

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

ADRIANO MARTINS SOLER

**AGOSTINHO E ARISTÓTELES NO CONHECIMENTO
INTELECTUAL HUMANO SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO.**

MESTRADO EM FILOSOFIA

**São Paulo
2014**

ADRIANO MARTINS SOLER

**AGOSTINHO E ARISTÓTELES NO CONHECIMENTO
INTELECTUAL HUMANO SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Estudos Pós-graduados em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: História da Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento

**São Paulo
2014**

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo da publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Soler, Adriano Martins
Agostinho e Aristóteles no conhecimento intelectual humano segundo Tomás de Aquino / Adriano Martins Soler; orientação Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: s.n., 2014.
106 p.: il, grafs.

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-graduação em Filosofia. Área de Concentração: História da Filosofia – Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

1. Filosofia Medieval 2. Tomás de Aquino 3. Teoria do Conhecimento 4. Santo Agostinho 5. Suma de Teologia
Nascimento, Carlos Arthur Ribeiro do, orientador

Nome: SOLER, Adriano Martins

Título: Agostinho e Aristóteles no conhecimento intelectual humano segundo Tomás de Aquino

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Estudos Pós-graduados em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: História da Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento

Aprovado em: ____/____/____.

Banca examinadora:

Profa. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP)

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Profa. Dr. Marcelo Perine

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP)

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Profa. Dr. Cesar Ribas Cezar

Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP – Campus de Guarulhos)

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Dedicatória

A Deus, meu único e suficiente amor.

“Que darei eu ao Senhor,
por todos os benefícios
que me tem feito?”

Salmos 116:12

AGRADECIMENTOS

*“A gratidão é a virtude das almas nobres.”
(Esopo)*

A Deus, o autor da minha fé, não somente pelo que faz, mas também pelo que é. A Ele toda honra.

Ao meu orientador Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, por sua terna dedicada e paciente orientação que só me fez crescer enquanto pessoa e aluno. Agradeço imensamente pelo apoio que transcende a Academia.

A minha amada esposa Caroline que muito me apoiou, incentivando-me a prosseguir sempre em busca dos meus objetivos. Agradeço pelo cuidado e por pacientemente me auxiliar como revisora ortográfica e gramatical.

Aos meus filhos amados Ásafe e Adriano Jr. por serem presentes do Eterno para minha vida, por serem minha alegria nos momentos difíceis.

Aos meus queridos e dedicados pais Jamile e Elorizan (in memoriam) pela criação que me deram e por sempre priorizarem os estudos em minha vida.

Às minhas irmãs Luciana e Fernanda que sempre foram mais do que irmãs, que foram verdadeiras amigas e deleites para minha alma.

Ao meu amado amigo José Luiz dos Santos Guerrero (in memoriam) que me acompanhou em grande parte da descoberta de minha paixão por Tomás de Aquino, mas que fora recolhido pelo Senhor Nosso Deus pouco antes da finalização deste trabalho.

Aos meus sogros Valmira e Gerson pelo incentivo e pelos momentos de descontração em meio a tensão.

Ao Prof. Dr. Marcelo Perine e ao Prof. Dr. Cesar Ribas Cezar pelas preciosas contribuições ao aperfeiçoamento deste trabalho na ocasião do Exame Geral de Qualificação e por terem aceitado participar da banca examinadora desta dissertação.

A Rita Alves, PCNP de Projetos Especiais da Diretoria de Regional de Ensino de São Vicente, pelas constantes palavras de apoio e de carinho.

A Prof^a Carla Brum Carvalho, coordenadora do curso de Direito, por sempre valorizar meu trabalho e dedicação.

A Faculdade do Guarujá do Grupo Educacional UNIESP que sempre apoiou meu trabalho, divulgando pelos meios devidos.

Aos colegas do Grupo de Pesquisa em Filosofia Medieval Latina e de Filosofia Medieval em Árabe - Falsafa pelas contribuições de conhecimento compartilhadas.

A Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUCSP pela viabilização e realização deste trabalho.

À Secretaria de Educação do Estado de São Paulo pelo investimento financeiro proporcionado.

Aos amigos, colegas, irmãos e alunos que de alguma forma contribuíram direta ou indiretamente para a realização deste trabalho.

A todos o meu MUITO OBRIGADO!

L'intellect est la puissance qui constitue l'âme humaine dans son degré de perfection; et cependant l'âme humaine n'est pas, à proprement parler, un intellect. L'ange, dont toute la vertu se ramène à la puissance intellectuelle et à la volonté qui en découle, est un pur intellect; c'est pourquoi on lui donne encore le nom d'Intelligence. L'âme humaine, au contraire, exerçant en outre des opérations végétatives et sensibles, ne saurait être convenablement désignée par ce nom. Nous dirons donc simplement que l'intellect est une des puissances de l'âme humaine.

(GILSON, 2010, p. 263)

RESUMO

SOLER, A. M. Agostinho e Aristóteles no conhecimento intelectual humano segundo Tomás de Aquino. 2014. 106 p. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

A teoria do conhecimento em Tomás de Aquino é alvo de interesse de vários pesquisadores do período. Sua importância é singular, dentre outras coisas, devido à ruptura que causa entre a doutrina estabelecida acerca do conhecimento, qual seja, a doutrina agostiniana da iluminação divina e algumas ordens, até então, fiéis a ela. Esta dissertação de mestrado tem como objetivo, a partir dos artigos cinco e seis da questão 84 inseridos na primeira parte da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino, retomar esse tema que está longe de ser esgotado dado sua riqueza e complexidade. Para tanto, apresentamos, em um primeiro momento, o contexto histórico em que a *Suma de Teologia* fora escrita, bem como, o que ela é em seu formato e utilidade. Posteriormente, voltamos nossa atenção para sua primeira parte. Nela, Tomás refere-se a Deus e a o que dele procede, ou seja, à obra da criação e à sua ação no mundo, para, então, concentrarmos no bloco de questões que tratam do conhecimento humano, isto é, das questões 84 - 89. Em seguida, voltamos nossa atenção para a questão 84 e seus artigos, expondo sua estrutura e sistematização, para, finalmente, atermo-nos aos axiomas dos artigos cinco e seis. Neles, pudemos perceber Tomás valendo-se habilmente da técnica das *auctoritates* para harmonizar o pensamento de Agostinho com o de Aristóteles no tocante à teoria em estudo nesse trabalho.

Palavras-chave: filosofia medieval, Santo Tomás de Aquino, teoria do conhecimento, Santo Agostinho, Suma de teologia.

ABSTRACT

SOLER, A. M. Augustine and Aristotle in human intellectual knowledge according to Thomas Aquinas. 2014. 106 p. Thesis (Master) - Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

The theory of knowledge in Aquinas is an interest target of many researchers of the period. Its importance is singular, among other things, due to the disruption that it causes between the established doctrine about knowledge itself, the Augustinian doctrine of divine illumination and some orders, that until that moment, remained faithful to (Augustinian's). This dissertation aims, from the articles five and six from question 84 inserted in the first part of the Summa of theology of Thomas Aquinas, return to this issue that is far from being exhaustively explored given its richness and complexity. Therefore, we present, at first, the historical context in which the Summa of Theology was written, as well as what it is in its shape and utility. Subsequently, we turn our attention to its first part. In it, Thomas refers to God and to what proceeds from him, better said, the work of the creation and its action in the world, to then, be able to focus on the group of questions regarding human knowledge, ie, questions 84 - 89 Next, we turn our attention to the question 84 and its articles, exposing its structure and systematize, to finally be able to concentrate on the axioms of articles five and six. In them, we realized Thomas skillfully taking advantage of auctoritates technique to harmonize Augustinian and Aristotle thinking regarding the theory studied in this paper.

Key words:. medieval philosophy, Saint Thomas Aquinas, theory of knowledge, St. Augustine, Summa of theology.

RÉSUMÉ

SOLER, A. M. Augustin et Aristote dans la connaissance intellectuelle humaine selon Thomas d'Aquin. 2014. 106 p. Mémoire (Master) - Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

La théorie de la connaissance dans d'Aquin est le sujet d'intérêt de nombreux chercheurs de l'époque. Son importance est singulière, entre autres, en raison des perturbations qu'elle provoque entre la doctrine établie sur la connaissance, c'est la doctrine augustinienne de l'illumination divine et certaines commandes jusque-là fidèle. Cette thèse vise, à partir de cinq articles et six de question 84 insérées dans la première partie de la Somme de théologie de Thomas d'Aquin, revenir à cette question qui est loin d'être épuisée donnée sa richesse et sa complexité. Par conséquent, nous présentons, dans un premier temps, le contexte historique dans lequel la Somme de théologie a été écrite, ainsi que ce qu'il est dans sa forme et l'utilité. Par la suite, nous nous tournons notre attention sur la première partie. Dans ce document, Thomas se réfère à Dieu et à ce qui procède de lui, à savoir, le travail création et de son action dans le monde, alors se concentrer sur le groupe de questions portant sur la connaissance humaine, c'est à dire questions. 84 - 89. Ensuite, nous portons notre attention sur la question et ses 84 articles, exposant sa structure et systématisation, à nous atermo enfin aux axiomes de cinq-six articles. En eux, nous avons réalisé Thomas habilement profiter de la technique des auctoritates pour harmoniser la pensée d'Aristote avec Augustin concernant la théorie étudiée dans ce travail.

Mots-clés: la philosophie médiévale, Thomas d'Aquin, théorie de la connaissance, Saint Augustin, Somme de théologie.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 -	Divisão estrutural das qq. 84 - 89.....	44
Figura 2 -	Estrutura da questão oitenta e quatro.....	56

LISTA DE QUADROS

Quadro 1	Trajectoria de Tomás de Aquino no desenvolvimento da Suma de Teologia.....	21
Quadro 2	Currículo da faculdade de teologia.....	25
Quadro 3	Estrutura do texto de disputatio.....	27
Quadro 4	Plano geral da suma de teologia de Tomás de Aquino.....	37
Quadro 5	Subdivisão no que se refere às criaturas.....	41
Quadro 6	Subdivisão sobre o homem.....	42
Quadro 7	Subdivisão sobre a primeira parte que trata do homem.....	43
Quadro 8	Tríplice estrutura da exposição do conhecimento intelectual em Tomás de Aquino por Josaphat (2012).....	45
Quadro 9	Estrutura da questão oitenta e seis.....	51
Quadro 10	Obras que apresentam o tema acerca do conhecimento humano.	54
Quadro 11	Termos utilizados na relação alma/ideia.....	58
Quadro 12	Assunto das questões 84 - 89 da primeira parte da ST de Sto. Tomás.....	61
Quadro 13	O desenvolvimento dos três elementos da problemática acerca do intelecto agente.....	65
Quadro 14	"Autoridades" citadas nos artigos 5 e 6 da questão 84 da Primeira Parte da ST.....	70

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	16
CAPÍTULO 1	
Da Suma de Teologia.....	20
1.1. A Universidade Medieval.....	22
1.2. A Literatura Universitária Medieval.....	24
1.2.1. Do método oral ao escrito.....	25
1.2.2. As <i>lectiones</i> ou lições.....	26
1.2.3. A <i>disputatio</i> ou disputa.....	27
1.2.4. Os estilos literários - Comentários, sumas e os manuais.....	29
1.3. O que é a Suma de Teologia de Tomás de Aquino?.....	30
1.4. Por que Tomás escreveu a Suma de Teologia?.....	33
1.5. O plano da Suma de Teologia de Tomás de Aquino.....	35
1.6. A Primeira Parte da Suma de Teologia de Tomás de Aquino.....	38
CAPÍTULO 2	
A Questão oitenta e quatro da Primeira Parte da Suma de Teologia de Tomás de Aquino.....	40
2.1. O homem na <i>Prima Pars</i> da Suma de Teologia de Tomás de Aquino.....	41
2.2. As Questões 84-89 da Primeira Parte da Suma de Teologia.....	43
2.2.1. As Questões 84-88 da Primeira Parte da ST - Como a alma unida ao corpo entende.....	46
2.2.2. A Questão 89 da Primeira Parte da ST - A inteligência da alma separada do corpo.....	53
2.3. A questão 84 e sua estrutura.....	53
CAPÍTULO 3	
Agostinho x Aristóteles	61
3.1. O que fez com que Tomás de Aquino criticasse a concepção agostiniana de conhecimento?.....	62
3.2. As "autoridades" dos artigos cinco e seis da questão 84 da primeira parte da ST.....	69
3.3. Artigo cinco da questão 84 da Primeira Parte da ST.....	70
3.4. Artigo seis da questão 84 da Primeira Parte da ST.....	76
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	82
REFERÊNCIAS.....	87

APÊNDICES.....	93
SUMA DE TEOLOGIA, PRIMEIRA PARTE, QUESTÃO 84, ARTIGO 5 - SE A ALMA INTELECTIVA CONHECE AS COISAS MATERIAIS NAS RAZÕES ETERNAS.....	94
SUMA DE TEOLOGIA, PRIMEIRA PARTE, QUESTÃO 84, ARTIGO 6 - SE O CONHECIMENTO INTELECTIVO É RECEBIDO DAS COISAS SENSÍVEIS.....	97
SUMMAE THEOLOGIAE, PRIMA PARS, QUAESTIO LXXXIV, ARTICULUS 5 - UTRUM ANIMA INTELLECTIVA COGNOSCAT RES MATERIALES IN RATIONIBUS AETERNIS.....	101
SUMMAE THEOLOGIAE, PRIMA PARS, QUAESTIO LXXXIV, ARTICULUS 6 - UTRUM INTELLECTIVA COGNITIO ACCIPIATUR A REBUS SENSIBILIBUS.....	104

INTRODUÇÃO

A teoria do conhecimento de Tomás de Aquino tem sido alvo de interesse de diversos pesquisadores no mundo. Isso, devido a, na filosofia, a teoria do conhecimento, no que diz respeito à relação entre o cognoscente e o conhecido, ser uma das áreas mais importantes e investigadas. Desde os pré-socráticos, já se escrevia sobre o conhecimento humano.

Em Tomás de Aquino, no entanto, o tema apresenta uma singular dificuldade, pois surge como a quebra de um paradigma doutrinário que estava estabelecido até então, qual seja, a doutrina agostiniana da iluminação divina. O rompimento gerou, dentre outras coisas, o abandono do pensamento de Agostinho nesta questão por parte do doutor franciscano Duns Escoto, que tece duras críticas a ele. Na primeira metade do século passado, tem o início uma série de teses e livros sobre o assunto, bem como o famoso artigo de Gilson, publicado na referida época sob o título *Pourquoi saint Thomas a critiqué Saint Augustin*¹ que trata, especificamente, da crítica de Tomás a Agostinho no que tange à teoria do conhecimento, assunto o qual buscamos remontar neste trabalho.

Nosso interesse pelo referido objeto de estudo ocorreu, inicialmente, no ano de 2006 quando tivemos um contato mais aprofundado com a Filosofia Medieval nas aulas do Professor Dr. Moacyr Novaes da Universidade de São Paulo. O tema da época não nos era completamente estranho devido à nossa busca por conhecimento teológico reformado, o qual possui relação direta com os pensadores medievais. Entretanto, foi em 2011, ao cursar uma disciplina de pós-graduação na Universidade Federal de São Paulo, ministrada pelo Prof. Dr. Juvenal Savian, na qual se realizou a análise das questões 84 a 89 da Primeira Parte da Suma de Teologia² de Tomás de Aquino, que surgiram algumas inquietações as quais deram origem ao desejo de aprofundar essa pesquisa em nível de mestrado.

No desenvolvimento de nossa pesquisa pudemos constatar que muito já se publicou sobre o assunto. Entender como a alma humana conhece, parece ser um tema de certa preferência dos pesquisadores desse período da História da Filosofia dada a quantidade de pesquisas sobre ele. Por outro lado, ainda que corramos o

¹ Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire de Moyen Âge. (1926-27), p.5-127. Republicado em Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1981, seguido de Avicenne et le point de départ de Duns Scot. Tradução em São Paulo: Paulus, 2010.

² Doravante indicada pela sigla ST

risco de tornarmo-nos repetitivos, tal temática está longe de ser esgotada devido à sua riqueza e profundidade.

Em nossa pesquisa, buscamos entender o porquê de Tomás de Aquino preocupar-se em preservar o pensamento de Agostinho ao mesmo tempo em que critica sua concepção de conhecimento. Sabemos que Agostinho de Hipona viveu entre os anos 355 a 430 e Tomás entre os anos 1225 a 1274, ambos da destacada era cristã. Estamos falando de um intervalo de mais de 800 anos entre a morte dos dois. Seja como for, foi possível sustentar uma concepção doutrinária por tanto tempo, isto é, foi mantida a doutrina de Agostinho sobre o conhecimento, sem que houvesse manifestações contrárias no meio dos pensadores da fé cristã. Seria possível harmonizar o pensamento de Agostinho com o de Aristóteles, que chegava ao ocidente latino com grande impacto a partir da segunda metade do século XII?

Dessa forma, com vistas ao alcance do objetivo geral de nossa pesquisa, o qual se constituiu do questionamento apresentado nas linhas anteriores, utilizamos, além de boa parte da exaustiva bibliografia que há sobre o assunto, uma análise dos artigos cinco e seis da questão 84 da Primeira Parte da ST de Tomás de Aquino, mais especificamente da tradução feita pelo orientador deste trabalho de mestrado Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, que atualizou sua tradução disponível no apêndice desta pesquisa.

Os objetivos específicos desta dissertação, que constituíram o encaminhamento da presente investigação, foram os seguintes:

- a) Pesquisar acerca da história da universidade medieval e seus métodos de ensino;
- b) Descrever o que era a ST de Tomás de Aquino, seu plano e o porquê de sua escrita;
- c) Analisar o bloco de questões que trata do conhecimento humano, quais sejam, da 84 a 89 da Primeira Parte da ST de Tomás de Aquino;
- d) Investigar a estrutura da questão 84 da Primeira Parte da ST de Tomás de Aquino;
- e) Efetuar, através da análise dos artigos cinco e seis da questão 84 da Primeira Parte da ST de Tomás de Aquino, uma comparação entre Agostinho e Aristóteles, apurando a possibilidade de conciliação entre ambos os pensamentos.

Esta dissertação foi dividida em três capítulos, procurando, antes de tentar encontrar uma resposta para quaisquer problemas, situar, historicamente, a ST de Tomás de Aquino para que pudéssemos ter uma visão do contexto em que fora escrita.

No primeiro capítulo, intitulado, "Da Suma de Teologia", apresentamos, antes de abordar propriamente sobre a ST, a maneira como surgiu a universidade medieval, bem como os motivos que a conduziram à existência, quais foram as primeiras universidades e qual era o seu currículo. Apresentamos o que era a literatura universitária nessa época e como ela passou do método oral ao escrito. Nas formas de escrita medieval encontramos as *lectiones* ou lições e as *disputationes* ou disputas. Estas últimas tem importância fundamental para nosso trabalho, pois a ST de Tomás apresenta uma redação que reproduz a estrutura de uma *quaestio disputata*. Finalmente, passamos aos tipos de escritos que se desenvolveram nesse período: os comentários, os manuais e as sumas. Após termos exposto este encaminhamento histórico até as sumas, pudemos abordar a suma que é objeto desta dissertação, isto é, a ST de Tomás de Aquino, apontando os motivos de sua escrita e seu plano; finalizamos essa parte, delimitando nossa inquirição à primeira parte da ST, em que se situam os artigos cinco e seis da questão 84, norteadores deste trabalho.

Efetuada a contextualização histórica, iniciamos o segundo capítulo sob o título "A questão oitenta e quatro da primeira parte da Suma de Teologia de Tomás de Aquino". A exemplo do capítulo anterior, fizemos uma exposição daquilo que está ao redor desta questão específica. De início, investigamos como o homem é apresentado nessa Primeira Parte da ST de Tomás. Como se pretendia tratar do conhecimento intelectual humano, entender a inserção do homem na ST é de extrema importância para o prosseguimento do trabalho. Neste mesmo capítulo, expusemos o conjunto das questões 84 a 89 da primeira parte da ST, sendo que da 84 a 88 o texto está circunscrito em como a alma unida ao corpo entende e a questão 89 trata da inteligência da alma separada do corpo. Após isso, avançamos em uma apresentação da estrutura da questão 84, mostrando do que trata cada artigo dessa questão e a quem Tomás se opõe.

Finalmente, no capítulo final, cujo título é "Agostinho x Aristóteles", apresentamos os motivos que fizeram com que Tomás de Aquino criticasse a concepção agostiniana de conhecimento para podermos entender qual era o real

foco de sua crítica. Parece-nos impreciso afirmar que Tomás era contra Agostinho, exatamente, pelo cuidado que ele tem ao falar do pensamento agostiniano. Em um segundo momento, passamos ao estudo dos artigos cinco e seis da questão 84 da primeira parte da ST de Tomás de Aquino para efetuar uma análise dos mesmos em si. Somente após essa trajetória, pudemos concluir quanto à possibilidade de conciliar Agostinho com Aristóteles.

Pretendemos que essa pesquisa seja uma contribuição para todo aquele que se interesse por filosofia medieval, mais especificamente, sobre a teoria do conhecimento de Tomás de Aquino.

CAPÍTULO 1

DA SUMA DE TEOLOGIA

A Suma teológica é ainda hoje a obra de Tomás mais utilizada e indubitavelmente a mais conhecida, mesmo daqueles que só a abrem de maneira ocasional.
Jean-Pierre Torrel

O propósito deste capítulo é entendermos o contexto e as peculiaridades que envolveram o desenvolvimento da ST de Tomás de Aquino. É certo que a ST é a obra mais conhecida e, talvez, a mais importante de Tomás de Aquino. Ele a iniciou no ano de 1266, dedicando cerca de sete anos para sua escritura que começou a ser feita em Roma por ocasião de seu envio a esta cidade, a fim de fundar um *studium*³, provavelmente, em Santa Sabina. De acordo com Nicolas, M.J. (2009), em sua Introdução à Suma de Teologia⁴, tal incumbência surgiu após Tomás ter-se recusado a aceitar o arcebispado de Nápoles, sendo, então, devolvido à sua Ordem pelo sucessor de Urbano IV, o Papa Clemente IV.

Torrel (2011) cita Boyle⁵ (1982) como fonte digna de confiança sobre esta época no que concerne à vida de Tomás. Foi na província romana que o mestre iniciou o processo de desenvolvimento da ST, redigindo, como podemos observar abaixo, parte dela em Paris e parando de escrevê-la, provavelmente, em Nápoles.

³ O *studium* seria dedicado a formação de frades selecionados nos diversos conventos que havia na província romana. Os frades seriam sustentados por sua casa de origem, porém Tomás teria total autonomia sobre eles, podendo enviá-los de volta a seus conventos, caso não lograssem êxito nos estudos.

⁴ Inserida na Suma Teológica. vol. I, ed. Loyola.

⁵ O texto de Boyle foi reeditado em *Facing History: a Different Thomas Aquinas*. Louvain-la-Neuve, 2000, p. 65-91.

	Roma	Paris	Nápoles
Prima Pars	1266 - 1268		
Prima Secundae		1268 - 1270 Ou 1271	
Secunda Secundae		1270 - 1271	
Tertia Pars		1271 - 1272	1273

Quadro 1 - Trajetória de Tomás de Aquino no desenvolvimento da ST

Há algumas controvérsias sobre as datas acima, principalmente, com relação à redação da *Prima Secundae*. De maneira global, defende-se a ideia de que ela tenha sido iniciada já em Paris. Glorieux (1945) aponta para uma conclusão desta parte da ST no verão de 1270, sendo que, antes de dezembro de 1271, teria sido finalizada a *Secunda Secundae*. Torrel (2011) discorda desse posicionamento e cita Gauthier, que defendia a ideia, com base no fato de que Tomás só poderia ter acesso à *Retórica*⁶ de Aristóteles, que é usada abundantemente na *Prima Secundae*, no final de 1270. Assim, a referida parte da ST, teria sido escrita somente em 1271. O grande problema desta assertiva é que sua proposta sobrecarrega os últimos momentos do mestre em Paris, pois, segundo essa teoria, ele a teria escrito em 18 meses a *Prima Secundae*, a *Secunda Secundae* e cerca de 20 a 25 questões da *Tertia Pars*, isso sem negligenciar suas obrigações de frade dominicano.

⁶ Tradução de Moerbeke, religioso dominicano, filósofo e teólogo escolástico nascido em Moerbeke, Flandres, bispo de Corinto, tradutor de obras gregas direto para o latim, que publicou em latim (1269) uma tradução dos principais tratados matemáticos e científicos de Arquimedes, numa versão que seria utilizada por Leonardo da Vinci e descoberta no Vaticano (1884). Formado no priorado dominicano de Gand, depois estudou em Paris e Colônia, onde estudou o grego e o árabe, capacitando-se para trabalhar como missionário no Oriente. Destacou-se como primeiro grande tradutor direto do grego ao latim de parte considerável da obra de Aristóteles, como Política, Retórica, Meteoros e Metafísica. Também traduziu comentários gregos a Aristóteles da autoria de Alexandre Afrodisias, de Simplicio, de Filopono, de Amônio e de Temístio. Traduziu quarenta e nove obras diretamente do grego, vinte das quais de Aristóteles, contribuindo para a melhoria dos estudos. A importância do seu trabalho sobre Arquimedes estava no fato de serem os tratados menos familiares aos árabes como Sobre espirais, Quadratura da parábola e Concóides e esferóides. Nomeado (1281) arcebispo de Corinto, Grécia, morreu nesta cidade, em data pouco precisa.

1.1. A Universidade Medieval

Foram as necessidades do meio que suscitaram a criação das primeiras universidades medievais e isso se deu de maneira natural. Certo tempo depois, conforme a demanda da conjuntura, as universidades passaram a se expandir, recebendo estatutos escritos por onde fossem desenvolver seu ofício. As grandes Universidades de Bolonha, Paris e Oxford, de acordo com Correia (1941), foram as responsáveis pelo esplendor da filosofia escolástica no século XIII.

Embora a Universidade de Salerno⁷ seja a mais antiga das universidades europeias existentes no início do século XI, foram as Universidades de Bolonha e de Paris que se tornaram, depois de organizadas, referência para as outras. A partir disso, admite-se a necessidade da autoridade do Papa, do Imperador ou dos reis para a constituição de um *studium generale*⁸.

Na época da Reforma, havia 81 universidades, dentre as quais 13 resultavam de uma criação espontânea, 33 foram fundadas por Papas, 15 foram criadas por imperadores ou reis e as 20 restantes surgiram da cooperação entre os Papas e os imperadores. Ainda o autor supracitado, afirma que Tomás, quando escreve *Contra Impugnantes Dei cultum ac religionem, Pars II, cap. IX*, admitia a autoridade tanto do poder eclesiástico como do secular para criar tais fundações⁹.

Segundo Correia (1941), os Papas, costumeiramente, posicionavam-se como favoráveis às imunidades e regalias, tanto de mestres como de discípulos, em relação às usurpações do poder civil, da burguesia e, até mesmo, da autoridade eclesiástica. Como exemplo disto, temos o Papa Gregório IX que, na bula *Parvum scientiarum* de 1231 - também conhecida como a Magna Carta da Universidade de Paria -, autoriza os *magistri* a, em caso de ofensa não reparada a um professor ou estudante no prazo máximo de quinze dias, suspenderem os cursos. Em 1220, o Papa Honório III, sai em defesa dos estudantes de Bolonha, os quais estavam tendo suas liberdades universitárias ameaçadas de restrição por parte do podestade¹⁰. Já em 1212, o Papa Inocêncio III decide em favor dos mestres da Universidade de

⁷ Centro de Estudos Médicos, inspirados nas obras dos árabes, não exerceu influência alguma na organização da vida universitária ocidental, nem sequer em relação à medicina. Savigny, III, 116 e Schnürer, *L'Église et la Civilisation au moyen âge*, 541 apud Correia (1941, p. 14).

⁸ Eram assim denominadas as Universidades da época.

⁹ No original: "*Ordinare de studio pertinet ad eum qui praest reipublicae, et praecipue ad auctoritatem apostolicae Sedis, qua universalis Ecclesia gubernatur, cui per generale studium providetur*".

¹⁰ Magistrado encarregado da polícia em cidades centrais e setentrionais da Itália.

Paris que se opunham ao Chanceler, pela razão de pretender exigir, deles, juramento de obediência¹¹.

Nessa busca por uma autonomia cada vez maior em relação às autoridades locais nas universidades, o Papa estabelece que nenhuma autoridade eclesiástica teria poder, exceto com autorização especial, de praticar a excomunhão de um membro da universidade. Acompanhando tal pleito, o rei Filipe Augusto decide, em 1200, isentar os estudantes da jurisdição do poder civil, deixando-os sob o poder eclesiástico.

A disseminação das universidades na Idade Média apontava tanto um alastramento em relação à promoção do conhecimento quanto uma alteração na forma de ser das mesmas. Conforme Pinborg (1982), as universidades eram, inicialmente, iguais em relação ao direito de conferir aos seus graduados o *ius ubique docendi*¹², entretanto, diferiam nos critérios de aceitação de docentes, sendo umas mais exigentes do que as outras. Algumas universidades acabaram tornando-se, predominantemente, meras escolas profissionais voltadas a todo aquele que almejava uma carreira na administração civil ou eclesiástica.

Entre os séculos XII e XIII, as universidades passaram a ser divididas em faculdades para serem mais bem organizadas. A faculdade de formação básica era a de Artes, cujo currículo era composto por gramática, lógica e retórica - Trivium -, complementada até determinado ponto com algumas disciplinas mais técnicas, aritmética, geometria, música e astronomia - Quadrivium. Para as outras faculdades superiores - Direito, Medicina e Teologia -, era necessária uma formação básica em Artes. No final do Medievo, essa exigência era apenas para os estudantes de Teologia¹³. As pesquisas acadêmicas em Filosofia eram desenvolvidas pelos estudantes e professores na faculdade de Teologia, sendo, por essa razão, que fazemos conexão histórica com os textos teológicos os quais são intrínsecos aos estudos da filosofia medieval. Estudava-se filosofia nas Artes, mas esta produção, no seu conjunto, era menos relevante que a dos teólogos.

É nesse contexto universitário envolvido por específicas condições psicológicas, sociológicas e materiais que observamos o desenvolvimento de uma

¹¹ Este apoio dos Papas estava longe de ser desinteressado, pois, com ele estendiam sua ação à margem das autoridades eclesiásticas e seculares locais e aumentavam a centralização da Igreja.

¹² Direito de ensinar em todos os lugares.

¹³ Eram excetuados desta exigência os frades que tinham seus próprios estudos preparatórios (*studia particularia*). Destes não era exigida uma formação universitária em Artes, pois já a teriam adquiridos pelo menos, em princípio.

literatura voltada diretamente para o ensino dos temas próprios de cada área de estudo.

1.2. A Literatura Universitária Medieval

Só temos registros escritos da vida intelectual na Idade Média, porém a aprendizagem universitária era desenvolvida, basicamente, no sistema oral. Se pensarmos na insuficiência de livros, pois estes eram manuscritos e, incontestavelmente, possuíam um alto custo de produção¹⁴, conseguimos entender o porquê da predominância desse tipo de ensino.

Assim, as novas proposições que surgiam não poderiam ser disseminadas de outra forma, senão na forma oral. Isso nos faz concluir que, por mais extenso que seja o material que estejamos consultando ou ao qual tenhamos acesso, nunca poderemos, de fato, compreender quão grandiosas eram as trocas de ideias no Medievalo. Vejamos o que Maier (1964) aponta sobre o assunto:

A importância das relações pessoais é óbvia - ideias se espalham mais facilmente de mestre para estudantes, e entre mestres e estudantes da mesma 'nação'. Isso poderia, até certo ponto, explicar a rápida aceitação das ideias inglesas na Alemanha do século quatorze, dado que ambos, mestres ingleses e alemães, pertenciam à 'nação inglesa' na Universidade de Paris. Maier, Annelise. *Ausgehendes Mittelalter*. (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1964-67, v.2, p.317-34 apud Pinborg, 1982, p. 7).

A falta de livros não era fator impeditivo da possibilidade de troca de ideias. Pelo contrário, era, possivelmente, um estímulo que findaria em uma dinâmica constante o alastramento das diversas teorias surgidas no meio, na época. Entretanto, esse uso frequente da comunicação oral, trazia um problema: a precariedade da qualidade dos textos escritos usados nos estudos. Somente levando em consideração o fato de que, provavelmente, os estudantes tinham mecanismos próprios de otimização de recursos e os textos, muitas vezes, equivaliam a anotações semelhantes às dos dias atuais, é que podemos

¹⁴ No final do século XIII, houve uma centralização da produção de livros que baixou o seu custo e aumentou sua demanda, porém o número de bibliotecas ainda era pequeno. Durante o século XIV, devido ao uso e uma maior produção de papel, houve uma facilitação na aquisição de livros. Mas, foi com a invenção da imprensa, no final do século XV, que tal situação mudou radicalmente.

compreender a situação da época. Diante disso, chegamos à conclusão de que havia muito mais riqueza cultural na Idade Média do que um dia conseguiremos, realmente, entender.

1.2.1. Do método oral ao escrito

Com a crescente disponibilidade de livros, houve uma gradativa mudança do procedimento oral para o escrito. Os pensadores medievais tornavam-se cada vez mais adstritos a ele, o que culminava em uma maior complexidade no desenvolvimento dos raciocínios e das problematizações.

A pedagogia medieval era baseada nas *littera*, ou seja, textos devidamente autorizados, cujo intuito era apresentar os conteúdos que deveriam ser estudados na época. Normalmente, lia-se integralmente o texto a fim de explicar as discrepâncias, buscando aplainar quaisquer contradições aparentes que pudessem haver, tanto em relação à linguagem quanto em relação às 'autoridades'. Os textos eram de suma importância na formação do estudante, pois determinavam o que deveria ser estudado para aprovação de um nível a outro.

Os currículos dos cursos eram formados por esses textos que eram complementados por outras leituras e pelas disputas que versavam sobre os mais diversos assuntos. Como exemplo de currículo, citamos abaixo o da faculdade de Teologia. Foram nos momentos os quais denominamos terceira e quarta etapas que surgiram as obras de relevância para a Filosofia, bem como os comentários das Sentenças de Pedro Lombardo.

Etapa	Atividade	Tempo
Primeira	Estudos Preparatórios	Oito anos
Segunda	Ensino da Bíblia	Dois anos
Terceira	Ensino de dogmática (a partir do século XIII se tornou obrigatório o uso das Sentenças de Pedro Lombardo)	Três anos
Quarta	Participação em Debates	Quatro anos

Quadro 2 - Currículo da faculdade de Teologia

1.2.2. As *lectiones* ou lições

Algo que devemos ter em mente é que havia dois métodos de ensino na Idade Média: as *lectiones* ou lições e a *disputatio* ou debates, disputas. Falaremos, nesse momento, sobre as *lectiones*, forma de ensino bem menos complexa que a *disputatio*. Havia três tipos de *lectiones* as ordinárias, as extraordinárias e as rápidas ou cursivas.

As *lectiones* ordinárias calcavam-se em livros-texto, devidamente selecionados, e eram refeitas constantemente. As extraordinárias, diferentemente das anteriores, não eram limitadas aos livros-texto, pois poderiam abordar livros que não eram exigidos nos estatutos; além disso, serviam para retificar ou complementar as ordinárias. As *lectiones* rápidas procuravam revisar dilemas basilares ligados a um texto padrão.

Conforme aponta Pinborg (1982), as *lectiones* compreendiam basicamente:

1. Leitura em voz alta de uma seção da *littera*;
2. Uma apresentação da disposição do texto¹⁵, que o dividiria em textos cada vez menores até chegar a asserções simples;
3. A exposição das partes mais ou menos extensas, de acordo com o grau de dificuldade;
4. A *lectio* era finalizada por meio da tentativa de se abordar pontos, especialmente importantes, discutidos sob a forma de disputas reais ou fictícias, comumente inseridas por *dubium est* ou *dubitandum est*.

O autor referido acima também menciona uma outra estrutura de *lectiones* que surge a partir do último estágio de desdobramento dela¹⁶. Estamos falando da parte de disputa das *lectiones*, os *dubia*, que, aparentemente, desenvolveram certa autonomia em relação aos outros segmentos do curso.

¹⁵ *divisio textus*

¹⁶ Ponto 4 mencionado acima

1.2.3. A *diputatio* ou disputa

A segunda forma de ensino que havia é a *disputatio* ou disputa. Eram deveres dos Mestres em Teologia lecionar, pregar e disputar. Havia no ano várias disputas, as quais faziam parte do currículo acadêmico e chegavam a ser realizadas semanalmente. As disputas eram registradas em formas de *Quaestiones disputatae* e, além de serem tão importantes quanto as obrigações de lecionar, são responsáveis por boa parte da produção de filosofia e teologia medieval.

A estrutura de uma disputa escrita tem certa complexidade. O desavisado poderá incorrer em erro se não a conhecer, podendo atribuir pensamento contrário ao do autor, exatamente, por não saber como interpretar e em que momento se apresenta o pensamento dele. Uma questão é, em geral, dividida em questões mais específicas denominadas artigos. O artigo tem a seguinte organização:

1- Pergunta a ser debatida
2- Argumentos a favor de uma resposta
3- Argumentos em sentido contrário (<i>sed contra</i>)
4- Resposta (corpo do artigo)
5- Resposta aos argumentos iniciais

Quadro 3 - Estrutura do texto de *Disputatio*

Como podemos observar no quadro acima, o texto do artigo é dividido em cinco partes. Na primeira, há a manifestação da questão que será debatida, normalmente precedendo a partícula "se". A segunda parte contém as alegações que iriam contra o pensamento do autor, são os argumentos a favor de uma resposta. A partir da terceira parte, já conseguimos observar como pensa o autor do texto, são os argumentos em sentido contrário do que já fora apresentado anteriormente. Na quarta parte há o corpo do artigo por meio do qual será apresentada a resposta do escritor e a organização lógica desta. Por fim, temos, na quinta parte, as respostas aos argumentos iniciais da segunda, frequentemente, denominados objeções¹⁷.

¹⁷ Esta denominação é, a rigor, incorreta, pois a questão medieval não se inicia com uma tese, à qual se poderia objetar, mas com uma pergunta.

Entretanto, a disputa vinha precipuamente de uma tradição oral que, no século XIII, era dividida em duas partes e estas se desenvolviam em diferentes dias. Kenny (1982) explica que a data e o tema da disputa eram, previamente, anunciados pelo mestre. Após isso, todos os bacharéis da faculdade eram convocados e outros mestres e estudantes eram convidados.

No primeiro dia, depois de uma breve introdução por um professor, um dos seus bacharéis era indicado para receber e responder a argumentos apresentados pelos membros do auditório. A discussão seguia a ordem dos tópicos sugeridos pelo mestre na sua introdução; o bacharel tratava das objeções levantadas contra a tese do mestre, ajudado se necessário, pelo próprio mestre; um secretário registrava os argumentos e respostas. A sessão se desenvolvia pela maior parte da manhã, ocupando talvez umas três horas. No próximo dia disponível, o grupo se reunia para ouvir o mestre resumir os argumentos pró e contra e dar a sua própria solução global (*determinatio*) à questão em disputa. O relatório da disputa era eventualmente publicado ou sob a forma de notas tomadas durante o encontro (a *reportatio*) ou como uma versão revista e aumentada pelo próprio mestre (a *ordinatio*). (KENNY, 1982, p.13).

As disputas ordinárias que ocorriam no ano acadêmico costumavam estudar um único tema¹⁸, como exemplo deste tipo temos o *De Veritate* de Tomás de Aquino. O referido autor também faz menção às disputas especiais.

Duas vezes por ano, no Advento e na Quaresma, havia disputas especiais, abertas a um público muito mais vasto, que poderia versar sobre um tópico qualquer (*de quolibet*) e podem ser iniciadas por qualquer membro do auditório (*a quolibet*). Essas questões *quodlibetais* tinham de ser resolvidas de improviso pelo bacharel e concluídas pelo mestre da mesma maneira como as questões de uma disputa ordinária. (KENNY, 1982, p.13).

Devido a tantos mestres medievais estarem dispostos a enfrentar uma prova pública, as disputas chegam a ser encaradas como uma homenagem à estratégia e ao destemor destes. A *disputatio quodlibetal*¹⁹, diferente da disputa ordinária que seria comparável a um moderno seminário, tinha as características da versão pública da instrução informal de um professor moderno.

¹⁸ Para cada disputa, pois uma coletânea, como o *De Veritate* citado em seguida, contém vários temas.

¹⁹ Chegaram até nós 358 conjuntos de questões *quodlibetais*.

Não é muito clara a opinião de como poderiam ter surgido as disputas. A resposta mais simples para tal indagação é que, provavelmente, elas tenham nascido como uma derivação da *lectio*, que poderia ter se desenvolvido a partir de uma passagem em que houvesse certa dificuldade a ser tratada, a qual exigiria, por si só, certo tempo para esmiuçar o tema. Os textos que envolviam autoridades ou os sagrados poderiam apresentar problemas de interpretações que conflitariam de acordo com os diversos comentadores; portanto, seria de suma importância um estudo mais aprofundado a seu respeito. Outra possibilidade de origem da disputa, essa apresentada na década de 1270, seria a decorrente das maneiras de concordar o pensamento das autoridades legais que conflitavam, recepcionadas pelos advogados romanos, os canonistas e os juristas islâmicos.

1.2.4. Os estilos literários - Comentários, sumas e os manuais

Se partirmos do pressuposto de que a atividade do ensino juntamente com seu método está circunscrita à literatura universitária medieval, conseguiremos compreender o fato de um número considerável de esta ser em forma de comentários. É bem sabido que os comentários são expressos de várias maneiras. Kenny (1982) menciona que eles podem ser encontrados desde glosas marginais com maior ou menor completude²⁰ as quais, em muitos casos, derivavam de um ou mais comentários completos, até comentários literais integrais, partindo de uma espécie de preleção. Os comentários não apresentavam, obrigatoriamente, o pensamento original de um comentador acerca das dificuldades filosóficas abordadas, mas sim, qual seria a interpretação correta da *littera*. Evidentemente, não é de fácil detecção perceber os limites entre a apresentação da autoridade comentada e a filosofia do comentador, haja vista, a cada dia surgirem novas doutrinas apontadas, simplesmente, como novas interpretações das autoridades. Mas, a tarefa não é de todo impossível, pois os comentadores, pelo menos em alguns casos dos séculos XIII e XIV, costumam introduzir suas considerações pessoais com expressões do tipo "*ad hoc considerandum est*²¹", "*sed intelligendum est*²²", etc.

²⁰ *Scholia*

²¹ Para isso, é preciso considerar.

²² Mas é preciso entender.

Outro exemplo de comentário é o comentário em forma de questões. Tais questões, preliminarmente, constituíam a parte final das preleções, entretanto, com o tempo foram desligando-se deste modelo. Essa amostra de comentário, estruturalmente baseada em questões, é achada a partir da metade final do século XIII e em alguns momentos expressam rápidas passagens parafraseadas da *littera*. Tais questões tem seu desenvolvimento mais simples que o de uma disputa.

A necessidade de apresentação da doutrina de uma maneira mais metódica deu origem às sumas²³, que têm a acepção de sumário ou tratado (*tractatus*). As sumas eram, habitualmente, direcionadas aos estudantes iniciantes, com o propósito de simplificar o estudo de uma disciplina.

Os resumos dos livros oficialmente exigidos na graduação eram denominados manuais e costumavam ser normatizados de acordo com seus conteúdos. Também poderiam ser as introduções as disciplinas que não tinham um livro-texto de uma autoridade reconhecida. Do ponto de vista filosófico, este é mais atraente, sendo que os muitos manuais de gramática e de lógica fazem parte desse rol. Encontramos, ainda, manuais que abordam as contribuições medievais concernentes à filosofia da natureza. Não raro, encontramos manuais que chegaram a ser vistos como autoridades de fato, tornando-se, assim, objetos de comentários e disputas.

1.3. O que é a Suma de Teologia de Tomás de Aquino?

Podemos basear-nos nas palavras de Frei Josaphat (2012) as quais apontam que a suma traz consigo uma nova perspectiva epistemológica e metodológica, além de ser um novo modelo de síntese, construção e transmissão das doutrinas, que é possível considerar como paralelo às universidades e catedrais, tornando-se, assim, um dos grandes signos culturais do medievo. As sumas, de maneira geral, são os testemunhos da criatividade intelectual e religiosa do momento. Elas querem de certa forma chamar à responsabilidade de, no plano universitário, conciliar todo o legado cristão, contrapondo com o que surgiria de novo em relação às pesquisas e aquisições advindas das vigentes, dos autores árabes e judaicos, bem como, das novas leituras que eram feitas dos clássicos gregos e romanos.

²³ Aprofundaremos mais o estudo sobre a suma, quando tratarmos da Suma de Teologia de Tomás de Aquino

Não é por acaso que o frei cita a relação da *suma* com a universidade. Na verdade, ela é decorrente da produtividade universitária que abriga e intelectualiza os frutos culturais a fim de torná-los uniformes desde o começo do século XIII. Não podemos olvidar o fim a que as *sumas* se destinam: fazer a compilação dos diferentes dados com o propósito de harmonizá-los em estruturas antológicas.

A despeito das *sumas* poderem versar sobre as mais diversas ciências da época, a teologia é a ciência por excelência e será a que mais desfrutará desse rico e acessível instrumento de ensino.

Semelhante despertar da teologia medieval se traduz em um empenho de fidelidade à tradição, animando um trabalho nada fácil de coligir e ordenar textos bíblicos e patrísticos, dispondo-os em "Cadeias Áureas" (*Catena Aurea*), e especialmente em "Sumas de Sentenças". As doutrinas tradicionais vêm assim enunciadas em forma de máximas lapidares, o que vêm a ser as "sentenças", os axiomas de que partem a explicação e a elaboração da "Sagrada Doutrina", e se constitui finalmente a teologia, como construção intelectual bem ordenada. (JOSAPHAT, 2012, p. 25).

Podemos observar, quando percorremos o caminho das *Sumas das Sentenças* para as *Sumas de Teologia*, tanto a sequência quanto o rompimento. Há nas últimas maior clareza em relação às primeiras, especialmente, pela preferência que os mestres sentenciários davam à interpretação dos textos, o que valorizava e mantinha uma presença acadêmica tradicional. Contrastando com essa tradicional ciência dos textos, surgem aqueles que eram denominados na época como "modernos"²⁴, optando por uma linguagem mais acessível e em uma busca por entender a realidade e a natureza das coisas. Eram essas as características dos autores das *Sumas de Teologia*. Como não poderia ser diferente, a mudança foi considerada problemática por aqueles que defendiam o sistema antigo, uma vez que enxergavam nesse novo modelo um risco de infidelidade ao que estava, tradicionalmente, estabelecido.

Em 1228, o papa Gregório IX classifica esse novo modo como algo pernicioso, afirmando que seria uma perigosa ameaça à teologia tradicional, cujo método, até então adotado, deveria permanecer a fim de se manter uma linguagem

²⁴ M.D. CHENU desenvolveu pesquisas documentadas acerca da terminologias medieval apontando os elementos, as correntes doutrinárias, as várias épocas do desenvolvimento da teologia, principalmente em seu livro *La théologie au douzième siècle*, Paris, Librairie Vrin, 1976 apud JOSAPHAT, 2012, p. 26.

composta de experiências, histórias e imagens. É nesse contexto que Alberto Magno se torna mentor de Tomás de Aquino, iniciando-o nesse estilo moderno de instrumentalização da filosofia, e, por sua vez, começa a criticar aqueles que se opõem a esse novo estudo.

A ST estabelece, entre tantas outras coisas, o momento de conclusão da caminhada de Tomás. É o grande galardão de uma vida de acentuados estudos e ensinamentos que tinham por objetivo desenvolver uma obra tão rica. Ela surge com o propósito férreo de compendiar, equilibradamente, tudo que estaria disponível circunscrito aos saberes relacionados com a Doutrina Cristã, levando em consideração as necessidades que cada disciplina apresentava naquele momento da história. Não se pode ignorar o intuito de tornar acessível e em uma linguagem de fácil inteligência o pensamento doutrinário aos estudantes de teologia.

A glória secular, a dificuldade técnica, o poder de sintetizar não podem cobrir o desenho original expresso pelas primeiras palavras da Suma de Teologia; como pretende seu autor, ela é dedicada à instrução dos iniciantes no estudo da teologia.²⁵ (CHENU, 1950, p. 255)

Nicolas, M.J. (2009) se refere ao fato de que o grande motivo de admiração da ST não deve ser nem o tamanho quantitativo dos volumes nem, tampouco, o número de páginas, mas sim sua densidade, seu cuidado, sua força de concentração e de clareza que podemos perceber em todo seu arcabouço. Não é de se admirar o fato de ele mencionar que Tomás afirmava não esquecer nada do que lera.

Enxergamos na ST de Tomás o fruto de uma preocupação pedagógica, o fruto maduro de uma vida dedicada ao ensino. Nicolas cita Chenu, adjetivando a obra como "o mais belo produto humano de uma fé senhora de si mesma"²⁶. Ela representa não somente uma obra interior ao cristianismo, mas uma produção intelectual consciente, não só de uma alma, de uma vontade, mas de um excepcional entendimento uno e que une.

²⁵ No original: La gloire séculaire, la difficulté technique, la puissance synthétique ne peuvent recouvrir le dessin originel qu'expriment ces premiers mots de la somme théologique: de l'aveu de son auteur, elle est consacrée à l'instruction des débutants en théologie. Tradução livre nossa.

²⁶ A citação está presente na Introdução à Suma Teológica, escrita por Marie-Joseph Nicolas, o autor no entanto, não aponta de onde retirou tal citação.

Assim, depreendemos que a ST de Tomás de Aquino é um compêndio da Doutrina Cristã, uma obra que atrai sobre si os olhares daqueles que têm o desejo de saber e entender o modo de observar a teologia medieval. Voltada, inicialmente, aos estudantes da época, sua existência transcendeu a contemporaneidade do mestre e de seus discípulos, atingindo-nos no mundo hodierno por meio da apresentação de não somente um empreendimento teológico, mas também filosófico, um rico saber que propicia um embate lógico na busca do saber que era empreendido na escolástica.

1.4. Por que Tomás escreveu a Suma de Teologia?

Quando entendemos o que é a ST de Tomás de Aquino, acabamos compreendendo os motivos que fizeram o mestre empreender tal obra. Entretanto, não foram somente razões pedagógicas que o fizeram aceitar o desafio de estruturar toda a Doutrina Cristã em uma obra como a Suma.

Como relembra Torrel (2011, p. 167), no ano de 1265, mais precisamente em setembro, fora ordenado a Tomás, pelo capítulo²⁷ de Anagni, que fundasse um *studium* em Roma para "remissão de seus pecados"²⁸. Tal empreendimento teria como objetivo a formação de frades selecionados em diferentes conventos da província romana. A casa original de cada frade iria prover seu sustento, porém o mestre possuiria total autoridade sobre a vida deles e poderia, inclusive, despachá-los de volta aos seus conventos, se não houvessem evoluído em seus estudos.

Boyle (1982) explica que, aparentemente, a província romana estava em um péssimo estado no que se refere aos estudos, excetuando um ou outro que ainda se destacava pela dedicação à instrução²⁹.

O capítulo de Viterbo, diferente do capítulo de Roma, não se contentava em apenas advertir seus frades sobre a necessidade de se dedicarem aos estudos, procurava evidenciá-lo, mais diretamente, ordenando que os frades a ele se

²⁷ Dá-se o nome de capítulo à reunião de frades com voz e competência para decidir sobre matérias relativas à província a que pertencem.

²⁸ Essa expressão tem como significado a compreensão que o cargo imposto ao religioso e em virtude do voto de obediência acolhido, será de grande utilidade em seu crescimento na caridade. MOPH 20 (1941) apud Torrel (2011) p.167

²⁹ Torrel cita um certo irmão Felipe, como leitor no novo convento de Pistóia em 1259, o próprio Tomás em Orvieto, em 1261, Ambrósio Sansedoni de Siena, leitor e pregador geral, Tiago de Benevenuto, leitor e pregador famoso, Romano de Roma, bacharel sentenciário de Tomás e que o sucederá como Mestre Regente em Paris.

dedicassem, revendo suas lições uma vez por semana e solicitando que o mestre de estudos fiscalizasse sempre o que os frades, sobretudo os mais jovens, haviam aprendido durante o mencionado período.

A despeito de Tomás ser membro da província de Nápoles, podia participar das questões provinciais de Roma como membro de direito do capítulo, especificamente, sobre os assuntos que envolviam questões acadêmicas, como depreendemos da citação abaixo sobre o capítulo de Vallenciennes, em que fizera parte de uma comissão encarregada dos estudos:

[...] Bem situado também para saber o que fora decidido em Valenciennes, é verossímil que tenha intervindo nesse sentido; a fundação de uma casa de estudos em Roma parece, desse modo, ponto culminante de seu esforço e possibilidade concreta a ele concedida para remediar esse estado de coisas. (TORREL, 2011, p.169)

De acordo com Boyle (1982), o capítulo de Anagni (cf. acima, p.14) não se referia sequer a um *studium provinciale*, que poderia estar entre uma escola prioral e studia generalia dos grandes centros. Provavelmente, tratava-se de um *studium personale*, que seria constituído, em caráter experimental, com o objetivo de que o mestre escolástico pudesse desenvolver um programa de estudos que bem lhe aproovesse.

Tomás procurava, ao mesmo tempo em que trabalhava com seus comentários às Sagradas Escrituras, assumir a responsabilidade da formação de seus irmãos na teologia moral e na prática pastoral do confessionato. Utilizava, para isso, manuais desenvolvidos pelos primeiros dominicanos. Entretanto, esses manuais não eram suficientes para uma ampla visão de toda a teologia, o que resultava em uma instrução teológica limitada em grande parte a casos concretos, sem uma visão mais clara do conjunto da doutrina cristã. Tudo isso permite inferir que a missão de Tomás em Roma era a busca por um aperfeiçoamento na formação dos frades, oferecendo a eles uma base mais extensa do que a costumeira.

Torrel (2011, p.170) apresenta, pelo menos, duas evidências de que Tomás não se sentia contente com a prática corrente no ensino da teologia aos frades que iriam dedicar-se à pregação e à confissão. Primeiramente, temos o fato de ele procurar retomar com seus alunos o comentário das Sentenças ensinado,

anteriormente, em Paris, tendo, contudo, desistido de prosseguir, ainda no primeiro ano, para dar início à segunda prova de sua insatisfação, que seria a redação da ST. O mestre objetivava colaborar com a consagrada tradição dos redatores de manuais dos dominicanos, somando-se a isso, uma base dogmática de que a teologia moral tanto necessitava. A redação da ST em Roma era reforçada pela constatação de Tomás no que tange à deficiência na formação dos frades, o período em que ele viveu em Orvieto, antes de ser enviado a Roma.

1.5. O plano da Suma de Teologia de Tomás de Aquino

A ST de Tomás de Aquino é dividida em três partes, quais sejam, *Prima Pars Secunda Pars* e *Tertia Pars*. O fundamento epistemológico da divisão é apontado por Tomás na questão dois da *Prima Pars*.

O objetivo principal da doutrina sagrada está em transmitir o conhecimento de Deus, não apenas quanto ao que ele é em si mesmo, mas também enquanto é o princípio e o fim das coisas, especialmente da criatura racional, conforme ficou demonstrado. No intento de expor esta doutrina, havemos de tratar: 1. de Deus³⁰; 2. do movimento da criatura racional para Deus³¹; 3. do Cristo, que, enquanto homem, é para nós o caminho que leva a Deus³². (ST Ia q.2 Prol³³)

Esta passagem nos mostra claramente a organização ou estrutura global da ST de Tomás e a justifica com base no próprio conteúdo da sagrada doutrina. Ela prossegue detalhando, brevemente, como será ordenado o estudo de Deus: a essência divina, a distinção das pessoas e a procedência das criaturas a partir Dele.

A *Secunda Pars* vem tratar da meta da vida humana e dos meios pelos quais o homem a alcança, isto é, o itinerário que o homem toma para se conduzir a Deus. Ela está dividida em duas partes: a *Prima Secundae* e a *Secunda Secundae*. Na primeira, o mestre analisa de maneira pormenorizada a própria meta da vida

³⁰ *Prima Pars*.

³¹ *Secunda Pars*.

³² *Tertia Pars*.

³³ No original: *Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum; ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.* ST Ia q.2 Prol

humana (qq. 1-5); as ações humanas (qq. 6-89); os atos voluntários e livres, conseqüentemente, sujeitos a serem bons ou maus (qq. 6-21); as paixões da alma (qq. 22-48); os fundamentos internos das ações humanas, isto é dos hábitos, virtudes e vícios (qq. 49-89); finalmente, os fundamentos externos das ações humanas, quais sejam, a lei (qq. 90-108) e a graça (qq. 109-114).

Tomás, na *Secunda Secundae*, passa a analisar as chamadas "virtudes teologais", a fé, a esperança e a caridade (qq.1-46); as "virtudes cardeais", a prudência, a justiça, a força e a temperança (qq. 47-170), expondo de maneira explícita as ações características delas e os pecados que a elas se opõem. Nas questões restantes (qq.171-189), passa a fazer uma análise da vida contemplativa, da vida ativa e da vida mista, dos estados episcopal e religioso.

A *Tertia Pars* é a parte inacabada da ST. Nela, Tomás apresenta Jesus Cristo, Deus e homem, salvador do mundo, e os sacramentos do Cristo.

Nosso Salvador, o Senhor Jesus Cristo, para salvar seu povo de seus pecados, segundo o testemunho do anjo, mostrou-nos em si mesmo o caminho da verdade, através do qual possamos chegar pela ressurreição à bem-aventurança da vida imortal. Por essa razão, para levar a termo o trabalho teológico, depois de considerar o fim último da vida humana, as virtudes e os vícios, é necessário que nossa consideração prossiga tratando do Salvador de todos e dos benefícios por ele concedidos a todo o gênero humano. (ST 3a Prol.³⁴)

Da mesma forma que nas outras partes, ela apresenta diversas seções. Encontramos, primeiramente, uma apresentação do Cristo e a salvação que ele trouxe ao homem (qq. 1-59); o advento soteriológico é desenvolvido em duas etapas, primeiro é abordada a encarnação (qq. 1-26) e em um segundo momento o que o Redentor realizou e sofreu por nós na carne (qq. 27-59). Na segunda seção, o mestre procede ao estudo acerca dos sacramentos da fé em geral (qq. 60-65) e, posteriormente, em particular: do batismo, da eucaristia e da penitência (qq. 60-90, parte não finalizada). Torrel (2011) explica que, de acordo com as indicações do prólogo da terceira parte, haveria uma terceira seção que seria uma exposição

³⁴ No original: *Quia Salvator noster Dominus Iesus Christus, teste Angelo, populum suum salvum faciens a peccatis eorum, viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus, necesse est tu, ad consummationem totius theologici negotii, post considerationem ultimi finis humanae vitae et virtutum ac vitiorum, de ipso omnium Salvatore ac beneficiis eius humano generi praestitis nostra consideratio subsequatur.* ST, 3a, Prol.

explícita do fim ao qual somos chamados, a vida eterna em que adentramos ao ressuscitar em Cristo.

<p><i>Prima Pars - Primeira Parte</i> Questões 1 - 119</p>	<p>Teologia como ciência; O Deus único; Os três que são o Deus único; O Deus criador; O anjo; A obra dos seis dias; O homem; A origem do homem; O governo divino.</p>
<p><i>Secunda Pars - Segunda Parte</i> <i>Prima Secundae</i> Questões 1 - 114</p>	<p>A bem-aventurança; Os atos humanos; As paixões da alma; Os hábitos e as virtudes; Os dons do Espírito Santo; Os vícios e os pecados; A pedagogia divina pela lei; A lei antiga e a lei nova; A graça.</p>
<p><i>Secunda Pars - Segunda Parte</i> <i>Secunda Secundae</i> Questões 1 - 189</p>	<p>A fé - A esperança - A caridade; A prudência; A justiça - A religião - As virtudes sociais; A força - A temperança; Os carismas a serviço da Revelação; A vida humana.</p>
<p><i>Tertia Pars - Terceira Parte</i> Questões 1 - 90</p>	<p>O mistério da encarnação; Os sacramentos da fé; O batismo; A confirmação; A eucaristia; A penitência.</p>

Quadro 4 - Plano Geral da Suma de Teologia de Tomás de Aquino

1.6. A Primeira Parte da Suma de Teologia de Tomás de Aquino

Como mencionamos anteriormente a Primeira Parte (*Prima Pars*) da ST de Tomás de Aquino quer apresentar Deus em primeiro lugar e conforme o que ele escreve no prólogo, busca apresentá-lo em momentos distintos. Primeiramente, de acordo com o que "Deus é em si mesmo". Ora, a esse respeito, deve-se tratar primeiro do que é Deus, começando por perguntar se há um Deus e examinando o que é a essência divina (qq. 2-26); este estudo só estará completo com a consideração de quem é Deus, isto é, das pessoas divinas (qq. 27-43). A partir do momento em que entendemos que Deus é o princípio e fim de todas as coisas, é preciso ver como as criaturas procedem de Deus (qq. 44-119). Tal princípio é explorado em três momentos. 1. A Criação (qq. 44-46); 2. A distinção das criaturas (qq. 47-102)³⁵; 3. O modo de operar de Deus ao governar sua criação, quer seja por si mesmo, ou pela mediação de causas segundas (qq. 103-119).

Nicolas, J.H. (2009), ao apresentar a primeira parte da ST, levanta a questão do gênero cognitivo pelo qual tomamos conhecimento de Deus e das criaturas, como conseguimos perceber a distinção das pessoas em Deus e, com relação à "teologia natural", se é possível tratar dela independentemente da revelação. Toda a *Prima Pars* está circunscrita a tais questionamentos. De acordo com Nicolas, não podemos desmembrar a ST da teologia, embora ela inclua um empreendimento filosófico; quando Tomás se refere a Deus na obra, não está se referindo simplesmente a um ser passível de análise ontológica, ainda que seja possível compor uma lógica teológica natural; ele está se referindo ao "Deus de Abraão, de Isaque e de Jacó", ou seja, ao ser e a essência do Criador revelado como um em três.

O que nossa racionalidade pode realizar, sem o recurso à revelação divina no que se refere a "teologia natural", pode ser integrado na "teologia sagrada" ao se tratar dos mesmos problemas. Neste caso, no entanto, não há ausência da revelação; ela se faz presente por meio das Escrituras e fornece o ponto de vista em que as questões não abordadas, recorrendo a raciocínios estritamente filosóficos.

³⁵ Admite-se uma subdivisão em três partes nessas questões que tratariam da distinção das criaturas. 1. sobre o anjo (qq. 50-64); 2. sobre a obra dos seis dias, um comentário do relato bíblico da criação (qq. 65-74); 3. sobre o homem, primeiramente do ponto de vista de sua natureza intelectual e posteriormente como criatura à imagem de Deus (qq. 75-102). Torrel, 2011, p. 175.

Mas, este raciocínio é integrado numa perspectiva da teologia das Escrituras. É assim, um raciocínio desenvolvido por aqueles que creem para aqueles que creem.

Todo o percurso da *Prima Pars* restringe-se à busca por entender Deus e tudo que se relaciona com Ele. É nesse sentido que o homem é um dos seres que se relaciona com Deus e por meio do conhecimento. No capítulo seguinte, ingressamos no estudo do conhecimento humano por Tomás de Aquino, mais especificamente em como ele entende que a alma unida ao corpo conhece as coisas corpóreas. Para tanto, utilizaremos a questão oitenta e quatro da Primeira Parte da ST. Inicialmente, apresentamos o contexto em que ela está inserida (qq. 84-89), para podermos explaná-la, bem como sua estrutura e o corpo dos artigos.

CAPITULO 2

A QUESTÃO OITENTA E QUATRO DA PRIMEIRA PARTE DA SUMA DE TEOLOGIA DE TOMÁS DE AQUINO

*A questão oitenta e quatro da primeira parte da Suma é em
muitos sentidos uma obra escrita notável.
R.J. Henle*

Anteriormente, buscamos apresentar um esboço do contexto histórico-intelectual em que a ST estava inserida. Abordamos a estrutura da Universidade Medieval, os modelos literários utilizados nela, bem como suas formas. Procuramos explicar o que seria uma Suma, a fim de que pudéssemos entender sua funcionalidade e conseqüente aplicabilidade dentro das necessidades da época. Depreendemos seu caráter sintético e enciclopédico, da mesma maneira que estudamos os motivos de seu desenvolvimento e de sua estrutura. Procuramos apresentar seu plano tripartido, cujo objetivo é tratar respectivamente de Deus, do caminho do homem para Deus e do Cristo que é o caminho que nos conduz a Deus.

Finalizamos o capítulo anterior abordando o que é a Primeira Parte da ST de Tomás de Aquino. Nela, Tomás apresenta o que compete à essência divina, da mesma forma que demonstra o que significa o surgir das criaturas a partir de Deus. É nesse tópico que encontramos uma abordagem do problema do conhecimento humano.

Neste capítulo, procuramos situar a questão oitenta e quatro no estudo da natureza humana, assinalando, de início, o bloco de questões onde ela se apresenta. Posteriormente, ingressamos nesta mesma questão, procurando mostrar sua estrutura, o quadro geral dos artigos e seu conseqüente agrupamento, o qual aponta, claramente, o foco do que a questão quer mostrar, ou seja, se é possível e, sendo possível, de que modo a alma unida ao corpo conheceria as coisas corpóreas que lhes são inferiores.

2.1. O homem na *Prima Pars* da Suma de Teologia de Tomás de Aquino

No início da questão setenta e cinco, Tomás de Aquino insere seu tratado sobre o "homem" com as seguintes palavras:

Depois da consideração da criatura espiritual e corporal, é preciso considerar o homem, composto de substância espiritual e corporal. Primeiro, sua natureza: depois sua produção. Ao teólogo compete considerar a natureza do homem no que se refere à alma, e não no que se refere ao corpo, a não ser em sua relação com a alma. (ST Ia, q.75. Prol.³⁶)

Nicolas, M. J. (2005) apresenta uma retrospectiva da estrutura e da sequência das questões da Primeira Parte. Com a questão quarenta e quatro iniciava-se o estudo da Criação, isto é, o tratamento de tudo que não é Deus, mas que provem Dele. O autor aponta uma subdivisão em três partes nesse extenso estudo que compreende 76 questões, conforme podemos verificar no quadro abaixo.

1ª Parte: Qq. 44 – 49	A produção das criaturas, ou seja, o ato criador.
2ª Parte: Qq. 50 – 102	As criaturas em sua diversidade e distinção
3ª Parte: Qq. 103 - 119	Conservação e governo das criaturas

Quadro 5 - Subdivisão no que se refere às criaturas

O estudo sobre o homem está na segunda parte do conjunto apresentado no quadro anterior. Podemos afirmar que, de acordo com o autor supracitado, são três as categorias de divisão das criaturas as quais concorrem para a formação de um único universo: os puros espíritos; o mundo estritamente material; e aqueles que não dissociam matéria e espírito, os homens. Assim, percebemos a centralidade da posição do homem em uma conjunção de matéria e espírito. Ele representa, portanto, o ápice da criação material e o primeiro grau da criação espiritual.

³⁶ No original: *Post considerationem creaturae spiritualis et corporalis, considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur. Et primo, de natura ipsius hominis; secundo, de eius productione. Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam.* ST. Ia, q.75, prol

Entretanto, não estamos nos referindo a um tratado de caráter antropocentrista. Na verdade, observamos o homem como criatura que é, e que sai das mãos de Deus. Também não faz parte desse estudo, pelo menos nesse momento, a maneira como o homem retorna a Deus, tema a ser tratado longamente na *Secunda Pars*. A *Tertia Pars* trata de Deus se fazendo homem com o propósito de conduzi-lo à sua perfeição a partir do Cristo por meio do qual o homem poderá religar-se ao seu Criador.

Ainda podemos apresentar uma segunda divisão circunscrita à segunda parte desse tratado sobre as criaturas e referente ao homem.

1ª parte: Qq. 75 - 89	Concernente a natureza humana.
2ª parte: Qq. 90 - 102	O modo pelo qual o homem foi criado.

Quadro 6 - Subdivisão sobre o homem³⁷.

De acordo com o quadro 6, o estudo sobre o homem na primeira parte se ocupa daquilo que ele é em decorrência de sua natureza. Aristóteles é referência constante em contraposição a Platão e interpretado de uma maneira cristã.

Tomás não pretende apresentar uma visão meramente filosófica sobre o homem, visto que não há como dissociar o teólogo do filósofo. Por isso, Tomás afirma que a competência do teólogo é "considerar a natureza do homem no que se refere à alma e não no que se refere ao corpo", portanto, primeiramente, tratará da alma em seu estudo, pois é por ela que o homem possui a *imago Dei*³⁸ e pode a Deus unir-se.

Podemos, ainda, estabelecer uma subdivisão na primeira parte apresentada no quadro 6. Josaphat (2012) aponta a divisão que reproduzimos no quadro abaixo:

³⁷ Nicolas, M. J. parece acentuar a separação entre natural e sobrenatural. Santo Tomás não os confunde, mas está sempre supondo o homem agraciado por Deus e em que a graça supõe a natureza.

³⁸ Imagem de Deus

1ª Parte: Qq. 75 - 83	Unidade complexa do ser humano, em sua essência e suas potências.
2ª Parte: Qq. 84 - 89	O pensamento humano, sua natureza e seu encadeamento.

Quadro 7 - Subdivisão sobre a primeira parte que trata do homem

Encontramos, na segunda parte desta subdivisão, o objeto de nosso estudo, que trata, especificamente, do pensamento humano. Nela, veremos a preocupação de Tomás com a origem na experiência sensível de todos os nossos conhecimentos, que, no entanto têm seu fundamento último na fonte de todo ser, conhecer e inteligibilidade, isto é, em Deus.

2.2. As Questões 84 - 89 da Primeira Parte da Suma de Teologia

Nicolas, M. J. (2005) afirma que esse grupo de seis questões da ST é "uma pequena obra-prima de arquitetura espiritual". Ora, é fato que o pensamento humano acontece, inicialmente, no estado terrestre, no momento em que a alma está unida ao corpo. Entretanto, a alma humana, exatamente para explicar sua imortalidade, deve ter uma vida de pensamento no além. Cabe à razão tentar perceber seus modos de operação.

Podemos aproveitar o esquema apresentado por Nascimento (2010), também contido em Josaphat (2012), que divide, primeiramente, o bloco de questões em dois grupos e passa a proceder uma série de outras divisões. Inicialmente, divide o bloco em dois grupos, depois aplica uma subdivisão trina às cinco primeiras questões. Aproveita para apontar a desigualdade no que se refere à extensão das seis questões, expondo a ideia de que, aparentemente, Tomás parte do mais acessível ao menos acessível para nós. Tal perspectiva reflete a organização em que os temas são discutidos. O que é abordado mais extensamente nas duas primeiras questões, são temas que, por serem mais próximos, possibilitam a apresentação de mais argumentos; as questões seguintes são, de fato, mais breves, excetuando a última que volta a tratar de um assunto que demanda certa extensão dada a complexidade do problema que apresenta. Vejamos no esquema seguinte como seria a divisão:

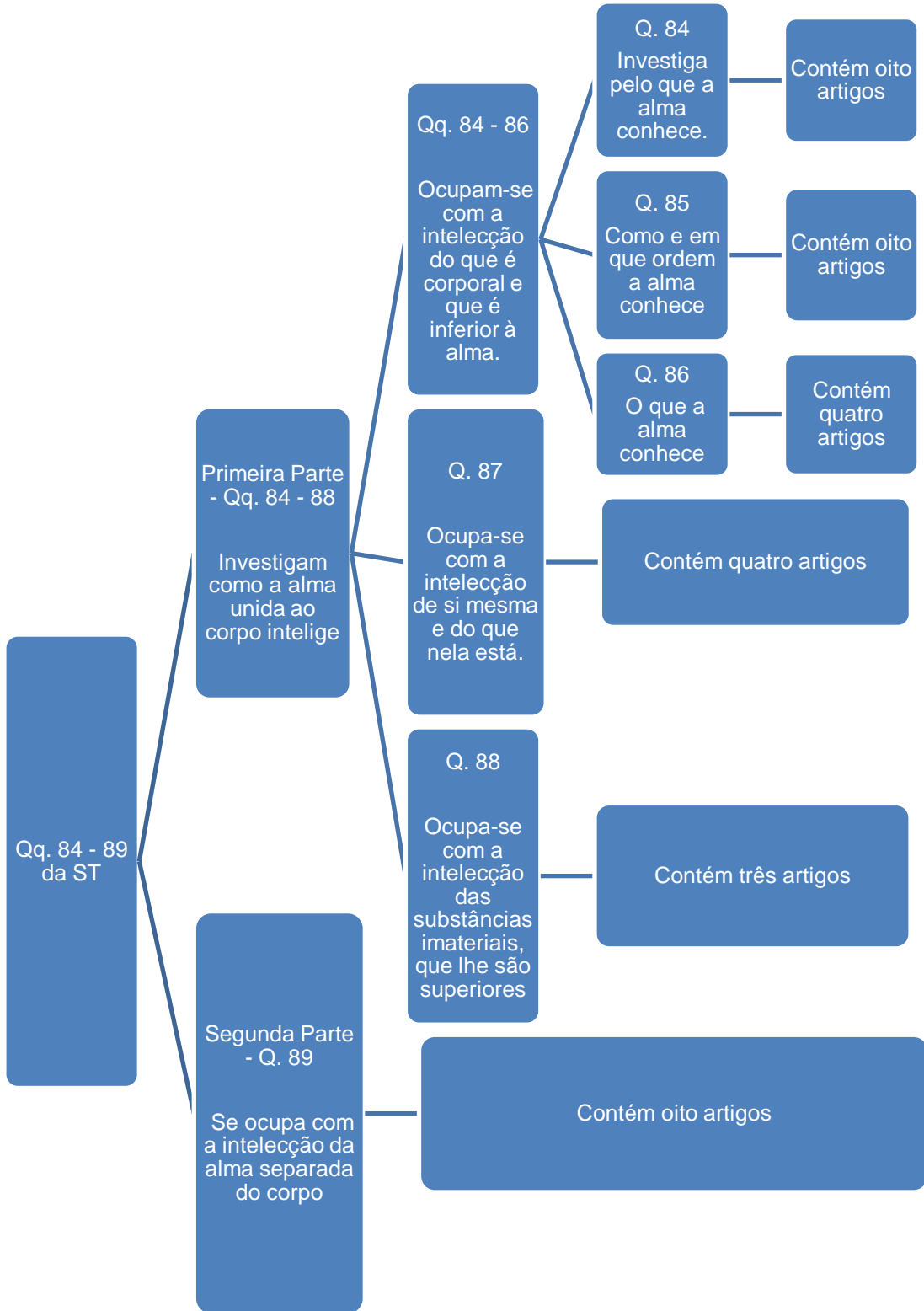


Figura 1 - Divisão estrutural das Qq. 84 - 89

Josaphat (2012, p.320) acentua que esse bloco de questões desperta uma grande admiração por sua simplicidade na exposição sintética e perfeita acerca do pensamento, atividade específica do ser humano. Aponta que o bloco ilustra o modo de trabalho de Tomás de Aquino, pois este opta, claramente, por uma concepção realista do conhecimento, que está em completa sintonia com Aristóteles, sem esquecer-se de buscar compreender de maneira profunda as doutrinas e as razões de seus adversários, esforçando-se em explicitar por que concorda com eles ou deles discorda.

O referido autor apresenta, concernente a essas questões, uma tríplice originalidade, quais sejam, o realismo, a transparência das imagens sensíveis e dos conceitos e o estatuto do conhecimento que compete à alma separada do corpo. Vejamos como se apresenta essa tríplice originalidade no quadro seguinte.

A primeira é seu realismo. A criatura intelectual é reconhecida como um ser no mundo, imanente em plena comunhão com o mundo, primeiro com as coisas materiais. Sem dualismo ou monismo.

Transparência das imagens sensíveis e dos conceitos. O conhecimento tende primeiro e diretamente sobre os objetos em si, embora implique, para torná-los presentes ao sujeito, uma rede de mediações. Estas são sinais das coisas e delas derivam exercendo uma ação sobre as faculdades cognitivas, mas Tomás insiste sobre a experiência de todo conhecimento humano em todo sujeito humano. O sujeito não é o primeiro conhecido. Ele chegará a ser reconhecido em uma atividade segunda e reflexa da inteligência, que toma consciência de seu ato de conhecer de que as coisas e as pessoas exteriores são o primeiro objeto.

A terceira originalidade está no estatuto do conhecimento que compete à alma separada do corpo. Atribuindo e buscando provar que a alma é um espírito, subsistente em si, imortal, e dotada de conhecimento, ela é e permanece sempre "a forma do corpo". Os primeiros corolários dessa doutrina são explicitados aqui no que concerne às capacidades de conhecer que tem a alma separada.

Quadro 8 - Tríplice estrutura da exposição do conhecimento intelectual em Tomás de Aquino por Josaphat (2012)

Ainda de acordo com Josaphat (2012, p. 322), deve ser alvo de consideração, a unidade da alma como forma substancial do corpo, em si assumindo e garantindo, de maneira virtual, as qualidades das formas inferiores da vida vegetativa e animal.

Dessa forma, podemos entender como se explica a unidade e a complexidade do ser humano.

2.2.1 As questões 84 - 88 da Primeira Parte da ST - Como a alma unida ao corpo entende

Dividimos nossa exposição de acordo com a divisão apresentada na Figura 1. Em uma leitura inicial do texto, visualizamos que, a partir da questão oitenta e quatro da primeira parte da ST, Tomás se ocupa de explicar o modo como entende que a alma unida ao corpo conhece as coisas corpóreas. Conforme afirma Henle (1956), "a questão oitenta e quatro da primeira parte da Suma é em muitos sentidos uma obra escrita notável". Percebemos a estruturação harmônica e sistemática desta questão, considerando o desenvolvimento temático de seus oito artigos.

A questão se desenvolve em um esquema lógico que parte da pergunta que indaga se a alma conhece os corpos pelo intelecto e, caminhando em meio a possíveis considerações do modo de conhecer, culmina em uma doutrina da origem das espécies por meio do sentido e de sua dependência do sentido em sua atividade.

Ao analisarmos sua estrutura, percebemos uma precisa conexão no desenvolvimento da resposta à pergunta apresentada por ela. É no artigo primeiro que temos uma resposta afirmativa sobre a possibilidade de a alma conhecer os corpos pelo intelecto. Do artigo dois ao quatro, Tomás passa a eliminar respostas consideradas inadequadas. No artigo segundo, propõe a pergunta sobre se a alma entende os corpos por sua essência ou através de determinações inteligíveis distintas de sua essência. Ao escolher a segunda alternativa, resta resolver o problema da origem destas determinações inteligíveis. No artigo terceiro, indaga se elas são inatas e, ao responder negativamente tal proposta, surge a hipótese das determinações inteligíveis, isto é, as espécies serem introduzidas na alma por alguma forma separada não material. Entretanto, a referida hipótese também é negada. Tais negativas abrem caminho para depreendermos a resposta positiva que aparecerá nos artigos cinco e seis os quais mostram a possibilidade de conciliação proposta por Tomás em relação aos pensamentos de Agostinho e Aristóteles, no que se refere ao conhecimento. O artigo quinto explica que a alma humana conhece o que conhece nas razões eternas, isto é, as ideias divinas, porém, no artigo sexto,

apresenta-se que o ponto de partida imediato para tal conhecimento são os sentidos. Os artigos sete e oito querem tornar explícitas algumas características para a maneira de o homem inteligir por conta da ligação do conhecimento intelectual humano com os sentidos. No artigo sete, fala-se da necessidade das imagens (*phantasmata*), o que significa dizer que o intelecto humano não pode conhecer se não se defrontar com as imagens ou fantasias e, finalmente, no artigo oito há a conclusão de que tal operação é comprometida se houver um impedimento dos sentidos.

De acordo com Henle (apud Nascimento 2010), não há em nenhuma outra passagem de Tomás, tal riqueza de detalhes exposta de forma tão pormenorizada e articulada no tocante ao intelecto humano sobre os corpos. Henle (1956) chega até a afirmar que não é possível encontrar uma peça semelhante em Alberto Magno, Boaventura ou na Suma de Alexandre de Hales. Cabe ressaltar que Tomás apresenta, na questão oitenta e quatro, um posicionamento esclarecido e contundente não deixando espaço para a inferência de que pudesse estar ainda em busca de uma formulação final para o assunto. Todo o texto apresenta como a posição defendida por Tomás de Aquino situada por ele como um "caminho intermediário" entre os primeiros filósofos - pré-socráticos e Platão, adotando o parecer de Aristóteles. Avicena e Agostinho são ligados a Platão e é, acima de tudo, em contraposição a este que Tomás formula sua doutrina.

Prosseguindo no estudo do conhecimento humano das coisas corpóreas, referimo-nos, agora, à questão oitenta e cinco da Primeira Parte da ST. Nela, vemos como Tomás analisa a maneira como os corpos são inteligidos e a ordem que se realiza esse conhecimento. Nascimento (2010) aponta como os primeiros dois artigos dedicam-se ao modo de inteligir e estão intrinsecamente ligados ao artigo seis da questão oitenta e quatro.

Neste (q.84 a.6) se estabeleceu que o intelecto humano conhece os corpos por meio de espécies adquiridas a partir das imagens ou fantasias. Ora, os dois primeiros artigos da questão oitenta e cinco vão justamente precisar o modo de aquisição das espécies (abstração) e o papel destas (aquilo *pelo que* inteligimos e não aquilo *que* inteligimos). (NASCIMENTO, 2010, p. 14)

Encontramos, nos artigos subsequentes (artigos 3 - 8), o exame de diversas características próprias do desenvolvido do conhecimento humano dos corpos. Neles há as seguintes indagações:

- ✓ O conhecimento humano parte do particular ao universal ou do universal ao particular? (a. 3)
- ✓ Iniciamos o processo de intelecção a partir do uno ou do múltiplo? (a. 4)
- ✓ A nós é suficiente uma intelecção simples ou necessitamos inteligir compondo e dividindo? (a. 5)

É no artigo sexto que Tomás passa a examinar como o erro pode ocorrer em nosso conhecimento intelectual das coisas corpóreas. Por fim, passa a analisar, nos artigos sete e oito, a possibilidade de haver níveis de conhecimento intelectual humano, primeiramente, por meio da indagação de como alguém pode conhecer algo melhor que outrem (a. 7) e se nosso intelecto conhece primeiro o indivisível ou o divisível (a. 8).

Nascimento (2010) explica, ainda, que os artigos um e dois da questão oitenta e cinco complementam a questão oitenta e quatro, pois nesta há a citação de abstração e da espécie, embora não se faça uma exposição mais detalhada do assunto em si mesmo. Logo de início, no artigo um da questão oitenta e cinco, há uma definição conceitual de abstração que seria "conhecer o que está na matéria individual, não na medida em que está em tal matéria, é abstrair a forma da matéria individual, que as fantasias representam". Encontramos no ad 1m e no ad 2m detalhes sobre os modos de abstrair. Já no ad 4m, menciona-se a iluminação das fantasias pelo intelecto agente e a abstração das espécies. No ad 3m, há a advertência para que não entendamos a iluminação e a abstração em um sentido materialista.

Em seguida, no artigo segundo da questão oitenta e cinco, há a busca por uma complementação dos dados acerca da espécie. Tomás aborda a espécie por toda a questão oitenta e quatro, entretanto, não podemos afirmar que isso foi suficiente. Nesse artigo dois da questão oitenta e cinco, a espécie passa a ser apresentada como forma, que seria de onde viria o ato de intelecção, ou seja, a forma conforme a qual o intelecto entende, isto é, a forma, como semelhança da coisa, que comanda o ato de entender.

São oferecidas aos argumentos 2 e 3 deste artigo dois da questão oitenta e cinco, respostas que têm em si importantes referências. Encontramos aí o esquema proveniente de Avicena³⁹, da natureza que por si mesma nem carece da universalidade como individuação, nem as repugna; Abrindo assim, a possibilidade de ser tanto de uma maneira como de outra. Tal esquema está apresentado no segundo argumento e já era implícito na questão oitenta e quatro, quando se diferenciava o modo de ser da coisa e a maneira como ela é inteligida por nós. Esse esquema, para Tomás de Aquino, constitui o fundamento último do entendimento de que a espécie é uma semelhança da coisa.

Ainda de acordo com Nascimento (2010), podemos perceber na resposta ao terceiro argumento que há uma distinção entre espécie e o verbo mental (definição, composição ou divisão) significado pela voz (nome, enunciado). Encontramos isso de uma maneira mais detalhada no contexto da teologia trinitária elaborada por Tomás. Uma leitura desatenta do artigo dois da questão oitenta e cinco pode dar a ideia de que se trata de uma abordagem expositiva do que só se refere à espécie sob uma visão aristotélica. Entretanto, a resposta apresentada contra o segundo argumento evoca o papel do verbo mental em uma perspectiva agostiniana.

Com relação ao conhecimento intelectual humano, há uma ordem em que ele se desenvolve a qual é apontada nos artigos três a oito da questão oitenta e cinco. Inicialmente, de acordo com o artigo três, se faz necessário certificar que, uma vez que o conhecimento intelectual humano decorre de algum tipo de conhecimento sensível e este faz referência aos singulares e aqueles aos universais, podemos inferir que o conhecimento do singular antecede o universal. No entanto, quando nos referimos ao interior do conhecimento intelectual ou do sensível, depreendemos que o conhecimento passa daquilo que é mais geral e menos determinado para o mais particular e mais determinado. Também precisamos considerar, de acordo com o artigo quatro, que só é possível a intelecção de algo de uno ou de múltiplo na proporção em que é uno. É da espécie, que é a forma como princípio de ação intelectual, que esta unidade ou multiplicidade se refere, entendendo que para cada intelecção é admitida uma espécie que a comanda como princípio formal. Assim, tudo o que for possível ser, de alguma maneira, apreendido por meio desta espécie será inteligido. Diante disso, excluimos a possibilidade de duas intelecções

³⁹ cf. O ente e a essência, cap.3

simultâneas. Tal proposição é absurda, pois supõe a hipótese de que o intelecto seria determinado simultaneamente por duas formas do mesmo gênero, mas especificamente distintas, o que é impossível. A partir da compreensão de que nossa inteligência apreende fracionadamente, faz-se necessário compor um apreendido com outro ou dividi-los passando de uma composição ou divisão a outra, ou seja, raciocinar⁴⁰. Esta estrutura é apresentada de maneira clara no artigo cinco da questão oitenta e cinco. Há uma proposta de análise detalhada da relação entre a composição e a divisão do intelecto (predicado e sujeito) e a composição da coisa (matéria e forma; sujeito e acidente) presente na resposta ad 3m; Nesta relação, há uma correspondência, mas não equivalência.

Chegamos a um momento na questão em que Tomás se mostra capacitado para falar sobre como o erro pode ocorrer no conhecimento intelectual humano; Isto é o objeto de estudo do artigo seis da questão oitenta e cinco.

Não há erro, a falar propriamente, no que diz respeito à apreensão das quiddidades. Pode haver erro na composição e divisão ou ainda no raciocínio. Ainda aqui, não a respeito das proposições imediatamente evidentes e nas conclusões necessárias. (NASCIMENTO, 2010, p. 17).

Devemos entender que se trata do ato de inteligir, considerado não sob a perspectiva da coisa conhecida, mas do ponto de vista daquele que conhece, quando nos referimos ao fato de que uma mesma coisa seja melhor inteligida por um do que por outro. Para melhor compreensão é utilizada a ilustração que afirma ver de maneira mais adequada quem for dotado de melhor capacidade visual. Desta forma, a melhor aptidão para a inteligência é justificável por uma superior condição do corpo e pela melhor disposição das faculdades ou sentidos internos: imaginação, cogitativa, rememorativa, de que o intelecto humano necessita para operar.

Nascimento (2010) passa, enfim, à análise do último artigo da questão oitenta e cinco, apontando a estreita ligação que há entre ele e o artigo três da mesma questão. Nele, há a reiteração de que percebemos primeiro o indivisível que é a quantidade contínua e o indivisível que é a espécie ou noção definicional porque conhecemos, inicialmente, de forma imprecisa o que posteriormente conhecemos de

⁴⁰ A terminologia "compor" e "dividir", bem como "composição" e "divisão" provém diretamente do *De anima* (A alma) de Aristóteles. Significa "afirmar" ou "negar" e "proposição afirmativa" ou "negativa".

maneira precisa. Aquilo que é indivisível e não pode ser divisível de forma alguma, nem em ato nem em potência, passa a ser apreendido pelo nosso intelecto, ulteriormente, por supressão da divisibilidade.

A investigação acerca do conhecimento intelectual humano das coisas corpóreas se torna completa na questão oitenta e seis quando se indaga o que ele conhece nelas. O quadro seguinte mostra como se desenvolve a questão.

Q.86 a.1	Nosso intelecto não conhece direta e primeiramente o singular nas coisas materiais.
Q.86 a.2	Nosso intelecto não conhece em ato ou habitualmente o infinito.
Q.86 a.3	Nosso intelecto não conhece diretamente o que é contingente.
Q.86 a.4	Nosso intelecto não conhece em si mesmo o que é futuro.

Quadro 9 - Estrutura da questão oitenta e seis.

Os limites propostos nos artigos da questão oitenta e seis são intrínsecos ao objeto próprio e proporcionado ao conhecimento intelectual humano - a quiddidade ou natureza presente na matéria corpórea - e à sua maneira peculiar de conhecê-lo - por abstração.

Passaremos ao autoconhecimento da alma intelectual presente na questão oitenta e sete. Nela, Tomás, já no artigo primeiro, parte de um princípio de generalidade máxima, isto é, de um axioma, ao afirmar que tudo é cognoscível na medida em que está em ato e não na medida em que está em potência⁴¹. Acontece que o intelecto humano é basicamente um "intelecto possível", ou seja, um intelecto com potência de entender. Nesse sentido, só é possível a sua intelecção atual na medida em que se torna ato:

[...] Segue-se que o nosso intelecto entende a si mesmo do modo como torna-se em ato, pelas espécies abstraídas dos sensíveis pela luz do intelecto agente, que é o ato dos próprios inteligíveis, e mediante estes, do intelecto possível. Portanto, o nosso intelecto se conhece, não pela sua essência, mas pelo seu ato⁴². (ST, Ia, q.87, re.)

⁴¹ Livro IX da *Metafísica* de Aristóteles.

⁴² No original: [...] *consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium, et eis mediantibus intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster.* Tomás de Aquino, q. 87, re.

O trecho acima vale não só para o autoconhecimento que alguém possa ter de sua alma intelectual, cuja percepção se dá pelo fato de perceber que entende, mas também para o conhecimento geral (ciência) que podemos ter da alma intelectual ao investigar a natureza da mente humana com base no ato de entender.

No artigo segundo, temos a mesma condução aplicada à inteligência dos hábitos ou habilitações - conhecemos os hábitos pelos seus atos. Conclui-se a análise dos artigos três e quatro da referida questão apresentando o modo de intelecto entender seu próprio ato e o ato da vontade, considerada como apetite intelectual.

Na sequência temos a questão oitenta e oito que discute o conhecimento das substâncias incorpóreas, que estão acima do intelecto humano. Do bloco em análise, ela é a menor, contendo apenas três artigos. Estas se ocupam de responder se o nosso intelecto entende as substâncias imateriais, preocupando-se também com a pergunta sobre como entende tais substâncias. O conteúdo das respostas é, prevalentemente, negativo e Tomás lembra que tal assunto já havia sido abordado na questão oitenta e quatro.

[...] os incorpóreos, dos quais não há fantasias, são conhecidos por nós por comparação com os corpos sensíveis, dos quais há fantasias. Assim como entendemos a verdade pela consideração da coisa acerca da qual investigamos a verdade. Conhecemos, porém a Deus, como diz Dionísio, como causa, por ultrapassamento e por remoção. Também não podemos conhecer as demais substâncias corpóreas, no estado da vida presente, senão por remoção ou alguma comparação com o que é corporal⁴³. (ST, Ia, q.84, a.7 ad 3m)

Encontramos, no primeiro artigo da questão oitenta e oito, uma sequência de seis argumentos contestando o pensamento averroísta⁴⁴ que trata da união do intelecto agente com o nosso, no final de nossa existência terrena, no momento em que tivermos entendido todos os inteligíveis objetos de conhecimento especulativo e no que se atingiria a felicidade humana. Semelhante a Averróis, há uma posição da

⁴³ No original: [...] *quod incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata. Sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur; Deum autem, ut Dionysius dicit, cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem; alias etiam incorporeas substantias, in statu praesentis vitae, cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia.* ST, Ia, q.84, a.7, ad 3m

⁴⁴ Que sustenta existir no homem, um intelecto agente e possível.

mesma natureza defendida por Avicena⁴⁵. É possível, até mesmo, estabelecer uma conexão entre este conjunto de argumentos com a negação de Tomás acerca do intelecto agente em Avicena apresentado na questão oitenta e quatro artigo quatro da ST. Em ambas as situações, Tomás de Aquino se opõe ao tratamento dado por Avicena ao conhecimento intelectual humano. Ao invés de volvermo-nos para o que é superior (o intelecto agente), devemos considerar para o que nos é inferior (as imagens corpóreas).

2.2.2. A questão 89 da Primeira Parte da ST - A intelecção da alma separada do corpo

Finalmente, a questão oitenta e nove é apresentada como um longo texto composto por oito artigos. Ela se apresenta, sobretudo, de maneira negativa, predominando nela a discussão "se" a alma separada entende e "o que" entende, com uma posição secundária para o "como" entende. Conforme mencionado anteriormente, trata-se de uma questão que revela certo grau de dificuldade que advém da singular posição defendida por Tomás sobre o objeto próprio proporcionado ao intelecto humano e acerca de sua maneira peculiar de entender. A isso se somam as imprecisões da tradição patrística⁴⁶. Tomás indica, claramente, tal pensamento nos artigos um e oito do referido texto. Ou seja, para ele, a única solução possível para tal desafio é que a alma separada do corpo conhece por meio de espécies infundidas nela por Deus, à maneira do que acontece com os anjos⁴⁷.

2.3. A Questão 84 e a sua estrutura

Como indicamos, ao percorrer o conjunto de questões oitenta e quatro a oitenta e nove, a questão oitenta e quatro tem como objetivo apresentar uma análise do conhecimento humano das coisas corpóreas. Trata-se de uma questão composta por oito artigos que busca considerar os atos da alma no que se refere às potências intelectivas face às coisas materiais. Como mencionamos, Henle (1956) assinala que, a despeito do tema ter sido apresentado em diversas outras passagens nas

⁴⁵ Que sustenta existir apenas um intelecto agente no homem

⁴⁶ De que a alma separada do corpo não tem mais auxílio dos sentidos

⁴⁷ Cf. Artigos um e quatro da questão oitenta e nove da Primeira Parte da ST.

obras de Tomás, não há em nenhum outro lugar semelhante qualidade de tratamento do tema como na referida questão. A série de artigos que a constitui apresenta um encadeamento de raciocínio único. Vejamos, no entanto, como o tema é abordado em diversas obras de Tomás de Aquino.

Comentário às Sentenças	Questão sobre as ideias
Questões disputadas sobre a verdade	Discussão das espécies inatas
Questão disputada sobre o mestre	Estudo do homem no estado de inocência e do modo de conhecer da alma separada
Suma contra os gentios	A origem do conhecimento a partir da experiência do sentido
Questão disputada sobre a alma	Se a alma separada do corpo pode inteligir

Quadro 10 - Obras que apresentam o tema acerca do conhecimento humano

De maneira geral, os assuntos pesquisados e as teses defendidas na questão oitenta e quatro são localizados em outras obras que apresentam discussões sobre a natureza da alma e das substâncias separadas, da intelecção de Deus ou nos comentários provocados pelo texto que está sendo comentado. Consequentemente, a exposição do ponto e a estrutura concernente à doutrina da questão não tem correspondente nos outros escritos de Tomás de Aquino. Não se deve também deixar de notar que as posturas adotadas na questão oitenta e quatro são confirmadas pela segurança e caráter final de determinações definitivas. Nesta questão, Tomás adota um tom magistral ao apresentar seus argumentos. Vejamos, a seguir, alguns exemplos citados por Henle (1956).

Cumprido, pois dizer que a alma conhece os corpos pelo intelecto com conhecimento imaterial, universal e necessário. (ST, 1^o, 84, 1⁴⁸). Mas esta opinião é desmentida... Resta, portanto, que é preciso que o que é material, ao ser conhecido exista no cognoscente não materialmente, mas antes imaterialmente. (ST, 1^o 84, 2⁴⁹). Por isso, cumpre dizer que a alma não conhece o que é corporal por espécies naturalmente introduzidas. (ST, 1^o 84, 3⁵⁰).

⁴⁸ No original: Dicendum est ergo quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria. ST, 1^o, 84, 1.

⁴⁹ No original: Sed haec opinio improbat...Relinquitur ergo quod oportet materialia cognita in cognoscente existere non materialiter, sed magis immaterialiter. ST, 1^o, 84, 2

Donde cumprir dizer que as espécies inteligíveis, pelas quais nossa alma entende, não advêm de formas separadas. (ST, 1^o 84, 4⁵¹).
 Cumpre 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. (ST, 1^o 84, 7⁵²).

Assim, a análise da linguagem que Tomás usa na questão, expressa uma postura definida e própria do mestre, ao tratar de cada um dos pontos envolvidos. Não se trata de uma tentativa de investigação de um problema e sim de uma estrutura sistemática completa e o teor das conclusões apontam que uma doutrina final estava sendo exposta.

Henle (1956) assinala, ainda, que na apresentação da questão ressalta que não se trata de uma comunicação meramente positiva e expositiva. Tomás opta por colocar suas doutrinas em confronto e objeção com as de outros. Ao considerarmos cada artigo com seu propósito e pelo prisma agora mencionado, deparamo-nos com a estrutura seguinte.

⁵⁰ No original: Et ideo dicendum est quod anima non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas. ST, 1^o, 84,3

⁵¹ No original: Unde dicendum est quod species intelligibiles quibus anima nostra intelligit, non effluunt a formis separatis. ST, 1^o, 84,4

⁵² No original: Dicendum quod impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. ST, 1^o, 84,7.

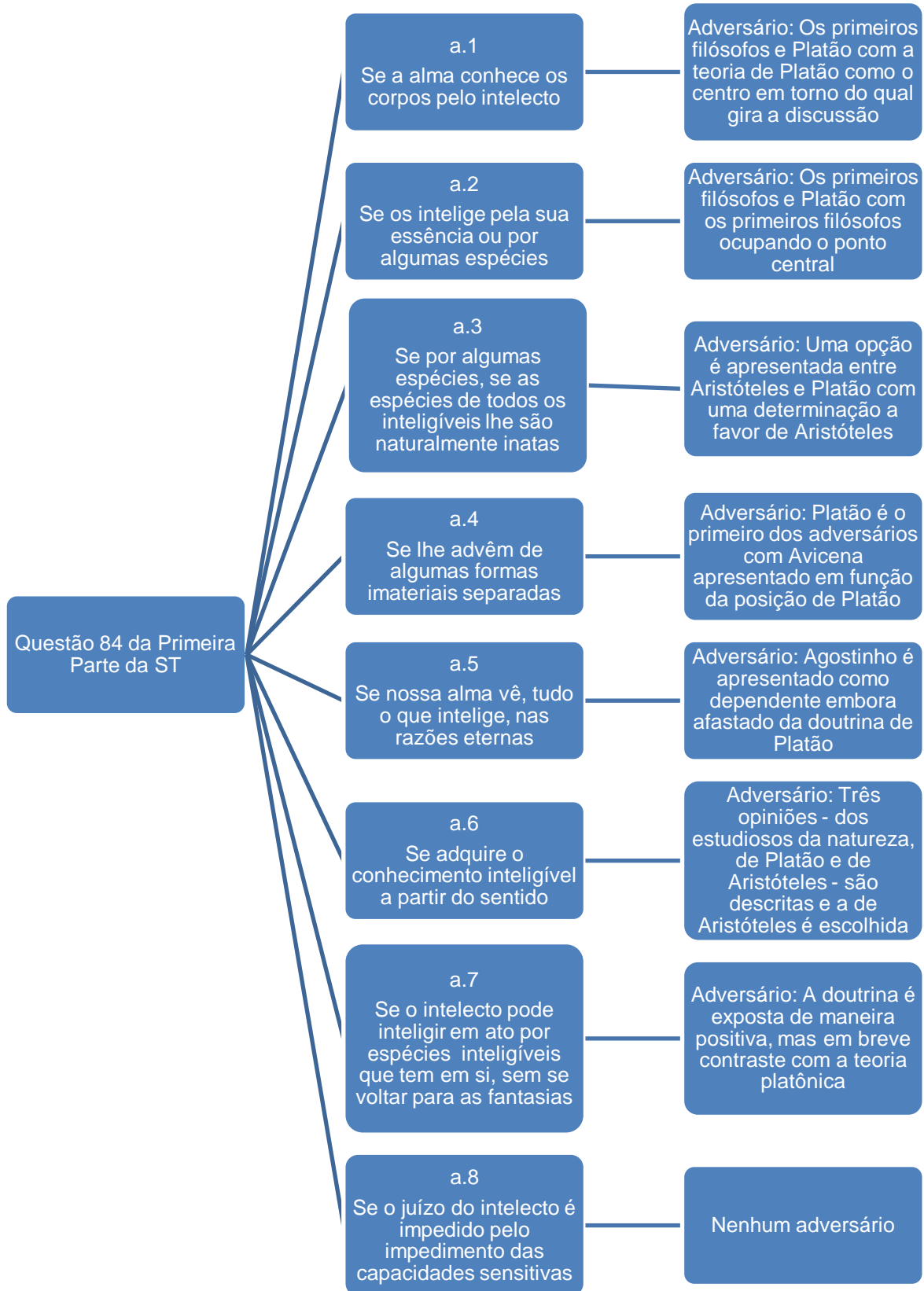


Figura 2 - Estrutura da questão oitenta e quatro

Platão⁵³ e sua teoria acabam por ser o alvo principal nos artigos um, três, quatro, cinco e seis. No artigo sete, no entanto, o preceito platônico é um reforço de oposição. Há no artigo primeiro, uma preparação no cenário, a partir dos primeiros filósofos para uma interação com o pensamento de Platão. No artigo dois haverá, ainda, uma relação entre os primeiros filósofos e Platão. Entretanto, sob um aspecto consideravelmente mais relevante existe, nele, uma relação sobre a questão de como a alma conhece o que é corporal. No artigo seis, há uma alternativa concernente à doutrina apartada proposta pelos pré-socráticos, mas são destoadas com Platão. Avicena está em sequência a Platão no artigo quatro e, em seguida, no artigo cinco é Agostinho que está em seguimento e destoando o mestre discípulo de Sócrates.

Ao escolher a organização da apresentação da questão oitenta e quatro, Tomás colocou nos artigos iniciais os fundamentos que constituem o pensamento platônico. Desta maneira, seria possível fazer referência, no bloco de artigos, às consequências da filosofia platônica sem gerar, novamente, o quadro referencial. Platão é o grande adversário de Tomás na questão e é a ele que contrapõe sua visão em comparação à sua interpretação de Aristóteles.

Em suma, a questão oitenta e quatro apresenta uma análise metódica acerca de como a alma humana conhece, abordando as teorias platônicas e comparando-as com a de Aristóteles. Entendendo que os fundamentos do pensamento platônico definem de maneira precisa os objetos do conhecimento que não podem ser encontrados no sensível, torna-se evidente que tal teoria diz respeito ao conhecimento intelectual, ou seja, às ideias e/ou às entidades matemáticas. As ideias são o objeto peculiar do conhecimento humano e são inteligidas primeiro e por si. Uma vez que elas não são materiais e ao mesmo tempo são correspondentes das espécies, são inteligidas em ato; por conseguinte, o pensamento platônico dispensa qualquer faculdade que possa equivaler ao intelecto agente. Como resume Henle (1956, p.59): em Platão, "os objetos de intelecção são apresentados à mente como já efetivamente inteligíveis".

⁵³ Devemos esclarecer que o Platão a quem Tomás se refere é baseado em sua exclusiva interpretação. Ele situa Platão e os platônicos como principais opositores e estabelece uma polêmica filosófica contra eles. Os textos agostinianos influenciados por Platão e que poderiam ser usados como uma teoria platonizante, são interpretados por ele à parte do platonismo e os subsume, através da técnica das *auctoritates* no seu próprio corpo de texto de apoio.

Além de objeto do conhecimento, as ideias são sua origem e causa do próprio objeto. No artigo quarto da questão oitenta e quatro Tomás aponta uma linha tênue entre a relação das ideias com o intelecto e sua relação com as entidades naturais:

[Platão] Sustentava, pois, que estas formas separadas são participadas tanto pela nossa alma como pela matéria corporal; pela alma, na verdade, para conhecer; pela matéria corporal, no entanto, para ser; de tal modo que, assim como a matéria corporal se torna esta pedra, por participar da ideia de pedra, assim também o nosso intelecto se torna conhecedor da pedra por participar da ideia de pedra. (ST, 1^o, 84, 4.⁵⁴)

O quadro seguinte nos apresenta as expressões que são utilizadas para indicar a relação que há entre a alma e as ideias

Alma ou intelecto	Ideias
Contato, toque, reflexão	Influxo, impressão

Quadro 11 - Termos utilizados na relação alma/ideia

A despeito da menção dos termos acima, encontramos mais frequentemente a relação descrita pela expressão participação. Tomás não apresenta nenhuma avaliação do conceito de participação no modo como é apresentado. Entretanto, a maneira como ele o associa à participação das coisas naturais aponta uma causalidade imediata e de caráter formal. Desta forma, inferimos que as ideias são, indiscutivelmente, a causa e a causa imediata das espécies pelas quais conhecemos. A característica apontada das ideias - qual seja: serem causas, imediatas e totais das espécies inteligíveis - paralelas ao entendimento de que o conhecimento está sempre presente na alma, faz-nos chegar à conclusão de que o intelecto está repleto de todas as espécies inteligíveis.

Se as ideias são causas imediatas, qual o papel dos sentidos ou do sensível no processo de intelecção? Podemos afirmar que nem os sentidos nem, tampouco, os sensíveis podem ser causas verdadeiras de conhecimento intelectual. Entretanto, não podemos desprezar sua função no processo de intelecção. A alma unida ao

⁵⁴ No original: Has ergo formas separatas ponebat participari et ab anima nostra, et a materia corporali; ab anima quidem nostra ad cognoscendum, a materia vero corporali ad essendum; ut sicut materia corporalis per hoc quod participat ideam lapidis, fit hic lapis, ita intellectus noster per hoc quod participat ideam lapidis, fit intelligens lapidem. ST, 1^o, 84, 4

corpo tem, exatamente por causa da matéria, um impedimento para o conhecimento e ela - a alma - que está concentrada no corpo, olvida o conhecimento que estava naturalmente nela. Desta forma, os sentidos funcionariam como uma ferramenta que auxiliaria na remoção dos impedimentos que atrapalhariam a alma no processo de reminiscência. Assim, os sentidos seriam apenas causas acidentais ou dispositivas. Tomás assemelha essa teoria com a da geração das formas substanciais, o que equivaleria a dizer que os princípios ativos na matéria agem como causas dispositivas e preparatórias, não como causas segundas. Depreendemos que a dependência dos sentidos é acidental, e que a alma trabalha melhor à medida que ela se desprende da matéria e dos sentidos. Portanto, não podemos dizer que haja um problema do conhecimento da alma separada do corpo no pensamento platônico apontado, pois ela se torna senhora do conhecimento, uma vez que esteja liberta do corpo e tal conclusão pode ser inferida na leitura da questão oitenta e nove, artigo primeiro da primeira parte da ST.

Quando reexaminamos a estrutura da questão oitenta e quatro apresentada anteriormente, notamos que aparecem como adversários de Tomás, além de Platão, os filósofos árabes Avicena, Averróis e Avempace na companhia de Santo Agostinho, os quais elencamos no esquema a seguir:

- ✓ Avicena e Agostinho - inseridos como dependentes de Platão;
- ✓ Avempace - sua doutrina só poderia ser constituída sobre um alicerce platônico;
- ✓ Averróis - inserido apenas uma vez em relação a um único ponto de doutrina (a obtenção da beatitude), não como uma autoridade na teoria do conhecimento.

Desta forma, o principal contraste se encontraria nos materialistas e nos platônicos. São apresentadas três alternativas básicas, no que se refere ao conhecimento intelectual humano:

1. Materialismo;
2. Platonismo;
3. Doutrina assumida por Tomás como sua, sob o patrocínio de Aristóteles.

Agostinho é apresentado nas objeções e nas citações em sentido contrário. As exposições do pensamento agostiniano são exibidas por Tomás sem indicar nelas a ocorrência de erro. Para tanto, se utiliza a técnica de tratamento das *auctoritates* que consiste em:

- i. Interpretação da autoridade em um sentido aceitável por Tomás de Aquino;
- ii. Interpretação apoiada por um texto contrário do próprio Agostinho;
- iii. Apresentação da ideia de que Agostinho está expondo uma opinião ao invés de estar defendendo-a.

Encontramos nos argumentos iniciais dos artigos da questão oitenta e quatro um encadeamento de textos que apresenta as autoridades agostinianas em uma perspectiva platônica, tais como: a mutabilidade das coisas materiais e o engano dos sentidos presentes no artigo sexto (primeiro argumento); a impossibilidade de o intelecto conhecer os corpos presentes no artigo primeiro (argumento um); as ideias são conhecidas diretamente e nelas mesmas contempladas no artigo quinto (terceiro argumento); a impossibilidade de o corpo atuar sobre a alma presente no artigo sexto (segundo argumento).

Na verdade, o que Tomás faz com os textos das autoridades é desobrigá-los com a via platônica e transformá-las, pela técnica das *auctoritates*, em apoio para seu ponto de vista.

Entretanto, há na questão oitenta e quatro um artigo no qual Agostinho desempenha papel fundamental. O artigo quinto juntamente com o artigo sexto desempenham função crucial na questão, pois conciliam duas propostas inicialmente antagônicas, quais sejam: a de Agostinho e a de Aristóteles. No artigo quinto Tomás trata do conhecimento das coisas materiais nas razões eternas e, no sexto, ocupa-se de como o conhecimento é recebido das coisas sensíveis⁵⁵.

⁵⁵ Esse assunto é de suma importância para esta dissertação e será aprofundado no capítulo três no qual abordaremos o objeto principal deste trabalho.

CAPÍTULO 3

AGOSTINHO X ARISTÓTELES

Se fosse preciso indicar o ponto crítico em que se efetua
a dissociação entre a antiga escolástica e a nova,
é sem dúvida a teoria do conhecimento
que conviria melhor
E. Gilson

No capítulo dois, objetivamos apresentar a questão oitenta e quatro da primeira parte da ST de Tomás de Aquino. Para isso, iniciamos apontando como a criatura estava inserida na ST para alcançar como o homem era apresentado por Tomás na *Prima Pars* e quais questões tratavam do mesmo para podermos chegar ao tema do conhecimento intelectual humano. Em seguida, passamos a analisar o conjunto de questões em que estava inserida a questão oitenta e quatro, quais sejam, da oitenta e quatro a oitenta e nove.

No bloco de questões destacado, Tomás analisa os atos da parte intelectual da alma, procurando explicar, inicialmente, como a alma unida ao corpo entende (qq. 84 - 88) e, na sequência, como ela entende separada do corpo. Ainda nesse contexto, fizemos a exposição dos problemas abordados em cada um dos artigos. O quadro abaixo retoma o percurso das questões em pauta.

Q.84	Como a alma unida ao corpo conhece o corporal
Q.85	Sobre o modo e a ordem de entender
Q.86	O que nosso intelecto conhece nas coisas materiais
Q.87	Como a alma intelectual conhece a si mesma e o que nela está
Q.88	Como a alma humana conhece o que está acima de si
Q.89	Sobre o conhecimento da alma separada

Quadro 12 - Assunto das questões 84 - 89 da primeira parte da ST de Sto. Tomás

Após a análise das questões mencionadas, concentramo-nos na estrutura da questão oitenta e quatro, na divisão dos seus artigos, nos adversários que Tomás enfrenta e na teoria que ele tinha o intuito de expor.

Neste capítulo, passaremos ao objetivo central desta dissertação, que consiste em apontar a crítica de Tomás à teoria do conhecimento de Agostino. Para isso, valemo-nos de uma análise detalhada dos artigos cinco e seis da questão oitenta e quatro da Primeira Parte da ST de Tomás de Aquino. Apontamos, em um primeiro momento, a teoria da iluminação agostiniana e, em seguida, a doutrina do intelecto agente de Aristóteles sob a ótica de Tomás, finalizando com a resposta da pergunta se é ou não possível conciliar as duas teorias na visão que Tomás de Aquino tem das mesmas.

3.1. O que fez com que Tomás de Aquino criticasse a concepção agostiniana de conhecimento?

Normalmente, quando procuramos saber sobre o acontecimento filosófico mais importante do século XIII, apontamos a sobreposição da doutrina de Agostinho por um novo sistema doutrinário. Entretanto, o ponto crucial dessa ruptura, entre a antiga escolástica e a nova, foi, sem dúvida, a teoria do conhecimento. Até Tomás de Aquino, não havia oposições à doutrina agostiniana da iluminação divina. Depois dele, não havia mais um acordo em manter tal sistema doutrinário. Tal quebra foi tão drástica que o doutor franciscano João Duns Scot, cuja ordem era fiel seguidora do pensamento agostiniano, abandona a tradição agostiniana, tecendo duras críticas a ela. Em seus termos afirmou que "sustentar que o intelecto humano precisa nesta vida de uma iluminação especial para conhecer alguma verdade certa e integral é cair na opinião dos Acadêmicos, isto é, no ceticismo" (cf. *Opus oxoniensis*, I, d.3 parte 1, q.4 - tradução em *Os pensadores*).

Como ficou subentendido no parágrafo anterior, foi por meio de Tomás de Aquino que houve essa ruptura com a concepção agostiniana do conhecimento. Então, o que fez com que Tomás abandonasse a tradição agostiniana? Não se pode pensar que fora contaminado, inconscientemente, pelos pensamentos da filosofia grega (pagã) como afirmaram João Peckham e Roger Bacon; tal assertiva vai de encontro ao que a História revela sobre seu caráter.

Ninguém foi mais plenamente consciente daquilo que fazia, nem mais constantemente preocupado em assegurar uma perfeita coincidência entre o interesse pela verdade filosófica e o interesse pela verdade religiosa; a ideia de que ele teria conscientemente

sacrificado uma pela outra é negada por toda a sua doutrina; a ideia de que ele teria feito isso inconscientemente se concilia mal com o sucesso por ele obtido. (GILSON, 2010, p. 6)

Entretanto, dificilmente encontraremos nas doutrinas de Tomás de Aquino uma crítica sistemática a Agostinho. Em todos os momentos que a concepção agostiniana de conhecimento se encontrava em questão, passava a conduzir os textos controversos conforme a interpretação que fazia deles. Ressalta-se que Tomás de Aquino guiava o texto como se já tivesse uma posição adotada sobre o assunto; desta forma, era muito difícil descobrir o que o estimulava a se desviar das doutrinas aceitas até aquele momento.

Tomás de Aquino, provavelmente, não fez da doutrina agostiniana seu objeto imediato de crítica. Afirmamos isso, exatamente pelo fato de Tomás de Aquino nunca ter dito, claramente, o que não era suficiente para ele na tradição agostiniana. Mas, qual seria, então, o real foco de sua crítica? E por que seria tão forte a ponto de comprometer toda doutrina de Agostinho?

Parece-nos que a resposta para tais questões estão bem distantes dos pensamentos do Bispo de Hipona. Seria muito estranho admitir que depois do pensamento agostiniano ter sustentado a doutrina cristã por séculos, de uma hora para outra, ele se tornasse estranho ao cristianismo. Diante dessa perspectiva, dificilmente encontraremos motivos para cercar o agostinismo dentro do cristianismo. Entretanto, isso poderia ser facilmente revisto caso a doutrina agostiniana tivesse sido, de alguma maneira, relacionada a uma filosofia não cristã. Não há como falar disso sem investigarmos como Avicena pode ter influenciado o futuro do agostinismo medieval.

Tanto Avicena como Averróis tiveram grande influência no pensamento medieval. A influência de Avicena, no entanto, é muito mais complexa e menos manifesta, embora ambas tenham tido a mesma durabilidade. Aparentemente, havia mais profundidade em Avicena e, provavelmente, também era mais aceito que Averróis, principalmente, por cristãos que já haviam estudado Proclo e Plotino, por meio do Pseudo-Dionísio e de Agostinho, pois encontrariam, nele, o mesmo platonismo. Assim, toda vez que um agostiniano se depara com um texto de Avicena, acaba fazendo uma analogia natural com Agostinho, devido à linha doutrinal estreita que ambos seguem.

Desta forma, parece-nos que o intuito de Tomás na verdade era lutar contra a influência das doutrinas árabes, assim, não haveria como eliminar Avicena sem eliminar, ao mesmo tempo, a concepção agostiniana de conhecimento. Devemos entender que para Tomás de Aquino a questão a ser resolvida era de natureza puramente filosófica. Ele tinha à sua frente duas escolas com orientações doutrinárias totalmente diferentes entre si: de um lado, a que se vale de uma distinção aristotélica entre o intelecto possível e o intelecto agente com a finalidade de assinalar um intelecto humano dotado de uma atividade própria pelo motivo de conferir, categoricamente, um intelecto agente ao homem, porém, conservando-se fiel à concepção agostiniana de conhecimento, a qual se desligava de Avicena e Guilherme de Auvergne, voltando-se para Alexandre de Hales; de outro, a escola que entendia a doutrina da iluminação agostiniana como a resposta à questão do conhecimento e por não outorgar um intelecto agente ao homem e não conferir a esse significante outro significado genuíno que não aquele que compete exclusivamente a Deus, desligava-se de Alexandre de Hales, de João de la Rochelle e de Boaventura, voltando-se, por Guilherme de Auvergne a Avicena.

Ressaltamos que Deus só poderia ser concebido como nosso intelecto agente em sentido impróprio na primeira escola. Na segunda escola, no entanto, apenas Deus pode ser nosso intelecto agente em sentido próprio.

Para São Tomás, as duas escolas têm o mesmo valor e suas soluções ao problema do conhecimento dão na mesma, porque é contraditório atribuir ao homem o intelecto agente que lhe atribui São Tomás, ao mesmo tempo em que se quer conservar-lhe a iluminação divina que nos concede Santo Agostinho. De fato, ou essa iluminação se reduz ao dom que Deus nos dá de um intelecto agente acompanhado pela luz natural que lhe é própria, ou essa luz natural do intelecto agente não se basta a si mesma e então, que se queira ou não, a iluminação divina que o agostinismo lhe acrescenta consiste em fazer de Deus nosso intelecto agente. (GILSON, 2010, p.109)

Evidentemente, Tomás de Aquino resolve manter uma postura reservada diante de uma questão tão complexa e séria que não havia tido a oportunidade de analisar. Entretanto, parece perceber de maneira clara os três pontos componentes do problema.

Vejamos como os pontos são controvertidos no quadro abaixo

<p>1- Convém atribuir ao homem um intelecto agente?</p>	<p>No <i>Comentário às Sentenças</i>, Tomás de Aquino afirma que seria incoerente uma doutrina que respondesse negativamente a essa pergunta. Negar ao indivíduo um intelecto agente próprio dele, seria o mesmo que não atribuir à alma racional o princípio ativo, o que a impediria de desenvolver a função que lhe é natural. Ademais, entender que há apenas um intelecto agente para todos os homens, seja ele Deus ou uma inteligência separada, é conceber que Deus teria criado uma alma racional que não teria capacidade de fazer uso da razão.</p>
<p>2- Qual o pensamento de Aristóteles no que se refere à natureza do intelecto agente?</p>	<p>Tomás de Aquino afirma que a maioria dos filósofos concordam com o fato de que o intelecto agente e o intelecto possível são dois elementos distintos, concluindo, a partir disso, que o intelecto agente é uma substância separada, a última de todas, e que se comporta em relação ao nosso intelecto possível como as inteligências superiores em relação às almas das esferas. A despeito do fato de que essa interpretação de Aristóteles proposta por Avicena seja a mais aceita, Tomás não entende que tal doutrina seja verdadeira; na verdade ele não a reconhece e a encara como inconciliável com a fé.</p>
<p>3- O que se há de pensar da doutrina que concebe Deus como nosso intelecto agente?</p>	<p>Tomás de Aquino percebe que aqueles que defendem esse posicionamento doutrinário rendem-se à influência de Avicena corrigindo-o concomitantemente. A correção é necessária para que não surja uma contradição, pois têm ciência</p>

	<p>de que a fonte de nossa iluminação também deve ser a fonte de nossa beatitude e, portanto, ela deve ser Deus - acabam por seguir a tradição avicenizante quando encontram o intelecto agente de Aristóteles como essa fonte comum da iluminação e da beatitude. Tomás não discorda nem concorda com tal argumento, porém aceita a sua probabilidade.</p>
--	---

Quadro 13 - O desenvolvimento dos três elementos da problemática acerca do intelecto agente

Ainda que Tomás de Aquino tenha, de alguma maneira, aceitado a probabilidade, mostrando, de certa forma, uma hesitação acerca do proposto no item 3 do quadro 13, com o passar do tempo, em suas obras posteriores tal hesitação desaparece, buscando acabar com a doutrina de Deus como intelecto agente.

Tomás de Aquino entende que tudo que tiver de ser analisado deve estar no campo da filosofia em oposição à filosofia. No que se refere a entender se o intelecto agente é um intelecto único e separado, encontramos na filosofia de Avicena um intelecto agente, próprio de cada indivíduo humano. Isso se dá por entender que todas as formas são concebidas por um intelecto separado. Tomás de Aquino não entende que tal princípio seja justificado para a formação das formas em geral e que, por esse motivo, há um bom parâmetro para Avicena nos recusar um intelecto agente próprio.

Com efeito, as substâncias espirituais superiores estão para as nossas almas do mesmo modo como os corpos celestes estão para os corpos inferiores. Assim como os astros são como princípios ativos universais que exercem sua influência sobre o mundo dos corpos: a potência divina, ou a potência das substâncias angelicais, atuará sobre nossa alma na qualidade do princípio universal. (GILSON, 2010, p.112)

Desta forma, devemos entender, que no que tange aos corpos, os astros que seriam seus princípios ativos universais não desobrigam os corpos que influenciam,

dos princípios ativos particulares inerentes a esses corpos. Para a geração de animais perfeitos se faz necessário que haja uma ação celeste; entretanto, tal ação deve ser exercida sobre uma semente que possua virtude em si e tenha capacidade de desenvolvimento. Vê assim, que será o mesmo raciocínio para entender a mais perfeita de todas as operações que se possam realizar por um homem, a operação intelectual. É deveras lícito entender Deus ou os anjos como princípios ativos universais, mas se faz necessário que exista no homem um princípio próprio para que se torne inteligente de fato, tal princípio é o intelecto agente⁵⁶. Somente conseguiremos compatibilizar a afirmação de um intelecto agente com a teologia, entende Tomás, se escolhermos outro intelecto agente separado, que não seja Deus⁵⁷.

Tomás de Aquino percebe, no modo como nos é apresentada, um terrível erro teológico na doutrina de Deus como intelecto agente; ao examinar se a alma humana é formada da substância de Deus, acaba por condenar a confusão entre a substância da alma criada no tempo e a substância divina eterna. Tomás não entende como possível que uma alma, que é a causa formal de um corpo, possa ser tirada da substância de Deus, que obviamente, não é a forma de nenhum corpo; afinal, não é possível que haja comunhão de natureza entre Deus⁵⁸ e a alma⁵⁹. Uma das consequências decorrentes de tal afirmação é o entendimento de que se a alma é feita da substância divina e só existe uma única alma para toda a humanidade, pois Deus é indivisível e único. Tal concepção seria impossível de ser compreendida.

As origens de tal erro estão no materialismo⁶⁰, em uma interpretação literal das Escrituras Sagradas⁶¹ e na doutrina que atribui aos homens um único intelecto⁶².

⁵⁶ Tomás de Aquino vale-se de certo empirismo contra Avicena; de fato, cada indivíduo pode abstrair o universal do particular o quanto quiser, de maneira que a abstração seja exatamente uma ação desenvolvida pelo indivíduo, e assim, seja necessário que o princípio ativo que faz com que ele a realize, seja pertencente a ele; o que implicaria no fato de cada indivíduo possuir um intelecto agente.

⁵⁷ Tomás de Aquino. Questões disputadas sobre a alma. Q. V.

⁵⁸ Ato puro, imutável, imóvel, invariável e indivisível.

⁵⁹ Misto de potência e ato, portanto, móvel, variável, mutável, multiplicada segundo a multiplicidade de indivíduos.

⁶⁰ Na hipótese de existirem apenas corpos, Deus deve ser o mais nobre e perfeito deles, enquanto que a alma humana seria apenas uma partícula da substância divina. Os maniqueístas e outras seitas eram adeptos de tal doutrina

⁶¹ Na ocasião da criação do homem narrada em Gênesis, é utilizada pelas Escrituras uma série de metáforas que simbolizariam a semelhança de nossa alma com Deus e nunca uma comunhão de natureza entre ambos:

"Deus disse: Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança" Gn1,26

É verdade que os estudiosos da fé cristã têm dificuldade de perceber que haja alguma diferença conceitual entre o que seria essa substância separada inteligente e Deus. Dessa maneira, quando se afirma existir um intelecto apenas para os homens, estar-se-ia falando, ao mesmo tempo, que o intelecto humano individual é feito da substância de Deus.

Isto posto, encontramos a recondução do "agostinismo avicenizante"⁶³ por Tomás de Aquino à sua gênese e ao mesmo tempo à condenação por causa do princípio que lhe deu origem. Os teólogos a quem se destinava a *Suma Contra os Gentios* afirmavam que, na hipótese de haver um intelecto agente separado para os homens, esse intelecto só poderia ser Deus, pois seria inconcebível para a fé cristã admitir que seria uma criatura. Tomás de Aquino, no entanto, argumenta que, de acordo com essa mesma fé cristã, não seria possível admitir que esse intelecto agente separado seja Deus, pois não se poderia de maneira alguma, pelo que já fora exposto, considerar a unidade do intelecto agente.

A única doutrina que oferece uma resposta plausível do ponto de vista teológico ao problema seria aquela que identifica um intelecto agente pessoal e particular a cada indivíduo. Tomás de Aquino analisa tal questão em seu *Comentário às Sentenças*. Nele, ainda mostrava-se relutante em achar que tal doutrina fosse compatível com a filosofia aristotélica, porém, um estudo mais profundo dos textos, posteriormente, fê-lo perceber que as determinações da fé sobre esse ponto eram compatíveis, claramente, com o ensino de Aristóteles, ou seja, com a razão.

Ao entendermos esse contexto que se apresentou na filosofia a Tomás de Aquino, não seria difícil perceber que, para ele, relacionar o Deus iluminador de Agostinho de Hipona com o intelecto agente separado, que era obtido de Aristóteles interpretado por Avicena, adulterava o pensamento de Agostinho. Com efeito, podemos inferir que, na verdade, Tomás de Aquino estava apenas buscando, por razões legítimas, restaurar a verdade, separando Agostinho de Avicena.

Dessa forma, independente de quaisquer interpretações que utilizemos da doutrina agostiniana da iluminação divina, ainda que entendamos que tal doutrina é ou não compatível com a gnosiologia aristotélica, algo deve sempre permanecer fora

"Então lahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem tornou um ser vivente" Gn 2,7

⁶² Quer seja agente como pensa Avicena, quer seja agente e possível conforme Averróis.

⁶³ Esta é a denominação proposta por Gilson para designar as tentativas de aproximação entre a doutrina de Avicena sobre o intelecto agente e a iluminação agostiniana. Cf Gilson, 2010, p. 108

de questionamento: o fato de que Agostinho de Hipona não ensinou em nenhum momento que Deus é nosso intelecto agente e que não podemos, nem poderemos saber qual seria a posição que ele adotaria frente a tal problema. Consequentemente, Tomás de Aquino está autorizado, historicamente, a rejeitar o acordo entre a doutrina da iluminação agostiniana e o "agostinismo avicenzante".

3.2. As "autoridades" dos artigos cinco e seis da questão 84 da primeira parte da ST

Os artigos cinco e seis da questão 84 da primeira parte da ST tratam, respectivamente, da possibilidade de a alma conhecer as coisas materiais nas razões⁶⁴ eternas e do conhecimento intelectual ser recebido das coisas sensíveis.

A seguir, apresentamos o Quadro nº 14, no qual mostramos as "autoridades" a que Tomás recorre:

⁶⁴ Razão" neste tipo de expressão (*ratio* em latim) significa a noção constitutiva da coisa, sua natureza ou quiddidade, expressa pela definição, portanto o termo *ratio* será traduzido como noção daqui por diante. Tal tradução foi atualizada pelo Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento.

Artigo 5 da questão 84 da Primeira Parte da ST	
Questão - A alma conhece as coisas materiais nas noções eternas?	
Argumento 1	Dionísio - Teologia Mística
Argumento 2	Paulo - Romanos
Argumento 3	Agostinho - Oitenta e três questões
Em sentido contrário	Agostinho - Confissões, livro XII
Corpo do artigo	Agostinho - Doutrina Cristã Platão Dionísio - Nomes divinos Salmo Agostinho - Sobre a trindade Agostinho - Oitenta e três questões
Resposta aos argumentos	São respondidos no corpo do artigo
Artigo 6 da questão 84 da Primeira Parte da ST	
Questão - O conhecimento intelectual é recebido das coisas sensíveis?	
Argumento 1	Agostinho - Oitenta e três questões
Argumento 2	Agostinho - Comentário literal sobre o gênesis, livro XII
Argumento 3	União entre o argumento 1 e 2
Em sentido contrário	Aristóteles - Metafísica e Analíticos Posteriores
Corpo do artigo	Demócrito Platão Aristóteles
Resposta aos argumentos	Arg.1 Agostinho Arg. 2 Agostinho, Platão e Aristóteles Arg.3 Conclusivo

Quadro 14 - "Autoridades" citadas nos artigos 5 e 6 da questão 84 da Primeira Parte da ST

3.3. Artigo cinco da questão 84 da Primeira Parte da ST

No que se refere à questão do conhecimento humano em Agostinho, podemos dizer que sua doutrina - comumente conhecida como doutrina da iluminação divina - é uma das questões mais intrigantes e provocativas dentro de

sua obra. A compreensão de até que ponto o conhecimento depende de Deus ou dos homens é a questão que norteia tal concepção agostiniana.

O caminho da fonte do conhecimento segundo Agostinho é deveras lógico com traços fortes do símile do sol apresentado na filosofia platônica. A metáfora de Agostinho acerca desta iluminação é interpretada por Gilson (2007) em uma primeira suposição de que o ato que faz com que o intelecto conheça a verdade pudesse ser comparado ao ato pelo qual o olho enxerga os corpos. Além disso, infere que assim como as coisas corpóreas devem ser tornadas visíveis pela luz para serem recebidas pela visão, as verdades científicas devem tornar-se cognoscíveis por uma espécie de luz para serem inteligidas.

O artigo é iniciado com a pergunta acerca da possibilidade de a alma intelectual conhecer as coisas materiais nas noções eternas. De início, os argumentos visam a apontar que não é possível que a alma intelectual não conheça as coisas materiais nas noções eternas. Pela estrutura costumeira de um texto de disputa, já podemos inferir que essa negativa não era o pensamento de Tomás de Aquino⁶⁵.

Temos nos três argumentos que se seguem o que dizem Dionísio, Paulo e Agostinho nessa ordem, respectivamente, ocupando cada um deles um dos argumentos iniciais.

No primeiro argumento, Tomás de Aquino cita o capítulo 1º da *Teologia Mística* de Dionísio lido à luz do axioma "aquilo em que algo é conhecido é ele próprio mais conhecido e anteriormente⁶⁶". Dessa maneira, podemos concluir que o intelecto humano, no estado da vida presente, não pode conhecer as noções eternas, pois não conheceria o próprio Deus no qual as noções eternas existem, mas a "ele se uniria como desconhecido". Com base no argumento, a alma não poderia conhecer tudo nas noções eternas.

Em seguida, encontramos a citação paulina em Romanos que diz que o que é invisível de Deus, é divisado pelo que foi feito. As noções eternas estariam entre o que é invisível de Deus, pois não há materialidade nas noções, desta forma, as noções eternas seriam conhecidas pelas criaturas e não o contrário.

⁶⁵ Cf. BIRD, O. *Como ler um artigo da Suma*. Tradução: F. B. de S. Netto. Campinas: Unicamp, 2005

⁶⁶ Cf. MONTAGNES, B. para a noção de axioma. Ver na introdução à tradução de ST, Iª, q. 84-89, p.21

Na mesma linha, é citado o livro das *Oitenta e três questões* de Agostinho, que esclarece que as noções eternas são ideias apenas - "as ideias são as noções estáveis das coisas, existentes na mente divina" - assim, se afirmarmos que a alma intelectual conhece tudo nas noções eternas, ratificaremos a opinião de Platão, que afirmou que toda ciência deriva das ideias. Ora, a posição platônica já foi descartada nos artigos dois, três e quatro da questão 84.

Apresentados os três argumentos iniciais, faz-se necessário manifestar o argumento em sentido contrário, que nesse caso, diferente dos argumentos iniciais, irá demonstrar a possibilidade de a alma cognitiva humana conhecer as coisas materiais nas noções eternas. De início, sabemos que, costumeiramente, a partir desse momento, contemplaremos o pensamento de Tomás de Aquino. Nele, é exposto o que Agostinho afirma no livro XII das *Confissões*: "Se ambos vemos que é verdadeiro o que dizes, e ambos vemos que é verdadeiro o que eu digo, pergunto, onde o vemos? De qualquer modo, nem eu em ti, nem tu em mim, mas ambos na própria verdade imutável que está acima de nossas mentes". No texto citado nas linhas anteriores, surge a indagação sobre se encontramos de alguma maneira a verdade - e não uma verdade relativa, mas a imutável -, onde a encontramos? Agostinho, de pronto, responde objetivamente à questão, explicando que a verdade imutável está presente nas noções eternas. Tal explanação observa a lógica de que se há uma verdade imutável, esta verdade só pode estar em Deus que é imutável e é Nele que encontramos as noções eternas. Assim, a alma intelectual conhece o que é verdadeiro nas noções eternas.

Ingressamos, então, no corpo do artigo e percebemos que há uma predominância de Agostinho nessa parte do artigo que é citado por quatro vezes e por três obras diferentes. São duas citações das *Oitenta e três questões*, uma citação da *Da doutrina cristã* e outra do *Sobre a Trindade*.

Tal parte se inicia com a citação do livro II *Da doutrina cristã* de Agostinho que diz:

"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 contém certas ficções inventadas e supersticiosas, que

cada um de nós, ao sair do convívio dos gentios, deve evitar". (ST, Ia, Q.84, a.5⁶⁷)

No excerto acima, Agostinho justifica sua decisão de adotar certos pensamentos apresentados por aqueles que ele chama de filósofos⁶⁸. Para ele, se houver algo afirmado por eles que possa, de alguma maneira, contribuir para o enriquecimento da fé cristã, não devemos deixar de nos valer de tal recurso. Tomás ainda menciona o fato de Agostinho ter aceitado a doutrina dos platônicos e ter adotado para si tudo aquilo que entendera estar de acordo com a sua fé, e o que era contra ela, transformou-o para melhor.

No artigo quatro da questão oitenta e quatro da Primeira Parte da ST, é citado Platão que defendia que as formas das coisas subsistem por si separadas da matéria e chamava-as de "ideias", por cuja participação, 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. Tal enunciado é novamente apresentado no artigo cinco da questão em análise, para poder fazer uma contraposição do que Platão afirma com a fé. Tomás ilustra a afirmação platônica com base em Dionísio no capítulo XI § 6 dos *Nomes divinos*⁶⁹, que menciona a opinião dos platônicos sobre "a vida por si" ou "a sabedoria por si" como substâncias criadoras. Agostinho afirma que esta

⁶⁷ No original: *Philosophi qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommoda dixerunt, ab eis tanquam ab iniustus possessoribus in usum nostrum vindicanda sunt. Habent enim doctrinae gentilium quaedam simulata et superstitiosa figmenta, quae unusquisque nostrum de societate gentilium exiens, debet evitare.* ST, Ia, Q.84, a.5

⁶⁸ Cf. Cidade de Deus, Livro VIII, estamos falando nesse caso dos filósofos gregos.

⁶⁹ O que afirmamos é que o Ser em si, a Vida em si, a Deidade em si [956 A] constituem, se os considerarmos como princípios divinos e produtores, o fundamento único e a causa supra-essencial de tudo, e é muito pouco chamá-los princípios; considerados do ponto de vista da participação, trata-se então de potências providenciais, dons do Deus impalpável, Essencialidade em si, Vitalidade em si, Deificação em si, e é participando destas potências que cada ser, segundo sua natureza própria, recebe sobre o duplo plano da linguagem e da realidade, existência, vida deificação etc. É preciso, portanto, que o próprio Bem constitua a substância destes seres fundamentais, primeiramente de seu conjunto, depois de suas partes, em seguida dos seres que participam totalmente, enfim, daqueles que só participam dele parcialmente. Mas, para que insistir? Se alguns de nossos divinos iniciadores chamam Aquele que é mais que Bem e mais que Deus, a própria Substância do bem em si e da divindade em si, é que eles entendem então por bem em si e por divindade em si estes dons benfeitores e deificantes que procedem de Deus, [956 B] e por belo em si a efusão que produz por si mesma toda beleza, total ou parcial, que confere a beleza àquilo que é totalmente belo e àquilo que não o é senão parcialmente, e assim por diante para tudo o que pode ou poderá receber a qualificação de *em si*, isto é, por estas Providências e estes benefícios que se oferecem à participação dos seres e que procedem da superabundante e generosa efusão do Deus não-participável, de modo que a Causa universal permaneça absoluta e totalmente transcendente e que o Supra-essencial prevaleça maravilhosamente sob todos os pontos de vista, acima de qualquer essência e acima de qualquer natureza que exista.

concepção de que as formas das coisas subsistem por si sem a matéria fora das coisas, parece estranha à fé cristã. Nesse momento é introduzida a segunda citação de Agostinho, que está presente no livro das *Oitenta e três questões*. Nela, o bispo de Hipona apresenta uma adequação do pensamento defendido por Platão à fé, qual seja, que no lugar destas ideias que Platão sustentava, as razões 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. Quer dizer, neste caso Agostinho mudou a doutrina platônica para algo melhor.

Tomás, ao retornar a indagação sobre se a alma humana conhece tudo nas noções eternas faz uma distinção: há dois modos de se conhecer⁷⁰ algo em outro; para isso, utiliza dois exemplos: o primeiro o do espelho, mostrando que se pode conhecer algo em outro de maneira similar ao modo como alguém conhece uma imagem refletida no espelho - nesse sentido a alma, do modo como está no estado da vida presente, não poderia ver tudo nas noções eternas, pois o conhecimento da imagem supõe o conhecimento do espelho, no qual ele aparece, e assim, somente os bem-aventurados que veem a Deus e tudo nele, conhecem tudo nas noções eternas; o segundo exemplo é o do sol⁷¹, pois assim como é visto no sol o que é visto pelo sol, algo seria conhecido em algo como o princípio de conhecimento. Assim sendo, a alma humana conheceria tudo nas noções eternas, pois conhece tudo pela participação desta. Ou seja, a luz intelectual que há em nós, é apenas uma certa semelhança participada da luz incriada onde estão contidas as noções eternas. Cita para asseverar seu pensamento o *Salmo* 4, 6-7 que indaga e ao mesmo tempo responde: "Quem nos fará ver o bem? A luz da tua face, Senhor, está assinalada sobre nós". Seria como se afirmasse que pelo próprio reflexo da luz divina em nós, tudo nos é manifesto.

Mas não é tudo. Tomás prossegue: como para conhecer as coisas materiais, precisamos, além, da luz intelectual em nós, das espécies inteligíveis recebidas das coisas não temos conhecimento destas apenas pela participação das noções eternas, como os platônicos defendiam que apenas tal participação seria suficiente para conhecer. Então, surge a terceira citação de Agostinho que se encontra no livro IV *Sobre a Trindade* onde se diz:

⁷⁰ Não se trata só de conhecer. O que está em discussão é como se conhece "algo em outro".

⁷¹ Tendo base no símile do sol, encontrado no Livro VI da República de Platão (507b - 509c), assim como o exemplo do espelho lembra o que São Paulo diz na 1ª carta aos Coríntios, 13, 12

"Por acaso, porque os filósofos ensinam com argumentos certíssimos que tudo que é temporal se faz por noções eternas, puderam por isso ver nas próprias noções ou concluir a partir delas quantos são os gêneros de animais e quais os germes de cada um? Por ventura não buscaram tudo isto pela descrição dos lugares e tempos?" (ST, Ia, Q.84, a.5⁷²)

Agostinho levanta a questão sobre se os filósofos teriam condições de ver nas noções eternas as questões temporais. Para isso, traz como exemplo, os gêneros dos animais e os germes de cada um, perguntando em seguida, se tal conhecimento não seria atingido pela descrição dos lugares e tempos. O texto citado do *De Trinitate* é interpretado como indicando que, juntamente com essa luz participada, faz-se necessária a determinação inteligível proveniente das coisas materiais, por meio da percepção sensorial.

Tomás argumenta, finalmente, fazendo sua última citação de Agostinho no livro das *Oitenta e três questões*, que na verdade seria evidente, por esta última citação, que o bispo de Hipona não entendia que tudo era conhecido "nas noções eternas" ou na "verdade imutável" como se as próprias noções eternas pudessem ser vistas. No texto, ele diz que "a alma racional, não toda e qualquer, mas a que for santa e pura, é declarada idônea para aquela visão", qual seja, a das noções eternas, como são as almas dos bem aventurados e somente estes podem ver, diretamente, quaisquer coisas nas noções eternas.

No artigo 5, Agostinho se faz presente nos argumentos iniciais (84, 5, 3) - acompanhado de Dionísio (84, 5, 1) e de Paulo (84, 5, 2) - para negar que o intelecto tudo conhece nas noções eternas e, ao mesmo tempo, no argumento em sentido contrário para afirmar que o intelecto tudo conhece nas noções eternas.

Não é que aos olhos de Tomás, Agostinho se contradiga. É nesse momento que questiona a peça central da estrutura do artigo, a distinção entre duas compreensões da sentença 'ser conhecido em algo'. Tal sentença pode ser tomada como referência ao objeto conhecido - alguém vê no espelho aquilo cuja imagem aparece no espelho - e a segunda possibilidade pode ser considerada como uma referência ao princípio do conhecimento - vemos no Sol o que é visto pelo Sol.

⁷² No original: *Numquid quia philosophi documentis certissimis persuadent aeternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere quot sint animalium genera, quae semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quaesierunt?* ST, Ia, Q.84, a.5

Somente se coaduna com a ideia de que o intelecto humano, no presente estado de vida, conhece tudo nas noções eternas, a segunda possibilidade, por meio da teoria da participação⁷³, ou seja, a própria luz intelectual que há em nós, nada mais é, que uma semelhança participada da luz incriada na qual estão contidas as noções eternas.

Ainda, tudo isso é asseverado, também, por Agostinho, naquilo que fora denominado posteriormente como realismo exemplarista - universais como razões divinas⁷⁴ - na questão 46 das Oitenta e três questões diversas, reservando o primeiro modo de conhecer nas noções eternas às almas bem-aventuradas. Observamos, até o presente momento, que Tomás – utilizando-se de toda a habilidade de técnicas costumeiras de tratamento das autoridades⁷⁵ - diferencia os vários sentidos de uma expressão e apropria-se daquele mais favorável à sua opinião, cita um texto do autor que compense um que parece se opor ao posicionamento que se deseja defender e procura apoio nos próprios termos do texto citado. Em suma, Agostinho tem razão "*si recte intelligatur*", ou seja, se for entendido corretamente...

O artigo cinco realiza, assim, a concordância de Tomás com Agostinho dentro dos limites, nele, apresentados. Notemos ainda que, até o presente momento, Aristóteles sequer foi citado e é a partir de agora, em uma perspectiva gnosiológica aristotélica que, no artigo seis, Tomás pretende voltar-se para ele.

3.4. Artigo seis da questão 84 da Primeira Parte da ST

A exemplo do artigo 5, façamos uma análise texto do artigo seis da questão 84 da primeira parte da ST.

O artigo é iniciado com a indagação sobre a possibilidade de o conhecimento intelectual ser recebido das coisas sensíveis. De imediato, a resposta que temos

⁷³ A teoria da participação platônica diz que tudo no mundo sensível participa de uma ideia radical de onde procede. Tudo incluído no mundo sensível é uma sombra, um eco, um reflexo da sua respectiva ideia inteligível.

⁷⁴ Diferentemente de Platão que concebia as formas como entidades que subsistiam à parte da mente, Agostinho considera as naturezas universais como existentes na mente divina. Assim, tais naturezas, que seriam exemplares universais das criaturas, serviriam como modelos para os singulares a que se referiam.

⁷⁵ Cf. Chenu, M.D. Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin. Montréal: Institut d'Études Médiévales; Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1950. p. 106 - 131

para tal questão é a de que não é recebido; assim, podemos já inferir que, provavelmente, não é desta maneira que pensa Tomás de Aquino. Na estrutura de um texto de *disputatio*, costumeira nos artigos da ST e de outras obras, Tomás apresenta três argumentos iniciais, apontando a impossibilidade de o conhecimento intelectual provir das coisas sensíveis.

No primeiro argumento, é citado Agostinho no livro das *Oitenta e três questões*, questão nove, que diz que "não se deve esperar a integridade da verdade dos sentidos do corpo". Para provar tal asserção, utiliza dois argumentos. O primeiro trata da mutabilidade constante daquilo que é corpóreo, pois, se algo permanece em contínua transformação, não pode ser percebido de maneira alguma, exatamente, pela ausência de permanência. O segundo se explica pelo fato da impossibilidade de serem diferenciados pelos sentidos os sensíveis ou as imagens falsas deles; com essa incapacidade de distinguir o verdadeiro do falso, não podemos dizer que alcançamos a percepção de algo. Sua conclusão, com base nos próprios argumentos, é a de que a verdade não pode ser alcançada pelos sentidos; em um silogismo simples conclui-se que se o conhecimento intelectual apreende a verdade - e, como vimos acima, a verdade não deve ser esperada dos sentidos -, o conhecimento intelectual não deve ser esperado dos sentidos.

No segundo argumento, ainda utiliza-se de Agostinho, porém, do livro XII, cap. 16 do *Comentário literal sobre o Gênesis*; nele, argumenta-se sob a perspectiva axiológica, que aquele que produz é sempre superior àquilo de que produz. Não é o corpo que produz alguma imagem no espírito, mas o próprio espírito a produz em si mesmo e por si mesmo. Como é o espírito que produz conhecimento sensorial, ele não se submete ao corpo, visto que é superior e independente dele, podemos afirmar que o conhecimento intelectual não deriva dos sentidos.

O terceiro argumento pode ser considerado como uma variação do segundo: com base no axioma "o efeito não se estende além da virtude de sua causa" é desenvolvido de maneira lógica um encadeamento silogístico que culmina na ideia de que, se o conhecimento intelectual se estende além daquilo que é sensível, aquilo que conhecemos não poderá ser percebido pelo sentido, pois transcende os sentidos. Desta forma, o conhecimento intelectual, não é derivado dos sentidos.

Em sentido contrário, apenas traz-se à lembrança os textos canônicos - *Metafísica, Livro I, cap. I e II Analíticos, Livro II, cap. XIX* - em que o Filósofo, nesse caso Aristóteles, prova que o princípio de todo o conhecimento se dá a partir do

sentido. Pela estrutura de uma disputa, tal posição é também a de Tomás de Aquino. Este considera que tal postura é provada por Aristóteles e não apenas apresentada ou tida como uma hipótese provável.

Temos, a partir de agora, o corpo do artigo. Ele se abre com um desdobramento histórico⁷⁶ que passa por Demócrito, Platão e Aristóteles, respectivamente. Tomás menciona Demócrito e outros filósofos pré-socráticos sem se referir a nenhum outro, especificamente, nesse momento. O argumento de Demócrito era o de que "não há nenhuma outra causa de qualquer conhecimento nosso, senão que destes corpos que pensamos, vêm imagens e entram em nossas almas" - citado por Agostinho em sua *Carta a Dióscoro*. Tal afirmação aponta para uma ideia de que o conhecimento para ele era produzido por imagens corporais que ingressavam na alma. Aristóteles é mencionado referindo-se, também, a Demócrito em sua obra *Sobre o sono e a vigília*: este dizia que o conhecimento ocorre "por imagens e emanações". Tomás de Aquino, seguindo a apresentação de Agostinho e Aristóteles, considera que tanto Demócrito como os outros filósofos da natureza adotavam essa perspectiva porque entendiam que o intelecto não diferia do sentido. Destarte, como o sentido é alterado pelo sensível, acreditavam que todo nosso conhecimento intelectual ocorria pela modificação do intelecto pelos sensíveis e Demócrito declarava que tal alteração acontecia pela emanação de imagens.

Contestando, diretamente, estes primeiros filósofos cosmológicos, Platão defende exatamente o contrário: que o intelecto difere do sensível e que é uma potência imaterial não tendo a necessidade de utilizar qualquer órgão corporal para sua atuação. Assim, como é impossível ao incorpóreo ser alterado pelo corpóreo, defendeu, também, que o conhecimento do intelecto não se dá pela sua modificação pelos sensíveis, mas por participação das formas inteligíveis separadas. Platão também afirma que o sentido é determinada capacidade (*virtus*) que opera por si mesma. Para ele, nem mesmo os sentidos, por serem uma certa faculdade espiritual, são modificados pelos sensíveis. É o órgão corporal que é alterado pelos sensíveis e, por meio desta alteração, a alma é como que excitada para que forme em si as determinações sensíveis (espécies sensíveis). Para reforçar a apresentação de tal maneira de pensar, Tomás de Aquino cita Agostinho no livro XII

⁷⁶ Tal desdobramento consistiria no desenvolvimento no que se refere ao pensamento filosófico que abandona as questões relacionadas à natureza, portanto à uma forma física de pensar o mundo para ingressar em um pensamento antropológico metafísico.

do *Comentário literal sobre o Gênesis* que parece ter-se referido a essa perspectiva platônica: "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". Em suma, para Platão, o conhecimento intelectual, não resulta do conhecimento sensível e este, por sua vez, não advém inteiramente das coisas sensíveis. Estas estimulam a alma sensível a fim de sentir e os sentidos estimulam a alma intelectual para inteligir.

Finalmente, Tomás de Aquino passa a apresentar Aristóteles como um caminho intermediário - *media via*. Afirmou, como Platão, que o intelecto difere dos sentidos, mas rejeitou que estes tenham uma operação própria independente do corpo. Sentir não é um ato exclusivo da alma, mas do conjunto alma e corpo. Tal posicionamento é o mesmo no que diz respeito a todas as operações da parte sensitiva. Assim sendo, concordou com Demócrito, ressaltando que os corpos sensíveis causam algo no conjunto corpo e alma. As operações da parte sensitiva da alma são geradas pela presença do que é sentido (sensível) no sentido, não a modo de emanção como havia alegado Demócrito⁷⁷, mas por uma certa operação das coisas sensíveis. De acordo com Aristóteles, a operação do intelecto se efetiva sem comunicação com o corpo e não pode resultar da impressão das coisas corpóreas, pois o material não se imprime no imaterial. Para que a ação do intelecto seja possível, não é suficiente apenas a impressão dos corpos sensíveis, é necessário algo mais nobre, pois "o agente é mais honroso que o paciente", como ele mesmo afirma. Isto não quer dizer que a operação intelectual seja causada pela impressão de formas inteligíveis separadas como entendeu Platão. Este agente mais elevado e mais nobre é o que é conhecido por intelecto agente e do qual Tomás já havia falado na questão setenta e nove, artigos três e quatro da Primeira Parte da ST⁷⁸. Ele "torna inteligíveis em ato as imagens recebidas dos sentidos, à maneira de uma certa abstração". Tomás pode então responder à pergunta formulada no início do artigo seis:

"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

⁷⁷ Demócrito sustentou que toda ação se dá pelo influxo dos átomos como está claro no livro I *Sobre a geração e a corrupção* de Aristóteles.

⁷⁸ O artigo 3 da questão 79 primeira parte da ST pergunta se deve afirmar um intelecto agente; O artigo 4 pergunta se o intelecto agente é parte da alma

conhecimento intelectual, mas é antes de um certo modo, a matéria da causa." (ST, Ia, Q.84, a.6⁷⁹)

Tomás de Aquino explica, neste parágrafo final do corpo do artigo seis, que a operação do intelecto em relação às imagens é causada pelo sentido, mas como estas não são suficientes para causar alteração no intelecto possível, pois precisam se tornar inteligíveis em ato, não podemos afirmar que o conhecimento sensível é a causa total e perfeita do conhecimento intelectual, mas é, de certa forma, a matéria da causa.

Com relação aos argumentos iniciais, as respostas são rápidas, pelo menos no que se refere ao primeiro e ao último. A resposta a este repete, simplesmente, a última frase do corpo do artigo. Não há dúvida que o conhecimento intelectual se estende além do sensível, precisamente porque o conhecimento sensível não é a causa total do conhecimento intelectual. A resposta ao primeiro, por sua vez, interpreta as palavras de Agostinho restritivamente. Quando Agostinho afirma que a verdade não deve ser esperada dos sentidos, devemos compreender que ela não deve ser esperada *totalmente*:

"De fato é requerida a luz do intelecto agente, pela qual conhecemos de maneira imutável a verdade nas coisas mutáveis e discernimos as próprias coisas das semelhanças das coisas" (ST, Ia, Q.84, a.6⁸⁰)

É no argumento segundo, extraído do *De Genesi ad litteram*, que observaremos um pouco mais de dificuldade. Primeiramente, Agostinho não está se referindo ao conhecimento intelectual, mas sim ao conhecimento imaginativo. A fim de provar que os corpos não imprimem semelhanças na imaginação, serviu-se do mesmo axioma que Aristóteles usará para provar que o intelecto agente é separado da matéria, a saber, "o agente é mais nobre que o paciente". O argumento é eficaz para Agostinho porque ele defende, como Platão, que a imaginação tem uma operação que é ativa - além da passiva - que não depende do corpo. É também possível interpretar o texto dentro da concepção aristotélica da imaginação. Devemos ter em conta duas considerações: primeiro, a de que a operação da

⁷⁹ No original: Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae. ST, Ia, Q.84, a.6

⁸⁰ No original: Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res a similitudinibus rerum. ST, Ia, Q.84, a.6

imaginação pertence ao conjunto e não somente à alma - ora, é perfeitamente aceitável que o corpo sensível (ente em ato) se compare ao órgão do corpo animado (ente em potência) como o superior (agente) ao inferior (paciente); segundo, o fato de que a imaginação tem dois movimentos - um primeiro dependente dos sensíveis e um segundo pelo qual compõe e divide as imagens, formando imagens não recebidas das coisas. As palavras de Agostinho podem ser tomadas como se referindo a isto.

Novamente, Tomás se vale da técnica das autoridades. Ao combinar análise do contexto e interpretação em um sentido que lhe é aceitável, ele consegue, finalmente, dar conta do texto de Agostinho.

De acordo com Nascimento (2002, p. 72), é necessário ressaltar o caráter, ao mesmo tempo, matizado e extremamente compacto da conclusão final do corpo do artigo. Os artigos cinco e seis, anteriormente apresentados, permitem-nos dizer que, podemos perceber porque Tomás não precisou escolher entre Agostinho e Aristóteles. Eles não estão tratando da mesma coisa. Agostinho se refere à fonte transcendente de todo conhecimento, isto é, à fonte de todo ser e conhecer, ou seja, no próprio Deus, no qual se encontram as noções eternas. Aristóteles, por outro lado, não fala disso e se preocupa com a descrição do mecanismo próprio do conhecimento intelectual humano no presente estado de vida. Agostinho situa-se em um eixo de transcendência, relacionando este mundo com o Criador, ao passo que Aristóteles desenvolve sua abordagem do conhecimento humano num eixo de imanência, isto é, no mundo sublunar.

Assim, como observamos no desenvolvimento interpretativo dos artigos cinco e seis da Primeira Parte da ST, não devemos buscar em Tomás de Aquino uma conciliação de pensamentos entre Agostinho e Aristóteles como se um contradissesse o outro. Isso não ocorre, pois a leitura que Tomás faz destes temas tanto em Agostinho como em Aristóteles, caminha para uma perspectiva em que ambos tratam de coisas distintas. Indo um pouco além, pode-se dizer que Tomás não está propriamente interessando em fazer história da filosofia, isto é, em expor o que teriam pensado Aristóteles e Agostinho. Ele está pensando por conta própria. Para fazê-lo, recorre a Agostinho e Aristóteles, pois afinal, apesar de seu proverbial corpanzil ele, certamente se considerava "um anão nas costas de gigantes".

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme indicamos na introdução deste trabalho, os motivos que nos fizeram investigar sobre a teoria do conhecimento humano em Tomás de Aquino foram o desejo de entender as razões da crítica feita por Tomás à concepção agostiniana de conhecimento e se havia possibilidade de conciliação entre Agostinho e Aristóteles. Desta forma, na tentativa de abordar tal problemática, procuramos fazer uma análise dos artigos cinco e seis da questão 84 da primeira parte da ST de Tomás de Aquino, por entendermos que, neles, o próprio Tomás, valendo-se da técnica das *auctoritates*, apresenta-nos uma solução possível.

Inicialmente, tratamos, no capítulo 1, da universidade medieval. Percebemos que foram as necessidades da sociedade medieval em que ela estava inserida que fizeram com que fosse criada e, posteriormente, tivesse de se expandir. Tal expansão não foi breve e, no entanto, estava longe de ser vagarosa: já havia cerca de 81 universidades na época da reforma protestante. Constatamos ainda que, como formação básica, era exigida a faculdade de artes, cujo currículo era formado pelo trivium⁸¹ complementada pelo quadrivium⁸², ou seja, a princípio, para cursar direito, medicina ou teologia, se fazia necessário ser formado em artes. Posteriormente, tal exigência ficou reduzida apenas ao curso de teologia.

Nesse mesmo capítulo, pudemos observar que, a despeito da imensa quantidade de obras que temos em relação à literatura medieval, tal número ainda é insuficiente para definir a quantidade de produção acadêmica da época, uma vez que a forma oral era a melhor maneira de propagação de ideias. Porém, à medida que os livros iam ficando disponíveis, iniciou-se uma gradual mudança do método oral para o escrito.

Identificamos que os métodos pedagógicos da Idade Média estavam divididos em *lectiones* ou lições, que eram interpretações acerca de um texto específico e a *disputatio* ou disputa, que consistia em um debate sobre determinado tema que os mestres das diferentes faculdades deveriam escolher. Cabe ressaltar que as disputas foram responsáveis por boa parte da produção acadêmica em filosofia e teologia medieval.

⁸¹ Formado por gramática, lógica e retórica.

⁸² Formado por aritmética, geometria, música e astronomia.

Verificamos que, na época, existiam três tipos de obras, quais sejam: os comentários, as sumas e os manuais. Com relação ao primeiro, como o próprio nome diz, tratava-se de comentários que traziam uma explicação o quanto possível imparcial, ou seja, sem influência daquele que explica, sobre determinado texto sem que isso impedisse o comentador de fazer intervenções em que apresentava seu próprio pensamento. As sumas surgiram da necessidade de uma apresentação metódica da doutrina a respeito de um campo de estudos, objetivando simplificar o estudo de uma disciplina. O último tipo de obra mencionado, o manual, consistia no resumo dos livros oficialmente exigidos nos cursos.

Efetuada a contextualização necessária, ainda no capítulo 1, notamos que a ST de Tomás de Aquino coroa a conclusão de sua caminhada intelectual. Ela tem o propósito de sistematizar e compendiar todo o saber relacionado à doutrina cristã e surge do desejo de Tomás em aperfeiçoar a formação dos frades da época, oferecendo a eles um alicerce mais denso do que o de costume. Cada parte da ST de Tomás, que é dividida em três partes, é responsável por um assunto - a primeira parte se refere a Deus e o que dele procedeu, isto é, a obra da criação e a ação de Deus no mundo; a segunda, ao movimento da criatura racional para Deus; e a terceira a Cristo. O assunto escolhido neste trabalho está inserido na primeira parte, na questão 84.

Ao entender o propósito da ST de Tomás de Aquino e sua estrutura, no capítulo 2, passamos a investigar o homem na primeira parte da Suma de Teologia. O conhecimento humano está inserido em um conjunto de questões - da questão 75 a 89 - que é concernente à natureza humana. É possível, ainda, subdividir esse conjunto em outro - da questão 84 a 89 - que trata do pensamento humano, sua natureza e seu encadeamento. Ainda podemos fazer mais uma divisão desta subdivisão em cuja primeira parte - da questão 84 a 88 - Tomás trata da maneira como a alma entende quando está unida ao corpo e a segunda parte com a questão 89 que se ocupa da inteligência da alma separada do corpo.

No mesmo capítulo, iniciamos um processo de análise da questão 84 e de sua estrutura. Verificamos que ela trata do conhecimento humano das coisas corpóreas e tem na sua composição oito artigos, os quais abordam os atos da alma no que tange às potências intelectivas em relação às coisas materiais. Encontramos, nessa questão, uma análise metódica de como a alma humana conhece e, para

isso, Tomás se vale das teorias platônicas em comparação com as de Aristóteles, optando por este último.

Nos textos de Tomás de Aquino temos encontrado, frequentemente, a técnica das *autoritates*. Tal procedimento é fundamental para que possamos vislumbrar e compreender o cuidado que ele tem ao referir-se e contrapor-se a Agostinho. Para colocar em prática tal técnica, primeiramente, faz uma interpretação da "autoridade" em um sentido aceitável para si mesmo. Em um segundo momento, passa a usar a interpretação com o apoio de um texto contrário de Agostinho e, finalmente, apresenta uma perspectiva em que Agostinho está apenas expondo uma opinião e não a defendendo.

No terceiro capítulo, passamos a pesquisar o que fez com que Tomás passasse a criticar a concepção agostiniana de conhecimento. Pareceu-nos aceitável o juízo de Etienne Gilson ao afirmar que a sobreposição da doutrina de Agostinho por uma nova foi o evento filosófico mais importante que ocorreu durante o século XIII. Ficou claro, ainda, que foi por intermédio de Tomás de Aquino que ocorreu tal substituição.

Inferimos, devido à difícil probabilidade de encontrarmos uma crítica sistemática a Agostinho incorporada aos escritos de Tomás de Aquino, que possivelmente, ele não fez da doutrina agostiniana seu objeto de crítica direta. Entretanto, parece que Avicena, por ser na época aproximado de Agostinho, teve profunda influência na decisão de Tomás em manter uma oposição a doutrina sobre o conhecimento que pretendiam se filiar a Agostinho. Com isso, Tomás não estava se opondo ao bispo de Hipona propriamente, mas sim à influência das doutrinas árabes. A intenção de Tomás, pelo que podemos concluir, não era atacar o pensamento agostiniano senão restaurar a verdade, separando Agostinho de Avicena. Agostinho nunca ensinou que Deus é nosso intelecto agente. Tal contexto admite a rejeição de Tomás de qualquer acordo que possa haver entre a doutrina da iluminação agostiniana e o "agostinismo avicenzante", como Gilson denominou as tentativas de unir Agostinho e Avicena em matéria de teoria do conhecimento.

Ainda no capítulo 3, passamos às fases finais desta dissertação de mestrado por meio da análise dos artigos cinco e seis da questão 84 da primeira parte da Suma de Teologia de Tomás de Aquino. Enquanto no artigo cinco se discute se a alma conhece as coisas nas "noções eternas", o artigo seis vem tratar de se o conhecimento intelectual é recebido das coisas sensíveis.

No artigo cinco, Agostinho é citado por cinco vezes: uma nos argumentos iniciais, outra como base do argumento em sentido contrário e três no corpo do artigo. De acordo com Tomás de Aquino, se interpretarmos Agostinho corretamente não teremos grandes dificuldades. No desenvolvimento do artigo observamos que Tomás declara que: “os *bem-aventurados que vêem a Deus e tudo nele, conhecem tudo nas noções eternas*”. Não é nesse sentido que a alma no estado da vida presente, pode ver tudo nas noções eternas. É pela luz do intelecto participada em nós que faz com que a alma conheça tudo nas noções eternas. Podemos admitir, assim, a existência de uma luz intelectual em nós, que tem em si, certa semelhança da luz incriada, na qual se contêm as razões eternas. Entretanto, não basta apenas a luz intelectual em nós, mas se faz necessário receber as espécies inteligíveis das coisas. Desta forma, podemos concluir que se compreendermos corretamente Agostinho, veremos que, ele não está falando que tudo é conhecido diretamente nas noções eternas, senão que somente a alma racional que for santa e pura estará apta para tal visão direta.

Somente no artigo seis da questão 84 é que Tomás passa a ocupar-se do pensamento de Aristóteles. O filósofo grego aparece tanto no argumento em sentido contrário quanto no corpo do artigo e na resposta aos argumentos. Tomás apresenta Aristóteles como um importante caminho *media-via*, explicando que, assim como Platão, este defende que o intelecto difere dos sentidos, entretanto, rejeita que estas tenham uma operação independente do corpo. *Sentir não é um ato apenas da alma, mas do conjunto* (corpo e alma). O intelecto agente e o possível aparecem agora na interpretação, que Tomás faz sobre Aristóteles.

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. (ST, Ia, Q. 84, a.6⁸³)

⁸³ No original: Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae. ST, Ia, Q.84, a.6

Diante de tudo que fora exposto até agora, podemos concluir que, para Tomás, em nenhum momento foi necessário fazer uma escolha de qual pensamento deveria defender, quer seja o de Agostinho, quer seja o de Aristóteles. Pela interpretação que ele propõe de ambos, valendo-se de maneira muito habilidosa da técnica das *auctoritates*, eles não estão falando da mesma coisa em suas doutrinas. Agostinho está se referindo à fonte que transcende todo o conhecimento, ou seja, a Deus, a essência divina como modelo das coisas criadas, isto é, as noções eternas. Aristóteles, no entanto, procura explicar o funcionamento do conhecimento intelectual humano no presente estado de vida, ou seja, como o homem conhece neste mundo. Agostinho está relacionando este mundo com o criador, posicionando-se em um eixo de transcendência, à medida que Aristóteles discute, no mundo sublunar, o que ele entende acerca do conhecimento humano.

REFERÊNCIAS

Obras de Tomás de Aquino

THOMAE AQUINATIS. *Opera omnia*. Ed. Leonina. Cura et studio Fratrum praedicatorum. Paria; Romae: Cerf, Vrin; Ad S. Sabinae, Editori di San Tommaso, Garroni, Polyglotta. 1882-2000. L Tomus. Parcialmente disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org>>. Subsidia studii ab E. Alarcón collecta et edita pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A. D. MM.

_____. *Opera omnia*. Curante R. Busa. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1980. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org>>. Subsidia studii ab E. Alarcón collecta et edita pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A. D. MM.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teologia*. Primeira parte, questões 84-89. Edição bilíngue. Tradução: C. A. R. do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2010.

_____. *Suma teológica*. 2ª edição bilíngue. Tradução G.C. Galache et al. São Paulo: Loyola, 2009. Nove volumes.

_____. *Comentário ao tratado da trindade de Boécio*. Questões 5 e 6. Tradução e introdução de C.A.R. do Nascimento. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

_____. *Questões disputadas sobre a alma*. Tradução: Luiz Astorga. São Paulo: Realizações Editora, 2012.

_____. *Sobre el principio de individuación*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. S.A.

_____. *Sobre o ensino (De Magistro); Os sete pecados capitais*. Tradução e estudos introdutórios: L. J. Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Verdade e conhecimento*. Tradução, estudos introdutórios e notas: L. J. Lauand e M. B. Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

Obras de referência

AGOSTINHO DE HIPONA. *A natureza do bem*. Edição bilíngue. Tradução: C.A. Nougé. Apresentação de S. Silveira. Rio de Janeiro: Sétimo selo, 2006.

_____. *Comentários ao Gênesis. De Genesi ad litteram; De Genesi contra Manichaeos; De Genesi ad Litteram imperfectus*. Tradução A. Belmonte. São Paulo: Paulus, 2012 (Coleção Patrística, 21).

_____. *Confissões*. 2ª edição. Tradução: A. do Espírito Santo, J. Beato e M.C. de C.M. de S. Pimentel. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

_____. *Solilóquios e A vida feliz*. Tradução: N. de A. Oliveira e A. Fiorotti. São Paulo: Paulus, 2010 (Coleção Patrística, 11).

_____. *A Trindade*. Tradução: A. Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008 (Coleção Patrística 10)

_____. *Sobre as Ideias. Questão 46 do livro Sobre oitenta e três questões diversas*. Tradução: M. Novaes. In: *Cadernos de Trabalho CEPAME*. São Paulo: USP, 1993, p.9.

ANGIONI, L. *As Noções Aristotélicas de Substância e Essência. O livro VII da Metafísica de Aristóteles*. Campinas: Editora Unicamp, 2008.

ARISTÓTELES. *Da alma (De anima)*. Apresentação, tradução e notas: C.H.Gomes. Lisboa: Edições 70, 2001.

_____. *Metafísica*. 2ª edição. Tradução e notas: E. Bini. São Paulo, 2012.

AUDI, R. *Dicionário de Filosofia de Cambridge*. 2ª edição. Tradução: E. A. Royer et al. São Paulo: Paulus, 2011.

AVICENA. *A origem e o retorno*. Tradução e aparelho crítica: J. I. Iskandar. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

AYOUB, C.N.A. *Iluminação Trinitária em Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2011.

BARNES, J. (org) *Aristóteles*. Tradução: R. H. P. Machado. São Paulo: Ideias e Letras, 2009.

BAZAN, B.C. *Intellectum Speculativum: Averroes, Thomas Aquinas, and Siger of Brabant on the Intelligible Object*. Journal of the History of Philosophy Volume 19, Number 4, October 1981. pp. 425-446

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. 8ª reimpressão. Nova edição, revista e ampliada. Tradução: E. M. Balancin et al. São Paulo: Paulus, 2012.

BIRD, O. *Como ler um artigo da Suma*. Tradução: F. B. de S. Netto. Campinas: Unicamp, 2005.

BONI, L. A. (org) *A recepção do pensamento grego-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

_____. *A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. Porto Alegre: Ulysses, 2010.

BOYLE, L.E. *The setting of Summa theologiae of Saint Thomas. The Etienne Gilson Series 5*. Toronto, 1982.

CHENU, M.D. *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1950.

_____. *St Thomas d'Aquin et la théologie*. Paris: Aux Éditions du Seuil, 1959.

_____. *Santo Tomás de Aquino e a teologia*. Tradução: G. D. Barreto. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1967.

FARIA, E.(org) *Dicionário Escolar Latino-Português*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1962.

GARDEIL, H-D. *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulus, 2012. Dois volumes.

GILSON, É. *Le thomisme. Introduction a la philosophie de St. Thomas d'Aquin*. Sixième édition revue, octave tirage. Paris: Vrin, 2010.

_____. *A filosofia na idade média*. Tradução: E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *L'être et l'essence*. Paris: Vrin, 1948, 1972, 1994.

_____. *Por que São Tomás criticou Santo Agostinho. Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto*. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*. Tradução: C. N. A. Ayoub. São Paulo: Paulus, 2007

_____. *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. 5ª ed. Tradução: A. O. Quirno. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1943.

_____. *O Espírito da Filosofia Medieval*. Tradução: E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GLORIEUX, P. *Pour la chronologie de la somme*. Paris: MSR 2, 1945, pp.59-98.

HENLE, R.J. *Santo Tomás e o platonismo*. Haia: Martinus Nijhoff, 1956. Parte II. Capítulo VIII. A teoria do conhecimento humano de Platão, pp. 387-396. In TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teología*. Primeira parte, questões 84-89. Edição bilíngue. Tradução: C. A. R. do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2010.

JOSAPHAT, C. *Paradigma Teológico de Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulus, 2012.

KENNY, A.; PINBORG, J. *Literatura Filosófica Medieval*. In *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, from the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism, 1100-1600*. pp. 11-42.

LEE, P. *St. Thomas and Avicenna on the agent intellect*. In *The Thomist. A speculative quarterly review of theology and philosophy*. Washington: Dominican Fathers, 1981.

LE GOFF, J. ; SCHIMITT, J-C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Tradução: H. F. Júnior. Bauru: Edusc, 2006.

LIBERA, A. de. *A filosofia medieval*. 2ª edição. Tradução: D. D. Machado & N. Campanário. São Paulo. Loyola, 2011.

NASCIMENTO, C.A.R.do. *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 bilíngue. Tradução: C. A. R. do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2010, pp. 9-39

_____. *Tomás de Aquino entre Agostinho e Aristóteles*. In: PALACIOS, P.M. (Org.) *Tempo e Razão. 1600 anos das Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 63-73.

_____. *Introdução*. In: TOMÁS DE AQUINO. *Comentário ao tratado da trindade de Boécio*. Questões 5 e 6. Tradução e introdução de C.A.R. do Nascimento. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

_____. *Santo Tomás de Aquino, o Boi Mudo da Sicília*. 2ª edição revista. São Paulo: Educ, 2007.

_____. *Tomás de Aquino, um mestre no ofício*. São Paulo: Paulus, 2011.

_____. *As auctoritates da questão 84 da primeira parte da Suma Teológica de Tomás de Aquino*. In: BONI, L. A. (org). *A recepção do pensamento grego-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

NUNES, R.A. da C. *História da Educação na Idade Média*. São Paulo: Edusp, 1979.

PALACIOS, P.M. (Org.) *Tempo e Razão. 1600 anos das Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2002.

PASNAU, R. *Thomas Aquinas on human nature: a philosophical study of Summa theologiae I^a, 75-89*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002b.

PHILIPPE, M-D. *Introdução à Filosofia de Aristóteles*. Tradução: G. Hibon e B. Lemos. São Paulo: Paulus, 2002.

PSEUDO-DIONÍSIO. *Obra completa*. Tradução: Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004.

REALE, G. *Aristóteles. História da Filosofia Grega e Romana*. Tradução: H. C. de L. Vaz e M. Perine. São Paulo: Loyola, 2007.

ROUSSELOT, P. *A teoria da inteligência segundo Tomás de Aquino*. Tradução: P. Meneses. São Paulo: Loyola, 1999.

SANTOS, J.T. *Platão, a construção do conhecimento*. São Paulo: Paulus, 2012.

SPINELLI, M. *O nascimento da filosofia grega e sua transição ao medievo*. Caxias do Sul: Educs, 2010.

TORREL, J-P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino, sua pessoa e obra*. 3ª edição. Tradução: L. P. Rouanet. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. *Santo Tomás de Aquino, mestre espiritual*. 2ª edição. Tradução: J. Pereira. São Paulo: Loyola, 2008.

APÊNDICES

SUMA DE TEOLOGIA, PRIMEIRA PARTE, QUESTÃO 84, ARTIGO 5 - SE A ALMA INTELECTIVA CONHECE AS COISAS MATERIAIS NAS NOÇÕES ETERNAS⁸⁴

Quanto à quinta argumenta-se como segue. Parece que a alma intelectual não conhece as coisas materiais nas noções eternas.

1. De fato, aquilo em que algo é conhecido é ele próprio mais conhecido e anteriormente. Ora, a alma intelectual do ente humano, no estado da vida presente, não conhece as noções eternas, pois não conhece o próprio Deus no qual as noções eternas existem, mas a "ele se une como desconhecido", como diz Dionísio no capítulo 1º da *Teologia Mística*. Portanto, a alma não conhece tudo nas noções eternas.

2. Além disso, diz-se em *Romanos* 1,20 que "o que é invisível de Deus, é divisado pelo que foi feito". Ora, entre o que é invisível de Deus enumeram-se as noções eternas. Portanto, as noções eternas são conhecidas pelas criaturas materiais e não o inverso.

3. Ademais, as noções eternas nada mais são que ideias, pois Agostinho diz no livro das *Oitenta e três questões* que "as ideias são as noções estáveis das coisas, existentes na mente divina". Se, portanto, se disser que a alma intelectual conhece tudo nas noções eternas, retornará a opinião de Platão, que asseverou que toda ciência deriva das ideias.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está o que diz Agostinho no livro XII das *Confissões*: "Se ambos vemos que é verdadeiro o que dizes, e ambos vemos que é verdadeiro o que eu digo, pergunto, onde o vemos? De qualquer modo, nem eu em ti, nem tu em mim, mas ambos na própria verdade imutável que está acima de nossas mentes". Ora, a verdade imutável está contida nas noções eternas. Portanto, a alma intelectual conhece tudo que é verdadeiro nas noções eternas.

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

⁸⁴ Tradução atualizada de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento

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 as noções eternas. Onde, no *Salmo 4* se dizer: "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 especificações 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. Daí, Agostinho dizer no livro IV *Sobre a Trindade*. "Por

acaso, porque os filósofos ensinam com argumentos certíssimos que tudo que é temporal se faz por noções eternas, puderam por isso ver nas próprias noções ou concluir a partir delas quantos são os gêneros de animais e quais os germes de cada um? Por ventura não buscaram tudo isto pela descrição dos lugares e tempos"?

Que porém, Agostinho não entendeu que tudo é conhecido "nas noções eternas" ou "na verdade imutável" como se as próprias noções eternas fossem vistas é patente pelo que ele próprio diz no livro das *Oitenta e três questões*, isto é, que "a alma racional", não toda e qualquer, mas a que for santa e pura, é declarada idônea para aquela visão", isto é, das noções eternas, como são as almas dos bem-aventurados.

Por meio disto, fica patente a resposta aos argumentos apresentados.

SUMA DE TEOLOGIA, PRIMEIRA PARTE, QUESTÃO 84, ARTIGO 6 - SE O CONHECIMENTO INTELECTIVO É RECEBIDO DAS COISAS SENSÍVEIS

Quanto à sexta argumenta-se como segue. Parece que o conhecimento intelectual não é recebido das coisas sensíveis.

1. Diz Agostinho no livro das *Oitenta e três questões* que "não se deve esperar a integridade da verdade dos sentidos do corpo". Prova isso de dois modos. De um modo, pelo fato de que "tudo que o sentido corpóreo atinge, muda ininterruptamente; ora, o que não permanece, não pode ser percebido". De outro modo, pelo fato de que "de tudo o que sentimos pelo corpo, mesmo quando não estão presentes aos sentidos, recebemos suas imagens, como no sono e na loucura; ora, não somos capazes de distinguir pelos sentidos se sentimos os próprios sensíveis ou suas imagens falsas; mas, nada pode ser percebido se não for distinguido do falso". Assim, conclui que a verdade não deve ser esperada dos sentidos. Ora, o conhecimento intelectual apreende a verdade. Portanto, o conhecimento intelectual não deve ser esperado dos sentidos.

2. Ademais, Agostinho diz no livro XII do *Comentário literal sobre o gênesis*: "Não se deve pensar que o corpo produz algo no espírito, como se o espírito estivesse submetido a modo de matéria ao corpo produtor; com efeito, de toda maneira, aquele que produz tem mais valor que a coisa da qual faz algo". Donde, conclui que "o corpo não produz a imagem do corpo no espírito, mas o próprio espírito a produz em si mesmo". Portanto, o conhecimento intelectual não é derivado dos sensíveis.

3. Ademais, o efeito não se estende além da virtude de sua causa. Ora, o conhecimento intelectual se estende além dos sensíveis, pois inteligimos algo que não pode ser percebido pelo sentido. Portanto, o conhecimento intelectual não é derivado dos sensíveis.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que o Filósofo prova no livro I da *Metafísica* e no final dos *Analíticos Posteriores* que o princípio de nosso conhecimento é a partir do sentido.

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 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 emanações". 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 dos sensíveis e Demócrito asseverava que tal modificação se dá pelas emanações de imagens.

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 e separadas, como foi dito [a.4-5]. Sustentou também que o sentido é uma certa capacidade que opera por si mesma. Onde, 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 especificações 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 entender.

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 emanação, 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 imagens recebidas dos sentidos inteligíveis, 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

AO PRIMEIRO argumento cumpre, portanto, dizer que, por aquelas palavras de Agostinho dá-se a entender que a verdade não deve ser totalmente esperada dos sensíveis. De fato é requerida a luz do intelecto agente, pela qual conhecemos de maneira imutável a verdade nas coisas mutáveis e discernimos as próprias coisas das semelhanças das coisas.

AO SEGUNDO cumpre dizer que Agostinho aí não fala do conhecimento intelectual, mas do imaginativo. Como, de acordo com a opinião de Platão, a faculdade imaginativa tem uma operação que pertence apenas à alma, Agostinho se serviu da mesma razão de que Aristóteles se serve para provar que o intelecto agente é algo separado, para mostrar que os corpos não imprimem suas semelhanças na faculdade imaginativa, mas a própria alma faz isto, isto é, porque "o agente é mais honroso que o paciente". Sem dúvida nenhuma, de acordo com esta postura, é preciso colocar na faculdade imaginativa, não apenas uma potência passiva, mas também uma ativa. Se sustentarmos porém, de acordo com a opinião de Aristóteles, que a ação da capacidade imaginativa pertence ao conjunto, não se segue nenhuma dificuldade, pois o corpo sensível é mais nobre que o órgão do animal, na medida em que se compara a ele como ente em ato a um ente em potência, como o colorido em ato à pupila que é colorida em potência. Poder-se-ia, no entanto, dizer que, embora a primeira modificação da capacidade imaginativa se

dê pelo movimento dos sensíveis, pois "a imaginação é um movimento que ocorre de acordo com o sentido", como se diz no livro *Sobre a alma*, há uma certa operação da alma no ente humano, pela qual dividindo e compondo, forma as diversas imagens das coisas, até as que não foram recebidas dos sentidos. As palavras de Agostinho podem ser tomadas como se referindo a isto.

AO TERCEIRO cumpre dizer que o conhecimento sensível não é a causa toda do conhecimento intelectual. Por isso, não é de se admirar se o conhecimento intelectual se estenda além do sensível.

SUMMAE THEOLOGIAE, PRIMA PARS, QUAESTIO LXXXIV, ARTICULUS 5 -
 UTRUM ANIMA INTELLECTIVA COGNOSCAT RES MATERIALES IN RATIONIBUS
 AETERNIS

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva non cognoscat res materiales in rationibus aeternis.

1. Id enim in quo aliquid cognoscitur, ipsum magis et per prius cognoscitur. Sed anima intellectiva hominis, in statu praesentis vitae, non cognoscit rationes aeternas: quia non cognoscit ipsum Deum, in quo rationes aeternae existunt, sed *ei sicut ignoto coniungitur*, ut Dionysius dicit in I cap. *Mysticae Theologiae*. Ergo anima non cognoscit omnia in rationibus aeternis.

2. Praeterea, *Rom. I*, dicitur quod *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, conspiciuntur*. Sed inter invisibilia Dei numerantur rationes aeternae. Ergo rationes aeternae per creaturas materiales cognoscuntur, et non e converso.

3. Praeterea, rationes aeternae nihil aliud sunt quam ideae: dicit enim Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest.*, quod *ideae sunt rationes stabiles rerum in mente divina existentes*. Si ergo dicatur quod anima intellectiva cognoscit omnia in rationibus aeternis, redibit opinio Platonis, qui posuit omnem scientiam ab ideis derivari.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, *XII Confess.*, *Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quaeso id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate*. Veritas autem incommutabilis in aeternis rationibus continetur. Ergo anima intellectiva omnia vera cognoscit in rationibus aeternis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit in *II de Doctr. Christ.*, *Philosophi qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommoda dixerunt, ab eis tanquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda sunt. Habent enim doctrinae gentilium quaedam simulata et superstitiosa figmenta, quae unusquisque nostrum de societate gentilium exiens, debet evitare*. Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platoniorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit.

Possuit autem Plato, sicut supra dictum est, formas rerum per se subsistere a materia separatas, quas ideas vocabat, per quarum participationem dicebat

intellectum nostrum omnia cognoscere; ut sicut materia corporalis per participationem ideae lapidis fit lapis, ita intellectus noster per participationem eiusdem ideae cognosceret lapidem. Sed quia videtur esse alienum a fide quod formae rerum extra res per se subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt, dicentes *per se vitam* aut *per se sapientiam* esse quasdam substantias creatices, ut Dionysius dicit XI cap. *de Div. Nom.*; ideo Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest.*, possuit loco harum idearum quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit.

Cum ergo quaeritur utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat, dicendum est quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo, sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima, in statu praesentis vitae, non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in *Psalmo 4*, dicitur, *Multi dicunt, Quis ostendit nobis bona? Cui quaestioni Psalmista respondet, dicens: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* Quasi dicat: Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur.

Quia tamen praeter lumen intellectuale in nobis, exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae, ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam. Unde Augustinus dicit, in IV *de Trin.*, *Numquid quia philosophi documentis certissimis persuadent aeternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere quot sint animalium genera, quae semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quaesierunt?*

Quod autem Augustinus non sic intellexerit omnia cognosci in rationibus aeternis, vel in incommutabili veritate, quasi ipsae rationes aeternae videantur, patet

per hoc quod ipse dicit in libro *Octoginta trium Quaest.*, quod *rationalis anima non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni*, scilicet rationum aeternarum, esse *idonea*; sicut sunt animae beatorum.

Et per haec patet responsio ad obiecta.

SUMMAE THEOLOGIAE, PRIMA PARS, QUAESTIO LXXXIV, ARTICULUS 6 -
UTRUM INTELLECTIVA COGNITIO ACCIPIATUR A REBUS SENSIBILIBUS

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod intellectiva cognitio non accipiatur a rebus sensibilibus.

1. Dicit enim Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest.*, quod *non est expectanda sinceritas veritatis a corporis sensibus*. Et hoc probat dupliciter. Uno modo, per hoc quod *omne quod corporeus sensus attingit, sine ulla intermissione temporis commutatur, quod autem non manet, percipi non potest*. Alio modo, per hoc quod *omnia quae per corpus sentimus, etiam cum non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur, ut in somno vel furore; non autem sensibus discernere valemus utrum ipsa sensibilia, vel imagines eorum falsas sentiamus. Nihil autem percipi potest quod a falso non discernitur*. Et sic concludit quod non est expectanda veritas a sensibus. Sed cognitio intellectualis est apprehensiva veritatis. Non ergo cognitio intellectualis est expectanda a sensibus.

2. Praeterea, Augustinus dicit, XII *super Gen. ad litt.*: *Non est putandum facere aliquid corpus in spiritum, tanquam spiritus corpori facienti materiae vice subdatur: omni enim modo praestantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit*. Unde concludit quod *imaginem corporis non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit*. Non ergo intellectiva cognitio a sensibus derivatur.

3. Praeterea, effectus non se extendit ultra virtutem suae causae. Sed intellectiva cognitio se extendit ultra sensibilia, intelligimus enim quaedam quae sensu percipi non possunt. Intellectiva ergo cognitio non derivatur a rebus sensibilibus.

SED CONTRA est quod philosophus probat, I *Metaphys.*, et in fine *Poster.*, quod principium nostrae cognitionis est a sensu.

RESPONDEO dicendum quod circa istam quaestionem triplex fuit philosophorum opinio. Democritus enim posuit quod *nulla est alia causa cuiuslibet nostrae cognitionis, nisi cum ab his corporibus quae cogitamus, veniunt atque inrant imagines in animas nostras*; ut Augustinus dicit in epistola sua *ad Dioscorum*. Et Aristoteles etiam dicit, in libro *de Somn. et Vigil.*, quod Democritus posuit cognitionem fieri *per idola et defluxiones*. Et huius positionis ratio fuit, quia tam ipse Democritus quam alii antiqui Naturales non ponebant intellectum differre a sensu, ut Aristoteles dicit in libro *de Anima*. Et ideo, quia sensus immutatur a sensibili, arbitrabantur

omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem a sensibilibus. Quam quidem immutationem Democritus asserebat fieri per imaginum defluxiones.

Plato vero e contrario posuit intellectum differre a sensu; et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu. Et quia incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut dictum est. Sensum etiam posuit virtutem quandam per se operantem. Unde nec ipse sensus, cum sit quaedam vis spiritualis, immutantur a sensibilibus: sed organa sensuum a sensibilibus immutantur, ex qua immutatione anima quodammodo excitatur ut in se species sensibilium formet. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus, XII *super Gen. ad litt.*, ubi dicit quod *corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur*. Sic igitur secundum Platonis opinionem, neque intellectualis cognitio a sensibili procedit, neque etiam sensibilis totaliter a sensibilibus rebus; sed sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum, et similiter sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum.

Aristoteles autem media via processit. Posuit enim cum Platone intellectum differre a sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis; ita quod sentire non sit actus animae tantum, sed coniuncti. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivae partis. Quia igitur non est inconveniens quod sensibilia quae sunt extra animam, causent aliquid in coniunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quod operationes sensitivae partis causentur per impressionem sensibilium in sensum, non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quandam operationem. Nam et Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum, ut patet in I *de Generat.* Intellectum vero posuit Aristoteles habere operationem absque communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem, secundum Aristotelem, non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius, quia *agens est honorabilius patiente*, ut ipse dicit. Non tamen ita quod intellectualis operatio causetur in nobis ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit: sed illud superius et nobilius agens quod vocat intellectum agentem, de quo iam supra diximus, facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cuiusdam.

Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae.

AD PRIMUM ergo dicendum quod per verba illa Augustini datur intelligi quod veritas non sit totaliter a sensibus expectanda. Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res a similitudinibus rerum.

AD SECUNDUM dicendum quod Augustinus ibi non loquitur de intellectuali cognitione, sed de imaginaria. Et quia, secundum Platonis opinionem, vis imaginaria habet operationem quae est animae solius; eadem ratione usus est Augustinus ad ostendendum quod corpora non imprimunt suas similitudines in vim imaginariam, sed hoc facit ipsa anima, qua utitur Aristoteles ad probandum intellectum agentem esse aliquid separatum, quia scilicet *agens est honorabilius patiente*. Et procul dubio oportet, secundum hanc positionem, in vi imaginativa ponere non solum potentiam passivam, sed etiam activam. Sed si ponamus, secundum opinionem Aristotelis, quod virtutis imaginativae sit coniuncti, nulla sequitur difficultas: quia corpus sensibile est nobilius organo animalis, secundum hoc quod comparatur ad ipsum ut ens in actu ad ens in potentia, sicut coloratum in actu ad pupillam, quae colorata est in potentia. Posset tamen dici quod, quamvis prima immutatio virtutis imaginariae sit per motum sensibilium, quia *phantasia est motus factus secundum sensum*, ut dicitur in libro *de Anima*; tamen est quaedam operatio animae in homine quae dividendo et componendo format diversas rerum imagines, etiam quae non sunt a sensibus acceptae. Et quantum ad hoc possunt accipi verba Augustini.

AD TERTIUM dicendum quod sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis. Et ideo non est mirum si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit.