

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO-UFMA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFIL
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

ERMILTON CÉSAR SOUSA PINHEIRO

DO CONHECIMENTO EM SÃO TOMÁS DE AQUINO

SÃO LUÍS

2024

ERMILTON CÉSAR SOUSA PINHEIRO

DO CONHECIMENTO EM SÃO TOMÁS DE AQUINO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, ofertado pela Universidade Federal do Maranhão, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof. Dr. Sidnei Francisco do Nascimento

SÃO LUÍS

2024

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Sousa Pinheiro, Ermilton César.
do Conhecimento Em São Tomás de Aquino / Ermilton César
Sousa Pinheiro. - 2024.
71 f.

Orientador(a): Sidnei Francisco do Nascimento.
Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
Filosofia, Universidade Federal do Maranhão, São Luís -
Ma, 2024.

1. Conhecimento. 2. Sentidos. 3. Hilemorfismo. 4.
Faculdade. 5. Intelecto. I. Nascimento, Sidnei Francisco
do. II. Título.

ERMILTON CÉSAR SOUSA PINHEIRO

DO CONHECIMENTO EM SÃO TOMÁS DE AQUINO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, ofertado pela Universidade Federal do Maranhão, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em ____ de ____ de ____.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Sidnei Francisco do Nascimento
Universidade Federal do Maranhão
Orientador

Prof. Dr. Marco Aurélio Oliveira da Silva
Universidade Federal da Bahia

Prof.^a. Dr.^a Deysielle Costa das Chagas
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

A meu pai Raimundo N. Pinheiro (*in
memorian*);

A minha mãe Marilena S. Pinheiro;

A minha esposa Cledilce N. Penha Pinheiro;

Aos filhos Arthur César e Heitor César.

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar a יהוה pela força que me deu durante todo esse tempo; força vital e princípio único de todos os seres.

Ao meu pai, Raimundo Nonato Pinheiro (*in memoriam*), a quem amo, por ter me levado desde cedo à escola e me dado o incentivo necessário.

À minha mãe, Marilena Sousa Pinheiro, que é uma pessoa fundamental nesse processo;

À minha esposa, Cledilce N. Penha Pinheiro, por estar sempre ao meu lado nas horas mais difíceis da minha vida;

Aos meus filhos, Arthur César e Heitor César, pela consideração no momento da escrita;

A todos os meus irmãos, que tanto esperaram por esse momento;

Ao Prof. Orientador Dr. Sidnei Francisco do Nascimento, pela paciência e orientação;

Aos Professores Doutores Francisca Galiléia da Silva e Marco Aurélio Oliveira da Silva, pela disponibilidade em fazer parte da banca e pelas orientações na qualificação;

E a todos que me ajudaram de forma direta e indireta.

*“A humildade é o primeiro degrau para a sabedoria.”
(Tomás de Aquino)*

RESUMO

A presente dissertação tem o objetivo de apresentar todo o processo do conhecimento na visão de São Tomás de Aquino, que se inicia na sensação e finda no intelecto. Para ele, conhecer é a capacidade do intelecto de captar o princípio de determinação da essência do ente, ou seja, é receber a forma accidental que está instanciada na matéria, a qual é captada pelos sentidos externos no primeiro nível do conhecimento humano: a sensação. Segundo São Tomás de Aquino (ST. I^a, q.84, a.8 *Respondeo*), "o conhecimento natural tem origem nos sentidos; nascemos sem nenhum conhecimento, mas apenas com a faculdade de conhecer, ou seja, não conhecemos nada que não tenha passado por eles". O conhecimento sensitivo é a matéria do conhecimento intelectual. O ato de inteligir, conhecer, não é uma faculdade unicamente da alma, mas também do corpo, através dos sentidos. Recebida a informação dos sentidos, há a memorização disso. Formam-se, então, dois tipos de conhecimento: o sensitivo e o intelectual. Este é um ponto essencial que aponta para a teoria do conhecimento de São Tomás de Aquino, que não dispensa, de forma alguma, os sentidos externos e internos no processo de inteligência humana. Portanto, para São Tomás de Aquino, é necessária uma adequação entre os sentidos (faculdade do corpo) e o intelecto (faculdade da alma). Ambos são necessários ao homem para que este adquira um conhecimento verdadeiro. Contudo, está contida na alma humana, como principal faculdade, a capacidade de inteligência com o auxílio dos sentidos, sejam estes externos ou internos. Este é o assunto que esta dissertação pretende pesquisar. Para isso, faremos um percurso por toda a trajetória que São Tomás de Aquino percorreu para formular sua ideia sobre o conhecimento.

Palavras-chave: Conhecimento, Sentidos, Hilemorfismo, Faculdade, Intelecto

ABSTRACT

The present dissertation aims to present the entire process of knowledge in the view of Saint Thomas Aquinas, which begins in sensation and ends in intellect. For him, knowledge is the ability of the intellect to capture the principle of determination of the essence of the being, it is to receive the accidental form that is instantiated in the matter that is captured by the external senses at the first level of human knowledge: sensation. According to Saint Thomas Aquinas (ST. I^a, q.84, a.8 Respondeo) “natural knowledge originates in the senses, we are born without any knowledge, but only with the faculty of knowing, that is, we do not know anything that does not have past them.” Sensitive knowledge is the material of intellectual knowledge, the act of understanding, knowing, is not a faculty only of the soul, but also of the body, through the senses. Once information is received from the senses, it is memorized. Two types of knowledge are then formed: sensitive and intellectual. This is an essential point that points to Saint Thomas Aquinas' theory of knowledge, which does not, in any way, dispense with the external and internal senses in the process of human intellection. Therefore, for Saint Thomas Aquinas, an adequacy of: senses (faculty of the body) and intellect (faculty of the soul) is necessary. Both are necessary for man so that he can acquire true knowledge, however, the capacity for intellection is contained in the human soul, as its main faculty, with the help of the senses, which are external and internal. This is the subject that this dissertation intends to research, for this, we will take a journey through the entire trajectory that Saint Thomas Aquinas used to formulate his idea about knowledge.

Keywords: Knowledge, Senses, Hylemorphism, Faculty, Intellect

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	A RECEPÇÃO DA QUERELA DOS UNIVERSAIS NA EPISTEMOLOGIA TOMISTA	13
3	DO CONHECIMENTO SENSÍVEL - A IMPORTÂNCIA DOS SENTIDOS PARA A EPISTEMOLOGIA TOMISTA.....	25
3.1	DOS SENTIDOS EXTERNOS E A RECEPÇÃO DAS INFORMAÇÕES DOS OBJETOS DO MUNDO EXTERIOR. (SENSAÇÃO)	27
3.2	DOS SENTIDOS INTERNOS E A INTERPRETAÇÃO DAS FORMAS DOS OBJETOS DO MUNDO EXTERIOR. (PERCEPÇÃO)	28
3.2.1	Sentido Comum	29
3.2.2	Fantasia ou Imaginação	30
3.2.3	Estimativa e/ou Cogitativa.....	31
3.2.4	Memória	33
4	PHANTASMATA COMO CONDIÇÃO PARA O CONHECIMENTO INTELECTIVO....	35
4.1	CONCEITO DE <i>PHANTASMATA</i>	35
4.2	DA ESPÉCIE SENSÍVEL Á ESPÉCIE INTELIGÍVEL – A RELAÇÃO DO INTELECTO AGENTE COM O <i>PHANTASMATA</i>	37
4.2.1	Da “ <i>Conversio ad Phantasmata</i> ”	38
4.2.2	Do Princípio da Individuação.....	43
5	AS POTÊNCIAS DA ALMA	46
6	O PAPEL DA POTÊNCIA INTELECTIVA DA ALMA NA FILOSOFIA DE SÃO TOMÁS DE AQUINO.....	49
6.1	DA PROPORCIONALIDADE DAS ESPECIES INTELIGÍVEIS	53
6.3.1	Da Recepção das Espécies.....	63
7	CONCLUSÃO OU CONSIDERAÇÕES FINAIS	66
	REFERÊNCIAS	69

1 INTRODUÇÃO

A concepção de conhecimento em São Tomás de Aquino é, em boa parte, fundamentada no realismo de Aristóteles, que não dispensa os sentidos como sendo o primeiro processo da intelecção. Os objetos do conhecimento precisam da atividade dos órgãos dos sentidos, sobre os quais atuam, produzindo a sensação, que é um ato do composto humano, isto é, do corpo e da alma, e não apenas da alma, como pensava Platão, nem conhece tudo nas razões eternas, como Santo Agostinho. Para que haja conhecimento, é necessária a ação conjunta de ambos, baseada na ideia *hilemórfica* de que o homem é um composto substancial de corpo e alma.

A intenção de nossa pesquisa é percorrer os caminhos de São Tomás de Aquino na construção de sua teoria do conhecimento e de como esta fundamenta sua ideia de que o conhecimento é a apreensão da forma na matéria. Para isso, o assunto foi pesquisado nas obras de importantes filósofos, que serviram de forma direta e também indireta. Extraímos desses filósofos importantes informações que enriqueceram muito nossa pesquisa, tais como: conceitos, relações, significados, além de noções sobre intelecto, alma, fantasia e espécie. No entanto, algumas obras do pensamento de Aristóteles e São Tomás de Aquino foram nossos principais fundamentos, respectivamente: De *Anima*, Suma de Teologia e Suma contra os Gentios.

Os objetivos estão organizados como se segue nos capítulos, dentre os quais se destacam: mostrar como São Tomás de Aquino recepciona o debate sobre a querela dos universais e perceber a relação dos sentidos externos e internos na apreensão da realidade sensível. Por fim, compreender como se processa todo o conhecimento na epistemologia de São Tomás de Aquino após a formação das fantasias, ou seja, da sensibilidade à recepção das espécies.

O segundo capítulo aborda a recepção de São Tomás de Aquino sobre a querela dos universais e como este debate influencia sua compreensão da teoria do conhecimento.

O terceiro capítulo ressalta a importância da recepção das informações dos objetos do mundo exterior e como estas são apreendidas pelos sentidos externos, a saber: visão, tato, paladar, olfato e audição (sensação) e interpretadas pelos sentidos internos (percepção), a saber: sentido comum, imaginação, estimativa e/ou cogitativa e memória, e como estes se relacionam com a matéria sensitiva para a produção do *phantasmata*. De posse do *phantasmata*, o quarto capítulo abordará o aspecto conceitual do termo, assim como sua relação mediadora entre a potência sensitiva da alma e o intelecto agente, como condição para o conhecimento intelectual.

Nesse ponto, é necessário entender a “*conversio ad phantasmata*” e o princípio da individuação, sendo que é na matéria particular que se dá o início da epistemologia tomista.

No quinto capítulo, destacaremos as potências da alma nas passagens da **Suma de Teologia**, primeira parte, questões 75, 77 e 78. Nestas passagens, faremos a identificação das três potências, ou seja, princípios das ações vitais e principais da alma, cinco gêneros e os modos de viver. No sexto capítulo, ressaltaremos, em específico, o papel da potência intelectual da alma. Nesta parte, consideraremos a questão 84, artigo 6, da primeira parte da *Suma de Teologia*, onde São Tomás de Aquino aborda uma distinção entre o filósofo Demócrito e Platão, apontando os pontos de conflito e de convergência entre o sensualismo extremo e o idealismo.

Nesse mesmo capítulo, refletiremos também sobre a operação do intelecto que, embora seja imaterial, relaciona-se aos objetos materiais, porque são neles que estão contidas as formas que serão impressas no intelecto agente em forma de imagens e são a fonte do conhecimento humano; a proporcionalidade das espécies inteligíveis; a abstração feita pelo intelecto agente, que é essencial para a atividade cognitiva, abordando a relação deste com o intelecto possível, destacando a importância da passagem da potência para o ato puro, visto que o intelecto agente não entende a matéria individual diretamente no seu aspecto sensível. Por meio dessa faculdade, a mente é capaz de abstrair conceitos universais a partir das percepções sensoriais, possibilitando a contemplação das verdades universais. E, por fim, a recepção das espécies feita pelo intelecto possível, concebendo o ser, a essência, a quiddidade da coisa. Neste sentido, a relação entre o ser e a inteligência é de reciprocidade, onde o ser é para a inteligência e a inteligência, ao seu modo, é para o ser.

Para encerrar esta pesquisa, seguir-se-á minha conclusão a respeito dos argumentos de São Tomás de Aquino, levando em consideração toda a produção desta investigação.

2 A RECEPÇÃO DA QUERELA DOS UNIVERSAIS NA EPISTEMOLOGIA TOMISTA

No período medieval, o debate em torno da "Querela dos Universais" estava entre realismo, nominalismo e realismo moderado quanto à natureza ontológica e epistemológica dos universais. O século XII foi o ápice da discussão no Ocidente, como bem coloca De Libera (2015, p.138):

Todos los historiadores concuerdan en decir que es en el siglo XII que la querella de los universales ha estallado verdaderamente en Occidente. Es en esa época, en efecto, que la historiografía sitúa, alrededor de las figuras carismáticas de Roscelino de Compiégne y de Pedro Abelardo, la aparición del nominalismo como doctrina de conjunto sobre los universales. Pero es también, y sobre todo, porque es en esa época que aparecen los términos latinos Nominales y Reales para describir a las posiciones, supuestamente en presencia.

Alguns filósofos argumentavam que as propriedades comuns existem fora da mente, enquanto outros defendiam que apenas existiam conceitualmente. A discussão também envolvia aspectos semânticos e linguísticos na descrição dos universais. Para Reale e Antiseri (2017, p. 530):

A Relação entre *voces e res*, entre linguagem e realidade, no centro dos estudos gramaticais e da dialética, constitui o elemento essencial da questão dos universais, acaloradamente debatida no século XII por suas implicações linguísticas, gnosiológicas e teológicas. O problema dos universais, com efeito, refere-se à determinação do fundamento e do valor de conceitos e termos universais – por exemplo, “animal”, “homem” – aplicáveis a uma multiplicidade de indivíduos. Mais em geral, trata-se de um problema referente à determinação da relação entre ideias ou categorias mentais, expressas em termos linguísticos, e as realidades extramentais; ou, em última análise, é o problema da relação entre as *voces e res*, entre as palavras e as coisas, entre o pensamento e o ser.

São Tomás de Aquino não deixou de abordar este debate, questionando a forma e as condições ontológicas que possibilitam a formação dos universais. Nesse aspecto, em sua visão, a abstração tem um papel importante nessa querela. Cabe-nos aqui a pergunta: Qual a relação da abstração com o conhecimento dos universais? A inteligência, por causa da união da alma com o corpo, ou seja, no estado da vida presente, não pode conhecer nada em ato sem se valer dos sentidos que produzem os fantasmas. Não há conhecimento intuitivo ou inato. Com isso, o intelecto, sendo uma potência incorpórea, não conhece os seres corpóreos em ato, mas em potência. São Tomás de Aquino aborda a relação entre o conhecimento sensitivo e o intelectual, destacando que a imagem ou fantasma criada a partir dos sentidos não é suficiente para o conhecimento espiritual. A inteligência deve completar essa imagem, realizando sua operação no ato de conhecer. Como fazer isso? Que virtude intelectual seria capaz de tal feito?

O próprio São Tomás de Aquino percebe essa necessidade e assim coloca na *Suma Teológica* (S.Th.Iª, q. 79, a, 3): “Logo, é necessário admitir uma virtude, no intelecto, que atualize os inteligíveis, abstraindo as espécies das condições materiais”. É aqui que o intelecto agente assume seu papel, conforme São Tomás de Aquino (*S.Th.Iª*, q. 79, a, 4):

O intelecto agente, de que fala o Filósofo, faz parte da alma. E isso se evidencia considerando que é necessário admitir-se, além da alma intelectiva humana, a existência de um intelecto superior, do qual a alma obtém a virtude de inteligir. Pois, sempre, o ser participante, móvel, imperfeito, preexige algo de anterior a si, que seja tal, por essência, imóvel e perfeito. Ora, a alma humana é intelectiva, por participação da virtude intelectual. E a prova está em que é intelectiva, não na sua totalidade, mas só em parte; pois, chega à inteligência da verdade, pelo discurso e pelo movimento, argumentando. E também tem inteligência imperfeita, quer por não inteligir tudo, quer por passar da potência para o ato, quando inteligir. Logo, é necessário que exista um intelecto mais alto, que ajude a alma a inteligir.

A abstração consiste na separação realizada pela faculdade intelectual entre a essência universal e a imagem sensível particular de um objeto, através da qual a inteligência distingue um aspecto específico que está unido a diversos outros aspectos. Portanto, é possível caracterizar a questão filosófica da existência e da relação entre o intelecto humano e o mundo ao nosso redor. Nesse debate, São Tomás de Aquino assume uma postura equilibrada entre o realismo e o nominalismo, entre a matéria e a forma numa relação de abstração, como veremos mais adiante onde tentaremos demonstrar.

Durante a Idade Média, alguns pensadores começaram a analisar questões relacionadas ao confronto entre a fé e a razão. Esse período foi caracterizado por um profundo viés teológico, no qual os estudiosos consideravam tanto princípios bíblicos quanto teorias filosóficas da antiguidade em seus estudos, buscando resolver o conflito entre esses dois aspectos. Foi assim que surgiu a Metafísica Cristã, que se concentrava nos temas de maior importância, como Deus e a salvação da alma humana. Vale ressaltar que essa corrente de pensamento se desenvolveu em duas etapas do pensamento filosófico da Idade Média: a Patrística e a Escolástica.

Na Patrística, a Metafísica Cristã incorporou elementos platônicos e neoplatônicos ao cristianismo. Um dos principais expoentes foi Santo Agostinho, que utilizou muitos aspectos do platonismo em sua base de pensamento. Na Escolástica, o pensamento aristotélico foi predominante. Um exemplo disso são as cinco vias que São Tomás de Aquino utilizou para comprovar racionalmente a existência de Deus.

Outra questão examinada na Escolástica abordava as conexões entre a realidade e a linguagem, assunto relacionado ao conceito aristotélico de substância. Nesse contexto, houve um famoso debate filosófico conhecido como querela dos Universais, um debate filosófico entre realistas, conceitualistas e nominalistas sobre a natureza dos universais. Nesse aspecto,

como bem coloca De Libera (2015, p. 126): “Es en el Occidente latino, en los confines de los siglos XI y XII, que el problema de Porfírio se convirtió en la querella de los universales”.

A disponibilidade das obras filosóficas dos pensadores clássicos era muito limitada. Por exemplo, ao estudar os textos de Aristóteles, os alunos recorriam às obras de outros autores, principalmente Porfírio, de origem grega, e Boécio, de origem romana. A grande polêmica da época estava relacionada às ideias e conceitos sobre a realidade das coisas e a linguagem. A questão era se essas espécies e gêneros são entidades reais ou simples construções do pensamento. Porfírio, na obra *Isagoge*, formulou certas questões sobre a natureza das noções ou ideias gerais que iriam interessar muito a Boécio e, através dele, a toda a Alta Idade Média. Numa passagem da *Isagoge* (Porfírio aborda as categorias aristotélicas, ressaltando a interpretação complexa dos gêneros e espécies dentro da filosofia de Aristóteles), Porfírio escreve (1994, p. 49-52):

Como é necessário, ó Crisaório, para conhecer a razão das Categorias de Aristóteles, saber o que é o gênero, o que é a diferença, o que é a espécie, o que é o próprio, e o que é o acidente, e como este saber é também necessário para formular as definições, e, de um modo geral, para tudo quanto abrange a divisão e a demonstração, cuja teoria é deveras útil, far-te-ei uma breve exposição, e tentarei em poucas palavras, como que numa espécie de introdução, percorrer o que sobre isto disseram os antigos filósofos, abstando-me de indagações demasiado profundas, e não abordando, senão com parcimônia, mesmo as mais simples. Antes de mais, no que se refere aos gêneros e às espécies, a questão de saber se elas são realidade em si mesmas, ou apenas simples concepções do intelecto, e, admitindo que sejam realidades substanciais, se são corpóreas ou incorpóreas se, enfim, são separadas ou se apenas subsistem nos sensíveis e segundo estes, é assumo de que evitarei falar: é um problema muito complexo, que requer uma indagação em tudo diferente e mais extensa. Procurarei mostrar-te aqui o que os antigos e, entre eles, sobretudo os Peripatéticos, conceberam de mais acomodado à lógica acerca destes últimos temas e acerca dos outros que me propus estudar.

Boécio, ao traduzir *Isagoge*, sistematizou o problema a partir de três perspectivas, conforme lemos em De Libera (2015): (1) se eles subsistem ou se estão situados; (2) se são corpóreos ou incorpóreos; e (3) se estão separados dos sensíveis ou situados neles (*in sensibilibus posita*) e constância circa ea, pois esse trabalho é muito árduo e supõe uma longa investigação.

As escolas que primeiro tentaram resolver essa disputa tiveram que suportar diversas críticas. De acordo com Reale e Antiseri (2017, p. 532):

Se os realistas levantaram o problema dos universais no campo estritamente metafísico, ontologizando os universais, isto é, sustentando que são *res* ou entidades metafísicas, os nominalistas, em radical oposição, puseram em crise o valor significativo dos termos universais. Mas tanto uma quanto outra teoria tiveram de suportar severas críticas.

Portanto, se o universal não é *res*, nem apenas *vox* ou *flatus vocis*, o que é então? Tornando inteligível com exemplos práticos o contexto da pergunta: quando pensamos em um cavalo, o conceito de cavalo existe somente em nossa mente ou cada cavalo possui uma essência que o define como tal? Da mesma forma, ao pensar em um homem, o conceito de homem é apenas mental ou cada indivíduo tem algo substancial que o caracteriza como homem? A discussão envolvendo essas questões se tornou ainda mais interessante, com diferentes filósofos tentando respondê-las de maneiras distintas. São Tomás de Aquino justifica a relação do universal com o singular através da sua teoria da abstração, onde atualiza os inteligíveis em ato através do intelecto agente na alma humana.

Desse modo, em aspectos bem panorâmicos, esses são os problemas dos universais iniciados na Idade Média por Boécio, o primeiro pensador medieval que buscou resolver a questão acerca da natureza dos universais deixada por Porfírio na *Isagoge*. As tentativas de solucionar esses problemas com maior ênfase e destaque foram o realismo, o nominalismo e o realismo moderado.

Na tese realista, defende-se que os termos universais são *res* ou entidades metafísicas subsistentes. Historicamente, admite-se que o realismo foi a primeira tese levantada no século XII, como lemos em De Libera (2015, p. 144-145): "Si se admite, que las informaciones proporcionadas por Abelardo unidas a aquellas, más tardías, transmitidas por Juan de Salisbury, tienen un valor histórico; y cronológico, se considerará que el realismo fue la primera doctrina de conjunto profesada en siglo XII". O mais famoso defensor dessa tese realista dos universais é Guilherme de Champeaux, nascido em 1070 e falecido em 1121. De acordo com Reale e Antiseri (2017, p. 531): "Há perfeita adequação ou correspondência entre os conceitos universais e a realidade. Trata-se de linha teórica cuja inspiração de fundo é de clara ascendência platônica".

Os realistas defendem a existência objetiva e independente dessas entidades, as quais são universais. Eles acreditam que tais universais possuem uma natureza real e atemporal, não dependendo da mente humana nem das coisas concretas do mundo físico. Para os realistas, esses universais são essenciais para explicar a similaridade e generalidade observadas no mundo, permitindo generalizações sobre objetos e conceitos. Além disso, argumentam que os universais desempenham um papel fundamental na linguagem e no pensamento humano, facilitando a categorização e generalização de informações para uma melhor compreensão do mundo. Em resumo, os realistas acreditam que os universais são entidades reais e objetivas, cruciais para a nossa compreensão da realidade. No entanto, com o desenvolvimento dos

estudos gramaticais, essa tese pareceu sem fundamentos, como bem nos coloca Reale e Antiseri (2017, p. 531):

Com o desenvolvimento dos estudos gramaticais, quando foi retomada a reproposta por Guilherme de Champeaux, essa teoria pareceu reacionária, além de infundada. Era, em substância, uma concepção metafísica rigidamente tradicionalista dominada pela preocupação de:

Nesse sentido, para B. Maioli (1973), conforme a citação acima acrescenta: “Garantir de todas as formas o universal *in re* e, portanto, a permanência da imutabilidade estrutural de um universo estático, cujo fluir e variar das coisas é somente acidental e fenomênico” (B. Maioli, 1973 *apud* Reale et al., 2017, p. 531). Então, escrevem Reale e Antiseri (2017, p. 531): “Se os universais são reais em si mesmos e estão também presentes em cada um dos indivíduos, então estes não diferem entre si em nada por essência, mas unicamente pela variedade dos acidentes”. Pedro Abelardo levantou uma questão fundamental que se opõe à tese realista do seu mestre. Conforme (Abelardo, 1969 *apud* Reale et al., 2017, p. 531):

Se uma idêntica essência, embora revestindo formas diferentes, subsiste nos objetos individualmente, é necessário que essa essência que assumiu essas formas seja a mesma essência que assumiu outras formas, de sorte que o animal que possui a forma da racionalidade seja o mesmo animal formado pela irracionalidade e, assim, o animal racional seria ao mesmo tempo animal irracional, com a consequência de que no mesmo sujeito ter-se-ia a simultaneidade dos contrários.

Na discussão sobre o problema dos universais, surgem os conceitualistas, para os quais o universal é uma abstração que ganha significado apenas para o intelecto, não estando efetivamente presente nas coisas. Essa posição, defendida por Abelardo e Ockham, destaca a importância das propriedades comuns na significação dos universais. Mas existem razões ainda mais gerais que levam Abelardo a se colocar contra Guilherme de Champeaux, conforme Reale e Antiseri (2017, p. 532):

A primeira é tirada do *Peri hermeneias* de Aristóteles, segundo o qual o universal é “*quod notum est praedicari de pluribus*” (é aquilo que é predicável de mais entes). Se isso for verdade, o universal não pode ser *res*, um ente objetivo que, enquanto tal, não pode servir de predicado para outro ente, segundo o princípio “*res de re non praedicatur*”. A segunda é a desvalorização do indivíduo que somente existe na realidade. Com efeito, a teoria da identidade ou solução realista, atribuindo uma substância numericamente idêntica a todos os seres classificados com o mesmo conceito universal, torna puramente acidental a sua distinção, fundada apenas em formas ou propriedades accidentais. Numa época de exaltação da *ratio* e, portanto, do indivíduo em âmbito filosófico além de social, essa tese não podia senão parecer reacionária ou falsamente tradicionalista.

Segundo as ideias de Abelardo, o universal não se refere a uma entidade concreta, mas sim a uma categoria gramatical que pode ser atribuída a diferentes sujeitos através do

significado das palavras. Sua explicação não se baseia em uma realidade universal, mas sim na análise dos predicados.

Para São Tomás de Aquino (*ST, I, q. 84, a. 1*), o universal na mente tem fundamento na coisa singular, da forma como se evidencia:

EM RESPOSTA, cumpre dizer, para esclarecimento desta questão, que os primeiros filósofos, que inquiriram sobre as naturezas das coisas, pensavam que nada havia no mundo, exceto o corpo. E como viam que todos os corpos são mutáveis e pensavam que eles estão em contínuo fluxo julgaram que não poderia ser tida por nós nenhuma certeza sobre a verdade das coisas. De fato, o que está em contínuo fluxo não pode ser apreendido com certeza, pois, desfaz-se antes que seja avaliado pela mente; como disse Heráclito: “Não é possível tocar duas vezes a água do rio corrente”, como menciona o Filósofo no livro IV da Metafísica. Sobrepondo-se a estes, Platão, para poder salvar que é tido por nós conhecimento certo da verdade pelo intelecto, sustentou, além do que é corporal, outro gênero de entes separado da matéria e do movimento, que denominou espécies ou ideias, por cuja participação cada um dos singulares e sensíveis é denominado homem, cavalo ou algo semelhante. Dizia, portanto, que as ciências e definições e tudo o que pertence ao ato do intelecto não se refere a estes corpos sensíveis, mas àqueles imateriais separados; de tal modo que a alma não entenda estes corporais, mas entenda as espécies separadas destes corporais. 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. Parece que Platão nisto se desviou da verdade, porque, estimando que todo conhecimento se dá a modo de alguma semelhança, acreditou que a forma do conhecido, por necessidade, está no cognoscente do modo como está no conhecido. Considerou, no entanto, que a forma da coisa inteligida está no intelecto universal, imaterial e imutavelmente; o que se revela pela própria operação do intelecto que entende universalmente e a modo de uma certa necessidade, pois, o modo da ação segue o modo da forma do agente. Assim, estimou que era preciso que as coisas inteligidas subsistissem em si mesmas desta maneira, isto é, imaterial e imutavelmente.

Percebe-se, desse modo, que São Tomás de Aquino não rejeita a tese de que é possível o conhecimento intelectual dos corpos, evidenciando que tanto a matéria quanto a forma são necessárias para a inteligência humana. Veremos isso conforme sua participação neste debate.

No entanto, a tese nominalista, presente na filosofia medieval, é oposta ao realismo exagerado de Guilherme. Foi introduzida por Roscelino de Compiègne, um importante pensador francês do século XI. Suas ideias polêmicas a respeito dos universais tiveram um impacto significativo em discussões filosóficas, linguísticas, metafísicas e teológicas. Em sua opinião, segundo Reale e Antiseri (2017, p. 532):

Os universais ou conceitos universais não tem nenhum valor, nem semântico e nem predicativo, não podendo referir-se a alguma *res*, visto que todas as coisas existentes são individuais ou separadas (*discretæ*) e nada existe além da individualidade (“*nihil est præter individuum*”). Trata-se da teoria que, negando qualquer valor aos

universais, se revela fundamentalmente cética, porque mortifica alguns instrumentos do conhecimento humano, que se torna pura atividade analítica dos fatos concretos e individuais, incapaz de elevar-se a níveis de carácter geral.

O conceito de nominalismo argumenta que os universais, representando categorias gerais, são apenas construções mentais e não possuem existência independente. Segundo essa tese, palavras como "humanidade" e "verdade" são convenções linguísticas para facilitar a comunicação e não entidades reais fora da mente humana. Com isso, é assertivo pensar que essa postura advoga que o universal não está nem na realidade nem no intelecto, não passando de um "*flatus vocis*". Definição esta que se atribuiu a Anselmo, segundo a qual os universais seriam para Roscelino simples emissões de voz, sem que os termos universais remetam a algo objetivo.

O nominalismo desafiou as ideias realistas da época, defendendo que os universais são apenas abstrações mentais sem existência objetiva. Isso gerou debates profundos sobre linguagem, conhecimento e realidade na filosofia. Apesar de suas contribuições significativas para a filosofia medieval, gerou controvérsias e críticas devido à sua posição radical, conduzindo a uma heresia teológica. Mas qual seria essa heresia segundo a qual o nominalismo estaria nos conduzindo? Para Reale e Antiseri (2017, p. 532):

Aquele que não é capaz de entender como vários bois na sua espécie não são senão um único boi, como poderá compreender – pergunta-se Anselmo – que na natureza profundamente misteriosa de Deus mais pessoas, cada uma das quais é Deus perfeito, constituem um só Deus? Quem não sabe distinguir “um asno por sua cor”, isto é, aquele que não sabe abstrair, não pode distinguir “a unidade de Deus da pluralidade de suas relações”. Dai o “triteísmo” de Roscelino, isto é, a incapacidade de afirmar a unidade das três pessoas da Trindade, consideradas, pelo contrário, três pessoas substancialmente diferentes entre si, sem qualquer unidade efetiva ou substância comum.

E acrescentam Reale e Antiseri (2017, p. 532): “O nominalismo é a teoria que exalta o individual em detrimento do universal e torna impossível a superação do nível puramente analítico e descritivo de uma realidade empírica atomisticamente considerada”.

No entanto, São Tomás de Aquino, nesse aspecto, assume uma posição equilibrada no que concerne ao sujeito do conhecimento. Para ele, o intelecto humano conhece as coisas mediante suas representações, como bem descreve em (*ST, I, q. 85, a. 32*):

EM RESPOSTA, cumpre dizer que alguns sustentaram que as faculdades cognoscitivas que estão em nós nada conhecem senão as próprias afecções; por exemplo, que o sentido não sente senão a afecção de seu órgão. De acordo com isso, o intelecto nada entende senão a sua afecção, isto é, a espécie inteligível recebida nele. De acordo com isso, tal espécie é aquilo mesmo que é inteligido. Ora, esta opinião mostra-se manifestamente falsa em virtude dos dois seguintes. Primeiro, com efeito, pois são os mesmos que entendemos e de que se ocupam as ciências. Portanto, se os

que inteligimos fossem apenas as espécies que estão na alma, seguir-se-ia que todas as ciências não seriam acerca das coisas que estão fora da alma, mas apenas acerca das espécies inteligíveis que estão na alma, assim como, de acordo com os platônicos, todas as ciências são acerca das ideias, que sustentavam que eram os inteligidos em ato. — Em segundo lugar, pois seguir-se-ia o erro dos antigos que diziam que “tudo que parece, é verdadeiro”, e assim, que as contraditórias seriam simultaneamente verdadeiras. Com efeito, se a potência não conhece senão a própria afecção, julga somente a respeito dela. Ora, algo parece, assim, de acordo como a potência cognoscitiva é afetada. Logo, o juízo da potência cognoscitiva será sempre a respeito daquilo que julga, isto é, a respeito da própria afecção, tal como é; assim, todo juízo será verdadeiro. Por exemplo, se o gosto não sente senão a própria afecção, quando alguém tendo o gosto sadio julga que o mel é doce, julgará verdadeiramente; igualmente, se aquele que tem o gosto viciado julgar que o mel é amargo, julgará verdadeiramente; com efeito, ambos julgam de acordo como o seu gosto é afetado. Segue-se, assim, que toda opinião será igualmente verdadeira e universalmente toda consideração. Por isso, cumpre dizer que a espécie inteligível está para o intelecto como o pelo que o intelecto entende. O que fica patente da maneira seguinte. Com efeito, como há uma dupla ação como se diz no livro IX da Metafísica, uma que permanece no agente, como ver e entender, outra que passa à coisa externa, como esquentar e cortar, ambas se dão de acordo com alguma forma. E assim como a forma, de acordo com a qual se produz a ação que tende para a coisa externa, é uma semelhança do objeto da ação, assim como o calor do caleficiente é uma semelhança do aquecido, igualmente a forma, de acordo com a qual se produz a ação que permanece no agente, é uma semelhança do objeto. Donde a semelhança da coisa visível ser o de acordo com o que a vista vê; e a semelhança da coisa entendida, que é a espécie inteligível, é a forma de acordo com a qual o intelecto entende.

Ademais, a negação da existência dos universais foi questionada por pensadores da época, mas suas ideias tiveram impacto duradouro no desenvolvimento da filosofia ocidental e na diversidade de perspectivas filosóficas europeias. Portanto, o nominalismo de Roscelino de Compiègne é uma tese filosófica que questiona concepções tradicionais sobre universais e linguagem. Sua abordagem inovadora continua a gerar debates sobre a relação entre palavras, ideias e realidade, mostrando a importância de suas contribuições para o pensamento filosófico.

O realismo moderado, tese que surgiu equilibrando essas duas anteriores, tenta resolver o problema ora formulado pelos universais. O debate sobre a existência dos universais, conhecido como querela dos universais, coloca em confronto o realismo e o nominalismo. O realismo defende que os universais são entidades concretas independentes, enquanto o nominalismo argumenta que os universais são apenas abstrações mentais. Isso gera questionamentos sobre a forma como essas entidades podem ser acessadas.

O realismo moderado, por sua vez, propõe uma posição intermediária e equilibrada entre essas duas visões distintas, argumentando que os universais existem, mas não como entidades separadas e independentes, e sim como propriedades compartilhadas por múltiplas entidades individuais. Segundo essa perspectiva, os universais são reais, mas sua existência é dependente das entidades individuais que os exemplificam. Essa tese tem como seu principal expoente Pedro Abelardo. Para Abelardo, as realidades singulares existiriam, mas seria possível buscar

semelhanças entre os seres individuais, por meio da abstração, de maneira tal a gerar os conceitos universais. Esses conceitos são discursos mentais, categorias lógico-linguísticas que fazem a ligação entre o mundo do pensamento e o mundo do ser. Conforme Abelardo (1969 *apud* Reale et al., 2017, p. 533):

Há outra teoria acerca dos universais, mais conforme a razão, aquela que não atribui a universalidade nem à *res* nem às *voces*, mas sustenta que individuais ou universais são os sermones (...). Dizemos, portanto, que universais são os sermones, pois receberam desde a origem, isto é, da instituição dos homens, a propriedade de serem predicados de muitos.

Abelardo defendeu uma posição que reconhece o poder das palavras em expressar opiniões pessoais, sem, no entanto, atribuir-lhes um conhecimento objetivo. A significação das palavras é subjetiva, mas permite o entendimento mútuo entre os indivíduos. Quando palavras importantes são aceitas como universais, elas se tornam ferramentas para expressar verdades necessárias.

Na realidade, o que se apresenta é o individual e, a partir deste, o universal como conceito obtido por abstração através da união entre matéria e forma como unidade compacta. Esse é um termo trabalhado por São Tomás de Aquino.

Após a afirmação da existência dos universais, como já coloquei acima, surge o questionamento se eles são corpóreos ou incorpóreos. Abelardo argumenta que, de certa forma, são corpóreos e incorpóreos, mas de maneiras distintas, sem, no entanto, estarem separados dos corpos. Segundo Abelardo (2005, p. 36), isto se afirma em?

Num certo sentido são as coisas corporais, isto é, separadas na sua essência; mas as incorpóreas, quanto a designação do nome universal, porque os universais não denominam separada e determinadamente, mas confusamente, como demonstramos acima o suficientemente. Daí os próprios nomes universais serem chamados corpóreos quanto à natureza das coisas, e incorpóreos quanto ao modo da significação, porque embora denominem coisas que existem separadas, não as denominam, todavia, separada e determinadamente.

No entanto, como e de que maneira esse problema dos universais vai afetar a forma como São Tomás de Aquino aborda sua filosofia? Não quero aqui me aprofundar sobre o pensamento de São Tomás de Aquino sobre a querela dos universais, visto que nos capítulos posteriores explorarei com mais detalhes sua epistemologia, mas me sinto estimulado, em breves palavras, a escrever no encerramento deste capítulo sua posição sobre este debate. Conforme bem coloca De Libera (2015, p. 292):

La problemática de los universales no ocupa un lugar central en el pensamiento de Tomás. Es en un texto de juventud, el *De ente et essentia*, que él dio la formulación

más completa. El horizonte de su problemática no es Porfirio y Boecio, sino Abiceno y la escolástica de los años 1250.

Nessa mesma perspectiva, Nascimento (2005, p. 45) escreve:

Tomás de Aquino não deixou de lado este tópico. Sua maneira de abordá-lo, talvez característica do século XIII, é pôr em relevo as condições ontológicas que possibilitam a formação dos universais. Tal abordagem é constante em seus textos, escalonando-se desde “O ente e a essência” até os comentários aristotélicos sobre o “Tratado da alma” e a “Metafísica”.

Em várias obras, São Tomás de Aquino foi provocado a escrever sobre os temas que envolvem essa problemática. Nascimento (2005, p. 45) enumera sumariamente tais passagens:

1) O ente e a essência, cap. 3; 2) Quodlibet VIII, artigo 1; 3) Questão disputada sobre o poder de Deus, Questão 5, artigo 9, resposta ao argumento 16; 4) Suma de teologia, Primeira parte, Questão 85, artigo 2, ad 2m; 5) Idem, Questão 85, artigo 3, ad 1m e ad 4m; 6) Idem, Primeira parte da segunda parte, Questão 29, artigo 6; 7) Sentença do livro Sobre a alma, liv. I, cap. 1, p. 7, lin. 213-230; 8) Idem, liv. II, cap. 12, p. 115-116, lin. 95-151; 9) Sentença do livro da Metafísica, liv. I, cap. 10, nº 158; 10) Idem, liv. VII, cap. 13, nº 1570.

Segundo São Tomás de Aquino, os universais são modelos divinos presentes em Deus, os quais servem como forma para todas as coisas criadas. Esses universais são compartilhados de forma particular por cada ser sensível, determinando a essência de cada um. Essa teoria é central na visão de São Tomás de Aquino sobre a natureza da realidade e a conexão entre o mundo material e o divino. Conforme São Tomás de Aquino (2013, p.19):

Algumas das substâncias, porém, são simples e algumas compostas e em ambas há essência, mas nas simples de um modo mais verdadeiro e nobre, de acordo com o que têm também um ser mais nobre; são, com efeito, causa das que são compostas, pelo menos a substância primeira e simples que é Deus.

O realismo moderado de São Tomás de Aquino defende que os conceitos universais são resultados da abstração intelectual. Segundo ele, apenas os indivíduos têm realidade. No entanto, essa universalidade não está desprovida de algum fundamento na realidade da qual, de fato, é deduzida. Elevando-se acima da experiência sensível, o intelecto chega a uma universalidade que é em parte expressão da sua ação de abstração e em parte expressão da realidade. Resta-nos a pergunta: Como ocorre esse processo de abstração em São Tomás de Aquino? Ele defende que o intelecto humano compreende a realidade material através da abstração de espécies inteligíveis dos fantasmas. Isso é percebido em (*ST, I, q. 84, a. 6*):

Aristóteles, porém, procedeu por um caminho intermediário. De fato, sustentou com Platão, que o intelecto difere do sentido. Mas, sustentou que o sentido não tem operação própria sem comunicação com o corpo; de tal modo que sentir não é um ato apenas da alma, mas do conjunto. Sua postura foi semelhante no que se refere a todas as operações da parte sensitiva. Assim, visto não ser incoerente que os

sensíveis, que estão fora da alma, causem algo no conjunto, Aristóteles concordou com Demócrito nisto, que as operações da parte sensitiva são causadas pela impressão dos sensíveis no sentido; não a modo de emanção, como Demócrito sustentou, mas por uma certa operação. Pois, Demócrito sustentou que toda ação se dá pelo influxo dos átomos, como está claro no livro *I Sobre a geração*. Mas, Aristóteles sustentou que o intelecto possui uma operação sem comunicação com o corpo. Ora, nada de corpóreo pode imprimir-se numa coisa incorpórea. Por isso, para causar a operação intelectual, de acordo com Aristóteles, não basta apenas a impressão dos corpos sensíveis, mas é requerido algo mais nobre, visto que “o agente é mais honroso que o paciente”, como ele próprio diz. Não, porém, de tal modo que a operação intelectual seja causada em nós apenas pela impressão de algumas coisas superiores, como Platão sustentou; mas, aquele agente mais elevado e mais nobre, que denomina intelecto agente, do qual já falamos acima [Q. 79, a 3-4], torna as fantasias recebidas dos sentidos inteligíveis em ato, à maneira de uma certa abstração.

Esses fantasmas são semelhanças das coisas particulares presentes nos órgãos corpóreos dos sentidos. Portanto, o conhecimento intelectual depende da operação dos sentidos para apreender adequadamente os particulares. Diante disso, surge o questionamento sobre como é possível o conhecimento intelectual dos corpos, que são materiais, mutáveis e particulares, se o conhecimento intelectual é caracterizado por ser imaterial, imutável e universal? Essa é uma questão que será analisada nos capítulos posteriores.

Contudo, São Tomás de Aquino também utiliza o termo "natureza comum ou natureza universal" numa tradução mais moderna da sua obra, para demonstrar que a essência não está presente apenas de um modo em Deus, como também é conhecida fora da alma, conforme Platão desejava, mas de um modo distinto presente nos indivíduos. Como podemos perceber de acordo com São Tomás de Aquino (*ST. I^a, q. 76, a. 2, arg. 4*):

Quanto ao 4^o, deve-se dizer que haja um ou vários intelectos, o que se conhece é uma só coisa. Pois o que se conhece não está no intelecto por si mesmo, mas segundo sua semelhança: “A pedra não está na alma, mas a imagem da pedra”, diz o Filósofo no livro III da *Alma*. E, no entanto, o que se conhece é a pedra e não a imagem da pedra, a menos que o intelecto faça um ato reflexo sobre si mesmo. De outra sorte, não haveria ciências da realidade, mas somente das espécies inteligíveis. Ora, acontece que diversas coisas se assemelham a uma mesma coisa por meio de formas diversas. Pelo fato de que o conhecimento se faz pela assimilação daquele que conhece com a coisa conhecida, resulta que uma mesma coisa pode ser conhecida por vários. Assim, nos sentidos: muitos veem a mesma cor, segundo diversas semelhanças. Do mesmo modo, muitos intelectos conhecem uma só coisa. A diferença entre sentido e intelecto, segundo a doutrina de Aristóteles, consiste em que as coisas são sentidas segundo o modo que possuem fora da alma, isto é, em suas particularidades; as naturezas, porém, das coisas que são conhecidas estão sem dúvidas fora da alma, mas o modo de ser, segundo o qual são conhecidas, não existe fora da alma. Com efeito, a natureza universal, é conhecida, excluídos os princípios individuanates. Ora, ela não existe desta maneira fora da alma. – Na doutrina de Platão, as coisas que são conhecidas existem fora da alma do mesmo modo como são conhecidas. Afirmava, com efeito, a natureza das coisas separadas da matéria.

Diante do exposto por São Tomás de Aquino, percebemos dois modos de ser: um comum da realidade material e outro ser universal, do intelecto, formal. Isso é reforçado pelo próprio São Tomás de Aquino (2013, p.20):

Também a forma sozinha não pode ser denominada essência da substância composta, embora alguns se esforcem por afirmá-lo. Com efeito, pelo que foi dito, evidencia-se que a essência é aquilo que é significado pela definição da coisa. Ora, a definição das substâncias naturais contém não apenas a forma, mas também a matéria; pois, de outro modo, as definições naturais e matemáticas não difeririam.

E acrescenta em (1990, S.C.G., Lib.II, c.75, n.6, 1551a)

Embora seja necessário, para a veracidade do conhecimento, que este seja correspondente com a coisa, não é necessário, porém que se identifique o modo do conhecimento com o da coisa. Com efeito, tudo aquilo que está conjuntamente na coisa, às vezes é conhecido separadamente, pois uma coisa é ao mesmo tempo branca e doce, mas a vista conhece só a brancura, e o gosto só a doçura. Assim também o intelecto conhece a linha existente na matéria sensível, sem a matéria sensível, embora a possa entender com a matéria sensível. Ora, esta diversidade acontece segundo a diversidade das espécies inteligíveis recebidas no intelecto, as quais às vezes são somente semelhanças da quantidade, às vezes, da substância sensível quantificada. Semelhantemente, embora a essência do gênero e da espécie nunca estejam senão nestes indivíduos, o intelecto conhece a natureza do gênero e da espécie sem a intelecção dos princípios individuantes. E isto é justamente conhecer os universais. Assim sendo, não repugna que os universais não subsistam fora da alma e que o intelecto, ao ter a intelecção dos universais, conheça as coisas fora da alma.

Assim sendo, o papel do intelecto agente é muito importante, pois é ele que torna a espécie inteligível no processo de abstração como bem coloca São Tomás de Aquino (1990, S.C.G., Lib.II, c.75, n.6, 1551a):

Ora, o intelecto, conhece a essência do gênero e da espécie sem os princípios individuantes, e isto acontece devido à condição da espécie inteligível nela recebida, que se torna imaterial pela ação do intelecto agente, enquanto abstrai da matéria e das condições materiais, pelas quais a coisa é individualizada. Com efeito, as potências sensíveis não podem conhecer os universais porque não podem receber uma forma imaterial, pois a recebem sempre em um órgão corpóreo.

Portanto, o realismo moderado de São Tomás de Aquino se destaca por sua abordagem equilibrada em relação a correntes filosóficas como o realismo e o nominalismo. Enquanto o realismo defende a existência independente dos universais e o nominalismo nega sua existência, São Tomás de Aquino busca um meio-termo entre essas posições, reconhecendo a existência dos universais, mas afirmando que eles estão, de algum modo, presentes nas coisas individuais.

3 DO CONHECIMENTO SENSÍVEL - A IMPORTÂNCIA DOS SENTIDOS PARA A EPISTEMOLOGIA TOMISTA

A Teoria do conhecimento em São Tomás de Aquino, assim como também em Aristóteles, baseia-se na ideia *hilemórfica*¹ de que o homem é um composto substancial de corpo e alma. Dessa conjunção advém sua concepção de conhecimento, que pode ser caracterizada, sobretudo, como a capacidade de o ser humano apreender a forma substancial do ente. Em outras palavras, conhecer é a capacidade do intelecto de captar o princípio de determinação da essência do ente, recebendo a forma accidental que está instanciada na matéria e é captada pelos sentidos externos no primeiro nível do conhecimento humano: a sensação. Sobre as "formas accidentais", Gardeil esclarece (2013, p. 58):

O que, pela sensação, atingimos das coisas exteriores? Certamente, não seu ser total. Com efeito, o sentido, como toda potência de conhecer, não pode apreender diretamente senão as formas. No mais, convém tornar preciso que não é a forma substancial ou a essência das coisas que será percebida, mas unicamente as formas accidentais e também, parece, certas formas accidentais exteriores.

Para São Tomás de Aquino² (ST. I^a, q.84, a.8 *Respondeo*), o conhecimento natural tem origem nos sentidos. Nascemos sem nenhum conhecimento, mas apenas com a faculdade de conhecer, ou seja, não conhecemos nada que não tenha passado por eles. O conhecimento sensitivo é a matéria do conhecimento intelectual, do ato de inteligir, e o conhecimento não é uma faculdade unicamente da alma (alma não no sentido fantasmagórico-espiritual, mas como uma faculdade humana de intelecção), mas também do corpo, através dos sentidos. Recebida a

¹ O hilemorfismo é a doutrina que Aristóteles concebeu para opor-se, simultaneamente, ao idealismo platônico (notadamente em sua doutrina das Ideias) e ao materialismo adotado por filósofos pré-socráticos (entre os quais figuram de modo proeminente Demócrito e Leucipo, fundadores do Atomismo, Empédocles e Anaxágoras – este último, a despeito de ter introduzido a noção de intelecto, fornece explicações segundo uma causalidade meramente material, de acordo com a leitura que dele faz Aristóteles). Na perspectiva hilemorfista, a forma (termo técnico em Aristóteles: εἶδος) é um dos constituintes metafísicos primários de toda substância individual (ou composto de matéria e forma: τὸ σύνολον ou τὸ ἐξ ἀμφοῖν), que governa e determina o outro constituinte metafísico básico, a matéria (em grego: ὕλη). Por um lado, é pela forma que se compreende a natureza de cada coisa; esta forma, por sua vez, é, no tocante às substâncias sensíveis, sempre imanente às coisas, não existindo à parte delas. Deste modo, Aristóteles se distingue do platonismo, que postulava, ao contrário, a existência separada das Ideias relativamente aos objetos sensíveis que delas participam.

Por outro, a forma aristotélica, cujo enunciado corresponde à definição do objeto em questão, tem uma função de determinação e de controle dos elementos materiais que constituem o objeto em pauta: é porque tal objeto tem tal forma ou essência (termo técnico em Aristóteles: τὸ τί ἦν εἶναι) que ele está constituído por tais e tais elementos materiais dispostos em um determinado modo. Por esta via, o hilemorfismo aristotélico se demarca de todas as tentativas de explicação puramente material dos objetos que nos circundam.

Fflich – Departamento de Filosofia-USP. Disponível em: <https://filosofia.fflch.usp.br/node/1070> - Acesso em: 06/12/2022.

² Suma de Teologia, I^a, q.84, 8 Respondeo

informação dos sentidos, há a memorização disso. Formam-se, então, dois tipos de conhecimento: o sensitivo e o intelectual. Este é um ponto essencial que aponta para a teoria do conhecimento de São Tomás de Aquino, que não dispensa, de forma alguma, os sentidos no processo de inteligência humana.

De acordo com Hugon (1998, p.164):

O primeiro ponto a ser estabelecido é que nosso conhecimento vem dos objetos exteriores por intermédio dos sentidos. A prova se apoia sobre um duplo fato de experiência. Primeiro fato: cada vez que nós queremos compreender alguma coisa tentamos formar em nós imagens como exemplo; do mesmo modo para fazer que os outros compreendam as nossas concepções, propomos-lhe exemplos, mediante os quais eles poderão formar imagens para melhor aprender a verdade proposta. “Disto vem a necessidade do espírito de fazer apelo às imagens, para representar a si as ideais mais elevadas. A imagem deve sempre ser posta como suporte atrás do objeto que visa a inteligência. Conceito e imagem formam uma dupla ligada”.

São Tomás de Aquino considera a alma como forma do corpo, sendo ela aquilo que põe o corpo na atualidade do ser, e o corpo (matéria) como princípio de individuação (Aquino, 1981). Portanto, para São Tomás de Aquino, é necessária uma adequação de ambas as partes: sentidos (faculdade do corpo) e intelecto (faculdade da alma). Outro fator que evidencia essa tese é quando há lesão do órgão corporal, impedindo o exercício da imaginação. Sobre isso, São Tomás de Aquino acentua em (ST. I, q. 84, a. 7):

Com efeito, vemos que, impedido o ato da capacidade imaginativa pela lesão do órgão, como nos delirantes, e de modo semelhante, impedido o ato da capacidade memorativa, como nos letárgicos, o ente humano é impedido de entender em ato, mesmo naquilo de que adquiriu ciência previamente.

Sentidos e intelecto são ambos necessários ao homem para que este venha a adquirir um conhecimento verdadeiro. No entanto, está contido na alma humana, como principal faculdade, a capacidade de inteligência com o auxílio dos sentidos, sendo estes externos e internos.

O Conhecimento sensível é o resultado da ação direta dos objetos materiais sobre os sentidos. São Tomás, conforme Aristóteles, distingue nesse domínio dois conjuntos de potências: os sentidos externos e os sentidos internos. Os primeiros são afetados imediatamente pelos objetos sensíveis, que, para serem percebidos, devem estar presentes. Os outros não recebem seu conhecimento senão por meio dos sentidos externos; eles os conservam, e assim podem reproduzi-los mesmo que não haja mais sensação. (Gardeil, 2013. p.53).

Portanto, a ação das coisas reais sobre os sentidos externos resulta numa *spécie*, produzindo assim as sensações. Os sentidos internos reúnem as sensações, conservam-nas e comparam-nas entre si as intenções particulares. Dessa ação conjunta dos sentidos surgem os fantasmas ou imagens, como veremos nos capítulos seguintes com mais detalhes.

3.1 DOS SENTIDOS EXTERNOS E A RECEPÇÃO DAS INFORMAÇÕES DOS OBJETOS DO MUNDO EXTERIOR. (SENSAÇÃO)

Na teoria do conhecimento de São Tomás de Aquino, os sentidos externos humanos são responsáveis pela recepção de informações dos objetos do mundo exterior. Essas informações são obtidas por aquilo que São Tomás de Aquino designa como sendo o sentido próprio (Cf. ST. I, q. 78, a. 4).

Os sentidos próprios e/ou externos são a resposta às ações de um objeto sobre um dos sentidos particulares (qualquer dos cinco sentidos corpóreos: visão, audição, olfato, tato e paladar). Desta maneira, pode-se observar que os sentidos particulares e externos são aqueles que recebem e captam os objetos que lhes são próprios; por isso, cada espécie de objeto é impressa nos órgãos materiais pelo sentido que lhe é exclusivo. São Tomás de Aquino estabelece uma ordenação dos sentidos de acordo com o grau de imaterialidade deles. Deste modo, a visão seria a faculdade mais sublime, pelo fato de não ter uma imutação corporal que a acompanhe, e o tato, juntamente com o paladar, estariam no fim da lista por seu contato necessário com uma imutação corporal. Por isso, na Suma Teológica, São Tomás de Aquino afirma:

O sentido da visão, porém, que não precisa de nenhuma mutação natural do órgão e do objeto é, entre todos os sentidos, o mais espiritual, perfeito e comum; em seguida. Depois o sentido da audição, e depois, o olfato, que sofrem mutação natural por parte do objeto. E, quanto ao movimento local, é mais perfeito e naturalmente anterior ao movimento de alteração, como prova o livro VIII da Física. O tato e o gosto são os sentidos mais materiais, de cuja distinção a seguir se tratará. (ST. I^a q. 78, a.3).

Os nossos sentidos externos ou corpóreos são passivos, ou seja, estão potencialmente aptos a receber as informações advindas do mundo exterior e registrá-las em nossos sentidos internos, que, por sua vez, serão a base ou substrato do qual o intelecto, em potência, irá extrair os dados e transformá-los em ato.

Para São Tomás de Aquino, os nossos sentidos externos podem receber ou ser afetados por dois tipos de estímulos, que causam impressões diferentes em nossos sentidos internos. A essas duas ações dos objetos sobre nossos sentidos externos, denominamos de sentido próprio e sentido comum. O primeiro, o sentido próprio, é o resultado da ação de um objeto sobre um sentido particular, ou seja, sobre um dos nossos cinco sentidos corpóreos. Assim, numa conotação inversa, o sentido próprio é a capacidade ou potência que tem cada um dos nossos sentidos de receber ou captar objetos que lhes são próprios, conforme dizem Boehner e Gilson (1995) comentando São Tomás de Aquino (1995, p. 471):

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.

Da mesma forma sobre os sentidos próprios Gardeil corrobora (2013, p.59):

Aristóteles, em um texto tornado clássico, repartiu em três grandes classes os objetos da sensação (cf. *De anima*, II, 6). *Os sensíveis próprios*. São os objetos particulares de cada um dos cinco sentidos externos: cor, som, odor, e o conjunto complexo de qualidades percebidas pelo tato (calor, frio, peso, resistência etc). Estes sensíveis são chamados próprios, porque não se relacionam senão a um único sentido que os determina, o que, evidentemente, pressupõe que eles sejam especificamente distintos uns dos outros. Cada sentido, portanto, recebe seu sensível próprio e não pode ser afetado por aqueles de outros sentidos.

Já o *sentido comum* é o resultado da mutação provocada por um objeto sobre mais de um sentido ao mesmo tempo, ou, de forma inversa, quando um objeto é captado por mais de um sentido ao mesmo tempo. Da mesma forma, esse entendimento sobre os sensíveis comuns são compreendidos por Gardeil (2013, p.59):

Os sensíveis comuns - Como seu nome o indica, esses sensíveis podem ser apreendidos por vários sentidos. Habitualmente, são distintos em cinco: a grandeza, a figura, o número, o movimento e o repouso. A visão, o tato e, talvez, a audição têm certa percepção dessas coisas. Os sensíveis comuns não constituem um objeto absolutamente independente; eles supõem o conhecimento dos sensíveis próprios ao qual eles acrescentam uma modalidade original. Desse modo, quando vejo uma extensão colorida, a cor é, nessa sensação, o que especifica propriamente a visão, mas a extensão é igualmente conhecida e poderá ser conhecida por outro sentido.

Dentre as informações resultantes de tais ações dos objetos sobre os sentidos comuns, São Tomás de Aquino, conforme descrito acima, aponta as noções de tamanho, figura, número, movimento e repouso e reduz tudo à quantidade: “De fato as coisas sensíveis comuns se reduzem à quantidade” (*S. Th.* I, q. 78, a, 2.).

3.2 DOS SENTIDOS INTERNOS E A INTERPRETAÇÃO DAS FORMAS DOS OBJETOS DO MUNDO EXTERIOR. (PERCEPÇÃO)

Para que a alma consiga formar sua operação, é de fundamental importância que tenha condições de armazenar as percepções do sensível. Para isso, São Tomás de Aquino considera que: “Por isso, sendo a potência sensitiva o ato de um órgão corporal, deve haver uma potência para que receba as espécies dos sensíveis e outra para as conservá-las” (Aquino, *S.th.*, I, q. 78, a.4). Para Gardeil (2013, p.68):

Os sentidos externos não dizem respeito senão aos sensíveis próprios ou comuns e unicamente em sua presença. Ora, a experiência manifesta que nossa atividade de

conhecimento sensível se estende para além desta percepção imediata dos objetos. Nós conservamos nossas sensações e podemos espontaneamente reproduzi-las; por outro lado, nos é possível compará-las, associá-las, ou referi-las às necessidades práticas do sujeito. O conjunto dessas atividades requer evidentemente outros poderes que não apenas os sentidos externos: são os sentidos internos.

Quanto a estas potências operativas da alma, estabelecem-se quatro sentidos internos, a saber: sentido comum, fantasia ou imaginação, estimativa/cogitativa e memória sensitiva. Estes sentidos são passivos enquanto não há neles operação; pois, logo que ocorra a manifestação do mundo exterior, eles registrarão as informações recebidas, que, por sua vez, servirão de base para a abstração da imagem pelo intelecto e a transformarão em ato. Esses sentidos respondem pela percepção sensitiva das substâncias intelectivas que é processada na alma e conduz ao entendimento.

3.2.1 Sentido Comum

O sentido comum (substância intelectiva) é o protagonista para a intelecção da alma a partir da intermediação entre os sentidos externos e internos. É ele que recebe as impressões para serem retidas na imaginação para “*conversio ad image ou conversion ad phantasmata*”³ e, em seguida, armazenadas na memória e atualizadas pela cognição. Sempre ativo, ele dinamiza a imagem que se encontra em potência, aguardando a devida extração pelo intelecto.

O senso comum, que não exige um órgão corpóreo pelo qual opere, é um princípio unificador interno dos sentidos externos. Ele discerne as diversas apreensões próprias de cada sentido (Tomás de Aquino, S. CG. II, c. 74): o branco, sensível próprio da visão; o doce, sensível próprio do paladar; e o granuloso, sensível próprio do tato. O senso comum qualifica-as como propriedades comuns de um mesmo objeto sensível externo – o açúcar – que é ao mesmo tempo branco, doce e granuloso.

Já que nenhum dos sentidos externos poderia discernir o branco do doce e unificá-los num mesmo objeto granuloso, a alma dispõe desta potência interna, muito próxima da potência sensitiva externa, que capacita o intelecto a abarcar a experiência sensível internamente, unificando-a numa única percepção. Isso é o que faz o senso comum.

Nosso intelecto, enquanto unido a um corpo, só pode conhecer voltando-se para as representações imaginárias (S. Th. I^a, q. 84, a. 7), imagens sensíveis ou fantasmas,

³ Transliteração latina do grego φαντάσματα que foi traduzido por “imagens”.

representações estas que são formadas pelo sentido comum. Logo, não pode haver no homem nenhum conhecimento intelectual sem o sensitivo (S. Th. I^a, q. 84, a. 6).

3.2.2 Fantasia ou Imaginação

Denomina-se imaginação o ato pelo qual a potência sensitiva interna apreende, forma, associa e utiliza a imagem que lhe chega proveniente da sensação produzida por cada um dos sentidos externos (S. Th., q. 78, a. 4). Tendo sua sede na alma, a potência sensitiva interna não exige um órgão corpóreo para apreender e reter a imagem do objeto sensível.

Após discernir as diferenças sensitivas, a forma intencional é percebida como fantasma e gravada na imaginação. Esse registro impresso é necessário para ser consultado quando não mais houver objetos. Não basta receber todas as informações; é necessário, também, conservá-las, para que sejam percebidas ou reproduzidas depois, quando da ausência do objeto. Conforme dizem Boehner e Gilson (1995, p. 472):

As espécies recebidas pelos sentidos próprios e pelo sentido comum têm de ser conservadas; pois, a par da apreensão das coisas sensíveis presentes, o ser sensitivo necessita percebê-las também quando ausentes. Donde a necessidade de uma outra faculdade, capaz de reter, com a força representativa, as imagens das coisas sensíveis.

Esse é o papel da imaginação ou fantasia, que tem a função ou potência de abstrair as impressões sensoriais (fantasmas, imagens ou abstrações) para serem utilizadas no futuro. O fantasma é a matéria-prima indispensável para os momentos seguintes. Daí Tomás de Aquino chamá-lo de “tesouro das formas recebidas pelos sentidos” (S. Th., q. 78, a. 4). Para Gardeil (2013, p. 71):

Essa faculdade desempenha, no aristotelismo, um duplo papel. Em primeiro lugar, ela recebe e conserva as impressões sensíveis que lhe são transmitidas pelo “*sensus communis*”, e, quanto a isso, ela é uma espécie de memória; em segundo lugar, ela reproduz, na ausência do objeto exterior, essas impressões. Em virtude dessa dupla atividade que lhe é reconhecida, a imaginação não pode ser relegada a nenhum dos sentidos que foram distinguidos até aqui, nem mesmo ao “*sensus communis*”, que não conserva e, portanto, não pode reproduzir as imagens.

Um outro aspecto importante sobre as imagens (fantasmas) instanciadas na imaginação é que o intelecto agente, de acordo com sua função de abstração, torna essas imagens recebidas dos sentidos inteligíveis. A mente humana, em seu estado de vida presente, precisa das fantasias para compreender as coisas. A fantasia nada mais é do que uma representação imaterial (*species sensível*), sendo, além disso, apenas potencialmente inteligível, pois “representa objetos

singulares” (Landim, 2004, p. 191). Nesse mesmo entendimento, segundo Landim (2004, p. 191):

Para tornar inteligível em ato a imagem sensível, é necessário supor uma função intelectual (intelecto agente). É graças à ação do intelecto agente sobre a imagem sensível que a imagem se torna inteligível. Esse processo de tornar a imagem inteligível é denominada abstração.

Seguindo este mesmo posicionamento, que destaca a importância dos intelectos na constituição da epistemologia em São Tomás de Aquino, de acordo com Nascimento (2012, p. 224 e 225):

A abstração relaciona-se aos sentidos, na medida em que, as imagens se tornem espécies inteligíveis para o intelecto possível por meio do intelecto agente. Os sentidos são importantes, mas não são os únicos elementos definidores do conhecimento, pois se aceitarmos essa opinião cairíamos no materialismo de Demócrito. Ao contrário, o intelecto agente recebe as imagens transformando-as em determinações inteligíveis separadas de sua natureza corpórea.

Portanto, a fantasia não é inteligível em ato, pois é uma representação de objetos particulares e individualizados pela matéria. Como não é inteligível em ato, mas apenas em potência em relação ao intelecto, pelo fato de conter, em potência, a *quiddidade*⁴ das coisas, faz-se necessário que a fantasia se torne inteligível em ato. São as características particulares que impedem a intelecção em ato da fantasia. Tornar a fantasia inteligível consistirá, portanto, “em deixar de lado essas características individuais presentes na imagem, retendo-se apenas do objeto suas características comuns” (Landim, 2004, p. 192). No entanto, o fantasma é a matéria-prima indispensável para os momentos subsequentes no processo do conhecimento. Isso é um processo de abstração ascendente que se faz presente na epistemologia de São Tomás de Aquino para se chegar ao conhecimento intelectual humano, o que não é assunto ainda deste capítulo.

3.2.3 Estimativa e/ou Cogitativa

A faculdade capaz de captar e comparar entre si as intenções particulares que não são percebidas pelos sentidos externos denomina-se cogitativa (S. Th. I^a q. 78, a. 4.). Ela separa os fantasmas (imagens) quanto ao seu valor, apreende os conteúdos sensíveis próprios de cada sentido e correlaciona-os adequadamente: a cor pertence à visão e o odor ao olfato. Cabe também à faculdade cogitativa discernir que, embora o olho veja o doce, não cabe ao olho o juízo sobre o que é doce, mas à boca. Por isso, a cogitativa distingue o próprio do comum em

⁴ Essência enquanto expressa pela definição.

cada sentido (São Tomás de Aquino, Questões discutidas sobre a verdade, q. 1, a. 11, c): o próprio da visão é a cor, mas o comum é a extensão, pois não há cor sem extensão.

É importante distinguir entre a estimativa e a cogitativa. Embora a estimativa esteja presente tanto nos animais quanto nos homens, a cogitativa só é identificada nos seres humanos. Gardeil (2013, p. 72) nos ajuda a entender essa distinção:

É um fato que os animais se põem em busca de certos objetos ou fogem deles não apenas à medida que têm uma relação favorável ou desfavorável com tal sentido particular, mas também à medida que são úteis ou nocivas à natureza do indivíduo considerado em sua totalidade. A ovelha, São Tomás adora repetir, foge do lobo não em razão de sua cor ou de sua forma, mas como nocivo à sua natureza; e, paralelamente, o pássaro recolhe as palhas não por prazer dos sentidos, mas em vista do ninho que ele há de construir. Ora, é claro que tais objetos, isto é, a “razão” da utilidade ou do prejuízo, não caem sob nenhum dos sentidos próprios; por outro lado, pelo menos no animal, não é possível dizer que eles foram percebidos por uma inteligência que não existe. Resta, então, que haja um poder sensível especial que tem por objeto essas relações não sensíveis, “*intentiones insensatae*”, a partir das quais as potências afetivas e motrizes poderão reagir.

Assim, diferentemente dos animais, a faculdade cogitativa é o sentido interno capaz de perceber aquilo que, por exemplo, o olho vê, como o espinho, mas não pode julgá-lo como seu objeto sensível próprio, por não ser o seu sensível próprio. O olho pode apenas fornecer a imagem da cor do espinho e não pode dizer o que é ou o que este sensível próprio causa se tocado na pele, já que a sensibilidade do espinho é objeto sensível próprio de outro sentido, o tato. A visão não pode discernir, portanto, o espinho da rosa por si só. Ela exige uma faculdade que associe as imagens entre si. Por isso, é necessário um sentido interno que possa fazer este julgamento de valor recorrendo às imagens dos diversos sensíveis próprios retidas na memória: isso é a faculdade cogitativa. Nessa mesma perspectiva de entendimento segundo Ruppel (1974 *apud* COSTA, 2003, p. 113):

A estimativa. O último sentido interno, aliás subdividido em dois: a estimativa nos animais, e a cognitiva no homem, tem uma peculiaridade que precisa ser muito bem entendida. Ao passo que os três sentidos internos precedentes não conhecem nenhum objeto novo, mas reúnem, conservam e novamente evocam os mesmos objetos percebidos pelos sentidos externos, a estimativa e a cognitiva conhecem um novo objeto, um novo aspecto do objeto conhecido. A estimativa do animal conhece a conveniência ou desconveniência; por exemplo, a ovelha conhece o lobo como perigoso para ela. E o homem, pela cognitiva, conhece coisas ainda mais altas.

A cognição tem uma funcionalidade abrangente e traça um paralelo entre as informações recebidas, produz novas situações e define um novo posicionamento pelo processo de comparação. Mesmo assim, essa função não atinge o universal e fica restrita ao particular. Dessa forma para Gardeil (2013, p.71):

De modo preciso, a “cogitativa” se distingue da “estimativa” no fato de que tem um campo de atuação mais extenso e, sobretudo, por poder, em virtude de sua proximidade com as faculdades superiores, efetuar na ordem concreta aproximações que encerram as sínteses propriamente intelectuais.

Ademais, essas faculdades são imprescindíveis ao prepararem o fantasma para a abstração do universal. Conforme afirma São Tomás de Aquino na "Suma Contra os Gentios": "Para entender, a alma precisa também da faculdade que prepara os fantasmas para que se tornem inteligíveis em ato; essas faculdades são a cogitativa e a memorativa" (S.C.G. II, 60, n. 1370b). Portanto, cabe à faculdade cogitativa preparar os fantasmas (particulares), tornando-os mais perfeitos e ricos de conteúdo em potência, para que sejam transformados em ato (universal) pelo intelecto agente. A faculdade cogitativa tem, pois, uma função intermediária entre os sentidos internos e o intelecto, e é também admitida como uma razão particular, pois opera como responsável pelo acesso às reminiscências da alma, atuando nas situações recordadas. De acordo com São Tomás de Aquino (Cf. S.T. Iª, q. 78, a. 4), "Isso distancia ainda mais o homem dos animais".

3.2.4 Memória

São Tomás de Aquino (S.T. Iª, q.78, a.4) considera a memória como uma potência sensitiva interna e uma potência intelectual. A potência sensitiva interna refere-se ao sentido interno da memória, que conserva a imagem sensível; a potência intelectual refere-se à memória inteligível, na medida em que conserva a imagem inteligível. A memória como um sentido interno é a memória sensível, capaz de reter e conservar as imagens sensíveis apreendidas pelos sentidos externos. Para Gardeil (2013, p.74):

O último dos sentidos internos, a memória, tem uma função simultaneamente precisa e limitada. A conservação e a simples reprodução das impressões sensíveis são, já o dissemos, o fato da imaginação; o que diz respeito, ao que parece, à memória é ser o “tesouro” dessas relações abstratas que a “cogitativa” teria concebido: ela as desperta junto das imagens. Mas a característica verdadeiramente distintiva dessa faculdade é, para Aristóteles, o poder que ela tem de representar para si mesma as coisas como passadas, “*sub ratione praeteriti*”. Diz-se que nos lembramos de uma coisa no momento em que é possível referir sua percepção no passado: ontem, encontrei tal pessoa; a imagem desse acontecimento se apresenta em minha consciência com sua situação no tempo.

Nessa perspectiva, para Aristóteles (2006, p. 43), a memória tem uma importante relação com a lembrança. Sobre a possibilidade de lembrar-se, ele afirma: “Os animais nascem naturalmente dotados do poder da sensação, e a partir desta alguns desenvolvem a faculdade da

memória, enquanto outros não”. Compreendemos que a memória é uma faculdade inerente aos homens e que se desenvolve em alguns animais superiores; desta forma, ambos desenvolvem a memória por processos distintos. O distanciamento entre eles se caracteriza pelas faculdades intelectivas no homem, enquanto nos animais pelas faculdades instintivas.

Outro ponto importante sobre a memória é que as impressões recebidas pelos sentidos internos, provenientes dos sentidos externos, parecem não ser imagens para nós até serem convertidas e armazenadas na memória. Então, o que são essas impressões? Como denominá-las? Considerando que a captação pelos sentidos seja indefinida, deduzimos que as imagens somente passam a ser definidas no momento em que a memória as explica (arquiva). Assim, é possível afirmar que é ela quem define o que é a imagem. Além disso, as sensações captadas pelos sentidos externos necessitam da memória para promover o primeiro direcionamento e a finalidade que se propõem em atender aos Intelectos agente e possível.

Portanto, a memória sensível é indissociável dos demais sentidos internos, embora haja uma predominância de sua relação com a cogitativa. De um modo geral, enquanto a imaginação retém as imagens, a memória as conserva e recorda, o senso comum as relaciona, e a cogitativa as julga quanto à utilidade, malefício e benefício. Dessa forma, São Tomás de Aquino (S.T. I^a, q.78, a.4) esclarece:

Assim pois, o sentido próprio e o comum ordenam-se a receber as formas das coisas sensíveis. Será dito adiante como eles se distinguem. – Para reter ou conservar estas formas ordena-se a *fantasia ou a imaginação* que são uma mesma coisa. A fantasia ou a imaginação é, com efeito, como um tesouro das formas recebidas pelos sentidos. – Para apreender as intenções que não são percebidas pelo sentido, ordena-se a *estimativa*. Para conservá-las, a memória que é como um arquivo delas.

Então, pelo senso comum, a potência sensitiva opera uma espécie de discernimento e síntese entre as sensações. A imaginação retém as imagens sensíveis de cada coisa particular. A cogitativa percebe no que os sentidos lhe mostram o útil, conveniente, utilizável, adequado, agradável, como uma espécie de juízo particular. E a memória conserva as imagens sensíveis, como se fosse um arquivo delas.

4 PHANTASMATA COMO CONDIÇÃO PARA O CONHECIMENTO INTELECTIVO.

No capítulo anterior, observamos a importância dos sentidos externos e internos para a produção do conhecimento em São Tomás de Aquino. Esses sentidos são responsáveis, respectivamente, pela sensação — quando um objeto exterior produz um movimento nos órgãos dos sentidos e os informa, ou seja, permite apreender a forma sem a matéria — e pela percepção, que apreende a partir da primeira apreensão feita pelos sentidos externos. O fantasma⁵ é um modo atual de apreensão do intelecto sobre as afecções recebidas pelos sentidos (externos e internos); sem ele, não é possível o conhecimento intelectual. São Tomás de Aquino considerou imprescindível a máxima aristotélica de que "a alma nada pode conhecer sem a mediação das imagens" (*De anima*, III, 7, 431 a. 16). Sobre isso, Madureira escreve (2021, p.28):

Em diversas passagens do *corpus thomisticum*, em especial da Suma de teologia, Tomás argumentou que o intelecto humano, por estar unido ao corpo, não consegue compreender algo sem fazer a “conversão para os fantasmas” (*conversio ad phantasmata*), isto é, sem se voltar para as imagens que se formam na mente em decorrência da percepção desse algo por nossos sentidos. Trata-se, portanto, da condição de possibilidade da inteligência humana no estado da vida presente, ou seja, no estado da alma unida ao corpo.

Nos capítulos seguintes, abordaremos a importância dos fantasmas, sua relação com os intelectos possível e agente para a produção do conhecimento intelectual, o aspecto conceitual da conversão para as imagens, bem como o princípio da individuação.

4.1 CONCEITO DE PHANTASMATA.

Em linhas gerais, o fantasma é a imagem produzida pelos sentidos internos, a saber: o sentido comum (que reúne as sensações), a imaginação (que conserva as sensações), a estimativa e/ou cogitativa (que separam as sensações quanto ao seu valor), e a memória (que conserva as determinações não sensíveis). De acordo com Linhares (2018, p. 22):

⁵ A necessidade dos fantasmas é um tema recorrente em Aristóteles (cf. *De anima* III, 7, 431a16-17; cf. 431b2; 432a8-9, a13-14; *De memória* 450a1). Porém, Tomás se vale do pressuposto aristotélico da “necessidade dos fantasmas” para argumentar a favor da necessidade da “conversão para os fantasmas”. Entretanto, a perspectiva tomasiana da “conversão para os fantasmas” não é uma perspectiva medieval padrão. Como observa Pasnau, “Henrique de Gand, por exemplo, compreendeu de um modo completamente diferente a tese de Aristóteles ‘a alma nada entende sem fantasmas’”. Para Henrique de Gand, os fantasmas são sempre requeridos porque desempenham o papel que Tomás atribui às espécies inteligíveis. Os fantasmas adequadamente abstraídos servem como formas representacionais atuais no intelecto” (Pasnau, 2002, p. 447); veja tb. *The theories of cognition in the later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p.306-10 (apêndice B)

Os fantasmas que são as representações dos dados reunidos a partir da experiência sensível, são imagens individuais que possuem certa semelhança com os corpos do mundo externo, são ainda o resultado do modo como os corpos físicos afetaram os nossos órgãos dos sentidos.

A produção dessa imagem através dos sentidos internos depende diretamente dos sentidos externos, que sofrem um movimento produzido por um objeto exterior causando a sensação. Para Gardeil (2013, p. 115), "São Tomás designa habitualmente pela expressão '*phantasmata*' o elemento do conhecimento sensível a partir do qual procede a inteligência". Nesse sentido, há duas correspondências pelas quais esse conceito se relaciona, respectivamente do ponto de vista psicológico e objetivo. Para Gardeil (2013, p. 115):

- a) Psicologicamente, os "*phantasmata*" podem ser considerados como imagens, mas com a condição de 'precisar que o conjunto dos sentidos externos e internos contribuiu para a sua formação. Também não se deve vê-los como simples cópias das sensações, mas como o resultado de toda uma elaboração assaz e complexa. O próprio São Tomás (*Metaph. I, 1; II Anal. II, 1. 20*) parece reconhecer que antes do nível da inteligência devem se formar, no nível do conhecimento sensível, esquemas que já tenham um certo caráter de generalidade, os quais constituem um tipo de intermediário entre o singular diretamente percebidos pelos sentidos e o verdadeiro universal que unicamente será atingido pela inteligência.
- b) Do ponto de vista objetivo, diz-se que os "phantasmas" são inteligíveis em potência ou contém em potência o inteligível. Será que a forma do objeto exterior que eles representam não se encontra neles de modo determinado? Absolutamente não; os "*phantasmata*" contém atualmente a essência da coisa que eles devem fazer conhecer – sem isso não se vê como eles poderiam transmiti-la para a inteligência -, mas eles são ditos em potência com relação ao ser inteligível, ou "intencional", que essa essência deve revestir para ser efetivamente conhecida.

O processo epistemológico de Aquino, conforme exposto, obedece a um processo de ascensão do singular — a coisa individual percebida pelos sentidos e que está na natureza — ao abstrato, que é a ideia universal e verdadeira acessada pela inteligência, formando o conceito. No que confere seu aspecto do ponto de vista objetivo, acrescenta Gardeil (2013, p. 115):

"diz-se que os "*phantasmata*" são inteligíveis em potência ou contém em potência o inteligível. Será que a forma do objeto exterior que eles representam não se encontra neles de modo determinado? Absolutamente não; os "*phantasmata*" contém atualmente a essência da coisa que eles devem fazer conhecer – sem isso não se vê como eles não poderiam transmiti-la para a inteligência -, mas eles são ditos em potência em relação ao ser inteligível, ou "intencional", que essa essência deve revestir para ser efetivamente conhecida.

A atuação do inteligível concerne ao seu ser objetivo ou representação no espírito e não à sua determinação formal que vem do exterior. Observa-se, no entanto, que para a produção do conhecimento verdadeiro, o corpo faz-se necessário porque é a partir dele que se inicia o processo dessa formação. "As coisas inteligíveis só podem ser alcançadas por intermédio das coisas sensíveis" (Madureira, 2021, p. 26). Diferentemente da filosofia platônica, que se refere aos sentidos como o mundo do engano, conforme muito bem coloca Nascimento (2012, p. 216):

A filosofia platônica considera a alma e o corpo como substâncias separadas, porque compreende a realidade corpórea, material, pertencente ao mundo dos sentidos como o lugar do engano, porque é múltipla, multável e temporal e não estará ao alcance de contemplar a realidade universal, transcendente e verdadeira.

E acrescenta Nascimento (2012, p. 222):

O conhecimento humano não advém das coisas separadas como em Platão, nem conhece tudo nas razões eternas como em Agostinho, mas da união entre a alma e o corpo. Tomás de Aquino cita o Livro I da metafísica e os analíticos posteriores que provam que o princípio de todo nosso conhecimento se dá a partir dos sentidos.

O ser humano não pode conhecer coisa alguma sem recorrer aos fantasmas que pretendem representar as experiências sensíveis; assim, a operação intelectiva depende simultaneamente dos sentidos. Segundo São Tomás de Aquino (*S. Th. I^a, q. 84, a. 7. Em resposta*):

Cumprir dizer que é impossível o nosso intelecto, de acordo com o estado da vida presente, no qual está unido ao corpo passível, inteligir algo em ato, senão [convertendo-se para os fantasmas]. Isto aparece por dois indícios. Primeiro, porque, sendo o intelecto uma certa faculdade que não se serve de órgão corporal, de modo nenhum seria impedido no seu ato pela lesão de algum órgão corporal, se não fosse requerido, para o seu ato, o ato de alguma potência que se serve de órgão corporal. Servem-se, porém, de órgão corporal, os sentidos, a imaginação e as demais faculdades que pertencem à parte sensitiva. Donde se tornar manifesto que, para que o intelecto entenda, não apenas recebendo a ciência pela primeira vez, mas também usando a ciência já adquirida, requer-se o ato da imaginação e das outras capacidades.

Como foi dito no primeiro capítulo e aqui mais uma vez ressalto: o fantasma, no entanto, é a matéria-prima indispensável para que haja os momentos subsequentes no processo do conhecimento, como destaca Claudir Zuchi (1999, p. 75):

O fantasma é indispensável para intelecção. Pois, assim como o sentido não pode sentir sem o objeto sensível, a alma não pode entender sem o fantasma. Sem ele, como objeto, não pode haver conhecimento. Ele é a fonte de onde o intelecto deve haurir o conteúdo de seu objeto, propriamente, dito.

Isso é um processo de abstração ascendente que se faz presente na epistemologia Tomista para se chegar ao conhecimento intelectual humano.

4.2 DA ESPÉCIE SENSÍVEL À ESPÉCIE INTELIGÍVEL – A RELAÇÃO DO INTELECTO AGENTE COM O PHANTASMATA.

A espécie sensível é o produto da relação dos sentidos externos e internos, ou seja, como estes sentidos foram afetados pelos entes matérias produzindo em nossa imaginação o fantasma.

A *afecção*⁶ depende dos nossos sentidos na mesma medida em que o fantasma é dependente da nossa afecção. Por sua vez, a inteligência humana depende da conversão para os fantasmas que estão na imaginação. Conclui-se, portanto, que o conhecimento intelectual humano só é possível a partir do conhecimento sensível. Senão vejamos:

4.2.1 Da “*Conversio ad Phantasmata*”

O mundo, com seus significados e formas, é apreendido por nós; conhecer é apreender as formas, os significados e a razão de ser das coisas no mundo. Após a recepção das qualidades sensíveis existentes na matéria pelos nossos sentidos, estes sofrem um movimento apreendendo a forma sem a matéria. Nossa mente é impactada, construindo uma imagem “*phantasmata*” resultante de uma afecção; a imagem produzida não é fruto da nossa criação, mas sim do impacto que os objetos produzem em nossos sentidos. A imagem produzida é o produto determinado pela atividade sensorial De acordo com Linhares (2018, p. 26):

Depois que os sentidos são afetados pelos objetos sensíveis o sentido comum conduz os dados recolhidos dos sentidos até a imaginação que recebe tais sensações, reúne todos os dados numa representação (fantasma) que é semelhante à coisa sensível e produz uma imagem da coisa, que ao contrário dos órgãos dos sentidos, esta faculdade sensível interna, representa a apreensão como uma substância composta, portanto, o fantasma compreende tanto a forma quanto à matéria, neste fantasma a coisa é tomada no mesmo grau tanto forma quanto matéria. Portanto, a imaginação não é um sentido interno totalmente passivo, mas tem uma capacidade ativa na formação de imagens.

Nesse sentido, é necessária a conversão para os fantasmas sendo, pois, a operação ordinária da abstração conforme as palavras de Pasnau (2002, p. 289)

A conversão para os fantasmas é o meio pelo qual lançamos luz as espécies inteligíveis que possuímos. A conversão para os fantasmas, portanto, não é algo extra, uma operação misteriosa, nem sequer uma mera operação. Ela é, na verdade, a operação ordinária da abstração dos fantasmas, realizada em circunstâncias específicas, para o cumprimento de um objeto específico.

Por isso, é impossível, no estado da vida presente ou no estado da alma unida ao corpo, os momentos subsequentes do processo de inteligência humana sem que o intelecto se converta nos fantasmas, conforme ressalta Aristóteles no livro III do *De anima* (7, n. 431 a. 16): *nihil sine phantasmate intelligit anima* “a alma nada entende sem fantasmas”. Diante dessa impossibilidade, qual é o papel do intelecto agente, que não é uma substância separada do

⁶ Esse termo, que às vezes é usado indiscriminadamente por afeto (v.) e paixão (v.), pode ser distinguido destes, com base no uso predominante na tradição filosófica, pela sua maior extensão e generalidade, porquanto designa todo estado, condição ou qualidade que consiste em sofrer uma ação ou em ser influenciado ou modificado por ela.

homem, nesta conversão? Após a produção do fantasma, este é apresentado ao nosso intelecto agente, que por sua vez abstrai a espécie inteligível dele. De acordo com Nascimento (2012, p. 224):

O intelecto agente não é uma substancia separada do homem, de acordo com seu ser. O intelecto agente abstrai o inteligível a partir das imagens, e a espécie inteligível é a forma do intelecto na medida em que é inteligível em ato.

Nesta relação, a prioridade é invertida em relação aos sentidos, pois o intelecto agente abstrai a espécie inteligível dos fantasmas, dando mais ênfase aos aspectos formais do que aos sensoriais-materiais. Essa forma (espécie inteligível) é impressa no intelecto possível, que recebe o que estava apenas em potência no fantasma, transformando-o em ato e produzindo assim o conceito, ou seja, o modo de pensamento que expressa o que diz respeito à essência, pois agora tem à disposição o objeto que lhe é próprio. É por isso que só existem espécies inteligíveis no intelecto possível, por meio do intelecto agente, que recebe as imagens e as transforma em determinações inteligíveis fora do sensível. Este assunto será tratado com mais detalhes nos próximos capítulos.

Depois de termos visto o papel do intelecto agente no processo de inteligência humana, cabe-nos um questionamento: por que é necessário que o intelecto se converta nos fantasmas para que ocorram os momentos subsequentes do processo epistemológico tomista? Esta é a tese principal do artigo 7 da questão 84 da Suma Teológica de São Tomás de Aquino. Sobre isso, Madureira (2021, p. 28) escreve:

Em diversas passagens do *corpus thomisticum*, em especial da Suma de teologia, Tomás argumentou que o intelecto humano, por estar unido ao corpo, não consegue compreender algo sem fazer a “conversão para os fantasmas” (*conversio ad phantasmata*), isto é, sem se voltar para as imagens que se formam na mente em decorrência da percepção desse algo por nossos sentidos. Isso significa que, para realizar o ato que lhe é próprio, o intelecto humano precisa, antes de tudo, converter-se para os fantasmas. Trata-se, portanto, da condição de possibilidade da inteligência humana no estado da vida presente, ou seja, no estado da alma unida ao corpo.

E acrescenta Madureira (2021, p.60):

É impossível o nosso intelecto, de acordo com o estado da vida presente, no qual está unido ao corpo passível, entender algo em ato, senão convertendo-se para os fantasmas.” Ou seja, a necessidade da conversão para os fantasmas se deve ao presente “estado corpóreo da vida”, isto é, ao estado atual da alma unida ao corpo passível. Por isso, uma vez que a alma não está separada do corpo, o intelecto não pode entender sem se valer dos fantasmas. Isso vale até para os casos em que o intelecto já possui a espécie inteligível, ou seja, nos casos em que já adquiriu ciência.

Por isso, a atividade do intelecto agente é privada de entender sem que se volte para os fantasmas, uma vez que o sentido e a imaginação, que se servem de órgão corporal, causam as

fantasias e são responsáveis pela apreensão da coisa no particular, permitindo ao intelecto conhecer a quiddidade das coisas sensíveis, que é seu objeto próprio de conhecimento. Assim sendo, a atividade dos sentidos, conforme São Tomás de Aquino (S. Th. I^a, q. 84, a. 7), consiste em "[...] apreender o particular pelos sentidos e pela imaginação", enquanto que a atividade do intelecto agente se caracteriza por "[...] se voltar para os fantasmas a fim de considerar a natureza universal existente no particular". Ora, se o intelecto não faz uso de órgão corporal para poder inteligir, faz-se necessário, em seu ato, considerar o ato de alguma potência que se serve do órgão corporal, nesse caso a imaginação. Nesse sentido, Madureira acrescenta (2021, p. 61):

- (1) Sem a afecção dos entes materiais (resultado da sensação), a imaginação ficaria impedida de produzir fantasmas. Sem fantasmas, o intelecto não poderia abstrair e receber a espécie inteligível;
- (2) É certo que a imaginação é impossível mesmo estando ausentes os sensíveis; porém, ela fica impedida de produzir fantasmas, se não puder fazer uso de órgão corporal (o cérebro). Por conseguinte, a operação do intelecto também ficaria impedido, pois é por meio dos fantasmas que o intelecto apreende a natureza das coisas corpóreas.

Diante disso, entendemos também que, para que o processo de conhecimento intelectual ocorra, é necessário a existência dos fantasmas, pois o intelecto é privado de conhecer a coisa sensível diretamente. Mas por que o intelecto é privado de conhecer a coisa sensível diretamente sem, portanto, se converter aos fantasmas? Para São Tomás de Aquino (S. Th. I^a, q. 84, a. 7. *respondeo*):

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

Nessa mesma linha de pensamento da necessidade da conversão para os fantasmas há uma importante observação e acréscimo conforme corrobora Madureira (2021, p.115):

Em suma, o fato de o intelecto não se servir do cérebro, mas, no caso de uma lesão cerebral, ficar impedido de inteligir, confirma, em primeiro lugar, a tese de que o intelecto, no estado da vida presente, tem de converter-se para os fantasmas para realizar o ato que lhe é próprio; e, em segundo lugar, que a imaginação depende de órgão corporal, no caso o cérebro. No entanto, o argumento propriamente filosófico é de que o objeto do intelecto (universal, necessário e imaterial) é incompatível com algo particular, material e contingente como um órgão corporal.

Estes fundamentos nos trazem elementos bastante razoáveis que nos ajudam a responder algumas perguntas que indiciam a tese proposta por São Tomás de Aquino no artigo 7, questão 84 da primeira parte da Suma de Teologia, bem como questões formuladas ao longo desta

pesquisa, a saber: 1 - A dependência que o intelecto tem da imaginação; 2 - A necessidade da conversão para os fantasmas; 3 - A privação do intelecto em inteligir diretamente a coisa sensível por não ser proporcional a este.

Diante disso, não satisfeito ainda com o que foi dito até aqui, surge uma interrogação: O que seria então proporcional ao sentido e ao intelecto para que absorvam seus objetos próprios de conhecimento? Para São Tomás de Aquino (S. Th. I^a, q. 89, a. 1, c., tradução de C.A.R.N., p. 247), “*modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius*” “o modo de operar de cada coisa segue seu modo de ser”. O corpo, que é material, através dos sentidos externos, que são janelas que se abrem para o conhecimento experimental, são potências passivas que sofrem os movimentos das espécies sensíveis através dos órgãos dos sentidos: a pele, responsável pelo tato; o nariz, pelo olfato; os olhos, pela visão; o ouvido, pela audição; e a língua, pelo paladar. A sensação apreende o mundo, mas é a alma intelectiva que percebe a apreensão do mundo através do fantasma produzido pelos sentidos externos que sofreram a mudança. No estado da vida presente, que é o estado da alma peregrina unida ao corpo é impossível para o intelecto humano inteligir algo em ato sem a “*conversio ad phantasmata*”. Para Madureira (2021, p.75):

Ou seja, isso significa que, no “estado da vida presente”, a alma humana possui um modo de inteligir que é distinto do modo de inteligir no “estado intermediário”, isto é, no estado que antecede a ressurreição, no qual a alma se encontra separada do corpo. Ora, no “estado da vida presente”, compete à alma humana o “modo de inteligir convertendo-se para os fantasmas”. Em contrapartida, quando estiver no “estado da alma separada do corpo”, compete à alma “o modo de inteligir convertendo-se para os puros e simplesmente inteligíveis”.

Ademais, ao considerarmos as implicações do estado da “alma peregrina” que está unida ao corpo para a produção do conhecimento, Gilson acrescenta (2006, p. 326):

Quando São Tomás declara que o intelecto deve necessariamente se voltar para o sensível, “*secundum statum praesentis vitae*”, ele pretende dizer que o estado do homem nesta vida também é o seu estado natural, aquele em que ele está posto pelo simples fato de que sua natureza é uma natureza humana. O pecado original feriu-o, mas não pode tê-lo mudado, porque mudar uma natureza equivaleria a destruí-la. E, de resto, de que outro modo poderia ser? Como a união da alma com o corpo é uma união natural, o estado que resulta dessa união é um estado natural e o modo de conhecimento por abstração do sensível que resulta desse estado é um modo de conhecimento natural: “*anima ex sua natura habet quod intelligat convertendo se ad phantasmata*”. São Tomás vai tão longe, tão longe quanto sua razão exige, que, quando reconhece que a alma separada do corpo deve ser capaz de conhecer diretamente o inteligível, acrescenta que o estado em que ela se encontra até então não é mais o que convém à sua natureza. O que é óbvio. A alma está unida ao corpo precisamente a fim de poder agir de acordo com sua natureza – “*unitur corpori ut sic operetur secundum naturam suam*” -, mas o modo de conhecimento que ela ainda pode exercer quando separada do corpo, mais nobre em si talvez, não poderia lhe ser natural.

Conhecemos aquilo que é proporcional ao nosso estado peregrino; o homem, como um composto de corpo e alma, entende de modo respectivo, matéria e forma. Conhecer é a capacidade do intelecto de captar o princípio de determinação da essência do ente, é receber a forma accidental que está instanciada na matéria e que é captada pelos sentidos externos no primeiro nível do conhecimento humano. Esse é o aspecto *hilemórfico* que caracteriza a teoria do conhecimento de São Tomás de Aquino, como bem foi dito no primeiro capítulo desta pesquisa.

Nesse composto "*dual*", o princípio da proporcionalidade se apresenta como uma etapa da argumentação de que, no estado da vida presente, a alma (imaterial) precisa do corpo (material) para entender, pois seu objeto de conhecimento imaterial é a quiddidade ou natureza existente na matéria corporal. No caso do intelecto humano, o modo de operar que lhe é próprio é chamado de "*modus intelligendi*" (modo de entender). Mais especificamente, o modo de entender peculiar ao intelecto humano, no estado da vida presente, é o "*modus intelligendi per conversionem ad phantasmata*" (cf. S. Th. I, q. 89, a. 1, c). Segundo o princípio da proporção, há uma relação de harmonia, ou seja, de proporcionalidade, entre a potência intelectual e seu objeto, independentemente de a alma intelectual considerar, conforme sua natureza, a quiddidade ou a natureza existente no que é material e mutável. Nesse sentido, Madureira (2002, p. 115) acrescenta:

Embora o que é entendido esteja no inteligente ao modo do inteligente, o inteligente - para realizar o ato que lhe é próprio — tem de ser proporcional ao que é inteligível. E é este, propriamente, o motivo [*ratio*] que Tomás apresenta para a impossibilidade de o intelecto entender sem se converter para os fantasmas. Em outras palavras, o princípio de proporção é a razão fundamental pela qual o objeto próprio do intelecto humano é a natureza ou quiddidade existente na matéria corporal.

O modo de conhecer e de ser de cada ente não é desvinculado de sua natureza; caso contrário, não seria possível os processos subsequentes do conhecimento, conforme apresenta São Tomás de Aquino (S. Th. I, q. 89, a. 1): 'o modo de operar de cada coisa segue o seu modo de ser'. Nessa mesma linha de entendimento, Nascimento (1996, p. 207) corrobora:

Não há, porém, uma desvinculação total entre o modo de conhecer e o modo de ser. Para explicitá-lo é preciso, no entanto, ver mais de perto como se apresenta o objeto próprio do intelecto humano. Tomás começa por recordar que este é "a quiddidade da coisa material que cai sob o sentido e a imaginação" ou, em outros termos, "a natureza da coisa material". Tal é a afirmação que se repete várias vezes no bloco das questões 84 a 89 da primeira parte da Suma de teologia dedicado ao estudo do conhecimento intelectual humano. A razão fundamental desta afirmação é a proporção que deve haver entre a potência de conhecimento e o que pode ser apreendido pelo conhecimento.

Assim, como o intelecto está unido ao corpo por natureza, faz-se necessário a conversão para os fantasmas, pois este é o modo próprio da alma intelectiva inteligir a natureza existente na matéria corporal. Por isso, o princípio da proporcionalidade no estado da vida presente é o resultado dessa conversão. Sendo assim, como conhecemos a Deus, de quem não há fantasmas? Essa é uma questão que não pretendo resolver neste capítulo, portanto, continuaremos na esfera dos seres dos quais há fantasmas. No entanto, sabendo que o intelecto conhece o que lhe é proporcional, ou seja, a natureza ou a quiddidade existente na matéria corporal, posso então deduzir que o intelecto conhece o singular?

4.2.2 Do Princípio da Individuação.

O objeto próprio e proporcional da alma intelectiva é a natureza ou quiddidade existente na matéria corporal. O intelecto, por sua imaterialidade, é impedido de inteligir diretamente na matéria devido ao princípio de proporcionalidade. A noção de natureza dos corpóreos determina que essa natureza exista apenas nos particulares. Se essa natureza não for conhecida em um particular através da afecção feita nos sentidos e apreendida pela imaginação, é impossível haver conhecimento. Vejamos como São Tomás de Aquino aborda esse questionamento (S. Th. I^a, q. 84, a, 7):

A “noção da natureza” dos corpóreos determina que a natureza dos corpóreos exista apenas nos particulares. Por exemplo, a “noção da natureza” da pedra ou do cavalo determina que a natureza da pedra ou do cavalo exista apenas em determinada pedra ou em determinado cavalo. Se tal “natureza dos corpóreos” não for conhecida como existente em um particular, apreendido pelos sentidos e pela imaginação, então, não haverá conhecimento da natureza das coisas materiais, pois o objeto próprio do intelecto humano é a natureza existente na matéria corporal.

A individuação⁷ está ligada a matéria a partir da qual se conhece o universal através da noção de natureza dessa matéria (sobre o conhecimento universal trataremos com mais rigor posteriormente no âmbito do intelecto possível). A noção da natureza da pedra ou do cavalo, por exemplo, enquanto faculdade imaterial, é expressa em termos universais e se encontra em

⁷ De acordo com o dicionário Abbagnano (2012, p. 553) individuação significa: (lat. Individuatio; in. Individuation, fr. Individuation, ai. Individuation; it. Individuazione). Problema da constituição da individualidade a partir de uma substância ou natureza comum: p. ex., constituição deste homem ou deste animal a partir da substância "homem" ou substância "animal". O primeiro a formular esse problema foi Avicenna (v. ÁRABE, FILOSOFIA), por quem foi transmitido à Escolástica cristã. O pressuposto de origem é o princípio da necessidade da substância, que Avicenna expressa dizendo: "Tudo o que é tem uma substância graças à qual é o que é e graças à qual é a necessidade e o ser daquilo que é" {Lógica, I. ed. Veneza, 1508, fl. 3) (v.). E Avicenna encontrava em Aristóteles a resposta ao problema: a individualidade depende da matéria. Aristóteles de fato dissera: "Todas as coisas que são numericamente muitas têm matéria, visto que o conceito dessas coisas, como p. ex. homem, é uno e idêntico para todas.

todas as pedras e em todos os cavalos particulares, pois o indivíduo é irreduzível a qualquer outra coisa. E de onde se apreende, através da sensação, a matéria primeira, na qual e a partir da qual a substância é gerada. Disso, ressalta-se que: a atividade intelectual se caracteriza pelo ato abstrativo em que o intelecto agente se converte ao fantasma com o propósito de abstrair a natureza universal existente no indivíduo. Nas palavras de São Tomás de Aquino (S. Th. I^a, q. 84, a, 7): “(...) se volte para os fantasmas a fim de considerar a natureza existente no particular”. Após a abstração da espécie inteligível feita pelo intelecto agente, este passa a ter posse dessa espécie inteligível, cuja natureza é imaterial e não condicionada à matéria sensível determinada. Isso é necessário porque os fantasmas não bastam para modificar o intelecto agente, sendo necessário que se tornem inteligíveis em ato. De acordo com São Tomás de Aquino (S. Th. I^a, q. 84, a, 7):

[...] no que concerne às fantasias, a operação intelectual é causada pelo sentido. Mas, como as fantasias não bastam para modificar o intelecto possível, é preciso que se tornem inteligíveis em ato pelo intelecto agente, não se pode dizer que o conhecimento sensível é a causa total e perfeita do conhecimento intelectual, mas é antes, de um certo modo, a matéria da causa.

Portanto, o que especifica o ser não é a potência, mas o ato. O próximo passo desse processo epistemológico será a possibilidade de o intelecto possível conhecer a natureza da coisa sensível do modo universal, imaterial e não condicionada.⁸

Retomando o “princípio de individuação”, a nossa inteligência não pode entender de modo direto e imediato o individual e o singular nas coisas materiais. Sobre esse assunto, Gardeil (2013, p.141) escreve:

Apoiada sobre os princípios mais gerais do sistema, a tese defendida por São Tomás aparece logicamente inatacável. Ei-la, aqui, redigida em termos perfeitamente claros (S. Th. I^a, q. 86, a, 1): “Nossa inteligência não pode entender de modo direto e imediato o singular nas coisas materiais. A razão é que o princípio da singularidade em tais coisas é a matéria individual; ora, nossa inteligência, como foi dito, procede a seu ato ao abstrair a “*species*” dessa matéria, e aquilo que é abstraído da matéria individual e universal. Nossa inteligência não atinge, portanto, diretamente senão o universal. Ela pode, contudo, atingir o singular, mas de modo indireto e por certa reflexão, *indirect et per quamdam reflexionem*; donde, mesmo depois que abstrai a “*species*” inteligível, ela não pode, como vimos, conhecer, por seu intermédio, em ato, senão ao voltar às imagens nas quais entende a dita “*species*” (cf. *De anima*, III, c, 7, 143 b 1). Assim, ela entende diretamente o universal pela “*species*” inteligível e diretamente os singulares aos quais se relacionam os “fantasmas” (cf. igualmente sobre essa doutrina: ST I, q. 14, a. 1; q. 57, a. 2; *Quaest. Disp. De anima*, a.20; *De Veritate*, q. 10, a. 5).

⁸ Trataremos a esse respeito no próximo capítulo.

As espécies sensíveis, obtidas a partir do singular, apreendidas por abstração, são idênticas por similitude⁹ às espécies sensíveis intencionais. O intelecto não conhece diretamente o singular senão por meio de uma certa reflexão e de forma indireta por meio das abstrações das espécies inteligíveis. Para São Tomás de Aquino (S.Th.Iª, q. 86, a. 1):

O nosso intelecto não pode direta e primordialmente conhecer o singular nas realidades materiais. Eis a razão: o que os torna é a matéria individual; ora nossa inteligência conhece abstraindo a espécie inteligível dessa matéria. O que é conhecido por essa abstração é universal. Nosso intelecto não conhece pois diretamente senão o universal.

Cabe-nos agora entender como deve ser descrita essa “*conversio ad phantasmata*” que está situada no início do conhecimento indireto do singular. Acreditamos que, entendendo essa representação, há uma possibilidade de compreender como o intelecto conhece o singular. Diante deste desafio, surgem algumas dúvidas a serem esclarecidas para um melhor entendimento da nossa pesquisa, a saber: É possível um desdobramento da alma intelectiva às origens do conhecimento sensível? Se sim, como é feito e através do quê? São Tomás de Aquino, para nosso entendimento, descreve da seguinte forma essa “*conversio ad phantasmata*” em *De veritate* (q. 10 a. 5) *apud* Gardeil (2013, p.142):

O espírito, no entanto, consegue imiscuir-se nas coisas particulares à medida que é prolongado pelas potências sensíveis que têm o singular por objeto...E assim conhece o singular por certa reflexão, à medida que, ao conhecer seu objeto, que é uma natureza universal, chega ao conhecimento de seu ato e, ulteriormente, à “species” que está em seu princípio e, enfim, ao fantasma de onde a “species” foi abstraída; é desse modo que ele tem algum conhecimento do singular.

Assim sendo, o singular é entendido à medida que a inteligência toma consciência da origem de seu ato, que tem como partida uma espécie proveniente das imagens, e que, pelo prolongamento das potências sensíveis, conhece o singular de modo indireto; o conhecimento direto só é possível pelas potências sensíveis da alma.

Finalizando este capítulo, cabe-nos algumas perguntas: Como a alma, sendo imaterial, conhece o que é material? Quais potências da alma estão disponíveis para este ato de intelecção? Como se dá esse processo? Estas são algumas dúvidas que, ao longo desta dissertação, tentarei responder.

⁹ Através das palavras do Aquinate, podemos compreender que similitude é um princípio formal, o qual garante ao intelecto adquirir intelecção. Neste sentido, a “... o princípio intellectivo é a forma” (ST. I, q. 76, a. 1) e “também qualquer forma, considerada como acto, dista imenso da matéria, ente somente em potencial” (ST. I, q. 76, a. 7). Desse modo, pode-se compreender por similitude o princípio pelo qual o intelecto entende as coisas dotadas de matéria. De acordo com Santo Tomás, a forma nada mais é do que o ato da matéria (Cf. ST. I, q. 105, a. 7), sendo assim, entende-se que forma não é matéria, mas esta necessita daquela para existir; a forma, contudo é imaterial, pois se opõe ao que é matéria.

5 AS POTÊNCIAS DA ALMA

São Tomás de Aquino investiga profundamente a existência e a natureza da alma humana e suas potencialidades, questionando sua essência e sua presença no ser humano. Adotando uma visão aristotélica da alma como a forma do corpo, ele argumenta que a alma é a substância que confere vida e unidade ao ser humano, conforme vemos (S. Th. I^a, q. 75, a. 1): “Para discutir a natureza da alma, é necessário pressupô-la como o primeiro princípio da vida dos seres vivos; assim, dizemos que os seres animados são vivos e as coisas inanimadas carecem de vida”. A alma também é vista como a forma do corpo, conforme corroborado na redação (S. Th. I^a, q. 75, a. 5):

A alma não tem matéria, o que se pode duplamente provar. — Primeiro, pela natureza da alma, em comum, que a torna forma de certo corpo. Ora, ou a alma é, em si, forma total ou parcial. Se total, é impossível tenha, como parte, a matéria, considerada esta última como ser somente potencial; pois, a forma, como tal, sendo ato; o que é puramente potencial não pode ser parte dêste, pois, a potência, repugna ao ato, dividida, como é, por oposição a ele. Se parcial, essa parte a consideraremos como alma; e a matéria, de que é o ato primário, como o primeiro animado.

A natureza da alma é explicada a partir do hilemorfismo aristotélico, que considera os entes naturais compostos por matéria e forma. São Tomás de Aquino destaca que a forma da alma é o que diferencia os seres animados dos inanimados, conforme foi escrito acima.

Na questão 77 da primeira parte da Suma de Teologia, dividida em oito artigos, São Tomás de Aquino trata das potências da alma em geral. Para ele, “a potência é um princípio de uma operação da alma”, conforme está escrito em (S. Th. I^a, q. 25, a. 1, ad. 3). Ele identifica três potências, ou seja, princípios das ações vitais e principais da alma. Conforme São Tomás de Aquino (S. Th. I^a, q. 78, a. 1): “Cinco são os gêneros das potências da alma, já enumerados; mas as almas são três; e os modos de viver, quatro”.

A alma racional, cuja operação não requer o exercício de nenhum órgão corporal, é a faculdade que distingue o ser humano dos outros seres vivos, permitindo-lhe raciocinar, refletir, compreender conceitos abstratos e buscar a verdade. É por meio da alma racional que o ser humano é capaz de conhecer e contemplar o divino. Sobre a alma racional, São Tomás de Aquino escreve (S. Th. I^a, q. 78, a. 1):

E a razão desta diversidade está em se distinguirem diversas almas segundo os modos diversos pelos quais a operação da alma ultrapassa a da natureza corpórea. Pois, esta, totalmente, está sujeita à alma, e com ela se compara como matéria e instrumento. — Ora, há uma operação da alma excedente de tal modo à natureza corpórea, que nem mesmo se exerce por meio de qualquer órgão corpóreo. E tal é a operação da alma racional.

A alma sensitiva, que age por meio de órgãos sem intervenção nas propriedades dos meios físicos, aperfeiçoa o ser humano a perceber e interagir com o mundo exterior por meio dos sentidos. Ela inclui as faculdades sensoriais, como a visão, audição, paladar, olfato e tato, permitindo a experiência sensorial e a formação de representações mentais.

Sobre a alma sensitiva escreve São Tomás de Aquino (S.Th.Iª, q. 78, a, 1):

Há outra inferior a esta, que se realiza pelo órgão, mas não por qualquer qualidade corpórea. E tal é a da alma sensitiva; pois, embora o cáldo e o frio, o úmido e o seco, e outras qualidades corpóreas semelhantes sejam necessárias para a operação do sentido, todavia não o são, a ponto tal, que a operação da alma sensível se exerça, mediante a virtude de tais qualidades; sendo elas só necessárias para a devida disposição do órgão.

Por fim, a alma vegetativa, que, além da atividade de órgãos apropriados, supõe a dos elementos, é responsável pelas funções vitais do organismo, como o crescimento, a nutrição e a reprodução. É a potência mais básica e comum a todos os seres vivos. Sobre a alma vegetativa, escreve São Tomás de Aquino (S. Th. Iª, q. 78, a, 1):

Por fim, a operação ínfima da alma é a que exerce pelo órgão corpóreo e em virtude de qualidade corpórea. Mas, ainda assim, ultrapassa a operação da natureza corpórea; pois, ao passo que as moções dos corpos procedem de um princípio exterior, tais operações procedem de um intrínseco, o que é comum a todas as operações da alma, porquanto, todo ser animado move-se, de certo modo, a si mesmo. E tal é a operação da alma vegetativa; assim, a digestão, e tudo o que dela resulta, realiza-se instrumentalmente pela ação do calor, como já se disse no livro II da *Alma*.

Ademais, cinco gêneros de potências da alma dizem respeito à universalidade do conhecimento; com efeito, quanto mais uma potência é elevada, tanto mais o objeto que ela considera é universal. Três se dizem almas, e quatro são modos de viver. São Tomás de Aquino os denomina vegetativo, sensitivo, apetitivo, locomotivo e intelectivo, conforme (S. Th. Iª, q. 78, a, 1): “Cinco são os gêneros das potências da alma, já enumerados; mas as almas são três; e os modos de viver, quatro”. Como se vê em (S. Th. Iª, q. 78, a, 1):

Quanto aos gêneros das potências da alma, eles se distinguem pelos objetos. Pois, quanto mais elevada for a potência, tanto mais universal será o seu objeto, como já antes se disse. Ora, o objeto da operação da alma pode ser encarado sob tríplice ordem. — Há uma potência que têm por objeto o corpo somente, unido à alma. E este gênero de potências se chama vegetativo; pois, a potência vegetativa só pode agir no corpo unido à alma. — Há, porém, outro gênero de potências que visa um objeto mais universal, a saber, todo o corpo sensível, e não só o corpo unido à alma. — Há, por fim, outro gênero, que visa um objeto ainda mais universal e é, não só o corpo sensível, mas todo ente, universalmente. — Por onde se vê, que estes dois últimos gêneros de potências exercem operação relativa, não só a uma coisa conjunta, mas também a uma coisa extrínseca. Como, porém, é necessário que o ser ativo esteja ligado, de certo modo, ao seu objeto, em relação ao qual opera, necessário é que a coisa extrínseca, objeto da operação da alma, se compare com esta por dois aspectos da sua natureza. — De um modo, por lhe ser natural estar unida à alma e nesta estar pela sua semelhança. E, sob este aspecto, há dois gêneros de potências: o sensitivo, relativo ao objeto menos comum, que é o corpo sensível; e o intelectivo, relativo ao objeto

comuníssimo, que é o ente universal. — De outro modo, porém, enquanto a alma mesma se inclina e tende para a coisa exterior. E ainda, a esta luz, há dois gêneros de potências: o apetitivo, pelo qual a alma está para a coisa extrínseca como fim, que é primeiro na intenção; e outro, é o das potências locomotoras, enquanto a alma está para a coisa exterior como para o termo da operação e do movimento; assim, todo animal se move para conseguir a coisa desejada intencionada.

Quanto aos modos de vida assim São Tomás de Aquino os distingue conforme (S.Th.Iª, q. 78, a, 1):

Quanto aos modos de viver, eles se distinguem pelos graus dos viventes. — Assim, há certos viventes, como as plantas, em que só há o modo vegetativo. — Outros há, porém, nos quais, com o vegetativo existe também o sensitivo, não, porém, o motivo local; assim, os animais imóveis, como as conchas. — Outros ainda, além disso, têm o motivo local; assim, os animais perfeitos que, precisando de muitas coisas necessárias à vida, precisam por isso do movimento para poderem procurá-las, colocadas que estão à distância. — Outros viventes há, por fim, como os homens, nos quais, além desses, há o modo intelectual. Quanto ao apetitivo, esse não constitui nenhum grau de vivência porque todos os que têm sentido também têm apetite, como já se disse no Livro III da *Alma*.

Diante do exposto, cabe-nos interrogar de que modo é possível o conhecimento na epistemologia tomista. Qual o papel da potência intelectual da alma na produção desse conhecimento? Qual a relação do intelecto agente com o intelecto possível no desenvolvimento da epistemologia de São Tomás de Aquino? Nos deteremos aqui somente na potência do intelecto na tentativa de responder a tais questionamentos.

6 O PAPEL DA POTÊNCIA INTELECTIVA DA ALMA NA FILOSOFIA DE SÃO TOMÁS DE AQUINO

Para São Tomás de Aquino, o conhecimento sensorial é a condição necessária para a realização do conhecimento intelectual. É o conhecimento sensorial que torna possível a atividade do intelecto na contemplação das verdades eternas. O intelecto tem como objeto o universal, enquanto os sentidos atingem somente o singular. Nesse processo, o intelecto agente tem a função de separar do sensível o inteligível. O intelecto começa a formar para si a noção geral e universal a partir do singular na matéria, por isso os sentidos não podem se elevar acima da percepção das propriedades corporais.

São Tomás de Aquino considerou imprescindível o pressuposto de Aristóteles de que “a alma nada pode conhecer sem a mediação das imagens” (*De anima*, III, 7, 431 a. 16). Com isso, São Tomás de Aquino defende a tese de que o ponto de partida para o conhecimento das verdades eternas são as imagens que formamos em nossa mente por causa das sensações dos objetos materiais. Conhecer é receber a forma instanciada na matéria. Conforme Hugon (1998, p. 158), “conhecer é receber em nós a forma de um outro objeto, conservando-se inteiramente a nossa forma própria”. Nenhum conhecimento intelectual é possível sem a mediação com o sensorial. O objeto do conhecimento intelectual, a essência, é diferente do objeto do conhecimento sensorial, ou seja, as coisas sensíveis que portam a essência. Mas isso não quer dizer que a essência seja separada das coisas sensíveis, como pensavam Platão e Santo Agostinho. Não há conhecimento imediato das verdades eternas. As coisas inteligíveis só podem ser alcançadas por intermédio das coisas sensíveis, princípio que São Tomás de Aquino herdou da tradição aristotélica.

O conhecimento humano é resultado da interação entre a forma e a matéria. Para São Tomás de Aquino, a forma é o elemento ativo que confere organização e significado à matéria, possibilitando a compreensão dos seres e objetos. Dessa forma, o ato de conhecer, de acordo com ele, consiste em apreender a forma presente na realidade e incorporá-la à mente humana.

No corpo da questão 84, artigo 6, “Se o conhecimento intelectual é recebido das coisas sensíveis” da *Suma Teológica*, São Tomás de Aquino apresenta e compara as teses que ele sustenta terem sido defendidas por Demócrito, Platão e, por fim, Aristóteles, a qual ele segue.

São Tomás de Aquino sobre a opinião de Demócrito (S.Th.Iª, q. 84, a. 6):

EM RESPOSTA, cumpre dizer que a respeito desta questão houve três opiniões dos filósofos. Demócrito sustentou que “não há nenhuma outra causa de qualquer conhecimento nosso, senão que destes corpos que pensamos, vêm imagens e entram

em nossas almas”, como Agostinho diz em sua Carta a Dióscoro. Aristóteles também diz no livro Sobre o sono e a vigília que Demócrito sustentou que o conhecimento se dá “por imagens e emanções”. A razão desta postura foi que, tanto o próprio Demócrito como os outros antigos estudiosos da natureza não sustentavam que o intelecto diferisse do sentido, como Aristóteles diz no livro Sobre a alma. Assim, porque o sentido é modificado pelo sensível, julgavam que todo nosso conhecimento se dá apenas pela modificação a partir dos sensíveis e Demócrito asseverava que tal modificação se dá pelas emanções de imagens.

Para Demócrito, o conhecimento humano não pode ter outra causa senão o conhecimento do sensível. Ele considerava o intelecto e a capacidade sensível como iguais, sem distinção: sentimos o que é material na medida em que o inteligimos, sem a necessidade de intermediários.

São Tomás de Aquino sobre a opinião de Demócrito (S.Th.Iª, q. 84, a, 6):

Platão, porém, sustentou, ao contrário, que o intelecto difere do sentido e que o intelecto é uma capacidade imaterial não se utilizando de órgão corporal no seu ato. E como o incorpóreo não pode ser modificado pelo corpóreo, sustentou que o conhecimento intelectual não se dá por modificação do intelecto pelos sensíveis, mas por participação das formas inteligíveis separadas, como foi dito [a. 4-5]. Sustentou também que o sentido é uma certa capacidade que opera por si mesma. Donde, nem o próprio sentido, visto ser uma certa faculdade espiritual, ser modificado pelos sensíveis; mas, os órgãos dos sentidos serem modificados e, por esta modificação, a alma é de um certo modo despertada para que forme em si as espécies dos sensíveis. Agostinho parece aludir a esta opinião no livro XII do Comentário literal sobre o Gênesis, onde diz que “o corpo não sente, mas a alma pelo corpo, do qual se serve, como de um mensageiro, para formar em si mesma o que é anunciado fora”. Assim, portanto, de acordo com a opinião de Platão, nem o conhecimento intelectual procede do sensível, nem também o sensível totalmente das coisas sensíveis; mas os sensíveis despertam a alma sensível para sentir, e de modo semelhante, os sentidos despertam a alma intelectiva para inteligir.

Segundo Platão, conforme a citação acima, o intelecto é uma capacidade imaterial separada dos sentidos, diferentemente de Demócrito. Ele argumenta que o intelecto não depende de órgãos corporais, sendo exclusivo da alma, diferente do sentido, que está ligado ao corpo.

No entanto, São Tomás de Aquino, assim como Aristóteles, segue um caminho intermediário entre o idealismo de Platão e o materialismo de Demócrito, conforme ratificado em (S.Th.Iª, q. 84, a, 6):

Aristóteles, porém, procedeu por um caminho intermediário. De fato, sustentou com Platão, que o intelecto difere do sentido. Mas, sustentou que o sentido não tem operação própria sem comunicação com o corpo; de tal modo que sentir não é um ato apenas da alma, mas do conjunto. Sua postura foi semelhante no que se refere a todas as operações da parte sensitiva. Assim, visto não ser incoerente que os sensíveis, que estão fora da alma, causem algo no conjunto, Aristóteles concordou com Demócrito nisto, que as operações da parte sensitiva são causadas pela impressão dos sensíveis no sentido; não a modo de emanção, como Demócrito sustentou, mas por uma certa operação. Pois, Demócrito sustentou que toda ação se dá pelo influxo dos átomos, como está claro no livro I Sobre a geração. Mas, Aristóteles sustentou que o intelecto

possui uma operação sem comunicação com o corpo. Ora, nada de corpóreo pode imprimir-se numa coisa incorpórea. Por isso, para causar a operação intelectual, de acordo com Aristóteles, não basta apenas a impressão dos corpos sensíveis, mas é requerido algo mais nobre, visto que “o agente é mais honroso que o paciente”, como ele próprio diz. Não, porém, de tal modo que a operação intelectual seja causada em nós apenas pela impressão de algumas coisas superiores, como Platão sustentou; mas, aquele agente mais elevado e mais nobre, que denomina intelecto agente, do qual já falamos acima [Q. 79, a 3-4], torna as fantasias recebidas dos sentidos inteligíveis em ato, à maneira de uma certa abstração.

Portanto, com Platão, o Doutor Angélico advoga a ideia de que a inteligência é diferente do sentido, e com o pré-socrático Demócrito, a noção de que as operações da parte sensível da alma são obtidas pela impressão dos objetos externos, ou seja, as operações do sentido estão intrinsecamente ligadas ao corpo. Esse é o caminho que o Doutor Angélico vai tomar, do intelectualismo fundado sobre o conhecimento sensível, abstraindo sua “*quididade*” dos objetos sensíveis pelo intelecto agente, essência essa que é o objeto próprio do conhecimento intelectual humano.

São Tomás de Aquino argumenta que a posição aristotélica representa uma via intermediária, uma vez que Aristóteles incorpora elementos das visões de Demócrito e Platão em sua solução, sustentando que as operações do sentido não podem ocorrer de modo completamente independente ou separado do corpo; o sentir não é um ato apenas da alma, mas do conjunto.

Contudo, a título de observação, São Tomás de Aquino confronta, na questão 84 da primeira parte da Suma Teológica, no artigo cinco “se a alma intelectual conhece as coisas materiais nas noções eternas”, a doutrina de Santo Agostinho sobre o conhecimento das coisas materiais nas noções eternas e a interpreta como fundamento último do conhecimento intelectual humano, conforme está em (S.Th.Iª, q. 85, a, 5):

EM RESPOSTA, cumpre dizer que, assim como Agostinho diz no livro II Da doutrina cristã “Se os que são denominados filósofos, acaso disseram algo verdadeiro e em acordo com a nossa fé, deve deles ser reivindicado para nosso uso, como de injustos possuidores. De fato, as doutrinas dos gentios contêm certas ficções inventadas e supersticiosas, que cada um de nós, ao sair do convívio dos gentios, deve evitar”. Por isso, Agostinho, que fora imbuído das doutrinas dos platônicos, se encontrou algo em acordo com a fé, em seus escritos, o tomou; mas, o que encontrou em oposição à nossa fé, mudou para melhor. Ora, Platão sustentou, como foi dito acima [a. 4], que as formas das coisas subsistem por si separadas da matéria e chamava-as de “ideias,” por cuja participação, dizia ele, o nosso intelecto conhece tudo, de tal modo que, assim como a matéria corporal, pela participação da ideia da pedra se torna pedra, igualmente o nosso intelecto, pela participação da mesma ideia, conheceria a pedra. Parece, porém, que é estranho à fé que as formas das coisas subsistam por si sem a matéria, fora das coisas, como os platônicos sustentaram ao dizer que a “vida por si” ou a “sabedoria por si” são certas substâncias criadoras, como Dionísio diz no capítulo XI dos Nomes divinos. Por isso, Agostinho, no livro das Oitenta e três questões, sustentou, no lugar destas ideias que Platão sustentava, que as noções de todas as criaturas existem na mente divina, de acordo com as quais tudo é formado e, de acordo

com as quais também, a alma humana conhece tudo. Quando, portanto, se pergunta se a alma humana conhece tudo nas noções eternas, cumpre dizer que se diz que algo é conhecido em algo de dois modos. De um modo, como no objeto conhecido, assim como alguém vê no espelho aquilo cuja imagem reflete-se no espelho. Deste modo, a alma, no estado da vida presente, não pode ver tudo nas noções eternas. Mas, deste modo, os bem-aventurados que vêem a Deus e tudo nele, conhecem tudo nas noções eternas. De outro modo, diz-se que algo é conhecido em algo, como no princípio de conhecimento, assim como se dissermos que é visto no sol, o que é visto pelo sol. Deste modo, é necessário dizer que a alma humana conhece tudo nas noções eternas, por cuja participação conhecemos tudo. De fato, a própria luz intelectual que há em nós, nada é além de uma certa semelhança participada da luz incriada na qual estão contidas as noções eternas. Onde, no Salmo 4 se diz: “Muitos dizem — Quem nos mostra os bens”? A esta pergunta, o salmista responde, dizendo: “A luz da tua face, Senhor, está assinalada sobre nós”. É como se dissesse: pela própria marca da luz divina em nós, tudo nos é mostrado. No entanto, como, além da luz intelectual em nós, são exigidas as espécies inteligíveis recebidas das coisas, para se ter ciência das coisas materiais, não temos notícia das coisas materiais apenas pela participação das noções eternas, como os platônicos sustentaram que apenas a participação das ideias basta para ter ciência.

Diante disso, além de acrescentar um elemento ausente na filosofia aristotélica, mas necessário, também afasta sua incompatibilidade com a origem imediata do conhecimento das coisas materiais nas noções eternas, ou seja, nas ideias divinas. Isso nos deixa claro, e julgo necessário escrever aqui, que São Tomás de Aquino não apenas recepciona o pensamento de Aristóteles, como também o reinterpreta como uma doutrina autêntica, ratificando o papel da potência intelectual da alma no processo de abstração que, segundo ele, é capaz de receber e compreender a forma presente nos objetos do mundo sensível. Essa abstração intelectual permite que o ser humano apreenda a essência e natureza das coisas, transcendendo a mera percepção sensorial e alcançando um nível mais profundo de compreensão.

Apesar de ter uma influência muito forte da epistemologia aristotélica, São Tomás de Aquino não deixa de aperfeiçoar e completar tal filosofia com seu tratado sobre o conhecimento humano, tratado este que é objeto central de nossa pesquisa, *Suma Teológica*, primeira parte, questões 84 a 89, para ser mais preciso. De acordo com Gardeil (2013, p. 86):

Também será conveniente lembrar que no *De anima*, de um lado, e nos escritos teológicos, de outro, as perspectivas são diversas. Com a primeira dessas obras, estamos na filosofia da natureza, e o estudo do conhecimento intelectual se apresenta como o termo de lenta ascensão através das formas inferiores de psiquismo até a atividade do pensamento; por isso, é em último lugar que se chega ao problema de um “nous” puramente espiritual. Nos escritos teológicos, ao contrário, a alma espiritual se impõe como um dado primeiro, e já não se manifesta como a entelquia suprema do mundo dos seres vivos e sim como um dos graus — o mais modesto, a bem dizer — da hierarquia dos espíritos. Vista sob esta ótica, a vida intelectual nos parece esclarecida não mais unicamente pela vida sensitiva que a prepara, mas por aquela dos espíritos puros, os anjos e Deus, que ela imita. Muitas das teses, no que se segue, não tomarão sua significação plena senão nessas perspectivas superiores, princípios simultaneamente de enriquecimento e de compilação.

Ademais, influenciado pelo pensamento aristotélico, sustentava que a cognição é possível por meio da abstração e generalização das formas individuais. No que diz respeito às representações imaginativas, a atividade intelectual é motivada pela percepção sensorial. No entanto, para que ocorra a transformação do intelecto potencial, é necessário que as representações imaginativas se tornem compreensíveis pelo intelecto agente. Sendo assim, o conhecimento sensorial não é a causa completa e definitiva do conhecimento intelectual, mas é, de certa forma, a substância básica que o possibilita.

6.1 DA PROPORCIONALIDADE DAS ESPECIES INTELIGÍVEIS

Na hierarquia dos seres cognoscentes, o intelecto é uma faculdade peculiar ao homem em relação aos entes materiais, mas que opera de modo imaterial. A potência intelectual, intrínseca à alma, se expressa nos atos do intelecto, divididos em intelecto possível e agente. Esta relação entre o intelecto e os objetos materiais é caracterizada por uma adequação, ou seja, uma certa proporcionalidade, onde ocorre uma correspondência entre o conhecimento sensível e inteligível em relação aos objetos exteriores. Caso contrário, como seria possível pensar em um elefante? Se, no momento em que o sujeito cognoscente pensasse em um elefante, ele trouxesse para o intelecto sua matéria e forma, isso seria possível? Hugon (1998, p. 158) diz: “Esta assimilação requer que a árvore se una a mim, não de um modo corporal e pelo seu ser concreto, mas com uma certa independência das condições materiais”. Nesse ponto, a imaterialidade não tem conotação negativa, mas se identifica com a perfeição do ser. Contudo, São Tomás de Aquino relaciona, em várias passagens, a intelectualidade à atualidade, senão vejamos: “toda coisa é inteligível enquanto é em ato” (S.Th.Iª, q. 12, a. 1); (S.Th.Iª, q. 14, a. 12):

E isto é assim, porque o conhecimento de qualquer sujeito se estende conforme o modo da forma, que é o princípio do conhecimento. Pois, a espécie sensível, que está no sentido, tem semelhança de um só indivíduo, e, portanto, por ela, pode ser conhecido só um indivíduo. Porém a espécie inteligível do nosso intelecto é semelhante da coisa, na sua natureza específica, participável por infinitos seres particulares. Por onde, o nosso intelecto, pela espécie inteligível do homem, conhece, de certo modo, infinitos homens; não, enquanto se distinguem uns dos outros, mas enquanto comunicam pela natureza específica. E isto, porque a espécie inteligível do nosso intelecto não tem semelhança dos homens, quanto aos princípios individuais, mas somente quanto aos princípios específicos.

Nessa mesma perspectiva, de acordo com Hugon (1998, p. 158): “Nós temos em nós, já falamos disto, uma faculdade independente de qualquer órgão, e cujo ser jamais se comunicou com a matéria, que sempre permanece elevada acima dela, isenta destas condições: é a imaterialidade propriamente dita e, por isso, intelectualidade”. Mas, sendo a alma espiritual e

independente dos órgãos do corpo, ainda assim ela necessita dos órgãos corporais para desenvolver todas as suas virtudes.

Aristóteles em *De anima* (2006, p.114, III, 429a13):

Ora, se o pensar é como o perceber, ele seria ou um certo modo de ser afetado pelo inteligível ou alguma outra coisa desse tipo. É preciso então que esta parte da alma seja impassível, e que seja capaz de receber a forma e seja em potência tal qual, mas não o próprio objeto; e que, assim como o perceptivo está para os objetos perceptíveis, do mesmo modo o intelecto está para os inteligíveis.

O que trago aqui para nossa reflexão é a operação do intelecto que, embora seja imaterial, se relaciona com os objetos materiais, porque são neles que estão contidas as formas que serão impressas no intelecto agente em forma de imagens e são a fonte do conhecimento humano. Daí que, conforme (S.Th.Iª, q. 84, a, 7):

A razão disto é que a potência cognoscitiva se proporciona ao cognoscível. Donde o objeto próprio do intelecto angélico, que é totalmente separado do corpo, ser a substância inteligível separada do corpo, e por inteligíveis deste tipo, conhece o que é material. No entanto, o objeto próprio do intelecto humano, que é unido ao corpo, é a quiddidade ou natureza existente na matéria corporal; e pelas naturezas deste tipo, também ascende das coisas visíveis a algum conhecimento das coisas invisíveis. Faz parte, porém da noção desta natureza que exista em algum indivíduo, o que não se dá sem a matéria corporal; assim como faz parte da noção da natureza da pedra que esteja nesta pedra e da noção da natureza do cavalo que esteja neste cavalo, e assim para os demais. Donde a natureza da pedra ou de qualquer coisa material não poder ser conhecida completa e verdadeiramente, senão na medida em que é conhecida como existente no particular. Ora, apreendemos o particular pelo sentido e pela imaginação. Por isso, é necessário, para que o intelecto entenda em ato seu objeto próprio, que se volte para as fantasias, para que se observe a natureza universal existente no particular.

Como já relatamos anteriormente, o conhecimento se origina a partir da forma que está instanciada na matéria de maneira particular. Sem a afecção dos entes materiais particulares, processo resultante da ação dos objetos nos sentidos, a imaginação ficaria impedida de produzir imagens. Sem imagens, o intelecto não poderia abstrair e receber a espécie inteligível. São Tomás de Aquino (S.Th.Iª, q. 14, a, 1):

Em Deus há ciência perfeitíssima. Para evidenciá-lo, devemos considerar que os seres dotados de conhecimento distinguem-se dos que não o são, neste sentido que estes têm apenas a sua forma própria, ao passo que àqueles é natural poderem conter em si também a forma de outro ser, pois, a espécie do objeto conhecido está no cognoscente. Por onde, é manifesto que a natureza do ser que não conhece é mais restrita e limitada; ao passo que a dos que são dotados de conhecimento tem maior amplitude e extensão; e por isso, diz o Filósofo que a alma é de certo modo tudo. Ora, a limitação da forma se dá pela matéria. Por isso, dissemos antes que, quanto mais imateriais são as formas, mais se aproximam de uma certa infinidade. Ora, é claro que a imaterialidade de um ser é a razão que o torna capaz de conhecimento; e conforme o modo da imaterialidade, assim o do conhecimento. Por isso, diz Aristóteles, que as plantas, por causa da sua materialidade, não conhecem; ao passo que o sentido é susceptível de conhecimento porque é capaz de receber as espécies sem matéria. E ainda mais capaz de conhecimento é o intelecto, porque é ainda mais separado e emerge da matéria,

como diz Aristóteles. Por onde, sendo Deus o ser sumamente imaterial, como do sobredito resulta conclui-se que é, por excelência, dotado de conhecimento.

Nisto, podemos perceber que a diferença nas dimensões relativas aos seres que possuem intelecto, ou seja, seres cognoscentes, está relacionada à posse e à recepção dessas formas. Contudo, os seres cognoscentes podem ser ou se tornar todas as coisas sob certa perspectiva, de modo que, para que haja o ato da inteligência, o conhecimento se manifesta sob certa proporcionalidade do sujeito e do objeto. Este entendimento se encontra em várias partes da obra *De anima*, como se segue: “o ato do sensível e o daquele que sente são um único e mesmo ato” (III, c.2, 425b 26); “e há um intelecto que é tal como a matéria porque ele se torna todos os inteligíveis” (III, c.5, 430a 13); “acrescentemos que a alma é no sentido todas as coisas” (III, c.8, 431b 21). São Tomás de Aquino tomará esse entendimento, como se vê em (S.Th.Iª, q. 87, a, ad. 3):

AO TERCEIRO, cumpre dizer que este dito do Filósofo é verdadeiro universalmente em todo intelecto. De fato, assim como o sentido em ato é o sensível por causa da semelhança do sensível, que é a forma do sentido em ato, assim também o intelecto em ato é o inteligido em ato por causa da semelhança da coisa inteligida, que é a forma do intelecto em ato. Por isso, o intelecto que se torna em ato pela espécie da coisa inteligida, é inteligido pela mesma espécie, assim como pela sua forma. É o mesmo dizer que “no que é sem matéria, o intelecto é o mesmo que o inteligido”, como dizer que “no que é inteligido em ato, o intelecto é o mesmo que o que é inteligido”, pois algo é inteligido em ato pelo fato de que é sem matéria. Ora, há nisto uma diferença, pois as essências de alguns são sem matéria, como as substâncias separadas, que chamamos de anjos, cada uma das quais tanto é inteligida como inteligente; mas, há certas coisas cujas essências não são sem matéria, mas apenas as semelhanças delas abstraídas. Donde o Comentador também dizer no livro III Sobre a alma que a proposição aduzida não é dotada de verdade senão nas substâncias separadas; com efeito, verifica-se, de um certo modo, nelas o que não se verifica nas demais, como foi dito [ad 2m].

O sujeito cognoscente se torna objeto sem que haja a constituição de outro elemento adverso, ou seja, no processo de intelecção cada um dos termos assume formas distintas no plano ontológico. Com isso, a ordem da representação é o resultado da união objetiva e/ou intencional dos respectivos termos distintos. Dessa forma, o sujeito cognoscente, dotado de inteligência, encontra-se no limite da imaterialidade, no primeiro grau de intelectualidade, onde sua inteligência é propriedade de uma substância que informa a matéria, diferente dos anjos.

Portanto, temos feito um certo esforço para, até aqui, demonstrar o problema do conhecimento humano na visão de São Tomás de Aquino, onde o mesmo tem origem no mundo sensível. Mas, os sentidos são suficientes para explicar a origem das nossas ideias? Será necessária outra faculdade da alma para completar essa ação? Se sim, qual é essa faculdade e qual processo ela executa nesta operação? Isso é o que mostraremos em nossa pesquisa a partir daqui.

6.2 O INTELECTO AGENTE E A ABSTRAÇÃO DO INTELIGÍVEL – *Do extra anima para in anima.*

São Tomás de Aquino discute em suas obras a importância do intelecto agente no processo de conhecimento humano. Para continuar a realização do processo do conhecimento, que se inicia com a ação dos objetos sensíveis de forma individualizada sobre os sentidos externos e termina na recepção pelo intelecto possível, o intelecto dispõe de duas potências funcionais igualmente importantes. Conforme São Tomás de Aquino (S.Th.Iª, q. 79, a, 4):

O intelecto agente, de que se fala o Filósofo, faz parte da alma. E isso se evidencia considerando que é necessário admitir-se, além da alma intelectiva humana, a existência de um intelecto superior, do qual a alma obtém a virtude de entender. Pois, sempre, o ser participante, móvel, imperfeito, preexiste algo de anterior a si, que seja tal, por essência, imóvel e perfeito. Ora, a alma humana é intelectiva, por participação da virtude intelectual. E a prova está em que é intelectiva, não na sua totalidade, mas só em parte; pois, chega à inteligência da verdade, pelo discurso e pelo movimento, argumentando. E também tem inteligência imperfeita, quer por não entender tudo, quer por passar da potência para o ato, quando entende. Logo, é necessário exista um intelecto mais alto, que ajude a alma a entender. Ora, certos ensinaram que esse intelecto, separado por substância, é o intelecto agente que, iluminando, por assim dizer, os fantasmas, torna-os inteligíveis em ato. — Mas, dado que exista tal intelecto agente separado, ainda assim é necessário admitir, na alma humana mesma, alguma virtude participada desse intelecto superior, pela qual a alma atualize os inteligíveis. Do mesmo modo que nos outros seres naturais perfeitos, existem, além das causas universais agentes, as virtudes próprias ínsitas neles, singularmente, e derivadas dos agentes universais. Assim, não somente o sol gera o homem, mas há ainda, em cada homem, a virtude geratriz de outro; e o mesmo se dá com os outros animais perfeitos. Ora, dentre os seres inferiores, não há nenhum mais perfeito que a alma humana. Por onde, é necessário concluir que há, nela, uma virtude derivada do intelecto superior e pela qual ela pode iluminar os fantasmas. E isto conhecemos pela experiência, quando nós percebemos abstrair as formas universais, das condições particulares; o que é torná-las inteligíveis em ato.

Estas potências, conforme demonstrado, são respectivamente: o intelecto agente e o intelecto possível, que estão situados no segundo momento do conhecimento humano: o intelectual. Com isso, uma vez armazenadas e preparadas as imagens ou fantasmas produzidos no início do processo do conhecimento humano, na apreensão da espécie instanciada na matéria corporal, é necessário um processo de abstração. Nisto é percebido que para causar a operação intelectual não basta apenas o contato com a matéria corporal, apesar de ser a matéria da causa, mas é requerido algo mais nobre conforme se confere em (S.Th.Iª, q. 84, a, 6):

Ora, nada de corpóreo pode imprimir-se numa coisa incorpórea. Por isso, para causar a operação intelectual, de acordo com Aristóteles, não basta apenas a impressão dos corpos sensíveis, mas é requerido algo mais nobre, visto que “o agente é mais honroso que o paciente”, como ele próprio diz. Não, porém, de tal modo que a operação intelectual seja causada em nós apenas pela impressão de algumas coisas superiores, como Platão sustentou; mas, aquele agente mais elevado e mais nobre, que denomina intelecto agente, do qual já falamos acima [Q. 79, a 3-4], torna as fantasias recebidas

dos sentidos inteligíveis em ato, à maneira de uma certa abstração. De acordo com isto, portanto, no que concerne às fantasias, a operação intelectual é causada pelo sentido. Mas, como as fantasias não bastam para modificar o intelecto possível, mas é preciso que se tornem inteligíveis em ato pelo intelecto agente, não se pode dizer que o conhecimento sensível é a causa total e perfeita do conhecimento intelectual, mas é antes de um certo modo, a matéria da causa.

Eis a importância do intelecto agente, que por meio da abstração é mais honroso que o sentido e atua como intermediário entre o mundo sensível e inteligível. Na (S.Th.Iª, q. 79, a, 3) São Tomás de Aquino reforça essa importância:

Mas Aristóteles, de um lado não admitindo a subsistência das formas das coisas naturais, sem matéria; e de outro, dizendo que as formas existentes na matéria não são inteligíveis em ato, resulta que as naturezas ou formas das coisas sensíveis, que inteligimos, não são inteligíveis em ato. Ora, nada passa da potência para o ato senão por um ser em ato; assim, o sentido torna-se atual pelo sensível atual. Logo, é necessário admitir-se uma virtude, no intelecto, que atualize os inteligíveis, abstraindo as espécies das condições materiais. E essa é a necessidade de se admitir um intelecto agente.

Ademais, o intelecto agente é essencial para a atividade cognitiva. Por meio dessa faculdade, a mente é capaz de abstrair conceitos universais a partir das percepções sensoriais, possibilitando a contemplação das verdades universais. Dessa forma, o conhecimento humano não se limita à sensibilidade dos órgãos externos, mas prossegue com a faculdade intelectual capaz de abstrair as espécies dos sensíveis e chegar ao conceito universal. Isso parece claro na (S.Th.Iª, q. 84, a, 1):

Isto, porém, não é necessário. Pois, mesmo nos próprios sensíveis vemos que a forma está num dos sensíveis de um modo distinto de como está em outro; por exemplo, quando a brancura está em um mais intensamente, em outro mais fracamente; também num a brancura está com a doçura e em outro sem a doçura. Também deste modo a forma sensível está na coisa que está fora da alma de um modo distinto do modo como está no sentido, que recebe as formas sensíveis sem a matéria, assim como a cor do ouro sem o ouro. Semelhantemente, o intelecto recebe a seu modo, imaterial e imutavelmente as espécies dos corpos que são materiais e mutáveis; pois, o recebido está no recipiente ao modo do recipiente. Cumpre, pois, dizer que a alma conhece os corpos pelo intelecto com conhecimento imaterial, universal e necessário.

Nesse sentido, faz-se necessária uma faculdade que recepcione as espécies da matéria. O intelecto agente assume duas funções nesse processo de intelecção: extrair a natureza universal dos fantasmas que se encontram em potência e atualizá-los no intelecto possível em forma de ato. Essa necessidade é ratificada na (S.Th.Iª, q. 79, a, 3):

Para Platão, nenhuma necessidade havia de se admitir um intelecto agente que atualizasse os inteligíveis, senão talvez para fornecer a luz inteligível a quem entende, como a seguir se dirá (a. 4; q. 84, a. 6). Pois, o mesmo filósofo ensina que as formas das coisas naturais subsistem sem matéria e, por consequência, são inteligíveis; pois é por ser imaterial que um ser é inteligível em ato. E tais formas ele as denomina, espécies ou ideias, por cuja participação, ensina, se forma não só a matéria corpórea, para que os indivíduos fiquem naturalmente constituídos nos gêneros e espécies próprios, mas também os nossos intelectos, para que tenham ciência dos gêneros e

espécies das coisas. Mas Aristóteles, de um lado não admitindo a subsistência das formas das coisas naturais, sem matéria; e de outro, dizendo que as formas existentes na matéria não são inteligíveis em ato, resulta que as naturezas ou formas das coisas sensíveis, que inteligimos, não são inteligíveis em ato. Ora, nada passa da potência para o ato senão por um ser em ato; assim, o sentido torna-se atual pelo sensível atual. Logo, é necessário admitir-se uma virtude, no intelecto, que atualize os inteligíveis, abstraindo as espécies das condições materiais. E essa é a necessidade de se admitir um intelecto agente.

Estas funções que são assumidas pelo intelecto agente se realizam concomitantemente e são necessárias para que este intelecto abstraia o inteligível conhecendo a forma existente individualizada na matéria corporal conforme se vê em (S.Th.Iª, q. 85, a, 1):

Por onde, é-lhe próprio conhecer a forma, existente, por certo, individualmente, na matéria corpórea, mas não enquanto existente em tal matéria. Pois, conhecer aquilo que existe na matéria individual, mas não enquanto está em tal matéria, é abstrair a forma, da matéria individual, representada pelos fantasmas. Donde é necessário concluir-se que o nosso intelecto entende as coisas materiais, abstraindo dos fantasmas; e por essas coisas assim consideradas, chegamos a um certo conhecimento das imateriais.

Com isso, o conhecimento parte de uma realidade particular, e através da abstração, chegamos a um certo conhecimento do universal. No entanto, a abstração, primeiro momento do conhecimento intelectual, requer a existência na alma de uma potência intelectual ativa que seja capaz de elevar o objeto sensível ao nível de imaterialidade requerida, como já mencionado anteriormente. É através da abstração que os objetos materiais poderão se imprimir numa faculdade puramente espiritual, o intelecto possível. Portanto, o objeto próprio do intelecto humano, unido ao corpo, ou seja, no estado da vida presente, é a *quididade* ou a natureza existente na matéria corporal. Na (S.Th.Iª, q. 84, a, 7), São Tomás de Aquino afirma que é impossível ao intelecto humano, de acordo com o estado da vida presente, entender algo em ato sem se converter para os fantasmas, os quais são o resultado do trabalho conjunto do sentido comum, da imaginação, da cogitativa e da memória.

Cumprido dizer que é impossível o nosso intelecto, de acordo com o estado da vida presente, no qual está unido ao corpo passível, entender algo em ato, senão voltando-se para as fantasias. Isto aparece por dois indícios. Primeiro, porque, sendo o intelecto uma certa faculdade que não se serve de órgão corporal, de modo nenhum seria impedido no seu ato pela lesão de algum órgão corporal, se não fosse requerido, para o seu ato, o ato de alguma potência que se serve de órgão corporal. Servem-se, porém, de órgão corporal, os sentidos, a imaginação e as demais faculdades que pertencem à parte sensitiva. Donde, se tornar manifesto que, para que, o intelecto entenda, não apenas recebendo a ciência pela primeira vez, mas também usando a ciência já adquirida, requer-se o ato da imaginação e das outras capacidades. Com efeito, vemos que, impedido o ato da capacidade imaginativa pela lesão do órgão, como nos delirantes, e de modo semelhante, impedido o ato da capacidade memorativa, como nos letárgicos, o ente humano é impedido de entender em ato, mesmo naquilo de que adquiriu ciência previamente. Segundo, pois qualquer um pode experimentar em si mesmo o seguinte: que, quando alguém se esforça por entender algo, forma para si algumas 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.

As imagens são iluminadas pelo intelecto agente, produzindo as determinações inteligíveis que, recebidas pelo intelecto possível, o fazem passar ao ato produzindo os conceitos. Contudo, é necessário afirmar que a abstração é uma importante faculdade da alma, que começa pela captação dos sensíveis até o inteligível, que é a forma do intelecto possível na medida em que é inteligível em ato. Neste ponto, cabe-nos mais uma vez entender conforme Nascimento (2012, p. 224 e 225), conforme mencionado anteriormente:

A abstração relaciona-se aos sentidos, na medida em que, as imagens se tornem espécies inteligíveis para o intelecto possível por meio do intelecto agente. Os sentidos são importantes, mas não são os únicos elementos definidores do conhecimento, pois se aceitarmos essa opinião cairíamos no materialismo de Demócrito. Ao contrário, o intelecto agente recebe as imagens transformando-as em determinações inteligíveis separadas de sua natureza corpórea.

É importante também observar que há uma relação entre a espécie sensível observada na individualidade da matéria e uma imagem inteligível abstraída desta. A individuação possibilita tornar algo inteligível por meio da abstração, sendo necessário uma matéria sensível como ponto de partida. Essa espécie inteligível em potência será objeto de uma nova abstração pelo intelecto agente e deste para o intelecto possível para a produção do conhecimento, conforme visto no comentário ao tratado da trindade de Boécio por São Tomás de Aquino (2001, p. 148):

Portanto, existem duas abstrações no intelecto. Uma corresponde à união da forma e da matéria ou do acidente e do sujeito. Esta é a abstração da forma da matéria sensível. O outro corresponde à união do todo e da parte; e isso corresponde à abstração do universal do particular. Essa é a abstração de um todo, em que consideramos uma natureza absolutamente, de acordo com seu caráter essencial, na independência de todas as partes que não pertencem à espécie, mas são partes accidentais.

Convém considerar, nesse aspecto, que no primeiro modo de abstração não ocorre uma abstração da forma substancial da matéria, mas sim uma abstração accidental da quantidade. A matéria sensível possui a forma por acidente. Nesse mesmo sentido, conforme Pasnau (2002, p. 314), parece haver duas funções bastante distintas da abstração do intelecto agente sobre as imagens, a saber:

transformar o caráter intencional de um fantasma ao tomar sua representação de um particular material e produzir uma espécie inteligível que representa universalmente; transformar o caráter ontológico intrínseco do fantasma ao produzir uma espécie incorpórea a partir de fantasmas corpóreos.

Dessa forma, a abstração a partir dos fantasmas (resultantes de uma afecção, a imagem produzida não é fruto da nossa criação e sim do impacto que os objetos produzem em nossos

sentidos) é necessária, porque segundo São Tomás de Aquino (S.Th.Iª, q. 84, a, 7), "o objeto próprio do intelecto humano é a quiddidade ou natureza existente em uma matéria corporal", e os fantasmas representam a matéria corporal na qual a natureza da coisa existe. Por outro lado, a abstração é necessária porque nem a forma enquanto existe na coisa material, nem o fantasma que a representa singularmente são inteligíveis em ato.

Portanto, o intelecto agente, ao abstrair a espécie das suas individualidades instanciadas na matéria, transformando-a, espiritualizando-a, tornando-a imaterializada e adequada para ser recebida pela inteligência, a imprime em outra potência, o intelecto possível, último momento do conhecimento intelectual.

6.3 O INTELECTO POSSIVEL E A RECEPÇÃO DAS ESPÉCIES – DA POTÊNCIA AO ATO.

Parece-nos que, quando nos situamos no contexto do entendimento geral do conhecimento humano na ótica de São Tomás de Aquino, ele soa de forma simples. Conforme coloca de forma generalizada Nascimento (2020, p.176):

Há em primeiro lugar a ação das coisas sobre os sentidos externos. Esta ação produz neles uma determinação (*species*) que faz surgir as sensações dos sentidos externos; o primeiro sentido interno, o sentido comum reúne tais sensações e isso é conservado pela imaginação, o segundo sentido interno. O Terceiro sentido interno, a estimativa nos animais ou cogitativa nos humanos recebe determinações não sensíveis exemplificadas pela percepção, mencionada por Avicena, de medo por parte da ovelha diante do lobo. Tais determinações são conservadas pela memória. Do trabalho conjunto do sentido comum, da imaginação, da cogitativa e da memória resultam os fantasmas, rapidamente identificados com as imagens. Estas constituem o material que será iluminado pelo intelecto agente, produzindo as determinações inteligíveis (*species intelligibiles*) que, recebidas pelo intelecto possível o fazem passar ao ato produzindo os conceitos. Esses serão compostos ou separados formando proposições que expressam o julgamento intelectual.

Dessa forma, consideramos essa estrutura conceitual uma boa apresentação panorâmica da epistemologia tomista relevando os complexos entendimentos que se situam nesse processo. Nisto Nascimento (2020, p.176-177) nos explica da seguinte forma:

É bastante frequente considerar que tudo isso é uma boa apresentação do conhecimento humano de acordo com Tomás de Aquino e passa-se por alto o verdadeiro pantanal de problemas delicados que ela encerra, a começar pela recepção pelos sentidos externos da ação das coisas materiais sobre eles. Trata-se de uma ação e recepção que se distingue da ação e recepção física e que Tomás chama de “espiritual” ou “intencional”.

A intenção ao trazer esta reflexão no início da última seção é que esse sentimento, conforme colocado por Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, foi considerado por mim ao me

propos a estudar sua epistemologia. No entanto, com o desenvolvimento da dissertação, fui percebendo duas coisas, a saber: em primeiro lugar, que "só sei que nada sei" e, em segundo, que há realmente um "pantanal de problemas" delicados neste estudo. Nossa intenção neste trabalho não é dar conta de todo esse "pantanal", como se pudéssemos, mas percorrer os pontos principais que sua epistemologia nos coloca, desde a afecção sobre os sentidos pela matéria até sua recepção pelo intelecto possível, produzindo os conceitos.

São Tomás de Aquino entende que há muitas potências na alma devido à sua precisão para apreender a verdade pelo intelecto, e isso se dá pelo fato de que o homem ocupa o último degrau entre aqueles a quem cabe a bem-aventurança, dentre os quais estão os anjos e o próprio Deus, que é ato puro. Além disso, ele está na fronteira entre as criaturas espirituais e corporais. Este entendimento é relatado por ele na (S.Th.Iª, q. 77, a, 2):

É necessário admitirem-se várias potências ativas da alma; o que se evidencia considerando, como diz o Filósofo, nos seres ínfimos, que não podem, com poucos movimentos, conseguir a bondade perfeita, mas só algumas das imperfeitas. Porém, os seres superiores a estes alcançam a bondade perfeita, com muitos movimentos. E são ainda superiores a estes últimos os que a alcançam com poucos. Mas, a suma perfeição é a dos seres que, sem movimento, possuem a bondade perfeita. Do mesmo modo, é infimamente dotado para a saúde quem não pode consegui-la perfeitamente, mas só parcialmente, com o uso de poucos remédios; melhor dotado é quem pode conseguir a saúde perfeita, mas com muitos remédios; ainda melhor quem a consegue com poucos remédios; e otimamente dotado quem a tem sem nenhum remédio. Por onde, devemos admitir que os seres inferiores ao homem alcançam certos bens particulares e, portanto, exercem algumas poucas e determinadas operações e virtudes. Porém o homem pode conseguir a bondade universal e perfeita, porque pode alcançar a beatitude. Estando, porém, no último grau dos seres, que, por natureza, são capazes da beatitude, necessita a alma humana de muitas e diversas operações e virtudes. Ao passo que, nos anjos, há menor diversidade de potências ativas; e em Deus não há nenhuma potência, ou ação além da essência. — Mas há ainda outra razão por que a alma humana abunda em diversidade de potências, a saber, por estar nos confins das criaturas espirituais e corporais; e, por isso, nela concorrem às virtudes de umas e de outras.

A necessidade dessas potências é que no estado da vida presente, que é o estado natural da alma unida ao corpo (união natural), o conhecimento se dá por abstração. A alma nesse estado não conhece diretamente o inteligível como conhece a alma separada do corpo. Gilson (2006, p. 324) observa:

Longe de conceder a Platão que o objeto próprio e natural do nosso intelecto é a Ideia inteligível, à qual nos elevaríamos penosamente pelo esforço obstinado que nos desviaria dos sentidos, ele se declara de acordo com Aristóteles e com a experiência para afirmar que, nesta vida, não podemos formar nenhum conceito sem, antes, ter experimentado uma sensação, tampouco voltar em seguida a esse conceito sem recorrer às imagens que as sensações depositaram na imaginação. Existe, portanto, uma relação natural, uma proporção essencial entre o intelecto humano e a natureza das coisas materiais, de que resulta que, se há Ideias puramente inteligíveis, como as de Platão, o próprio fato de elas escaparem por natureza da apreensão dos nossos sentidos torna impossível considerá-las como o objeto natural do nosso intelecto. Ora, eliminar as Ideias platônicas do campo normal do conhecimento humano é eliminar

desse campo todos os objetos de mesma natureza, isto é, todos os que transcendem a experiência sensível.

Há um contraste entre os dois estados da alma, e essa diferença desempenha um papel importante nos momentos em que São Tomás de Aquino afirma (S.Th.Iª, q. 89, a, 1) que "o modo de operar de cada coisa segue o seu modo de ser". Isso significa que, no estado da vida presente, a alma humana possui um modo de inteligir que é distinto do modo de inteligir no estado da alma separada. Ao primeiro cabe a conversão aos fantasmas, enquanto que no segundo, o modo de inteligir é direto, como bem nos informa Gilson (2006, p. 326):

Quando São Tomás declara que o intelecto deve necessariamente se voltar para o sensível, *secundum statum praesentis vitae*, ele pretende dizer que o estado do homem nesta vida também é seu estado natural, aquele em que ele está posto pelo simples fato de que sua natureza é uma natureza humana. (...) Como a união da alma com o corpo é uma união natural, o estado que resulta dessa união é um estado natural e o modo de conhecimento por abstração do sensível que resulta desse estado é um modo de conhecimento natural: *anima ex sua natura habet quod intelligat convertendo se adphantasmata*. São Tomás vai tão longe nesse sentido, e vai sempre tão longe quanto sua razão exige, que, quando reconhece que a alma separada do corpo deve ser capaz de conhecer diretamente o inteligível, acrescenta que o estado em que ela se encontra então não é mais o que convém à sua natureza. O que é óbvio. A alma está unida ao corpo precisamente a fim de poder agir de acordo com sua natureza - *unitur corpori ut sic operetur secundum naturam suam* -, mas o modo de conhecimento que ela ainda pode exercer quando separada do corpo, mais nobre em si talvez, não poderia lhe ser natural.

No estado da vida presente, o objeto próprio do intelecto humano será sempre a *quididade* ou a natureza existente na matéria corporal. Esta é a razão pela qual o intelecto se converte sempre para as fantasias. O intelecto agente abstrai a espécie inteligível em potência da fantasia, por meio da qual a *quididade* é inteligida, recepcionada e conservada pelo intelecto possível em ato.

No corpo da questão 79, artigo 7, "A memória intelectiva é distinta do intelecto?" São Tomás de Aquino vai dizer que "o intelecto possível é o princípio pelo qual a alma se torna todas as coisas". Isso se deve ao fato de que o intelecto é uma potência passiva no modo do intelecto humano, porque não há nenhuma distinção deste intelecto devido à diferença entre os entes. Mas o que significa essa passividade no terceiro modo, ou seja, no intelecto humano? Segundo São Tomás de Aquino (S.Th.Iª, q. 79, a, 2):

Ora, esta se comporta de duplo modo em relação ao ato. Há uma potência que é sempre perfeita pelo ato; como acontece com a matéria dos corpos celestes. Há outra potência que não é sempre atual, mas passa para o ato, como acontece com os seres susceptíveis de geração e corrupção. — Assim, o intelecto angélico está sempre em ato em relação aos seus inteligíveis, por causa da proximidade com o intelecto primeiro, que é ato puro, como antes se disse (q. 58, a. 1). Porém, o intelecto humano, ínfimo na ordem dos intelectos e maximamente remoto da perfeição do intelecto divino, é potencial em relação aos inteligíveis; e, no princípio, é uma como tábula em que nada está escrito,

como diz o Filósofo no livro III Da *alma*. E isto se vê claramente do fato de, a princípio, sermos inteligentes só em potência; depois é que nos tornamos inteligentes em ato. — Assim, pois, é claro que o nosso intelec­to é um como padecer, conforme o terceiro modo da paixão. E, por consequência, o intelecto é uma potência passiva.

Dessa forma, o que deve significar esse padecimento e como ele se relaciona com a paixão no entendimento de São Tomás de Aquino? Nestes termos, segundo São Tomás de Aquino explica, essa passividade em questão não acarreta absolutamente no sujeito receptor nenhuma deterioração, ou remoção de nenhuma propriedade natural; nesse caso, padecer significa a simples passagem, sob a ação do agente, da potência para o ato, ou o fato de o sujeito adquirir o ato com relação ao que estava em potência. Desse modo, paixão é aperfeiçoamento. O padecimento se apresenta de três maneiras: no sentido estrito, no sentido menos próprio e no sentido mais geral. Na (S.Th.Iª, q. 79, a, 2, res) se apresenta da seguinte forma:

Padecer se emprega em tríplice sentido. — De modo propríssimo ou estrito, quando uma coisa que convém a outra, por natureza ou inclinação própria desta, é da mesma removida. Assim, quando a água perde a frieza, pela calefação, ou quando um homem está doente ou triste. — Segundo, de modo menos próprio, diz-se que alguém padece, quando é privado de alguma causa, quer esta lhe seja conveniente, quer não; e, assim, diz-se que padece não só quem está doente, mas ainda quem está são; não só quem está triste, mas ainda quem está alegre; ou de qualquer modo por que alguém seja alterado ou movido. — Terceiro, diz-se que alguém padece, comumente, só porque o que é potencial em relação a alguma causa recebe aquilo em relação ao que era potencial, sem ser privado de nada. E, deste modo mais geral, diz-se que padece tudo o que passa da potência para o ato, mesmo quando se aperfeiçoa. Assim, o nosso intelec­to é padecer.

Portanto, em relação a essa passividade do intelecto, supõe-se que devido à sua potencialidade em relação aos inteligíveis no ato de conhecer, ela se coloca como imaterial, visto que o objeto a conhecer também deve aperfeiçoar a potência na ordem objetiva ou intencional, característica principal do ato de intelec­to.

6.3.1 Da Recepção das Espécies

Nesse sentido, fala-se da atuação do intelecto possível causada pela ação conjunta do intelecto agente (causa principal) e do fantasma (causa instrumental). Desta ação resulta uma modificação, como ser, o sujeito dotado de inteligência, ao determinar nele, de algum modo e a título de acidente, uma “*species*” e também produzir uma segunda informação que atua na inteligência como potência intencional. Essa *species*, ou a semelhança da coisa conhecida, foi separada pelo intelecto agente das imagens em que ela estava em potência e recebida pelo intelecto possível. Nisto surge um incômodo interrogativo: Esta *species* é o que é conhecido ou aquilo pelo qual a inteligência conhece? São Tomás de Aquino, conforme (S.Th.Iª, q. 85, a, 2,

sed contra), assim nos informa a respeito desse incômodo: "A espécie inteligível está para o intelecto como a espécie sensível para o sentido. Ora, a espécie sensível não é o que é sentido, mas antes pelo que o sentido sente. Logo, a espécie inteligível não é o que é inteligido em ato, mas pelo que o intelecto intelecça." No entanto, no decorrer do artigo, ele vai fundamentar sua tese de que as afecções da alma, ou seja, as *species* inteligidas são aquilo pelo qual a inteligência conhece. Senão vejamos seus argumentos conforme (S.Th.Iª, q. 85, a, 2):2):

EM RESPOSTA, cumpre dizer que alguns sustentaram que as faculdades cognoscitivas que estão em nós nada conhecem senão as próprias afecções; por exemplo, que o sentido não sente senão a afecção de seu órgão. De acordo com isso, o intelecto nada entende senão a sua afecção, isto é, a espécie inteligível recebida nele. De acordo com isso, tal espécie é aquilo mesmo que é inteligido. Ora, esta opinião mostra-se manifestamente falsa em virtude dos dois seguintes. Primeiro, com efeito, pois são os mesmos que entendemos e de que se ocupam as ciências. Portanto, se os que entendemos fossem apenas as espécies que estão na alma, seguir-se-ia que todas as ciências não seriam acerca das coisas que estão fora da alma, mas apenas acerca das espécies inteligíveis que estão na alma, assim como, de acordo com os platônicos, todas as ciências são acerca das ideias, que sustentavam que eram os inteligidos em ato. — Em segundo lugar, pois seguir-se-ia o erro dos antigos que diziam que “tudo que parece, é verdadeiro”, e assim, que as contraditórias seriam simultaneamente verdadeiras. Com efeito, se a potência não conhece senão a própria afecção, julga somente a respeito dela. Ora, algo parece, assim, de acordo como a potência cognoscitiva é afetada. Logo, o juízo da potência cognoscitiva será sempre a respeito daquilo que julga, isto é, a respeito da própria afecção, tal como é; assim, todo juízo será verdadeiro. Por exemplo, se o gosto não sente senão a própria afecção, quando alguém tendo o gosto sadio julga que o mel é doce, julgará verdadeiramente; igualmente, se aquele que tem o gosto viciado julgar que o mel é amargo, julgará verdadeiramente; com efeito, ambos julgam de acordo como o seu gosto é afetado. Segue-se, assim, que toda opinião será igualmente verdadeira e universalmente toda consideração. Por isso, cumpre dizer que a espécie inteligível está para o intelecto como o pelo que o intelecto entende. O que fica patente da maneira seguinte. Com efeito, como há uma dupla ação como se diz no livro IX da Metafísica, uma que permanece no agente, como ver e entender, outra que passa à coisa externa, como esquentar e cortar, ambas se dão de acordo com alguma forma. E assim como a forma, de acordo com a qual se produz a ação que tende para a coisa externa, é uma semelhança do objeto da ação, assim como o calor do caleficiente é uma semelhança do aquecido, igualmente a forma, de acordo com a qual se produz a ação que permanece no agente, é uma semelhança do objeto. Onde, a semelhança da coisa visível ser o de acordo com o que a vista vê; e a semelhança da coisa inteligida, que é a espécie inteligível, é a forma de acordo com a qual o intelecto entende.

Diante do exposto, verifica-se que a “*species*”, ou seja, a forma do objeto recebida na inteligência, não é de modo algum aquilo que é conhecido, mas unicamente aquilo pelo qual se conhece. São Tomás de Aquino enfatiza essa ideia por diversas vezes na (S.Th.Iª, q. 86, a, 1). Portanto, nesse sentido se faz a seguinte pergunta: Qual a relação que a *species* inteligível tem com o objeto do nosso conhecimento, visto que ela não é o objeto que conhecemos e sim aquilo pelo que se conhece? É uma relação de similitude, que não deve ser compreendida como um mero duplicado material, mas como reprodução da ordem objetiva, sendo o modo de ser diverso no espírito e na realidade, e tem por função unir o objeto à inteligência ou torná-lo presente a

ela. Nesse sentido, cumpre dizer que (S.Th.Iª, q. 84, a. 1): "a alma conhece os corpos pelo intelecto com conhecimento imaterial, universal e necessário."

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 sem anular os passos anteriores. Cada momento desse processo de intelecção prepara o caminho para o momento que se segue imediatamente como uma forma conceitual de se estabelecer todo esse mapa epistemológico.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, em virtude dos fatos mencionados, São Tomás de Aquino é enfático ao defender que o conhecimento é uma relação entre os sentidos e o intelecto. Sua postura se situa no plano de equilíbrio entre Demócrito, com seu materialismo onde inteligência e sentidos não se distinguem, e Platão, com seu intelectualismo extremo que defende que a inteligência não depende de órgãos sensitivos (S.Th.Iª, q. 84, a, 6). Para que haja conhecimento, é necessário, pois, a ação conjunta da sensibilidade com o intelecto, baseada na ideia *hilemórfica* de que o homem é um composto substancial de corpo e alma. Dessa forma, conhecer é a capacidade do intelecto de captar o princípio de determinação da essência do ente, é receber a forma accidental que está instanciada na matéria captada pelos sentidos externos no primeiro nível do conhecimento humano. A memorização se encarrega de guardar a forma accidental, formando assim dois tipos de conhecimento: o sensitivo e o intelectivo.

No processo progressivo do conhecimento na visão tomista, as informações advindas do mundo exterior são registradas nos sentidos internos que serão a base a partir da qual o intelecto, em potência, irá extrair os dados em potência e transformá-los em ato. O intelecto, entretanto, não tem por objeto a imagem ou espécie sensível - embora esta lhe seja imprescindível -, mas atuando sobre a mesma, desvincula-se das condições materiais que a singularizam, abstraindo então a *quiddidade* ou essência universal, aqui chamada de espécie inteligível.

A epistemologia tomista, seguindo a tradição aristotélica, destaca a importância da experiência sensorial na formação do conhecimento. Ele concorda com Aristóteles que a mente humana inicia sem conhecimento, ou seja, é uma "tábula rasa", mas argumenta que a razão humana pode alcançar verdades universais além da observação empírica.

Outro ponto destacado em nossa dissertação foi a constituição da forma recebida sem a matéria, produzida pelo impacto dos objetos no primeiro momento do processo epistemológico. Nossa mente é impactada construindo uma imagem "*phantasmata*" resultante de uma afecção; a imagem produzida não é fruto de nossa criação, mas do efeito que os objetos produzem em nossos sentidos. Segundo São Tomás de Aquino, os fantasmas são sempre necessários, mesmo quando o intelecto intelecta por meio das espécies inteligíveis que possui.

O modo peculiar de o intelecto entender, no estado da vida presente, ou seja, no estado da alma unida ao corpo, é por conversão aos fantasmas, justamente porque o intelecto está unido ao corpo por natureza. Nosso intelecto, unido à matéria, necessita dessa conversão para os momentos posteriores desse processo, uma vez que o objeto próprio do intelecto humano é a

quididade ou natureza existente na matéria corporal. Ou seja, o que é imaterial é conhecido por meio da *quididade*. Isso implica dizer que, embora o inteligido esteja no intelecto ao modo do inteligente, para realizar o ato que lhe é próprio, o intelecto deve ser proporcional ao que é inteligível. O princípio da proporcionalidade é a razão fundamental pela qual se diz que o objeto próprio do intelecto humano é a *quididade* ou natureza existente na matéria corporal. O intelecto é impedido, pela sua imaterialidade, de inteligir diretamente na matéria devido a este princípio. Dito isso, no que diz respeito ao que é proporcional, vale ressaltar que a noção de natureza dos corpos determina que esta exista apenas nos particulares. Se essa natureza não for conhecida em um particular através da afecção feita nos sentidos e apreendida pela imaginação, é impossível haver conhecimento. A título de exemplo: Não conhecemos "cardume", mas sim a natureza existente em um peixe; da mesma forma, não conhecemos "humanos", mas sim indivíduos como João, Pedro, Marcos, que fazem parte da humanidade. A individuação está ligada à matéria a partir da qual se conhece o universal, através da noção de natureza dessa matéria (S. Th. I^a, q. 84, a, 7). Nas palavras de São Tomás de Aquino (S. Th. I^a, q. 84, a, 7): "(...) se volte para os fantasmas a fim de considerar a natureza existente no particular".

As potências da alma foram discutidas no capítulo quinto, onde destacamos as potências da alma nas passagens da Suma de Teologia Primeira Parte, questões 75, 77 e 78. Nessas passagens, identificamos as três potências como princípios das ações vitais e principais da alma, além dos cinco gêneros e modos de viver. A alma racional, cuja operação não requer o exercício de nenhum órgão corporal, é a faculdade que distingue o ser humano dos outros seres vivos, permitindo-lhe raciocinar, refletir, compreender conceitos abstratos e buscar a verdade. Este entendimento é relevante para a compreensão da epistemologia tomista.

Fechando os capítulos, no sexto, nossa atenção se voltou para a potência intelectual da alma, assim como para a função do intelecto agente na abstração do inteligível e do intelecto possível na recepção das espécies. O intelecto começa a formar para si a noção geral e universal a partir do singular na matéria; por isso, os sentidos não podem se elevar acima da percepção das propriedades corporais, sendo esta a função de outra potência. Nenhum conhecimento intelectual é possível sem a mediação sensorial. O objeto do conhecimento intelectual, a essência, difere do objeto do conhecimento sensorial, ou seja, das coisas sensíveis que contêm a essência. Diante disso, percebe-se a forma organizada e progressiva como São Tomás de Aquino elabora sua teoria do conhecimento, não desprezando a matéria sensitiva nem tampouco o intelecto; ao contrário, atribui a cada um papel específico na construção dessa "armadura" conceitual epistemológica. Isto posto, a escolha do tema de nossa pesquisa se dá pela

importância e pela forma como São Tomás de Aquino tenta harmonizar Santo Agostinho com Aristóteles. Conforme escreve Nascimento (2012, p. 227) em seu artigo:

Como o professor Carlos Arthur salientou em seu livro: Santo Tomás de Aquino o Boi Mudo da Sicília, Tomás de Aquino dá um “autêntico drible intelectual em santo Agostinho”, quando se utiliza da filosofia de Aristóteles. Reconciliando os dois pilares da filosofia, Tomás de Aquino procura harmonizar a herança agostiniana com a aristotélica.

Por conseguinte, concluímos que nossa pesquisa demonstrou de forma equilibrada como São Tomás de Aquino estrutura sua teoria do conhecimento respeitando o papel de cada potência na elaboração do conceito universal, assim como o entendimento de Demócrito, Platão, Aristóteles, Agostinho... Todos tiveram sua participação dentro de sua epistemologia.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 6 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ABELARDO, Pedro. **Lógica para principiantes**. Trad. do original em latim de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. 2ª Ed. São Paulo: UNESP, 2005.

AQUINO, Tomás de. **Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio**: Questões 5 e 6 – Tradução e introdução de Carlos Arthur R. do Nascimento – Unesp Editora – 2001.

AQUINO, Tomás de. **O Ente e a Essência**. Trad. Mário Santiago de Carvalho. Universidade da Beira Interior - Covilhã, 2008.

AQUINO, Tomás de. **O Ente e a Essência**. Trad. Odilão Moura. Rio de Janeiro: Presença, 1981.

AQUINO, Tomás de. 1225-1274. **O ente e a essência** / Tomás de Aquino; tradução de Carlos Arthur do Nascimento; apresentação de Francisco Benjamin de Souza Neto. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. (Vozes de Bolso).

AQUINO, Tomás de. **Questões discutidas sobre a verdade**. Editora Nova Cultural, São Paulo, 2000.

AQUINO, Tomás de. **Suma contra os gentios**. Tradução de Odilão Moura. Porto Alegre: EST/SULINA/UCS, 1990. vol. I. 376 p..

AQUINO, Tomás de. **Suma de Teologia**. [Primeira parte, Questões 84-89]. Ed. Bilingüe. Tradução: C. A. R. do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2006. p. 9-39.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica – I Parte – Questões 44 – 119**. Edições Loyola, São Paulo, 2021.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica – I Parte – Questões 44 – 119**. Edições Loyola, São Paulo, 2021.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica – I Parte – Questões I – 43**. Edições Loyola, São Paulo, 2021.

ARISTÓTELES, 384-322 a.C. **De Anima** / Aristóteles; apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. — São Paulo: Ed. 34, 2006.

ARISTÓTELES, **De Anima**. Apresentação, tradução e notas de Edson Bini. São Paulo. Edipro, 2011.

ARISTÓTELES, **Metafísica**. São Paulo: Edipro, 2006.

B. MAIOLI. **Gli universali**. Alle origini del problema. Roma-Bulzoni Editore, 1973.

BOEHNER, Philoteus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa**. Tradução de Raimundo Vier. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

COSTA, Marcos Roberto Nunes; COSTA, Elcias Ferreira da. (orgs.). **Temas tomistas em debate**. Recife: Instituto de Pesquisa Filosóficas Santo Tomás de Aquino/Círculo católico de Pernambuco, 2003. p. 106-118 (Série Estudos, n. II).

DE LIBERA, Alain. **La cuestión de los universales: de Platón a fines de la Edad Media**. - la ed., - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2015. 516 p.; 21x15 cm;

FFLCH – Departamento de Filosofia-USP. Disponível em: <https://filosofia.fflch.usp.br/node/1070> - Acesso em: 06/12/2022.

GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: psicologia e metafísica**. 2ª ed. – São Paulo: Paulus, 2013. (Coleção Filosofia Medieval);

GILSON. Étienne, 1884-1978. **O espírito da filosofia medieval** / Étienne Gilson; tradução Eduardo Brandão. - São Paulo. Martins Fontes, 2006. - (Paidéia)

HUGON, Padre Édouard, O.P. **Os princípios da Filosofia de São Tomás de Aquino: as vinte quatro teses fundamentais**/Padre Édouard Hugon O.P.; trad. Odilão Moura,D. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. 318p. (Coleção Filosofia; n. 77);

LANDIM. R, Lógica e Ontologia, Ensaios em homenagem a Balthazer Barbosa Filho. In: **Abstração e Juízo: Observações sobre as noções de ente e de ser em Tomás Aquino**. São Paulo: Discurso Editorial, 2004;

LINHARES. Gilson Damasceno. **Concepção de fantasma em São Tomás de Aquino**. Salvador - Ba: Argumento 14 - 2018

MADUREIRA, Jonas. **Tomás de Aquino e o conhecimento de Deus: a imaginação a serviço da teologia** / Jonas Madureira. – São Paulo: Vida Nova, 2021. 192 p.

NASCIMENTO, C. A. R. “**A Imagem – Phantasmata** – Em Tomás de Aquino”. Parallaxe, v.7, n. 1, 2020;

NASCIMENTO, C. A. R. “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]. Edição Bilingue. Trad. C. A. R. do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2005.

NASCIMENTO, C. A. R. **O caminho intermediário: alguns limites do conhecimento intelectual humano, segundo Tomás de Aquino**. Trans/Form/Ação 19/1996;

NASCIMENTO, Sidnei Francisco do. Sobre o conhecimento intelectual humano – Suma de Teologia, 1ª parte, Questão 84, art. 05 e 06. Kalágatos – **Revista de Filosofia**. Fortaleza, CE, v.9, N.17, Inverno 2012;

PASNAU, Robert. **Thomas Aquinas on human nature: A philosophical study of Summa theologiae Iª 75 – 89**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

TIRO, Porfírio de. **Isagogé** (Introdução as categorias de Aristóteles). Trad., prefácio e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa Guimarães Editores, 1994;

TIRO, Porfírio de. **Isagogé** [recurso eletrônico] / Porfírio de Tiro; Introdução, tradução e notas: Juvino A. Maia Jr. – Dados eletrônicos -João Pessoa: Ideia, 2022;

TOMÁS, De Aquino, Santo, 1225-1274. **Compêndio de Teologia** – Ed. Bilíngue/trad. Carlos Nogue, Edição de Renan Santos. – Porto Alegre, RS: Concreta, 2015;

ZUCHI, Claudir Miguel. **O processo do conhecimento abstrato em santo Tomás de Aquino**. Porto Alegre: EDIPUCRS - 1999.