movimento natural do intelecto em direção às representações imaginárias, é pontuado como fundamental para a intelecção dos entes materiais. O mesmo

ocorre com relação ao conhecimento dos entes imateriais. O intelecto operara dessa forma, e, portanto, ainda necessita de voltar-se para os fantasmas com o intuito de conhecer.

Esse é, como amplamente apontado pelo filósofo, um dos pontos mais importantes do segundo momento do processo do conhecimento intelectual humano. Conhecendo os entes materiais por meio do processo de voltar-se aos fantasmas, abstrai dele a natureza existente na matéria corporal. Lembra-se que o conhecimento não termina quando a *quididade* é abstraída do fantasma, mas quando, e somente quando, é impressa, pelo intelecto agente no intelecto possível.

É de se recordar que Tomás de Aquino admite a tese aristotélica de que “a alma não conhece nada sem representações imaginárias”, de acordo com o que se encontra no *De anima*, III, 7, n. 431 a. 16). E ao acatar a tese aristotélica levanta-se a questão de como seria possível o conhecimento de Deus, uma vez que são os entes materiais e não os imateriais que são os responsáveis por trazer ao intelecto e à imaginação as informações provenientes dos objetos que serão conhecidos. Neste sentido o filósofo contesta várias teses (Platão, Averróis, Avempace, Demócrito, Empédocles)⁵⁵ que desconsideravam o modo de operação do intelecto humano *in praesentis statu*. Em outras palavras, o que se tentou responder pode ser simplificada da seguinte forma: como seria possível o conhecimento de Deus e das substâncias imateriais dos quais não há fantasmas, considerando o modo de operação do intelecto humano?

A via pela qual a inteligência dos entes materiais ocorre é diversa a dos entes imateriais, como apresentado na resposta de Tomás ao pensamento agostiniano (Cf. *S. Th.* I. q. 88, a. 1, sol. 1, p. 567). Assim, a via apresentada por Tomás de Aquino, que retoma a tese do Pseudo-Dionísio Areopagita, tanto na questão 84 como na questão 88, é bastante circunscrita ao intelecto humano em sua estrutura atual, a saber, no estado da vida presente, onde a alma está unida ao corpo. O estado da vida presente, portanto, é central tanto na questão do conhecimento dos entes materiais, como na questão do conhecimento dos entes imateriais, visto que é o fato de se encontrar neste estado que revela a natureza própria, o modo e os limites do conhecimento no homem.

Nesta perspectiva, o modo do conhecimento humano em relação aos entes imateriais não seria outro senão a via apofática, onde o filósofo explora a ideia da *tríplice via* dionisiana (negação, eminência e causalidade). A via negativa, como vimos, anda em consonância com o modo de operação do intelecto humano justamente por entender suas limitações e seu modo de operação de sempre voltar-se para as representações imaginárias.

⁵⁵ Cf. *S. Th.*, I, q. 84, a. 1; *S. Th.* I, q. 88, a. 1.

Outra justificativa para a recorrência de Tomás de Aquino à tese apresentada pelo Areopagita, como observado, se dá pela forma como o conhecimento acontece, existindo uma articulação da ideia de comparação (*per comparationem*), de participação onde é necessário que haja certa semelhança entre o Criador e os seres criados. Por outras palavras, só é possível conhecer a Deus tendo em vista a possibilidade de uma comparação com os seres criados, ainda que a comparação apresente sua complexidade dialética de semelhança na dessemelhança.

REFERÊNCIAS

- ANDEREGGEN,, I E. El conocimiento de Dios em la exposicion de Tomás de Aquino sobre el De divinis nominibus de Dionisio Aeropagita. Buenos Aires, n. 178, p. 269-294, 1990.
- AQUINO, T. Suma Teológica. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- AQUINO, T. Suma de Teologia: Primeira parte – questões 84-89. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. – Uberlândia: EDUFU, 2016.
- ARISTÓTELES. De Anima. Trad. de. M. C. G. Reis. 1. ed. São Paulo: editora 34, 2006.
- BERGER, A. D. Teoria do conhecimento em Tomás de Aquino: a necessidade da ação dos sentidos em Suma de Teologia I, 84. Campinas, Cadernos da Graduação, n.08, p. 37-42, 2010.
- BIRD, O. Como ler um artigo da Suma. Trad. Pereira, B. Textos didáticos. Campinas: IFCH- Unicamp, n. 53, 2005.
- CHENU, M.-D. Santo Tomás de Aquino e a teologia. Trad. de G. D. Barreto. Rio de Janeiro: AGIR, 1967.
- COSTA, M. R. N. O processo do conhecimento humano em Tomás de Aquino. In: *Ágora Filosófica*, 2011.
- GARDEIL. H. D. Iniciação à filosofia de SÃO TOMÁS DE AQUINO (Psicologia e Metafísica). 2 ed. São Paulo: Paulus, 2013.
- GILSON, E. A Filosofia na Idade Média. Trad. Brandão, E. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GILSON, E. Deus e a Filosofia. 1. ed. Lisboa: Edições 70, 2016.
- HUGON, E. O. P. Os princípios da Filosofia de São Tomás de Aquino: as vinte e quatro teses fundamentais. Coleção 77, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- HUMBRECHT, Th,-D. “La théologie négative chez saint Thomas d’Aquin”. In: *Revue Thomiste (Toulouse)*, V. XCIII (4), 1993.
- JANUNZI, N. A. Sobre o Conhecimento Sensível e Inteligível em Tomás de Aquino: Realismo Direto e Representacionalismo. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.
- KRETZMANN, N. STUMP, E (org). Tomás de Aquino. 1. ed. São Paulo: Ideias & Letras, 2019.
- LIBERA, A. A filosofia medieval. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2011.
- LAZARINI, R. A importância da quiddidade segundo a teoria do conhecimento de Tomás de Aquino. Anais do seminário dos estudantes de pós-graduação em filosofia da UFSCar, 10. ed., 2014.

LIMA, A. K. Epistemologia e Metafísica: Notas sobre o intelecto Agente em Averróis. *Filosofia Medieval*. São Paulo: ANPOF, p. 13-18, 2019.

MADUREIRA, J. O Intelecto e a Imaginação no Conhecimento de Deus segundo Tomás de Aquino. *Aristotelismo e Neoplatonismo*. Tese de doutorado – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

MATTOS, C. L. Um capítulo da história do tomismo (I). *Revista de História*. São Paulo, n. 35, 1958.

MONTAGNES, B. La doctrine de L’analogie de l’être d’après Saint Thomas d’Aquin. Paris: Béatrice-Nauwelaerts (*Philosophes Médiéveaux*, VI), 1963.

NASCIMENTO, C. A. Metafísica Negativa em Tomás de Aquino. In: *Mediaevalia, Textos e Estudos*. Vol. 23. Porto: Universidade do Porto, 2004.

NASCIMENTO, C. A. Santo Tomás de Aquino e o conhecimento negativo de Deus. *Interações*, v. 3, n.3, p. 61, 2008.

NASCIMENTO, C. A. R. Um mestre no ofício: Tomás de Aquino. Paulus, 2011.

NASCIMENTO, C. A. O caminho intermediário: alguns limites do conhecimento intelectual humano segundo Tomás de Aquino. *Trans/Form/Ação*, 1996.

PSEUDO-DIONÍSIO. Da Hierarquia Celeste. *BIBLIOTECA PATRISTICA*.

PSEUDO-DIONÍSIO. Teologia Mística. In: *Mediaevalia. Textos e Estudos*. Vol. 10. Porto: Universidade do Porto, 1996.

PUNTEL, L. B. O pensamento de Tomás de Aquino como pensamento sumário-irrefletido sobre o ser e a analogia”. In: PUNTEL, Lorenz B. (org.). *Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia: estudos críticos na perspectiva histórico-filosófica*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

SARAYANA, J. A filosofia medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2006.

SERTILLANGES, A, D. O. P. As Grandes Teses da Filosofia Tomista. L. G. Ferreira da Silva, S. J. Livraria Cruz – Braga – Portugal, 1951.

SILVA, A. N. O. O intelecto e seu objeto: Por uma perspectiva unificada da noética de Averróis. *Kinesis*, vol.VIII, n° 16, p. 65-82, 2016.

TORREL, J. P. Iniciação a Santo Tomás de Aquino, Sua Pessoa e Obra. São Paulo: Loyola, 1999.

WIPPEL, J. F. Fundamentos Metafísicos para o Humanismo Cristão em Tomás de Aquino. *Aquinate*, n. 13, 96-112, 2010.

ZUCHI, C. M. O processo do conhecimento abstrato em santo Tomás de Aquino. Porto Alegre: 1999 (Dissertação de Mestrado).



Marcio Adriano da Silva Paulo

Trabalho de conclusão de Curso

Plano de Curso de Filosofia para o ensino médio apresentado ao Colegiado do Curso de Filosofia, como parte das exigências para a obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

Orientador:

Prof. Dr. Arthur Klik de Lima

**Lavras – MG
2022**

1. SOBRE O PLANO DE CURSO

Esse plano de curso será dividido em três momentos. O primeiro momento será referente à teoria do conhecimento, à discussão referente a como se dá o conhecimento humano. Quando falamos em conhecimento, dificilmente não nos vem à mente, pelo menos a alguém que tenha certo arcabouço filosófico, a primeira frase da *Metafísica* de Aristóteles quando ele afirma que “Todo homem tende por natureza ao saber”. Aprendemos ou conhecemos o tempo todo. Seja lendo um livro ou observando a natureza. Incitamos a sabedoria e obtemos conhecimento. Contudo, a pergunta que deve ser levantada é: como adquirimos o conhecimento? Essa resposta não é nada simples. E podemos constatar que não é simples, pois se olharmos para trás veremos as mentes mais brilhantes da história do pensamento tentando dar uma resposta satisfatória e definitiva a essa problemática. Neste sentido, o primeiro momento desse plano de curso tem como objetivo apresentar as principais ideias sobre o conhecimento humano, assim como ela surge historicamente.

O Segundo momento será uma análise política das formas de governo, tal como apresentado pelo teórico político Norberto Bobbio em “A teoria das formas de governo na história do pensamento político”. As principais teorias analisadas serão a Aristocracia, a Democracia e a Monarquia, bem como suas respectivas distorções, a saber, Tirania, Oligarquia e Oclocracia. Uma compreensão do que seria uma forma de governo adequada se faz necessária hoje.

O terceiro momento, por outro lado, versará sobre as questões morais e éticas. O que é cada uma dessas coisas (moral e ética)? Como essa discussão surgiu na história do pensamento? Quais são as principais ideias sobre o que seria e quais princípios regeriam? Ela é totalmente objetiva, fixa, tal como uma tabela pronta que devemos obedecer à risca? Ela é subjetiva ao ponto de não precisarmos nos importar tanto com o que fazemos? Devemos seguir os desejos? Enfim, inúmeras perguntas poderiam ser feitas sobre esse assunto. Assim como fora feito no momento da teoria do conhecimento, será abordado linearmente a história da filosofia, sendo analisado o pensamento de alguns autores que, na canonicidade da história da filosofia, trouxeram grande contribuição.

2. METODOLOGIA ATIVA (Sala de Aula Invertida)

Tendo em vista os desafios da educação em âmbito nacional, a metodologia que será utilizada no processo de aprendizagem será uma metodologia ativa já utilizada em alguns ambientes de ensino e que tem trazido certo resultado. A metodologia ativa é a “Sala de Aula Invertida”. A aula será intencionalmente expositiva, seguindo linearmente a história da filosofia, conforme apresentado na estrutura deste plano de ensino. Contudo, embora o plano de ensino tenha como base aulas expositivas, o momento de aprendizado se apoiara em uma metodologia ativa e que, segundo penso, deixará a aula mais dinâmica que o plano de ensino em si. Neste sentido, três momentos devem ser preparados pelo professor na preparação de cada uma das aulas, a saber: pré-aula, aula e pós-aula. Na **pré-aula** será disponibilizado ao aluno ou um breve texto sobre o assunto da aula, ou um pequeno vídeos sobre os pontos que serão abordados na aula, ou um problema que deverá ser analisado pelo estudante, ou ainda trechos dos livros didáticos que deverão ser lidos antecipadamente. O objetivo deste primeiro momento é duplo. Primeiramente, permitir que o estudante adentre a sala de aula com algum conhecimento prévio do que será tratado (ainda que mínimo). O ideal seria que o estudante tivesse um conhecimento razoável para que o segundo momento dessa metodologia fosse mais intuitivo e dinâmico. Certamente isso também depende do que será passado ao aluno para ser visto previamente, sendo ou mais, ou menos eficaz. Devemos considerar, e esse seria o segundo objetivo, que essa metodologia dá ao professor a possibilidade de uma melhor visão sobre o aprendizado dos alunos, podendo ou avançar o conteúdo, caso esteja tudo bem no aprendizado dos alunos, ou reforçar o conteúdo estudado. A **aula** iniciará, por outro lado, com as dúvidas dos alunos sobre o tema estudado, seguido da exposição, baseado nas dúvidas. Obviamente, caso as dúvidas não abarquem todas as nuances do conteúdo estudado, o professor pode, com astúcia, inserir aquilo que é pertinente. O **pós-aula** abarcará atividades que deverão ser realizadas em casa. Neste momento o aluno provavelmente estará mais maduro quanto o assunto estudado, e, portanto, terá menos dificuldade nessas tarefas.

3. CRONOGRAMA DAS ATIVIDADES EM SALA

Cronograma (Como conhecemos?)

Cronograma de Atividades	
Semana	Apresentação
1	Platão 1 (Retirada de dúvidas e exposição)
2	Platão 2 (Correção das atividades e explicação)
3	Aristóteles (Retirada de dúvidas e exposição)
4	Aristóteles (Correção das atividades e explicação)
5	Tomás de Aquino (Retirada de dúvidas e exposição)
6	Tomás de Aquino (Correção das atividades e explicação)
7	Kant (Retirada de dúvidas e exposição)
8	Kant (Correção das atividades e explicação)
9	Revisão
10	Atividade Geral

Cronograma (As Formas de Governo)

Cronograma de Atividades	
Semana	Apresentação
1	Platão (Retirada de dúvidas e exposição)
2	Platão (Correção das atividades e explicação)
3	Aristóteles (Retirada de dúvidas e exposição)
4	Aristóteles (Correção das atividades e explicação)
5	Políbio (Retirada de dúvidas e exposição)
6	Políbio (Correção das atividades e explicação)
7	Maquiavel (Retirada de dúvidas e exposição)
8	Maquiavel (Correção das atividades e explicação)
9	Revisão
10	Atividade Geral

Cronograma (Filosofia Moral)

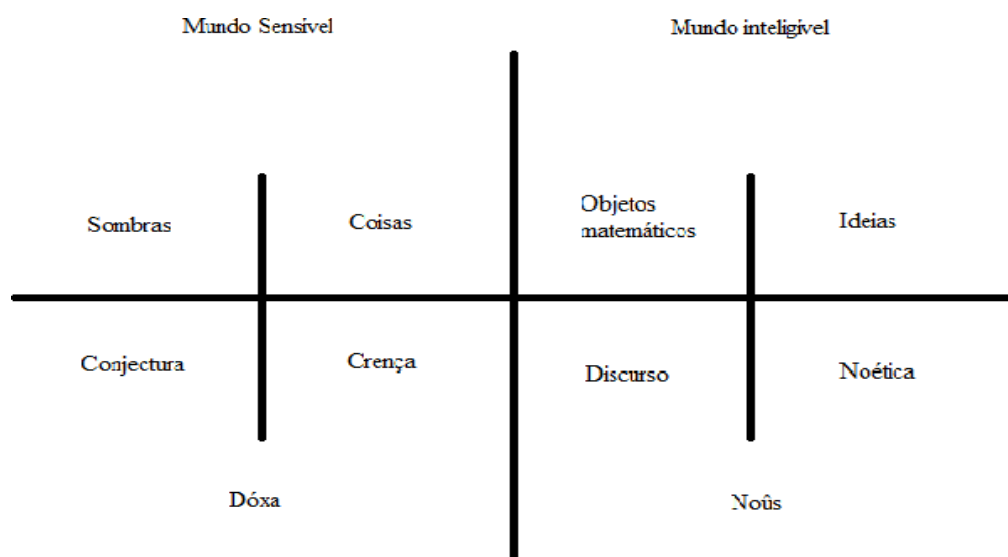
Cronograma de Atividades	
Semana	Apresentação
1	Platão (Retirada de dúvidas e exposição)
2	Platão (Correção das atividades e explicação)
3	Aristóteles (Retirada de dúvidas e exposição)
4	Aristóteles (Correção das atividades e explicação)
5	Kant (Retirada de dúvidas e exposição)
6	Kant (Correção das atividades e explicação)
7	Stuart Mill (Retirada de dúvidas e exposição)
8	Stuart Mill (Correção das atividades e explicação)
9	Revisão
10	Atividade Geral

4. PRIMEIRO MOMENTO

Aula 1 e 2 – Filosofia Antiga (Platão)

Platão (428-348 a.C) é conhecido pela genialidade da descoberta daquilo que ficou denominado como *ideia*. Mas o que isso significa isso? O que significa a ideia platônica? Primeiramente o filósofo compreende que as coisas, de alguma forma, são e não são. Por exemplo, Platão constatou que um papel branco não é perfeitamente branco; ou que um cavalo preto não é perfeitamente preto. A brancura do papel é maculada e imperfeita. O mesmo se constatando no cavalo preto do exemplo. Seguindo essa constatação, como podemos verificar que as coisas no mundo não são completamente brancas, ou pretas, ou redondas? Ora, segundo o filósofo, para que possamos ter esse parâmetro devemos ter a noção de que existe algo completa branco para comparar em algum lugar (e que tenhamos ciência disso de alguma forma). Esse algo perfeitamente branco e que serve de comparação é o que Platão chama de *ideia*. A ideia platônica é a essência da coisa, sendo também o pressuposto para todo e qualquer conhecimento. A nova percepção de Platão, portanto, é a tese da existência de um mundo sensível e de um mundo inteligível, da aparência à essência, ou da multiplicidade à unidade.

Seguindo essa tese platônica, a pergunta que se deve levantar, quanto a possibilidade de nossa capacidade de conhecer, é a seguinte: como conhecer as coisas se o *ser* verdadeiro e que possui mais realidade não está no mundo? Para responder a essa questão, o filósofo, em sua doutrina, destaca níveis diferentes de conhecimento. A *dóxa*, ou opinião, e *nous*, ou a conhecimento racional são duas formas de conhecimento. Pela *dóxa* podemos ter acesso ao mundo sensível, aos fenômenos físicos. Pelo *nous*, por outro lado, contemplamos o mundo inteligível. Platão nos dá uma ideia gráfica de como isso funcionaria:



Segundo Platão o homem pode ter conhecimento dos entes mais elevados por ter, de antemão, e em algum grau, participado da verdade e as contemplado. Sua explicação ocorre no mito do carro levado por dois cavalos. O conhecimento dessas verdades ocorre por Reminiscência. Por outras palavras, conhecer é recordar. Outro mito importante para o conhecimento da estrutura do real encontra-se no livro sétimo da República. De certa forma, aquilo que conhecemos pelos órgãos sensitivos são como cópias imperfeita do ser verdadeiro, são como “fotografias” que apontam para aquilo que é mais elevado no grau do conhecimento.

Aula 3 e 4 – Filosofia Antiga (Aristóteles)

Como citado outrora, Aristóteles (384-322 a.C) se debruça sobre a questão do conhecimento intelectual humano, onde ele diz que todo ser humano tem, por natureza, um inclinação ao saber. O sinal dessa máxima é o amor que os homens têm pelas sensações. No conhecimento intelectual humano a sensação é importantíssima para Aristóteles. Para ele o fato de a alma estar unida a um corpo aponta para o modo do conhecimento humano, e não particularmente como um enclausurador do conhecimento. As sensações não são exclusividade humanas, até os animais as têm, e o que faz lhes ser permitido chegar a algum conhecimento. As potências sensitivas e até mesmo a memória em alguns casos, são compartilhadas com os animais. Entretanto o homem conhece de forma mais superior que os animais.

O filósofo aponta dois modos pelos quais o conhecimento se manifesta. O primeiro deles é por meio da *empeiria*, da experiência. Esse é um tipo de conhecimento que não pode ser ensinado de um indivíduo a outro, mas somente experimentado. O máximo que alguém pode fazer por outra pessoa é dar as condições para que passe por determinada experiência, e, desse modo, possa compreender aquilo que a experiência específica proporciona. Mas temos um outro modo de conhecimento, a *tékhne*. Por outras palavras, a *tékhne* é o saber fazer para atingir determinado fim. Aristóteles gosta de utilizar o exemplo do médico que sabe a arte da cura.

Entretanto, nenhuma das duas formas de conhecimento pode nos dar um conhecimento pleno do objeto estudado. O motivo disso é que podemos dizer que conhecemos de fato quando conseguimos dizer as causas e os princípios primeiros. De outro modo, só conhecemos superficialmente. Um saber tão abrangente é a própria sabedoria (*sophía*). “Saber não é mais discernir, com nos pré-socráticos; nem sequer definir, como em Sócrates e Platão, mas demonstrar, saber o porquê” (Zubiri apud, Mariás, p. 79).

Por outro lado, quando nos referimos ao conhecimento das coisas corpóreas, e não somente de entes abstratos ou de conhecimento por demonstrações, Aristóteles afirma, em seu

livro dedicado à investigação sobre a alma (*De anima*), que conhecemos por meio da experiência. Segundo o filósofo não há nada na intelecto que não tenha passado antes pelos sentidos. A metáfora usada pelo estagirita é que o intelecto humano, onde ocorre o conhecimento, assemelha-se a tabula rasa. Neste sentido, Aristóteles se distancia da doutrina platônica de ideias inatas ou mesmo de reminiscência, uma vez que o conhecimento se dá por meio das percepções sensíveis. As sensações, ou os órgãos sensitivos, são os meios de entrada para o conhecimento. Diferente dos vegetais e das plantas, o homem possui uma alma racional, e, portanto, adquire conhecimento por meio de processos internos.

Aula 5 e 6 – Filosofia Medieval (Tomás de Aquino)

Tomás de Aquino foi fortemente influenciado pelo filósofo da antiguidade, Aristóteles. Quando se trata de psicologia e metafísica essa influência se torna ainda mais clara. Contudo, não se pode dizer que o aquinate seja somente um reprodutor das teorias do estagirita. Esse é um engano, de acordo com comentadores como Copleston e Gilson. Ao contrário disso, Tomás de Aquino não se recusou aceitar teses que Aristóteles claramente rejeitaria (*S. Th.* I, q. 84, a. 5). A teoria do conhecimento de Tomás de Aquino segue sistematicamente explicada na primeira parte da *Suma Teológica*, no tratado sobre o homem.

Segundo o filósofo do medievo, o homem possui dois tipos de sentidos que são essenciais para que possamos conhecer o mundo: externos e internos. Os sentidos externos são aqueles que correspondem aos órgãos sensitivos (visão, audição, tato, paladar e olfato). Os sentidos internos, por outro lado, são aqueles que correspondem à imaginação, memória, sentido comum, estimativa ou cognitiva. Calma, veremos o que cada coisa é. Os sentidos internos são responsáveis pelo conhecimento sensível, enquanto que os sentidos internos dizem respeito ao conhecimento intelectual. Contudo, vale ressaltar que o conhecimento intelectual só é possível se passar pelo momento do conhecimento sensível.

Mas uma vez que o conhecimento passa para a interioridade do homem, ou seja, passa do momento sensível para o momento intelectual, o que ocorre? O que corre que o intelecto humano busca conhecer a essência das coisas (o termo latino para isso é *quidditas*). O conhecimento, segundo Tomás de Aquino não é e não pode ser superficial. A essência é aquilo que de fato a coisa é. Não é a mera aparência da coisa, mas aquilo nela que faz com que ela seja tal qual é. Difícil, eu sei, mas será compreensível. O único modo que faz com que o homem consiga atingir a essência de alguma coisa (na filosofia medieval chamamos a coisa de ente material, apesar de existirem outros entes, os não materiais) se conseguir abstraí-lo. A abstração do ente material

gera na mente do homem o *phantasma* (não tem o mesmo sentido de espectro). O *phantasma*, por sua vez é abstraído por uma parte ativa de nossa inteligência a qual Tomás de Aquino chama de intelecto agente. Esse intelecto agente, por ser ativo, imprime no *intelecto possível* (parte passiva do intelecto) a *quididade* gerando, assim, a última etapa do conhecimento ou sua efetivação. Sei que é difícil, mas o mais importante é saber que existem processos que ocorrem dentro e fora do homem, processos sensoriais e intelectivos.

Em Tomás de Aquino é interessante o fato de podermos conhecer não somente aquilo que é material, mas também aquilo que é imaterial. Quando dizemos imaterial, temos em vista Deus e os anjos. O modo de conhecimento desses entes, contudo, não é igual ao modo do conhecimento as coisas corpóreas (da cadeira, do lápis ou do gato). As coisas corpóreas são conhecidas pois somos afetados pelos sentidos e formamos delas um *phantasma* para a inteligência, o que não pode ocorrer com os entes imateriais, uma vez que não possuem corpo e, portanto, não podemos formar um *phantasma* para o intelecto. Para Tomás, portanto, o único modo de conhecermos a Deus, por exemplo, é por meio de negação. Isso mostra como nossa inteligência é limitada diante de problemas tão grandes. Se encontramos características boas nos entes corpóreos, em Deus essas características são em um nível incompreensivelmente maior. Não o conhecemos diretamente, mas indiretamente.

Aula 6 e 7 – Filosofia Moderna (Immanuel Kant)

Em Kant encontramos aquilo que se denominou chamar de conhecimento transcendental. Quando pensamos em um modelo de conhecimento realista, por exemplo, o objeto é transcendente à pessoa que conhece esse objeto. E nesse caso, o conhecimento é do objeto mesmo, do objeto em si. Quando olhamos por uma visão de conhecimento idealista (Berkeley, para ser mais extremado no exemplo), o objeto conhecido não é mais transcendente, mas imanente a mim. E nesse caso, não conheço o objeto em si. O que se conhece, nessa visão mais forte do idealismo, não são mais que minhas próprias ideias. Em Kant, em contrapartida, as nossas ideias são provenientes das coisas mesmas (aproximando-se do realismo). Contudo, as coisas não se dão a mim de forma independente de mim, mas em minhas ideias (aproximando-se do idealismo). Isso que se aparece a mim em minhas ideias são os fenômenos.

Os objetos em si não podem ser conhecidos pelo homem, apenas os fenômenos. Isso ocorre por causa da subjetividade do indivíduo. Neste sentido, o que Kant alega é que existe a relação de um objeto que se apresenta a mim, e o próprio eu. Somente nessa junção que surge a coisa que pode ser conhecida (fenômeno). Ainda, podemos afirmar que não é pensamento que

se molda ao que é conhecido, mas o contrário. Essa nova forma de ver como acontece o conhecimento humano ficou conhecida como a “revolução copernicana” da filosofia.

Toda essa discussão fora apresentada em uma obra de Kant intitulado de “Crítica da Razão Pura”. Até o título confunde os desavisados. Mas é aqui que o filósofo prussiano tenta apresentar os limites e as possibilidades do conhecimento humano. Nesse interim, o filósofo traz conceitos como juízos a priori e a posteriori, bem como analíticos e sintéticos. Referindo-se a conhecimentos que são com ou sem experiência, bem como se aumentam ou se só explicitam determinado conceito.

5. SEGUNDO MOMENTO

Primeiramente é importante ressaltar, dada a apresentação da emente, que as aulas ministradas são limitadas, não abrangendo todo o processo histórico do pensamento político sobre as formas de governo. Os pensadores escolhidos, contudo, possuem ligações e rupturas que são interessantes para o desenvolvimento de uma perspectiva linear das formas de governo. Justifica-se as aulas pela problemática histórica da questão, a saber: Qual é a formação de um estado ótimo? A questão proporciona o desenrolar de outras questões, como: A melhor forma de governo seria a mistura de várias formas? Isso é possível? Se sim, como? Se não, por que?

Em última análise, buscar-se-á introduzir o estudante em uma discussão política abrangendo importantes pensadores da história do pensamento político e filosófico, o que auxiliará (os estudantes) a terem uma visão mais abrangente sobre a política a partir de suas bases. O objetivo geral, por conseguinte, é incentivar os estudantes a saberem que existem problemas específicos no âmbito da política e que, muito provavelmente, vários autores já trataram desses problemas, o que deve conduzi-los a encontrar esses autores e lê-los.

Aula 1 e 2 – Filosofia Antiga (Platão)

Pode-se dizer que em Platão surge as primeiras reflexões ou preocupações mais sistemáticas do pensamento político. Não foi o primeiro a se manifestar sobre a organização de uma nação, propriamente falando. Antes dele já havia Heródoto, por exemplo, fazendo a distinção entre três formas de governo, a saber: Monarquia, Aristocracia e Democracia. Contudo, são somente menções. Em Platão, por outro lado, dentro do diálogo intitulado A república, onde é discutido a respeito da forma ideal de governar, e com justiça, o filósofo expressa sua atitude pessimista quanto as formas de governo apresentadas até então. Em outras palavras, não há, aqui neste mundo, uma forma de governo que possa ser vista como positiva ou boa. São todas más, quando comparadas à única realmente boa (a idealizada). Historicamente, portanto, quando uma forma de governo é substituída por outra, o que se faz é substituir uma forma má de governo por outra igualmente má ou pior. É válido lembrar que esse pensamento negativo pode ser uma observação do filósofo ao que estava acontecendo com a democracia grega da época (decadência). São seis as formas de governo apresentadas por Platão:

‘Boas’ formas de governo	Más formas de governo
Monarquia	Tirania
Aristocracia	Oligarquia

Democracia positiva	Democracia negativa
---------------------	---------------------

A lista está da melhor à pior. Democracia se repete, uma vez que é a pior das ‘boas’ e a melhor das más. É de se observar também que as três últimas são degenerações das três primeiras, exemplo: Monarquia (a melhor), sua degeneração é a Tirania (a pior de todas), e assim, sucessivamente.

Aula 3 e 4 – Filosofia Antiga (Aristóteles)

Aristóteles, por outro lado, traz as célebres perguntas que servem de fundamento para as formas de governo, a saber: quem governa? como governa? Por outras palavras, quem governa poderia ser uma (monarquia), algumas (aristocracia) ou todas as pessoas (*politeia*). Como governa, poderia ser uma boa governança ou uma má governança. O resultado seria:

Boas formas de governar	Más formas de governar
Monarquia	Tirania
Aristocracia	Oligarquia
Politeia	Democracia

Seis formas de governo, onde três são boas e três são suas degenerações. O critério usado por Aristóteles para distinguir uma boa forma de governo de uma má forma diz respeito ao fato de corresponderem ou aos interesses comuns (as boas) ou aos interesses individuais (as más).

O termo mais estranho em Aristóteles é *politeia*, que, em poucas palavras, é caracterizada pela mistura entre oligarquia e democracia. Parece um problema duas formas ruins formarem uma boa, mas será esclarecido em aula essa problemática.

Por último, a ética do meio-termo em Aristóteles aponta para a ideia de que o melhor governo é aquele que está baseado na classe média. A isso Aristóteles diz existir aquilo que todo governo busca por natureza, a estabilidade. A *politeia* seria, como consequência, a melhor forma de governo (explicações mais aprofundadas em aula).

Aula 5 e 6 – (Políbio)

De Políbio temos menos a falar, trata-se de um historiador, e não de um filósofo. Entretanto, há aspectos interessantes de suas obras que deram continuidade no pensamento da filosofia política. A principal tese polibiana é a forma de governo misto, pois, como observado

também em Aristóteles, é a que mais pode trazer estabilidade. A diferença dele é considerar que todas as formas de governo simples (únicas) são más, enquanto que as mistas (composição das três boas formas clássicas) demoraria menos tempo para perder a estabilidade ou a seguraria por mais tempo. Nesse interim, surge a ideia equilíbrio entre os poderes. Obviamente é algo pouco delineado, o que será melhor esclarecido pelos contratualistas modernos. Um governo misto, contudo, não é perene, somente mais estável que um governo simples. Outro ponto trazido pelo historiador é a questão de que as formas simples são sucedidas uma a uma ciclicamente.

Aula 7 e 8 – Filosofia no Renascimento (Maquiavel)

Em Maquiavel encontramos a introdução do termo “Estado”, havendo duas repartições: República e Principado. Maquiavel dará ênfase ao principado (reino), em detrimento da república (aristocracia e democracia).

Em oposição ao pensamento de Políbio, Maquiavel vê o governo misto como instável, e, portanto, pior que os governos simples. Neste sentido, o filósofo é mais ‘racionalista’ que o historiador, pois acredita que a passagem de um estado a outro é resultado da força de um sobre a fraqueza do outro. A maior preocupação de Maquiavel é a proteção do estado, ainda que atitudes drásticas e fortes tenham que ser tomadas para esta finalidade. Os meios que usa são menos importantes que o resultado que o príncipe alcança. Percebe-se aí a ideia tal famigerada: “o fim justifica os meios”.

6. TERCEIRO MOMENTO – RESUMO DO CONTEÚDO

Aula 1 e 2 – Filosofia Antiga (Platão)

Temos Platão como uma das maiores referências da filosofia. Possivelmente aquele que lançou a base de grande parte das discussões filosóficas até a contemporaneidade. Em vários momentos o filósofo abordou temas relacionados à ética. Obras como *Lísias*, *Mênon*, *Laques*, *Eutífron* trazem à tona assuntos como amizade, virtude e coragem. Em uma dessas obras (*Mênon*) vemos a discussão sobre se a ética é dependente da virtude (*areté*), e se a virtude é possível de ser ensinada. A resposta é negativa. Não é possível ensinar a virtude. Ela seria como que inata. Contudo, o filósofo teria a função de despertar aquilo que estaria de alguma forma adormecido nas pessoas.

Górgias é um outro diálogo no qual a questão aparece. Ainda sendo um dos principais diálogos socráticos *Górgias* apresenta a seguinte ideia “o melhor é o mais forte”, e em outro, “é melhor sofrer uma injustiça que praticá-la”. A última tese é defendida pelo personagem Sócrates. A ideia é que é impossível a felicidade com a prática do que é mal. Neste sentido, é preferível padecer do mal que praticá-lo.

Se caminharmos nas obras platônicas, e mesmo no percurso do amadurecimento delas, vemos em *A República* um caso emblemático. O livro primeiro do diálogo busca claramente investigar o que seria a justiça ou a conduta correta. Em dado momento da obra aparece o mito conhecido como Anel de Gíges. Esse é um mito já bastante conhecido, que é reproduzido por Platão, mas encontrado principalmente em Heródoto. Resumidamente, Gíges teria encontrado um anel que lhe dera o poder de ficar invisível às pessoas, e nessa situação de poder fugir de punições, não agiria de forma justa. A tese endossada pelo mito do Anel de Gíges seria de que as pessoas só agem de maneira justa porque há consequências de punição.

Ainda na *república*, mas agora tendo por base a alegoria da caverna. A alegoria da caverna possui algumas interpretações, ou melhor, fornece oferece explicações para coisas diversas. Uma dessas explicações refere-se à ideia da transformação do indivíduo em virtuoso. Com a contemplação da ideia do Bem (representado pelo sol na alegoria), o cidadão torna-se sábio, e conseqüentemente age de maneira justa e virtuosa. No livro VIII da mesma obra vê-se ainda que é pelo predomínio da razão que é possível tornar-se um sujeito ético.

Aula 3 e 4 – Filosofia Antiga (Aristóteles)

Uma das razões pelas quais devemos estudar a ética em Aristóteles é porque ela é profundamente diferente da nossa, de acordo com o que diz Jonathan Lear, em “*Aristóteles: o*

desejo de entender” (LEAR, 2006, p. 229). Em Aristóteles encontramos algo um pouco diferente de Platão. Primeiramente vemos o filósofo dividindo as áreas do saber em três: teóricas, práticas e criativas. Com o saber prático é estabelecido as condições para nossas, ações tendo em vista seu fim, a saber, a felicidade (eudaimonia).

Essa ideia de felicidade é trabalhada em um tratado ética, o primeiro já publicado na história do pensamento, para ser mais específico. No primeiro livro da *Ética a Nicomaco*, especialmente no capítulo 6, Aristóteles afirma que a felicidade é visada por todos os homens. A ideia de felicidade está intimamente ligada ao agir eticamente para o filósofo (e também para outros filósofos como veremos posteriormente). Mas o que é felicidade? Fica explícita na obra que a ideia de felicidade, grosso modo, é uma realização humana que é bem sucedida, e que é feita com excelência (virtude ou areté). Ao contrário do que dizia Platão, essa virtude ou areté pode ser ensinada. Não é algo inato, mas proveniente de um hábito.

Ao percorrer o tratado de Aristóteles sobre a ética, em seu livro II, encontramos uma tese muito interessante, a doutrina do meio-termo. De modo bastante geral, as ações éticas devem ser geridas por evitar todo e qualquer extremo ou excesso. Nisso consiste o meio-termo, ou temperança ou equilíbrio, e assim, a ação ética. A sabedoria prática, o famoso conceito de *phronesis*, é baseada nessa ideia.

Aula 5 e 6 – Filosofia Moderna (Kant)

Kant, além de ter escrito a grande obra “*Crítica da Razão Pura*”, que trata, de modo geral, dos limites do conhecimento humano, também escreveu outra crítica, a da razão prática. A primeira obra poderia ser classificada como sendo teórica, a segunda, por outro lado, como prática. A *Crítica da Razão Prática* versa sobre o “dever ser”, sobre as ações corretas, sobre a moralidade.

Outro texto de extrema importância para o tema da ética kantiana é a “*Fundamentação da metafísica dos costumes*”. Aqui o filósofo que estabelecer sua ética do dever ser. Neste contexto surge o imperativo categórico do filósofo prussiano. A ética kantiana busca um imperativo. O imperativo categórico opõe-se a um imperativo hipotético. Ou seja, enquanto os segundos estão debaixo de uma condição, os primeiros não. O categórico é uma obrigação. Se pudermos estabelecer uma frase marcadora do imperativo categórico seria: “Age de tal modo que possas querer que o que faças seja lei universal da natureza”.

Aula 7 e 8 – Filosofia Moderna (John Stuart Mill)

A ideia de teoria moral que irei trazer agora transitou entre vários autores. Sua origem tem o francês Helvétius (1715-1771) e o inglês Jeremy Bentham (1748-1832) como os grandes fundadores. Para eles existe um princípio que rege o valor moral de uma ação. Esse princípio universal é a “utilidade”. Mas o que seria isso, a utilidade? A utilidade seria nada mais que a maximização dos benefícios e felicidade em detrimento da dor e do sofrimento. Mais simples ainda, maximizar a felicidade, e minimizar o sofrimento. Neste sentido, alguma ação teria mais valor ético se gerasse um maior benefício. Devemos incluir nesse cálculo a quantidade de pessoas que se beneficiariam. Portanto, podemos concluir que a ação ética com maior valor seria aquela que beneficiasse e gerasse prazer ao maior número de pessoas.

A influência desse pensamento no século XVII foi enorme. Mas com a influência veio posteriormente bastante crítica. E pesada. Kant foi um dos grandes críticos do pensamento utilitarista e da ética das consequências. Neste interim, surge outro pensador utilitarista. Talvez um pouco mais refinado. Refinado no sentido de não mais admitir um pensamento utilitarista frio e seco como dos pensadores anteriores. John Sturar Mill (1806-1873) defendeu o utilitarismo no século XIX, tendo certamente a influência dos pensadores anteriores. Segundo esse filósofo, a felicidade também é a máxima universal medidora da ética. Entretanto, é necessário uma análise dos contextos históricos para aplicar essa máxima.

Em 1863 é publicado a obra mais influente sobre o assunto: *Utilitarianism*. Fazer o bem, segundo o pensamento utilitarista é acrescentar uma quantidade de felicidade para si e para os outros. Como dito, para a maior quantidade de pessoas. Mas não somente isso, deve-se ter em conta também a qualidade. E a qualidade era algo que os primeiros utilitaristas negligenciavam. Sendo assim, para Mill a qualidade era essencialmente importante. Em dadas proporções, é interessante apontar que o pensamento utilitarista, como comenta Marcondes, marcou presença na própria contemporaneidade com a ideia de “bem estar social”, ideia essa amada por alguns, e odiada por outros.

REFERÊNCIAS

AQUINO, T. Suma Teológica. São Paulo: Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. Política. Tradução de R. L. Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BOBBIO, Norberto. A Teoria das Formas de Governo. São Paulo: Edipro, 2017.

COTRIM, G. Fundamentos de Filosofia. 4º ed. – São Paulo: Saraiva, 2016.

COPLESTON, F. Tomás de Aquino: introdução à vida e à obra do grande pensador medieval. 1ª ed. – Campinas, SP: Ecclesiae, 2020.

GARDEIL, H. D. Iniciação à filosofia de SÃO TOMÁS DE AQUINO (Psicologia e Metafísica). 2 ed. São Paulo: Paulus, 2013.

GILSON, E. A Filosofia na Idade Média. Trad. Brandão, E. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KRETZMANN, N. STUMP, E (org). Tomás de Aquino. São Paulo: Ideias & Letras, 2019.

LEAR, J. Aristóteles: o desejo de entender. Trad. Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

MAQUIAVEL, N. O príncipe. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MARÍAS, J. História da Filosofia. 2º ed. – São Paulo: Martins fontes, 2015.

NASCIMENTO, C. A. Santo Tomás de Aquino e o conhecimento negativo de Deus. Interações, v. 3, n.3, p. 61, 2008.

PAPPAS, N. A República: Uma chave de leitura. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2017.

PLATÃO. A república. Lisboa: Fundação Caloute Gulbekian, 1990.

RAMOS, F; MELO, R; FRATESCHI, Y (Org.). Manual de Filosofia Política. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2020.