

**A CONDIÇÃO DO HOMEM NO ESTADO DA VIDA PRESENTE
COMO DETERMINANTE PARA A TEORIA DO
CONHECIMENTO TOMASIANA: *SUMA DE TEOLOGIA* I^a, 84**

**THE HUMANS'S CONDITION IN THE PRESENT'S LIFE STATUS
LIKE CRUCIAL FOR THE THOMASIAN KNOWLEDGE'S
THEORY: *SUMMA THEOLOGIAE* I^a, 84**

André de Deus Berger*

Resumo: Inserido no ambiente universitário do século XIII do ocidente cristão, Tomás de Aquino lança-se à linha de frente dos debates de sua época, propondo uma crítica ao que chamará de platonismo e às leituras por ele consideradas errôneas de Aristóteles, imbuídas de interpretações de filósofos como Avicena e Averróis, que chegam à Europa latina nos últimos séculos do medievo. Um de seus alvos é a consideração sobre o intelecto agente e o ato de intelecção. Em *Suma de Teologia* I^a, 84, o autor descreve o funcionamento deste ato, situando seu início na impressão causada pelos sensíveis nos sentidos, e, apontando como determinante para tal, a condição do homem no estado da vida presente como um conjunto composto de alma e corpo.

Palavras-Chave: Filosofia. História da Filosofia Medieval. Tomás de Aquino (1225-1274). Intelecção. Sentidos.

Abstract: Inserted in the universitarian ambient of the XIII^o century of the christian occident, Thomas Aquinas throw himself to the front line of contests of his own time, proposing a critique to what he will name platonism and to the readings of Aristotle that he considerate completely wrong, imbued of interpretations from philosophers like Avicena and Averroes, who arrived to the Latin Europe in the last centuries of the medieval age. One of his targets is the consideration about the agent intellect and the intellection's act. In *Summa Theologiae* I^a, 84, the author describes the functioning of this act, situating his beginning in the impression that came from the sensitives in the senses, and indicating like crucial for this the human's condition in the present's life status like a whole composed by soul and body.

Keywords: Philosophy. Medieval Philosophy's History. Thomas Aquinas (1225-1274). Intellection. Senses.

Apresentação

A Questão 84 da primeira parte da *Suma de Teologia* (doravante *ST*) de Tomás de Aquino trata do funcionamento do ato de intelecção das coisas que são inferiores à alma, a saber, os sensíveis. Está contida no conjunto de questões que tratam das

*Mestrando da Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR) – e-mail: andredb@bol.com.br.

potências intelectivas da alma (84-89) e pergunta: Pelo que a alma conhece? (NASCIMENTO, 2006, p. 11).

Enfatizaremos aqui a noção tomasiana de *conjunto*, verificando seu estabelecimento em relação a proposição sobre o funcionamento do ato de intelecção dos sensíveis. É por ocasião dela que o autor aponta o objeto próprio do intelecto humano: *a natureza ou quiddidade das coisas corpóreas*, através do argumento de *proporção de potência cognoscitiva* (TOMÁS, 2006, p. 121 *grifo nosso*)¹. Nosso objetivo é o de demonstrar como esta noção é determinante para a concepção tomasiana no que tange ao processo de intelecção humana, e para a construção de sua teoria do conhecimento.

A noção de *conjunto* estabelece a condição do homem, no estado da vida presente, como um *ser composto de alma e corpo*. Esta noção é oriunda de uma formulação, em bases aristotélicas, sobre a unidade substancial do ser humano, problema bastante recorrente no período de Tomás por suas consequências teológicas:

De um lado, o teólogo deve conceber o homem dotado de alma imortal, a fim de tornar possível sua futura beatitude, não só de modo coletivo, senão também individual. Por outro, a fé cristã na ressurreição tornou necessário que os teólogos atribuíssem à natureza humana, como um todo, unidade substancial. (GILSON, 1962, p. 108).

As proposições de Platão e Aristóteles sobre o corpo e a alma balizaram as discussões ocorridas na Idade Média sobre o tema. O primeiro aspecto do problema pode ser resolvido se seguirmos a concepção platônica de que a alma é uma substância espiritual que cuida e se utiliza do corpo, mas é tão completa que pode sobreviver sem ele. Esta postura é questionável, porém, porque não se vê por ela uma razão para a ressurreição do corpo no fim dos tempos. A postura aristotélica se apresenta problemática pelo motivo radicalmente contrário: em sendo a alma humana a forma do corpo, cuja potência é a vida, ela deixaria de existir com a morte, ao passo que a matéria subsistiria (Idem, Ibid. pp. 108-109):

Os Padres da Igreja viram a dificuldade. No seu trabalho “Da Natureza do Homem”, Nemésio insistiu com os Teólogos cristãos para que evitassem a definição aristotélica de alma (forma do corpo), porque punha em perigo a imortalidade da alma. No século XIII,

¹ *Summa Theologiae* (doravante citada *ST*) I^a, 84, 7 *Respondeo*.

Alberto, o Grande, seguiu Avicena, e admitiu dupla definição da alma: primeiro, em si, considerada como substância espiritual; neste sentido devemos concordar com Platão; segundo, em relação ao seu corpo e como sua forma; neste ponto devemos concordar com Aristóteles. (Idem, Ibid., p. 109).

Segundo o comentador francês, é a partir da concepção tomasiana de que a alma é uma substância espiritual – que não é separada como é o anjo, e a qual Tomás chama de substância intelectual – que se apresenta a solução para este problema. A alma partilha da condição de todas as coisas criadas que é ser composta, mas não de forma e matéria e sim de ato e potência. Sua concepção é de que há uma separação entre todas as criaturas e o ato de ser perfeito e simples; todas as substâncias, inclusive as espirituais, são compostas de algo que é ato e de algo que é potência (Idem, Ibid., pp. 110-111):

[...] aquilo que é ato permanece do lado da forma, mas não é necessariamente forma. Do mesmo modo, aquilo que é potência permanece do lado da matéria, e neste sentido, pelo menos desempenha, na composição, papel semelhante ao que a matéria desempenha em relação à forma, mas não precisa necessariamente ser matéria. (Idem, Ibid., p. 111).

Vejamos primeiro como, no percurso das questões 75-78 da primeira parte de *ST* Tomás estabelece a condição do homem, no estado da vida presente, como um *conjunto composto de alma e corpo*, para depois averiguarmos as proposições do autor em *ST* I^a, 84 sobre a determinação desta condição para o ato de intelectão.

O método de exposição tomasiano consistirá na apresentação, sobre os temas elencados, de posições tanto dos filósofos da antiguidade grega quanto dos intérpretes gregos, árabes e latinos destes filósofos. É problematizando e interpretando estes autores que o Aquinate erigirá suas próprias conclusões sobre as questões apontadas.

A “construção” da noção de conjunto composto de alma e corpo em *ST*.

A partir da questão 75 da primeira parte de sua *Suma de Teologia*, e até a questão 89, Tomás procura estudar a natureza do homem: *ST* I^a, 75 é dedicada ao estudo da alma considerada em si mesma; em *ST* I^a, 76 o Aquinate se debruça sobre o estudo da união da alma com o corpo; *ST* I^a 77 tem por mote o estudo das potências da alma em geral; *ST* I^a, 78 é dedicada ao estudo das potências da alma consideradas como prévias ao intelecto; as potências intelectivas da alma são estudadas em *ST* I^a, 79; de *ST* I^a, 80 a

ST I^a, 83, nosso autor se voltará ao estudo das potências apetitivas; finalmente, a partir de ST I^a, 84 e até ST I^a 89, estudará o funcionamento das operações intelectivas da alma.

Na resposta ao questionamento de ST I^a, 75, 3 encontramos uma contraposição proposta por Tomás entre os filósofos pré-socráticos – chamados pelo autor de antigos filósofos e apresentados como aqueles que atribuíram, tanto aos sentidos quanto ao intelecto, princípios corpóreos, por não distinguirem um e outro – e Platão, que ao contrário, atribuía princípios incorpóreos ao intelecto e aos sentidos. Esta polarização será retomada em ST I^a, 84, 6, como veremos adiante; para solucioná-la neste momento, nosso autor recorrerá à sua leitura de Aristóteles para afirmar *que toda operação da alma sensitiva é do conjunto*, e que a mesma não tem operação própria por si (Idem, 2001 – 2006, vol. II, p. 361 *grifo nosso*)².

Devemos atentar ao passo que daí será dado em ST I^a, 75, 4; para responder negativamente à pergunta “Se a alma é o homem.” (Idem, Ibid., vol. II, p. 362)³, o Aquinate recorrerá ao postulado de que as operações sensitivas ocorrem no conjunto, e definirá o que é o homem a partir da relação entre ele e as operações que lhe são próprias: “Mas foi demonstrado acima que sentir não é operação só da alma. Sendo o sentir uma operação do homem, embora não própria, *é claro que o homem não é só alma, mas é algo composto de alma e corpo.*” (Idem, Ibid., vol. II, p. 363 *grifo nosso*)⁴.

Esta relação está pressuposta em ST I^a, 84, 4 quando Tomás aponta que deve haver uma causa da união da alma com o corpo (Idem, 2006, p. 101)⁵, e em ST I^a, 84, 5, quando nos é indicado que há dois modos de conhecer, sendo o primeiro vedado ao estado da vida presente (Idem, Ibid., p. 107)⁶. *A noção de conjunto caracteriza este estado como aquele em que o homem é apresentado como sendo um composto entre alma e corpo* (Idem, 2001 – 2006, vol. II, p. 363 *grifo nosso*)⁷.

Em ST I^a, 75, 5, nos é apresentado o postulado de que a alma tem por razão enformar um corpo (Idem, Ibid., vol. II, p. 364)⁸. Em sendo esta forma uma substância intelectual, a consequência é a de que ela não simplesmente anima um corpo como também exerce o conhecimento intelectual (GILSON, 1962, p. 113). Apoiado em

² Ibid. I^a, 75, 3 Respondeo.

³ Ibid. I^a, 75, 4.

⁴ Ibid. I^a, 75, 4 Respondeo.

⁵ Ibid. I^a, 84, 4 Respondeo.

⁶ Ibid. I^a, 84, 6 Respondeo.

⁷ Ibid. I^a, 75, 4 Respondeo.

⁸ Ibid. I^a, 75, 5 Respondeo.

Dionísio, Tomás apresentará, no corpo da resposta de *ST I*^a, 76, 5 a proposição de que este conhecimento não é inato, mas que precisa ser retirado da multiplicidade das coisas com a ajuda dos sentidos; portanto, seria necessário que, além do poder de conhecer, a alma possuísse também o poder de sentir, “[...] e, visto que a ação do sentido não se realiza sem um órgão corporal, era necessário que a alma intelectiva estivesse unida a um corpo apto a servir de órgão para os sentidos”. (TOMÁS, 2001 – 2006, vol. II, p. 392)⁹.

O sentido é descrito como uma *potência passiva* que tem por natureza ser modificado por um sensível externo, e estas modificações são de duas espécies: natural e espiritual. Cinco são os sentidos externos (visão, audição, tato, olfato e paladar; são os sentidos próprios, pois cada qual tem seu objeto próprio). Nosso autor postula a necessidade da ocorrência de uma modificação espiritual nos atos da potência sensitiva, uma vez que a modificação natural não basta por si para produzir a sensação, ou “[...] todos os corpos naturais, ao se modificarem, sentiriam.” (Idem, *Ibid.*, vol. II, p. 427 *grifo nosso*)¹⁰.

Apoiado em Aristóteles, o Aquinate aponta que as potências da alma são em número diverso, uma vez que são diversificadas as razões e os objetos dos atos para os quais elas se direcionam (Idem, *Ibid.*, vol. II, pp. 408-409)¹¹. Dentre elas, podem se distinguir cinco potências diferentes; três delas são almas e quatro são modos de viver. Segundo Tomás, as almas se diversificam segundo a maneira pela qual ultrapassam a natureza corporal: a alma intelectiva não utiliza órgão corporal na execução de seu ato próprio; a alma sensitiva realiza seu ato por meio de órgãos corporais, mas não por qualidades corporais; a alma vegetativa realiza seu ato próprio por meio de órgãos corporais e qualidades corpóreas, mas não é movida, e sim move a si mesma (Idem, *Ibid.*, vol. II, p. 421)¹².

Os modos de viver se distinguem quanto aos graus dos seres vivos: as plantas apresentam apenas a potência vegetativa; os animais imóveis (como as ostras) possuem, além da vegetativa, a potência sensitiva; os animais que se movem, possuem, além das já listadas, a potência motora; os homens, possuem, além destas, a potência intelectiva.

⁹ *Ibid.* I^a, 76, 5 *Respondeo*.

¹⁰ *Ibid.* I^a, 78, 3 *Respondeo*.

¹¹ *ST I*^a, 77, 3 *Respondeo*.

¹² *Ibid.* I^a, 78, 1 *Respondeo*.

A potência apetitiva está presente em todos os seres que possuem alma sensitiva (Idem, *Ibid.*, vol. II, p. 421-422)¹³.

Além das potências sensitivas externas, são enumeradas quatro potências sensitivas internas: o *sentido comum*, que recebe a forma das coisas sensíveis; a *imaginação* ou *fantasia*, que conserva estas formas; a *memória* que funciona como um arquivo destas formas; a *estimativa* (que nos homens é chamada *cogitativa*) que apreende as intenções *não recebidas* pelos sentidos. (Idem, *Ibid.*, vol. II, p. 432-433 *grifo nosso*)¹⁴. Esta enumeração se dá em discordância com Avicena, que segundo o autor teria diferenciado a imaginação da fantasia (Idem, *Ibid.*, vol. II, p. 431)¹⁵.

No que tange às formas sensíveis, não há diferença entre os homens e os animais, uma vez que são modificados da mesma maneira pelos objetos exteriores; há diferença porém quanto as *intenções*:

Os animais a 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. (Idem, *Ibid.*, vol. II, p. 432-433 *grifo do autor*)¹⁶.

Há diferença também entre o sentido próprio e o senso comum: o sentido próprio discerne seu objeto sensível dos outros que se referem ao mesmo sentido, por exemplo: a vista diferencia o branco do azul. Discernir as cores dos sabores, porém, nem a vista nem o gosto podem fazê-lo; “É, portanto, ao senso comum que pertence fazer o discernimento, pois só a ele são referidas, [...] todas as apreensões dos sentidos, e é por ele ainda que são percebidas as intenções dos sentidos.” (Idem, *Ibid.*, vol. II, p. 433)¹⁷.

Quanto a organização das potências da alma, ela se dá hierarquicamente segundo o grau de perfeição de cada potência, que, num nível crescente, parte daquilo que é material para aquilo que é imaterial; no caso do homem, daquilo que é sensível para aquilo que é inteligível (Idem, *Ibid.*, vol. II, p. 411)¹⁸. Esta gradação hierárquica permite ao autor propor uma primeira determinação sobre o ato intelectual: “[...] embora a operação do intelecto tenha sua origem no sentido, o intelecto conhece, [...], na coisa

¹³ *Ibid.* I^a, 78, 1 *Respondeo*.

¹⁴ *Ibid.* I^a, 78, 4 *Respondeo*.

¹⁵ *Ibid.* I^a, 78, 4 *Sed Contra*.

¹⁶ *Ibid.* I^a, 78, 4 *Respondeo*.

¹⁷ *Ibid.* I^a, 78, 4 *Ad 2m*.

¹⁸ *Ibid.* I^a, 77, 4 *Respondeo*.

apreendida pelos sentidos, muito mais coisas que o sentido não pode perceber. O mesmo acontece na estimativa, embora em grau inferior.” (Idem, *Ibid.*, vol. II, p. 434)¹⁹.

É pelo apontado que Tomás indica que o grau de excelência da potência cogitativa e da memória, no homem, não se deve ao que é próximo da parte sensitiva, mas à sua afinidade e proximidade com a razão universal; elas são as mesmas potências presentes nos animais, porém mais perfeitas. (Idem, *Ibid.*, vol. II, p. 434)²⁰.

Devemos atentar por fim para o postulado de que a imaginação e a memória são paixões básicas do sentido (Idem, *Ibid.*, vol. II, p. 434)²¹, o que nos permite propor que, na hierarquia dos sentidos internos do homem, a potência cogitativa ocupa o grau mais elevado, sendo também nomeada de *razão particular*, pois realiza um movimento de comparação e reunião das representações individuais, “[...] como a razão intelectual compara as intenções universais.” (Idem, *Ibid.*, vol. II, p. 433 *grifo do autor*)²². Neste sentido, pode-se dizer que, para Tomás, o processo sensorial do homem é direcionado pelo intelecto para ele mesmo, e que a potencia cogitativa se configura como uma sensação propriamente humana²³ (PUTALLAZ, 1991, p. 285).

A proposição sobre o ato de intelecção: ST, I^a, 84, 6 & 7.

É pelo exposto até o momento que a questão de ST I^a, 84, 6: “Se o conhecimento intelectual é recebido das coisas.” (Idem, 2006, p. 109)²⁴, deve ter a resposta afirmativa de que o sentido causa a operação intelectual. Para obtê-la, o autor retomará os já mencionados argumentos retirados de sua leitura de Aristóteles: o primeiro postula que sentir é um ato do *conjunto composto de alma e corpo, e não apenas da alma*; o segundo, postula que há uma operação intelectual que ocorre sem comunicação com o corpo. Esta operação torna, através de uma certa abstração, inteligíveis as imagens

¹⁹*Ibid.* I^a, 78, 4 *Ad 4m*.

²⁰*Ibid.* I^a, 78, 4 *Ad 5m*.

²¹*Ibid.* I^a, 78, 4 *Ad 3m*.

²²*Ibid.* I^a, 78, 4 *Respondeo*.

²³ Par analogie avec la *cogitative*, on peut comprendre que chaque sens jouit d'une prérogative qu'il n'a pas de droit, dans l'absolu: dans l'unité concrète du composé humain, l'exercice de la sensation échappe aux lois strictes de la non-réflexivité matérielle, et participe imparfaitement à la réflexion de l'esprit. En effet, le processus sensoriel humain est déjà investi par la présence de l'intellect, ordonné à lui et par lui; c'est pourquoi les sens inaugurent un retour sur leur acte, retour incomplet toutefois, puisque, contrairement aux substances spirituelles, ils ne se connaissent pas dans leur essence. L'âme intellectuelle modifie donc, si ce n'est la structure, du moins les conditions d'exercice de la sensation, pour en faire une sensation proprement humaine. (PUTALLAZ, 1991, p. 285 *grifo do autor*).

²⁴ ST I^a, 84, 6.

recebidas pelos sentidos. Posto isto, podemos entender o sensível como “[...] a matéria da causa.” (Idem, *Ibid.*, p. 111-115 *grifo nosso*)²⁵ da operação intelectual.

O que segue em *ST I*^a, 84, 7, é o seguinte questionamento: “Se o intelecto pode entender em ato pela *species* que tem em si, não se voltando para as fantasias.” (Idem, *Ibid.*, p. 117)²⁶. A resposta é iniciada com o apontamento da impossibilidade da ocorrência da intelecção de algo em ato sem a volta às fantasias, uma vez que, no estado da vida presente, o intelecto humano se encontra unido ao corpo. Segundo Tomás, o intelecto humano possui um objeto próprio: as naturezas ou *quididades* presentes na matéria corporal. Esta matéria corporal só pode ser conhecida como existente no particular, e é apreendida pelo sentido e pela imaginação (Idem, *Ibid.*, p. 119-121 *grifo nosso*)²⁷ através das *species*, que são as naturezas das coisas existentes no particular (Idem, *Ibid.*, p. 121 *grifo nosso*)²⁸. Ao propor que “[...] a própria fantasia é uma semelhança da coisa particular.” (Idem, *Ibid.*, p. 123)²⁹, impõe-se a necessidade de o intelecto voltar-se às fantasias das coisas, para que realize o processo intelectual.

As *species* são as formas que permitem a atualização do intelecto, e o autor nos indica, em *ST I*^a, 15, 2, que toda criatura tem uma *specie* própria, pela qual participa da essência divina (Idem, 2001 – 2006, vol. I, p. 354)³⁰.

De acordo com Gilson, num primeiro grau, que corresponde ao sentido, estão as *species* das coisas sensíveis, recebidas pelos órgãos corporais segundo seu ser particular e com as condições individuantes advindas da matéria. Num grau superior, correspondente ao intelecto, estão as *species* inteligíveis, recebidas não só sem a matéria, mas também sem as condições individuantes que ela carrega (GILSON, 1944, p. 284)³¹.

Estas *species*, pelas quais se dá a intelecção e o conhecimento intelectual, são o intermediário entre o sujeito e o objeto³². As *species* sensíveis se encontram nas coisas,

²⁵*Ibid.* I^a, 84, 6 *Respondeo*.

²⁶*Ibid.* I^a, 84, 7.

²⁷*Ibid.* I^a, 84, 7 *Respondeo*.

²⁸*Ibid.* I^a, 84, 7 *Ad 1m*.

²⁹*Ibid.* I^a, 84, 7 *Ad 2m*.

³⁰*Ibid.* I^a, 15, 2, *Respondeo*.

³¹Au premier degré, les choses sont dans l'âme, dépouillés, certes, de leur matière propre, mais cependant selon leur être particulier et avec les conditions d'individualité qu'elles tiennent de la matière; à ce degré correspond le sens, en qui pénètrent les espèces engendrées par les choses individuelles et qui, s'il les reçoit néanmoins dans un organe corporel. Le degré supérieur et très parfait de l'immatérialité appartient à l'intellect, qui reçoit sans organe corporel des espèces totalement dépouillées de matière et des conditions d'individualité qu'elle entraîne. (GILSON, 1944, p. 284).

³²Quel que soit l'ordre de connaissance que l'on considère, il existe un sujet, un objet et un intermédiaire entre l'objet et le sujet. (Idem, *Ibid.*, p. 319).

mas não tem existência em separado delas; *o que se encontra no intelecto não é a espécie de algo, mas sim algo por sua espécie*. Em sendo a forma o princípio determinante deste algo, é esta forma que se tornará inteligível pela sua *espécie*, possibilitando o ato de intelecção (Idem, *Ibid.*, pp. 319-320 *grifo nosso*)³³. As *species* são aquilo *pelo que* o homem intelecção (NASCIMENTO, 2006, p. 14 *grifo do autor*).

Retornando a *ST I*^a, 84, 6, apontamos para o argumento aristotélico presente na resposta em sentido contrário: “[...] o Filósofo prova no livro I da *Metafísica* e no final dos *Analíticos Posteriores* que o princípio de nosso conhecimento é a partir do sentido.” (TOMAS, 2006, p. 111)³⁴. A partir deste, Tomás retoma a polarização apontada em *ST I*^a, 75, 3, contrapondo, radicalmente, um posicionamento identificado como de Demócrito com a proposição por ele nomeada como platônica, e entre elas seguirá Aristóteles.

Devemos notar, neste momento, que os dois primeiros argumentos iniciais em favor da tese de que o conhecimento intelectual não deriva das coisas sensíveis e que poderiam negar a resposta são de Agostinho: o primeiro, alude ao livro das *Oitenta e três questões*, onde este teria dito que não há integridade da verdade nos sentidos do corpo (Idem, *Ibid.*, p. 109)³⁵; o segundo, ao livro XII do *Comentário literal sobre o Gênese*, que propõe que o corpo não pode produzir algo no espírito, e sim o espírito em si mesmo (Idem, *Ibid.*, p. 111)³⁶.

O corpo deste artigo será pautado pela afirmação aristotélica de que todo o conhecimento provém dos sentidos, presente no argumento em sentido contrário, o que poderia nos levar a incorrer na interpretação de que o Aquinate pretende contrapor Agostinho a Aristóteles, onde, enquanto o primeiro defende a autonomia do conhecimento intelectual com relação ao sentido, o segundo, contrariamente, defenderia o sentido como princípio sem o qual o processo intelectual seria impossível.

No entanto, não é exatamente assim que o autor procede: no corpo da resposta desta questão, Agostinho será colocado ao lado de Aristóteles e, apoiado neles, Tomás apresentará sua alusão a Demócrito a Platão: o primeiro teria sustentado, segundo o

³³[...] mais il est capital de bien comprendre que l'espèce d'un objet n'est pas un être, et l'objet un autre être; elle est l'objet même par mode d'espèce, c'est-à-dire encore l'objet considéré dans l'action et dans l'efficace qu'il exerce sur un sujet. A cette condition seule, on pourra dire que ce n'est pas l'espèce de l'objet qui est présent dans la pensée, mais l'objet par son espèce: et comme c'est la forme de l'objet qui est en lui le principe actif et déterminant, c'est bien la forme de l'objet qui deviendra, par son espèce, l'intellect qui la connaît. (Idem, *Ibid.*, p. 320).

³⁴ *ST I*^a, 84, 6 *Sed Contra*.

³⁵ *Ibid.* I^a, 84, 6 arg. ini.1.

³⁶ *Ibid.* I^a, 84, 6 arg. ini.2.

Estagirita, que o conhecimento se dá pelas imagens dos corpos, que penetram em nossa alma por via de emanções; o segundo teria proposto, de acordo com a alusão presente no livro XII do *Comentário literal sobre o Gênesis*, do bispo de Hipona, que é a alma quem sente pelo corpo, que se utiliza deste como mensageiro, o que acarreta a conclusão radicalmente oposta de que “[...] nem o conhecimento intelectual procede do sensível, nem também o sensível totalmente das coisas sensíveis; mas os sensíveis despertam a alma sensível para sentir, [...], os sentidos despertam a alma intelectual para entender. (Idem, *Ibid.*, pp. 111-113)³⁷).

Sobre Demócrito, afirmará que este, tanto quanto os outros pré-socráticos, não diferenciavam o intelecto do sentido. Para o autor, esta concepção os levou a propor que todo o conhecimento se dá apenas pela ação dos sensíveis nos sentidos. A concepção platônica é apresentada como radicalmente contrária: o intelecto difere do sentido e é uma capacidade imaterial que não se utiliza de órgão corporal em seu ato; o sentido é uma capacidade que opera por si mesma, e que não é modificada pelos sensíveis. (Idem, *Ibid.*, pp. 111-113)³⁸.

Para conseguir a resposta positiva já enunciada, Tomás apontará que Aristóteles teria proposto que todas as operações sensitivas são atos do conjunto composto de alma e corpo, tendo indicado então um caminho intermediário entre as duas opiniões que se apresentaram: sustentou com Platão que o intelecto difere do sentido – mas que este *não tem operação própria em separado do corpo* – e concordou com Demócrito que o ato sensitivo é causado pela impressão dos sensíveis nos sentidos – *porém, não por emanção, e sim através de uma operação* – concluindo por fim que não há incoerência no fato de os sensíveis causarem algo no conjunto composto de alma e corpo (Idem, *Ibid.*, p. 113 *grifo nosso*)³⁹.

O que vem na sequência é a proposição de que *Aristóteles afirmou a ocorrência de uma operação do intelecto sem comunicação com o corpo*; esta operação é aquela pela qual o intelecto agente se volta para as fantasias, causadas pela ação dos sensíveis nos sentidos, e as torna inteligíveis em ato (Idem, *Ibid.*, p. 115 *grifo nosso*)⁴⁰. Seu início se dá por um movimento da capacidade imaginativa, conforme descrito por Tomás:

³⁷ *Ibid.* I^a, 84, 6 *Respondeo*.

³⁸ *Ibid.* I^a, 84, 6 *Respondeo*.

³⁹ *Ibid.* I^a, 84, 6 *Respondeo*.

⁴⁰ *Ibid.* I^a, 84, 6 *Respondeo*.

[...] embora a primeira modificação da capacidade imaginativa se dê pelo movimento do sensível, pois “a imaginação é um movimento que ocorre de acordo com o sentido”, como se diz no livro *Sobre a alma*, há uma certa operação na alma do ente humano, pela qual dividindo e compondo, forma as diversas imagens das coisas, até as que não foram recebidas dos sentidos. (Idem, *Ibid.*, p. 117)⁴¹.

Como indicado acima, a potência imaginativa é a responsável pela retenção das formas recebidas pelos sentidos, *mas é a potência cogitativa quem realiza o movimento de comparação das representações individuais que forma as fantasias*, sendo por isso nomeada razão particular; se as imagens das coisas são formadas desta maneira, incluindo as que o sentido não recebeu, então não se pode dizer que o conhecimento sensível seja toda a causa do conhecimento intelectual, já que este se estende para além dele (Idem, *Ibid.*, p. 117)⁴², mas antes que seja a matéria da causa do conhecimento intelectual (Idem, *Ibid.*, p. 115)⁴³. Por isso, a afirmação de Gilson:

O conhecimento intelectual é uma operação de que não participa a matéria corporal. Por conseguinte, a alma do homem é uma forma capaz de realizar operações puramente espirituais; eis porque ela é uma substância intelectual, uma realidade que subsiste em si, dotada de sua própria essência ou quiddidade e de seu próprio ato de ser (GILSON, 1962, p. 113).

Ao responder os argumentos iniciais, Tomás interpretará as proposições agostinianas, de modo a compatibilizá-las com suas conclusões: sobre o primeiro, indicará que a proposição agostiniana deixa transparecer que a verdade não deve ser esperada dos sensíveis, e nosso autor a utiliza para inserir aqui a doutrina do intelecto agente (Idem, *Ibid.*, p. 115)⁴⁴, que servirá de chave interpretativa para a resposta ao segundo argumento, no qual propõe que Agostinho trata, neste caso, do conhecimento imaginativo, e não só o afasta de sua interpretação de Platão, como o aproxima de seu próprio aristotelismo:

[...] Agostinho se serviu da mesma razão de que Aristóteles se serve para provar que o intelecto agente é algo separado, para mostrar que os corpos não imprimem suas semelhanças na faculdade imaginativa, mas a própria alma faz isto [...] (TOMÁS, 2006, p. 115)⁴⁵.

⁴¹ *Ibid.* I^a, 84, 6 Ad 2m.

⁴² *Ibid.* I^a, 84, 6 Ad 3m.

⁴³ *Ibid.* I^a, 84, 6 Respondeo.

⁴⁴ *ST* I^a, 84, 6 Ad 1m.

⁴⁵ *ST* I^a, 84, 6 Ad 2m.

Segundo Nascimento, Tomás interpreta a posição agostiniana da seguinte maneira: “[...] a imaginação tem como que dois movimentos. Um primeiro que depende dos sensíveis e um segundo pelo qual compõe e divide as imagens, formando imagens não recebidas das coisas. Agostinho pode estar se referindo a isso.” (NASCIMENTO, 2002, p. 72). Podemos dizer que, este segundo movimento, é aquele executada pela potencia cogitativa.

Podemos propor também que, neste momento, Tomás apresenta alguns pontos da teoria do conhecimento platônica, com a qual dialogará. Segundo Henle:

[...] na questão oitenta e quatro [...] há uma única investigação sistemática do conhecimento humano, na qual determinações definitivas são apresentadas em contraste definitivo e consciente com as posturas de Platão e dos platônicos. (HENLE, 2006, p. 57).

Como nos indica o comentador, “[...] Tomás ataca seus adversários platonizantes destruindo suas razões através de uma crítica de Platão e os privando de suas autoridades por uma interpretação adaptativa, enquanto mantém completo respeito pelos Santos autores destas.” (Idem, *Ibid.*, p. 71), caso de Agostinho.

Vejamos agora *ST I*^a, 84, 7, na qual nos é apresentado o objeto próprio da inteligência humana (a quiddidade das coisas materiais) e o argumento de proporção de potencia cognitiva, conforme indicado no início desta apresentação. O argumento em sentido contrário manterá a filiação em Aristóteles “[...] que diz no livro III *Sobre a alma* que ‘a alma nada entende sem fantasia.’” (TOMÁS, 2006, p. 119)⁴⁶ e a resposta é iniciada com a indicação de dois indícios que nos permitem a afirmação da necessidade de o intelecto voltar-se às fantasias dos sensíveis pra entender em ato em se tratando do estado da vida presente, no qual a alma se encontra unida ao corpo (Idem, *Ibid.*, p. 119)⁴⁷.

O primeiro indício é o de que algum impedimento dos órgãos corporais – dos quais se servem as faculdades que pertencem a parte sensitiva – que impeça o correto funcionamento da capacidade imaginativa (incluída aqui a potencia cogitativa) ou da memória, prejudica o entender em ato (Idem, *Ibid.*, p. 119)⁴⁸; o segundo, nas palavras do autor, se verifica da seguinte maneira:

⁴⁶ *Ibid.* I^a, 84, 7 *Sed Contra*.

⁴⁷ *Ibid.* I^a, 84, 7 *Respondeo*.

⁴⁸ *Ibid.* I^a, 84, 7 *Respondeo*.

[...] qualquer um pode experimentar em si mesmo o seguinte: que, quando alguém se esforça por inteligir algo, forma para si fantasias a modo de exemplos, nas quais como que examina o que se esforça por inteligir. Daí vem também que, quando queremos fazer um outro inteligir algo, propomo-lhe exemplos, a partir dos quais possa formar para si fantasias para inteligir. (Idem, Ibid., pp. 119-121)⁴⁹.

Pressupondo que a potencia cognoscitiva é proporcional ao cognoscível, Tomás propõe que *o objeto próprio do intelecto humano é natureza ou quiddidade presente nas coisas corpóreas*. Assim, ao homem, resta que direcione sua investigação às coisas existentes no particular, já que a noção desta natureza é que exista individualmente, o que não se dá sem a matéria corporal (Idem, Ibid., p. 121 *grifo nosso*)⁵⁰. Esta formulação permite ao Aquinate a seguinte conclusão sobre a pergunta inicial:

Ora, apreendemos o particular pelo sentido e pela imaginação. *Por isso, é necessário, para que o intelecto inteliça em ato seu objeto próprio, que se volte para as fantasias, para que se observe a natureza universal existente no particular*. Se, porém, o objeto próprio de nosso intelecto fosse a forma separada, ou se a natureza das coisas sensíveis subsistissem, não nos particulares de acordo com os platônicos, não seria preciso que nosso intelecto sempre, ao inteligir, se voltasse para as fantasias. (Idem, Ibid., p. 121 *grifo nosso*)⁵¹.

Três argumentos iniciais apontavam para uma resposta positiva à pergunta de *ST I, 84, 7* sobre a necessidade de o intelecto humano voltar-se às fantasias para inteligir (Idem, Ibid., p. 117)⁵²: o primeiro afirma que inteligir é o intelecto estar em ato, e que para isto não é necessário que se volte às fantasias, mas que seja atualizado por uma espécie inteligível que o enforme (Idem, Ibid., p. 117)⁵³; o segundo, que “[...] a imaginação pode imaginar em ato, ausentes os sensíveis. Portanto, muito mais o intelecto pode inteligir em ato, não se voltando para as fantasias.” (Idem, Ibid., p. 119)⁵⁴; e o terceiro propõe que inteligimos seres incorpóreos, como os anjos, e que destes não há fantasias (Idem, Ibid., p. 119)⁵⁵.

Ao primeiro argumento inicial, Tomás responderá com a proposição de que as espécies se conservam a modo de hábito no intelecto possível quando o inteligir não está em ato, e que quando inteligimos em ato, não basta a conservação das mesmas, mas

⁴⁹Ibid. I^o, 84, 7 Respondeo.

⁵⁰Ibid. I^o, 84, 7 Respondeo.

⁵¹Ibid. I^o, 84, 7 Respondeo.

⁵²Ibid. I^o, 84, 7.

⁵³Ibid. I^o, 84, 7 arg. ini. 1.

⁵⁴Ibid. I^o, 84, 7 arg. ini. 2.

⁵⁵Ibid. I^o, 84, 7 arg. ini. 3.

delas temos de nos servir conforme são as naturezas das coisas existentes no particular (Idem, *Ibid.*, p. 121)⁵⁶. A resposta ao segundo argumento inicial propõe que “[...] *a própria fantasia é uma semelhança da coisa particular*, donde a imaginação não ter precisão de alguma outra semelhança particular, como tem precisão o intelecto.” (Idem, *Ibid.*, p. 123 *grifo nosso*)⁵⁷. Por fim, ao terceiro argumento inicial, propõe-se que no estado da vida presente só se pode conhecer as substâncias incorpóreas por remoção ou por comparação com o que é corporal; para que ocorra este processo de comparação, é necessário que o intelecto se dirija às fantasias das coisas corpóreas (Idem, *Ibid.*, p. 123)⁵⁸.

Podemos considerar a condição do homem no “estado da vida presente” – *um conjunto composto de alma e corpo* – como determinante na teoria do conhecimento tomasiana uma vez que ela define o objeto de conhecimento humano: a quiddidade ou natureza dos sensíveis. É também por esta condição que se explica a “mecânica” de funcionamento do ato intelectual, que deve ser iniciado a partir da impressão das *species* sensíveis nos sentidos; esta impressão permite a formulação de fantasias semelhantes a estas *species* através do movimento da potencia cogitativa, que se conservam a modo de hábito no intelecto possível e serão o alvo do intelecto agente, que realiza o processo final – no homem – de formulação do conhecimento.

Considerações finais

A insistência do autor na necessidade de o intelecto voltar-se às fantasias para inteligir é identificada como uma postura contra interpretações e amálgamas das filosofias de Agostinho e Avicena, realizadas sobre um pano de fundo neoplatônico, que ocorriam em sua época (NASCIMENTO, 2006, p. 37-38)⁵⁹. Segundo Nascimento, a afirmação de que a quiddidade ou natureza existente das coisas corpóreas é o objeto próprio do intelecto humano apresenta alguns problemas:

Um primeiro surge de sua comparação com outra afirmação não menos clara e reiterada de Tomás de Aquino: a de que o ente se apresenta primeiro na concepção do intelecto. Esta última afirmação é

⁵⁶ *Ibid.* I^a, 84, 7 Ad 1m.

⁵⁷ *Ibid.* I^a, 84, 7 Ad 2m.

⁵⁸ *Ibid.* I^a, 84, 7 Ad 3m.

⁵⁹Ver também: HENLE, R. J. “A teoria do conhecimento de Platão” e especialmente GILSON, E. *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin, suivi de Avicenne et le point de départ de Duns Scott.*

feita em um paralelismo entre enunciados e conceitos. Assim como todos os enunciados supõem estruturalmente ou na ordem lógica um primeiro enunciado, o princípio de contradição, condição de possibilidade de todos os demais enunciados, também todos os outros conceitos se reduzem a um primeiro – o ente. Sem o qual, inclusive o primeiro enunciado é impossível, pois este supõe as noções de ente e não ente, assim como o enunciado de que o todo é maior que as partes supõe as noções de todo e de parte. (Idem, *Ibid.*, pp. 33-34).

A afirmação que se refere ao objeto próprio do intelecto humano pode ser considerada como uma determinação da afirmação sobre o ente. A proporção entre potência de conhecimento e objeto de conhecimento, observada pelo Aquinate: “A razão disso é que a potência cognoscitiva se proporciona ao cognoscível.” (TOMÁS, 2006, p. 121)⁶⁰, tem em vista o próprio objeto, que é aquilo que entra em contato primeiro com o intelecto. (NASCIMENTO, 2006, p. 34). Isto permite a conclusão de que o intelecto conhece primeiro as naturezas das coisas materiais, mas chega a um conhecimento negativo sobre elas:

[...] é o indivíduo humano quem conhece por seu intelecto ativo e recipiente, não porque se confronte com um intelecto transcendente ou se volte para ele, mas porque se confronta com as imagens ou fantasias que os sentidos lhe proporcionam. O acesso às realidades imateriais transcendentais tem de passar necessariamente pelo trato com o mundo material; *trata-se de um conhecimento fundamentalmente negativo: pode-se conhecer que são, mas não o que são e sim apenas o que não são.* (Idem, *Ibid.*, p. 39 grifo nosso).

Gilson nos indica que devemos compreender a questão do ponto de vista da substância, uma vez que a explicação da substância enuncia a essência dela, que é sua definição. A essência recebe o nome quiddidade por exprimir esta definição; substância, essência e quiddidade detêm uma unidade ontológica completa, suscetíveis de definição e significadas pela definição⁶¹. As substâncias se apresentam existentes na ordem das coisas finitas, como entes específicos e determinados compostos de matéria e forma.

⁶⁰ST I^a, 84, 7 *Respondeo*.

⁶¹ En tant que la substance peut être conçue comme une et définie, elle prend le nom d’“essence”. L’*essentia* n’est donc que la *substantia* em tant que susceptible de définition. Exactement, l’essence est ce que la définition dit que la substance est. C’est même pourquoi, suivant ici la terminologie d’Aristote, saint Thomas introduit un troisième vocable dans sa description du réel. Signifier ce qu’une substance est, c’est répondre à la question *quid sit*; c’est pourquoi, em tant qu’exprimée dans la définition, l’essence se nomme la “quiddité”. Substance, essence, quiddité, c’est-à-dire l’unité ontologique concrète prise em elle-même, puis prise comme susceptible de définition, enfin, prise comme signifiée par la définition [...] (GILSON, 1944, p. 45 *grifo do autor*).

Explicar um ente como substância, é dizer *por que* algo determinado é como é (GILSON, 1944, pp. 45-49 *grifo nosso*)⁶².

Ao propor a condição do homem – o estado da vida presente – como um conjunto composto de alma e corpo, Tomás pode depreender a não incoerência de a impressão sensível ser a matéria da causa de um movimento da alma que forma fantasias das coisas sensíveis (TOMAS, 2006, p. 113-115)⁶³. Pode propor também a necessidade de o intelecto voltar-se a estas fantasias para que entenda seu objeto próprio; a quiddidade da matéria corporal (Idem, *Ibid.*, p. 121)⁶⁴.

O argumento de proporção cognoscitiva, que sustenta esta proposição sobre o objeto próprio do intelecto humano, está já anunciado na resposta ao terceiro argumento inicial que poderia negar *ST I^a, 75, 2*: “Se a alma humana é algo subsistente.” (Idem, 2001 – 2006, vol. II, p. 358)⁶⁵, na qual o autor postulará que “[...] deve-se dizer que o corpo é exigido para a operação do intelecto, não como um órgão pelo qual essa operação é exercida, *mas em razão do objeto*, pois as representações imaginárias estão para o intelecto assim como a cor para a vista.” (Idem, *Ibid.*, vol. II, p. 360 *grifo nosso*)⁶⁶.

As bases deste argumento serão desenvolvidas nas apresentações realizadas nos três artigos iniciais de *ST I^a, 84*, que postulam que o ato de conhecer se dá pelo fato de haver alguma semelhança entre aquele que entende e o que se entende⁶⁷. A condição do homem no estado da vida presente – ser um conjunto composto de alma e corpo – lhe proporciona que volte sua capacidade intelectual para aquilo que lhe é semelhante, as coisas materiais, que também se apresentam como um composto de forma e matéria, assim como sua alma.

Como já mencionado, a alma é uma substância intelectual. É importante considerarmos que, na união da alma com o corpo é este que depende dela para ser, e não o inverso. Então, esta união ocorre do ponto de vista do próprio ato de ser do

⁶² Il est en effet d’une importance capitale de bien comprendre sur quel plan saint Thomas pose les problèmes, lorsqu’il les envisage du point de vue de la substance. Dans l’ordre du fini que nous considérons présentement, les substances seules existent. Composée de matière et de forme, chacune d’elles est un “quelque chose qui est”, un *ens* spécifiquement déterminé. Tout problème relatif à l’ordre de la substance se pose donc de plein droit sur le plan de l’être, mais il ne saurait le dépasser. Expliquer un être comme substance, c’est dire pourquoi cet être “est ce qu’il est”. (GILSON, 1944, pp. 48-49 *grifo do autor*).

⁶³ *ST I^a, 84, 6 Respondeo*.

⁶⁴ *Ibid. I^a, 84, 7 Respondeo*.

⁶⁵ *Ibid. I^a, 75, 2*.

⁶⁶ *Ibid. I^a, 75, 2 Ad 3m*.

⁶⁷ Ver especialmente *ST I^a, 84, 2*.

composto, que, como em todas as substâncias, se dá pela forma, que atualiza a existência (GILSON, 1944, p. 276)⁶⁸. Portanto, o corpo é elevado ao ato de ser da alma por ocasião da própria excelência da substância intelectual (Idem, 1962, pp. 115-116). Isto se verifica na *razão* da espécie humana, revelada pela operação própria do homem que é conhecer. Determinada pelo princípio desta operação, que é segundo sua própria forma, segue-se que *o princípio intelectual é a própria forma do homem* (TOMÁS, 2001 – 2006, vol. II, p. 376 *grifo nosso*)⁶⁹, uma vez que “[...] a capacidade superior opera, de modo mais excelente, o que pertence à capacidade inferior.” (Idem, 2006, p. 81)⁷⁰.

Segundo Tomás, é por conta de sua própria condição de conjunto composto de alma e corpo – o estado da vida presente – que o homem pode exercer o ato intelectual. Este ato é voltado para as naturezas dos sensíveis, entendidas como as formas imateriais das coisas materiais.

Referências

Obras de Tomás de Aquino.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 2ª Edição Bilíngue. 9 volumes. São Paulo: Loyola, 2001 – 2006.

_____. *Suma de Teologia*. [Primeira parte, Questões 84-89]. Edição Bilíngue. Trad. C. A. R. do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2006.

Obras de referência.

ARISTÓTELES. *Obras*. Traducción del griego, estudio preliminar, preámbulos y notas por F. de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1967.

BOEHNER, P. & GILSON, E. *História da Filosofia Cristã. Das Origens até Nicolau de Cusa*. 9ª edição. Trad. R. Vier. Petrópolis: Vozes, 2004.

GARDEIL, H. D. *Iniciação à Filosofia de S. Tomás de Aquino*. Tomo III, Psicologia. Trad. Pe. A. J. Chiavegato. São Paulo: Duas Cidades, 1967.

⁶⁸Rappelons d’abord, car on ne saurait trop y insister, que les fonctions constitutives de l’âme et du corps dans le composé humain sont très inégales. Si l’on envisage le problème du point de vue fondamental de l’exister, celui de l’âme ne dépend aucunement de celui du corps. C’est l’inverse qui est vrai. Forme substantielle, l’âme possède en elle-même son exister complet, et cet exister se suffit tellement qu’il suffit même pour le corps dont elle est l’acte. Il n’y a donc bien qu’un seul exister pour l’âme et pour le corps, et cet exister du composé, c’est l’âme seule qui le fournit. Ainsi, l’unité de l’homme n’est pas celle de quelque ajustage qui rendrait solidaires les parties dont il se compose, c’est celle de son acte même d’exister. (GILSON, 1944, p. 276).

⁶⁹ *ST I*^a, 76, 6 *Respondeo*.

⁷⁰ *Ibid.* I^a, 84, 1 *Ad 2m*.

- GILSON, E. *Le Thomisme. Introduction a la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. Cinquième Édition Revue et Augmentée. Paris: Vrin, 1944.
- _____. *A existência na Filosofia de Santo Tomás*. Trad. G. P. Machado, G. L. Mellilo e Y. F. Balcão. São Paulo: Duas Cidades, 1962.
- _____. *Porquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin, suivi de Avicenne et le point de départ de Duns Scot*. Paris: Vrin, 1986.
- GOICHON, A. M. *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*. Deuxième édition revue, corrigée et augmentée. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1984.
- HENLE, R. J. "A teoria do conhecimento de Platão". In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*. [Primeira parte, Questões 84-89]. Ed. Bilíngue. Trad. C. A. R. do Nascimento. Uberlândia: EDUFU 2006 pp. 52-71.
- LIBERA, A de. *A Filosofia Medieval*. 2ª edição. Trad. L. Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- _____. *A Filosofia Medieval*. Trad. D. D. Machado & N. Campanário. São Paulo: Loyola, 1998.
- NASCIMENTO, C. A. R. do. "Tomás de Aquino entre Agostinho e Aristóteles." In: PALÁCIOS, P. M. (Org.) *Tempo e Razão. 1600 anos das Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 63-73.
- _____. "As questões da primeira parte da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino sobre o conhecimento intelectual humano". In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*. [Primeira parte, Questões 84-89]. Ed. Bilíngue. Trad. C. A. R. do Nascimento. Uberlândia: EDUFU 2006 pp. 9-39.
- PEREIRA, R. H. de S. *Avicena: a viagem da alma*. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- PUTALLAZ, F. X. *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1991.

Artigo recebido em: 14/12/09
Aceito em: 14/03/10