

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIENCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

SÉRGIO FREITAS DE LIMA

**A RELAÇÃO ENTRE O INTELECTO AGENTE E A FACULDADE IMAGINATIVA  
NA TEORIA DO CONHECIMENTO DE TOMÁS DE AQUINO**

Recife

2019

SÉRGIO FREITAS DE LIMA

**A RELAÇÃO ENTRE O INTELECTO AGENTE E A FACULDADE IMAGINATIVA  
NA TEORIA DO CONHECIMENTO EM TOMÁS DE AQUINO**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco.

Área de pesquisa: Ontologia e linguagem

**Orientador:** Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa

Recife

2019

Catálogo na fonte  
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

L732r    Lima, Sérgio Freitas de.  
A relação entre o intelecto agente e a faculdade imaginativa na teoria do conhecimento em Tomás de Aquino / Sérgio Freitas de Lima. – 2019.  
75 f. : 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.  
Programa de Pós-graduação em Filosofia, Recife, 2019.  
Inclui referências.

1. Filosofia. 2 Abstração. 3. Inteligência. 4. Imaginação. 5. Memória. 6. Tomás, de Aquino, Santo, 1225?-1274. I. Costa, Marcos Roberto Nunes (Orientador). II. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2019-154)

SÉRGIO FREITAS DE LIMA

**A RELAÇÃO ENTRE O INTELLECTO AGENTE E A FACULDADE IMAGINATIVA  
NA TEORIA DO CONHECIMENTO EM TOMÁS DE AQUINO**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco.

Área de pesquisa: Ontologia e Linguagem.

Aprovada em: 14 / 03 / 2019.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa (Orientador)

Universidade Federal de Pernambuco

---

Prof. Dr. Nalfran Modesto Benvinda (1º Examinador)

Universidade Estadual de Alagoas

---

Prof. Dr. Gerson Francisco de Arruda Júnior (2º Examinador)

Universidade Católica de Pernambuco

## RESUMO

A presente dissertação visa elucidar o conceito de abstração proposto por São Tomás de Aquino na sua obra magna, a saber, a Suma Teológica. São Tomás afirma que não há nada no intelecto que não tenha passado pelos sentidos, estes, por sua vez, têm a capacidade de armazenar o conteúdo recebido, elevando-se ao intelecto possível. Assim sendo, a alma, após sua união com o corpo, que constitui o homem, é semelhante a uma tábula rasa, na qual não apresenta conteúdos impressos. Os objetos do conhecimento precisam da ação dos órgãos dos sentidos. O objeto próprio do conhecimento intelectual é a forma, ou seja, a natureza existente na matéria. Contudo, essa forma só pode ser captada na matéria. Portanto, é necessário que a matéria, a entidade concreta e singular, seja captada mediante os sentidos, para poder oferecer ao intelecto seu objeto próprio do conhecimento. Esta atividade inicial é realizada pelos sentidos, que, em colaboração com a imaginação e a memória, produzem uma imagem sensível da matéria, que continua sendo uma imagem concreta e particular. Sobre essa imagem atuará o intelecto agente, dirigindo-se a ela para abstrair a forma ou o universal, a “espécie inteligível”, produzindo no intelecto possível a “espécie impressa” que, por sua vez, como reação produzirá a “espécie expressa”, que é o conceito universal. O processo de abstração consiste, pois, em separar intelectualmente aquilo que é universal, que só pode ser conhecido desta maneira. Além disso, constata-se outro elemento indispensável, a saber, a iluminação, que por sua vez, constitui, um certo “mistério”, por vezes não tão bem claro na obra do Aquinate.

Palavras-chave: São Tomás de Aquino. Abstração. Intelecto Agente. Faculdade Imaginativa.

## **ABSTRACT**

This dissertation aims to elucidate the concept of abstraction proposed by St. Thomas Aquinas in his great work, namely, *The Summa Theologica*. St. Thomas affirms that there is nothing in the intellect that has not passed through the senses, which, in its turn, has the capacity to store the received content, rising to the possible intellect. Therefore, the soul, after its union with the body, which is the man, it is like a clean slate, in which has no printed content. The objects of knowledge need the action of the sense organs. The proper object of the intellectual knowledge is the form, that is, the existing nature in matter. However, this form can only be grasped in matter. Therefore, matter, the concrete and singular entity, must be grasped through the senses, in order to offer the intellect its own object of knowledge. This initial activity is realized by the senses, which, in collaboration with imagination and memory, produce a sensitive image of matter, which remains a concrete and particular image. On this image will act the agent intellect, addressing it to abstract the form or the universal, the "intelligible species," producing in the possible intellect the "printed species" which, in turn, as a reaction will produce the "expressed species", that is the universal concept. The process of abstraction consists, then, in intellectually separating that which is universal, which can only be known in this way. In addition, there is another indispensable element, viz., illumination, which in turn constitutes a certain "mystery" sometimes not so clearly in the work of Aquinas.

Keywords: St. Thomas Aquinas. Abstraction. Agent Intellect. Imaginative Faculty.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>7</b>
<b>2</b>	<b>ANTECEDENTES HISTÓRICOS DO PROBLEMA DO INTELECTO.....</b>	<b>11</b>
2.1	O <i>DE ANIMA</i> DE ARISTÓTELES E OS AVERROÍSTAS.....	13
2.2	O POSICIONAMENTO DE SÃO TOMÁS FRENTE AO AVERROISMO .....	19
2.3	CONSIDERAÇÕES ACERCA DA OBRA <i>A UNIDADE DO INTELECTO CONTRA OS AVERROÍSTAS</i> .....	25
<b>3</b>	<b>O CONHECIMENTO HUMANO, SEGUNDO SÃO TOMÁS DE AQUINO .....</b>	<b>28</b>
3.1	O HOMEM COMO UNIDADE SUBSTANCIAL.....	29
3.2	AS OPERAÇÕES INTELECTIVAS DA ALMA.....	31
3.3	POSSIBILIDADE DO CONHECIMENTO HUMANO .....	34
3.4	CONHECIMENTO EM HÁBITO .....	44
<b>4</b>	<b>O INTELECTO AGENTE E A FACULDADE IMAGINATIVA: O PROCESSO DE ABSTRAÇÃO .....</b>	<b>51</b>
4.1	O CONCEITO DE ABSTRAÇÃO.....	51
4.1.1	A abstração .....	51
4.2	AS FUNÇÕES DO INTELECTO AGENTE .....	53
<b>5</b>	<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>71</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>73</b>

## 1 INTRODUÇÃO

São Tomás de Aquino, seguindo os passos fundamentais de Aristóteles, defende que todo o nosso conhecimento começa com os sentidos. A alma – logo após se unir ao corpo, que constitui o homem - é uma tabula rasa, na qual não apresenta conteúdos impressos (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, I, q.79, a.2). Os objetos do conhecimento precisam da atividade dos órgãos dos sentidos, sobre os quais atuam, produzindo a sensação, que é um ato do composto humano, isto é, do corpo e da alma, e não apenas da alma, como pensava Platão, e nem conhece tudo nas razões eternas, como Santo Agostinho (cf. NASCIMENTO, 2012). Para que haja conhecimento é necessário, pois, a ação conjunta de ambos – alma e corpo.

São Tomás seguirá a explicação oferecida por Aristóteles acerca do conhecimento, como já fora mencionado. Assim sendo, o objeto próprio do conhecimento intelectual é a forma, ou seja, a natureza existente na matéria. Contudo, essa forma só pode ser captada na matéria. Portanto, é necessário que a matéria, a entidade concreta e singular, seja captada mediante os sentidos, para poder oferecer ao intelecto seu objeto próprio do conhecimento. Esta atividade inicial é realizada pelos sentidos, que, em colaboração com a imaginação, também chamada de faculdade imaginativa, responsável pela produção das imagens advindas dos sentidos e a memória, responsável por armazenar essas imagens, produzem uma imagem sensível da matéria, que continua sendo uma imagem concreta e particular. Sobre essa imagem atuará o intelecto agente, que capta essas imagens, dirigindo-se a ela para abstrair a forma ou o universal, a “espécie inteligível”, produzindo no intelecto possível, última fase do processo responsável por validar o conhecimento, a “espécie impressa” que, por sua vez, como reação produzirá a “espécie expressa”, que é o conceito universal. O processo de abstração<sup>1</sup> consiste, pois, em separar intelectualmente aquilo que é universal, que só pode ser conhecido desta maneira do particular. A consequência é a necessidade de tomar como ponto de partida a experiência sensível em todo o intelecto (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma Teológica*, I, q. 84).

---

<sup>1</sup> Esse conceito de abstração foi amplamente desenvolvido ao longo do pensamento filosófico, conforme ABBAGNANO, 2007, p. 04. Entretanto, vale salientar que nesta investigação a luz será lançada dentro do enfoque aristotélico-tomista.



Assim como Aristóteles, São Tomás considera que o objeto do verdadeiro conhecimento é a forma, aquilo que é universal e não o particular – da matéria concreta – deste modo conhece-se a forma, não a matéria que, enquanto matéria prima, torna-se incognoscível.

Desta maneira, de modo mais estruturado e resumido, segue o processo pelo qual se dá o conhecimento em São Tomás: as informações são captadas pelos sentidos externos, que toma a qualificação de “espécies sensíveis”, e, depois, ao serem recebidos pela faculdade imaginativa, toma qualificação da imagem, a qual pode ser chamada de “fantasma” e, somente após um processo intelectual abstrativo, é que o fantasma se torna uma espécie inteligível, o que é captado pelo intelecto agente ao seu modo, que abstrai a essência e imprime no intelecto possível, dando origem ao conhecimento.

Sendo assim, pode-se perceber que – nesse processo do conhecimento - os sentidos recebem as informações a seu modo, ou seja, com as características materiais, ao passo que o intelecto recebe as informações a seu modo próprio, conforme é assinalado, pelo próprio São Tomás, “pois o recebido está no recipiente ao modo do recipiente” (AQUINO, Tomás de, *Suma Teológica*, II, q.84 a.1, resp.). Conforme Carlos Arthur do Nascimento, São Tomás toma como base o princípio da recepção para aplicar a distinção entre o modo de ser e conhecer nas coisas, “o conhecimento se dá por assimilação do intelecto à coisa” (1996, p.206). Portanto, cabe com essa pesquisa averiguar mais detidamente qual a relação entre a faculdade imaginativa e o intelecto agente, analisando as razões e as argumentações na perspectiva de São Tomás de Aquino, a seguir:

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; aquele agente mais elevado e mais nobre, que denomina intelecto agente, do qual já falamos acima, torna as imagens recebidas dos sentidos inteligíveis, à maneira de certa abstração (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, Q.84, art.06).

Ora, esse elo existente entre o intelecto agente - considerado como a inteligência imaterial, e que, conhece sob um aspecto imaterial - e o sensível, puramente material, é ponto crucial para a teoria do conhecimento. Assim, a forma existente na matéria ao ser captada pelo intelecto agente, este, absorve apenas a

forma de maneira imaterial. Mas como conhecer algo material fora do ser humano de maneira imaterialmente? Para explicar isso, Tomás apresenta o seguinte axioma: “Quanto mais imaterialmente, porém, algo tem a forma da coisa conhecida, tanto mais perfeitamente conhece” (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q. 84, a1). Portanto, aqui reside o problema desta investigação: Como é possível o intelecto agente receber a forma completamente imaterial da forma sensível na teoria da abstração de São Tomás de Aquino? E como ela (a forma) se dá entre o intelecto agente e a faculdade imaginativa? Essa abstração constitui-se o foco elementar desta pesquisa, considerando, primeiramente, de que muitas teorias foram levantadas a partir da teoria do conhecimento do Aquinate, entretanto, sem que se tenha levantado maiores questionamentos sobre a natureza de tal abstração recebida pelo intelecto agente como possibilidade de conhecimento do objeto.

Visando levar a cabo essa empreitada investigativa, a saber, a relação do intelecto agente com a faculdade imaginativa, essa investigação se debruçará em dois momentos fundamentais: O primeiro momento propõe-se a delinear uma reflexão acerca da origem do problema, ou seja, desde a concepção aristotélica da alma, passando pela interpretação de seus comentadores no período escolástico. O segundo momento visa uma abordagem minuciosa acerca da abstração, considerando-a como, por seu posicionamento, uma relação entre o intelecto agente e a faculdade imaginativa da alma.

Portanto, seguindo a proposta metodológica já exposta no parágrafo anterior, essa dissertação será estruturalmente composta de três capítulos, nos quais os dois primeiros abordam o primeiro momento e o último comporta o segundo momento deste intento, conforme assinalado a seguir: O primeiro capítulo propõe uma reflexão acerca da recepção das obras aristotélicas no período escolástico. O enfoque deste capítulo não é propor uma abordagem histórica, mas valendo-se da própria história, resgatar os momentos mais decisivos onde o problema do conhecimento ganhou força em uma gama interpretações do aristotelismo no tocante ao intelecto (Cf. DE BONI, 2010 e GILSON, 2010). Neste contexto, São Tomás entra em cena para refutar as concepções vigentes e apresentar uma nova interpretação acerca deste problema que vem a constituir o foco desta dissertação, a saber, a abstração. Sem mais, e considerando o presente exposto, torna-se indispensável essa contextualização apoiada em bases minimamente histórica para elucidar a querela vigente no século XIII (cf. OLIVEIRA, 2012). O segundo capítulo desta empreitada versa sobre a

psicologia de Aristóteles e de São Tomás. Neste capítulo, a proposta não é confrontar esses pensadores, mas apresentar de forma resumida suas concepções psicológicas para a fundamentação do conhecimento, contudo, a partir do olhar de São Tomás, assim sendo, a exposição servirá de base para a compreensão da teoria da abstração no pensamento tomasiano. Finalmente, o segundo momento da dissertação, onde será exposto o capítulo terceiro. Neste capítulo, o problema da abstração será tratado de maneira meticulosa visando elucidar os momentos mais determinantes dos argumentos de São Tomás acerca deste problema. A questão acerca conhecimento está presente em várias obras de sua produção<sup>2</sup>. Contudo, a obra norteadora será a *Suma Teológica* (cf. I, q. 44-119), onde a natureza e a possibilidade do conhecimento são tratadas, especificamente, da questão 84 à questão 89. A sua solução para o problema da abstração está presente no artigo 1º e 2º da questão 85. Onde a análise terá seu foco principal e à concepção e as argumentações de São Tomás vão tomando forma e sustentação. Para encerrar esta investigação, seguir-se-á minha conclusão a respeito dos argumentos de São Tomás, levando em consideração toda a produção desta investigação.

---

<sup>2</sup> O problema do conhecimento está presente em Várias obras de São Tomás, contudo, a obra mestra, ou seja, aquela em que aborda o problema para justificá-lo é a *Suma Teológica*.

## 2 ANTECEDENTES HISTÓRICOS DO PROBLEMA DO INTELECTO

O século XIII fora marcado por intensos debates no campo filosófico (cf. OLIVEIRA, 2012, p. 22-51), sobretudo a respeito do intelecto, ou *nôus*, e sua relação com o conhecimento. Neste contexto, fator digno de nota é a recepção das obras de Aristóteles no Ocidente (cf. SARANYANA, 2015, p. 258) apresentadas por meio dos filósofos árabes (cf. BOEHNER ; GILSON, 1985, p. 87). É sabido, contudo, neste período, que o pensamento aristotélico fora visto com rejeição pela Igreja (cf. DE BONI, 2010, p.60 e VAN STEENBERGHEN, [1984?], p. 89), e que, o neoplatonismo era a fonte principal a partir do qual a filosofia se estruturava. A Patrística, como fonte de defesa do cristianismo, agora não mais sustentava a filosofia, cedendo espaço ao aristotelismo crescente que se inaugurava, advinda, sobretudo, dos árabes e recebida com bons olhos por alguns pensadores cristãos (cf. FRAILE, 1960, vol. II, p.705-718), dentre os quais São Tomás de Aquino, a quem o presente estudo se voltará como a finalidade de compreender sua concepção acerca do papel do intelecto no processo de abstração do conhecimento. A problemática em questão está inserida dentro deste contexto de intensas querelas do século XIII, a saber, a doutrina de São Tomás acerca do intelecto, frente aos vários posicionamentos advindos dos árabes.

Vários são os acontecimentos que marcaram profundamente a estrutura e a cosmovisão no Ocidente no século XIII, conforme destacado, contudo, nesta empreitada não é de interesse abordar historicamente o contexto em que a filosofia se inseriu, mas, a título de fundamentação, do problema a que se busca refletir, esse intento se valerá desta abordagem. Portanto, elucidar-se-á a recepção da obra magna de Aristóteles, para qual essa pesquisa se inclina, a saber, o tratado *De Anima* (*Sobre a Alma*), seguindo da tradição de comentadores e suas respectivas interpretações no tocante à sua concepção de intelecto e seu papel no processo de abstração do conhecimento. Cabe lembrar que nosso foco não é propriamente a respeito do intelecto e das diversas interpretações apresentadas aos logo da tradição antiga e medieval. Trata-se, antes de tudo, da compreensão do Doutor Angélico acerca da abstração do conhecimento, o que se relaciona diretamente com a questão do intelecto, visto que este é o responsável sobre a intelecção das formas e, portanto, da abstração.

Para entrar nos debates ocorridos no meio universitário de Paris, Tomás de Aquino escreve o tratado *Sobre a Unidade do Intelecto* contra os averroístas, escrito

entre os anos de 1269 e 1270 (cf. TORRELL, 1999, p. 43). É importante lembrar que tal obra entra em cena para dialogar/debater em um contexto onde estão inseridas três grandes tradições, a saber: o pensamento agostiniano, o aristotelismo árabe e o aristotelismo cristão, que começara a se instalar (cf. BARROS, 1945, p. 24-36). A questão, a qual o problema se centrará, é como compreender a capacidade que o homem tem de pensar ou abstrair (inteligir) algo, particularmente, o que se denominava como “intelecto possível”.

Antes mesmo de que São Tomás entrasse nessa disputa, Santo Alberto Magno, que fora seu mestre, e São Boaventura, já haviam entrado em cena a fim de combater o que consideravam como os “os erros dos averroístas” (DE LIBERA *In*: D'AQUINO, 1994, p.11). Para tal, Santo Alberto Magno escreveu duas obras em combate aos averroístas, a saber: o *De anima* e o *De Unitate Intellectus*. São Boaventura, por sua vez, faz uma pregação realizada na quaresma de 1267 tecendo duras críticas aos professores de artes (como eram conhecidos os filósofos da ocasião) que defendiam um aristotelismo ortodoxo, conhecido como averroístas. Isso evidencia o fato de que, quando São Tomás chega a Paris, o problema sobre a questão do intelecto já tinha ganhado enorme notoriedade.

A polêmica recaía sobre uma questão que atravessara séculos envoltos por controvérsias entre os comentadores das obras de Aristóteles, conforme defendem Geovanni Reale e Dário Antiseri: “Com os Aristotélicos dos primeiros dois séculos, da era cristã e do início do século XIII, tornando-se o gênero literário através do qual se devia ler e entender Aristóteles” (2012, p. 324). A raiz do problema se encontra na má interpretação, (considerando a visão de pensadores cristãos), que os árabes fizeram sobre o tratado *Sobre a Alma*, de Aristóteles, na qual, especificamente no livro terceiro, na seguinte passagem:

Assim, há um intelecto potencial, enquanto se torna todas as coisas, e há um intelecto agente, enquanto as produz a todas, que é como que um estado semelhante à luz: com efeito, em certo sentido, também a luz torna as cores em potência cores em ato. E esse intelecto é separado, impassível, não misturado e intacto por sua essência: efetivamente, o agente é sempre superior ao paciente e o princípio é superior à matéria [...]. Separado (da material, ele é somente o que precisamente é e somente ele é imortal e eterno [...]) (ARISTÓTELES, *apud* REALE, 1990, p. 201).

O Estagirita elabora uma análise sobre as faculdades da alma, centrando nesse livro uma abordagem sobre o intelecto, considerado como a potência da alma

responsável por receber as espécies sensíveis, provenientes dos sentidos e torná-las conhecimento em ato e responsável pelas intelectões, juízos e opiniões, conforme a definição de Aristóteles: “Chamo intelecto aquilo pelo qual a alma entende e opina” (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, III, 429a22). Em síntese, é o responsável último pela formação e operação do conhecimento no homem, porém dando margem à várias interpretações a respeito do sentido de “intelecto separado”.

São Tomás, em seu tratado *Sobre o Intelecto, contra os Averroístas*, vai expor a origem do problema em Aristóteles, seguindo a tradição de comentadores com suas respectivas interpretações a respeito do tema, especialmente quando à questão da divisão do intelecto ou intelecto separado. Eis, pois, a necessidade de seguir esta trilha para finalmente chegar à resposta que São Tomás apresentará diante das diversas visões controversas.

## 2.1 O DE ANIMA DE ARISTÓTELES E OS AVERROÍSTAS

Inicialmente, faz-se necessário um resgate da origem do problema no tratado *Sobre a Alma*, de Aristóteles. Analisemos, pois, a exposição de Aristóteles a despeito do intelecto, considerando suas possíveis distinções:

Deve, então, necessariamente, uma vez que tudo é objeto possível de pensamento, ser “livre de mistura”, como diz Anaxágoras, para “dominar”, quer dizer, para conhecer; de fato, se ele expressar sua forma peculiar conjuntamente com a forma estrangeira, criará um obstáculo a esta última e a barrará. Conclui-se que não pode possuir nenhuma natureza própria exceto a de ser potência. Por conseguinte, aquilo na alma que chamamos de pensamento (entendo por pensamento aquilo que a alma pensa discursivamente e julga) não é, enquanto ato, nenhum dos seres antes de pensar. É essa a razão porque não se pode tampouco, afirmar razoavelmente que esteja mesclado ao corpo: se assim fosse, assimilaria e apresentaria alguma qualidade, digamos, calor ou frio, ou até possuiria um órgão, como a faculdade sensorial. De fato, não possui nenhuma. Foi acertado dizer-se que a alma é o lugar das formas, com a ressalva de que isso não se aplicaria a alma inteira, mas somente à parte intelectual da alma, e mesmo assim considerando-se as formas não em ato, mas apenas em potência (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, III, 429 a 15-30).

O Estagirita, apoiando-se em sua distinção entre ato e potência, defende que é necessário que exista algo responsável pela passagem das espécies abstraídas - que se encontra em potência - para a concretização do conhecimento em ato, uma vez que, “sendo ele em potência, necessário se faz que exista um intelecto capaz de atualizar esta potência (daí a divisão entre intelecto possível e intelecto agente)” (DE

BONI, 2010, p.16). Desta forma, é introduzida a distinção entre intelecto em potência e intelecto em ato:

E, de fato, há, de um lado, o pensamento que é capaz de converter-se em todas as coisas, ao passo que, de outro o pensamento é capaz de produzir todas as coisas [...]. Neste aspecto, o pensamento é dissociado, sem mistura e impassível, sendo ato por essência. [...] quando é dissociado ele é, sozinho, precisamente o que é propriamente, somente isto sendo imortal e eterno (ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 430 a 10-25).

Ora, essa distinção não esclarece, precisamente, se ela se refere a dois intelectos ou se existe apenas um que exerça duas atividades. Eis, pois, umas das passagens controversas em que seguirão, posteriormente, diversas interpretações sobre a natureza do intelecto. Segundo De Boni, “tais debates seguirão até o fim da Idade Média” (2010, p.16), e “tenderão cada vez mais a transformar em substâncias e a tratá-las como entidades objetivas às duas instâncias do pensar” (GEOFFROY, 2005, p. 754-755)<sup>3</sup>. Ou seja, o intelecto, *Nôus*, irá se apresentar como uma realidade imaterial, impassível, fora do corpo, separada da matéria, o qual, segundo Fernand Van Stenberghen, “pertence ao mundo espiritual, ou seja, ao mundo eterno, do incorruptível, do divino” (1972, p. 26)<sup>4</sup>. Contudo, cabe levar os seguintes questionamentos: O intelecto está unido às outras partes da alma? Se assim é, então, como se dá essa união? Cada homem possui um intelecto? Conforme Fernand Van Steberghen “sem trair Aristóteles” (1972, p. 26)<sup>5</sup>, serão os seus posteriores que se ocuparão de responder a tais questões. Já para De Boni, “as perguntas iam muito além de um mero debate acadêmico; elas atingiam velhas tradições e também convicções religiosas” (2010, p. 20).

Dentre os comentadores gregos que se destacaram nos comentários ao *De Anima* de Aristóteles está Alexandre de Afrodísia, “que se impôs como autoridade na matéria e foi considerado o comentador por excelência” (REALE; ANTISERI, 2012, p.324). Este escreveu duas obras a respeito do intelecto, que, conseqüentemente, se afastaria do pensamento aristotélico. A primeira obra dele recebe o nome de *De Anima* e a segunda *De Intellectus*. Contudo, esta segunda obra é alvo de diversas polêmicas por parte de seus comentadores (cf. MORAUX, 1942), inclusive chegando a

<sup>3</sup> “*tendono sempre più a trasformarsi in sostanze ea trattarle come entità oggettive per le due istanze di pensiero*” (GEOFFROY, 2005, p. 754-755 – Tradução nossa).

<sup>4</sup> “*appartiene al mondo spirituale, cioè al mondo eterno, l'incorruttibile, il divino*” (VAN STEENBERGHEN, 1972, p. 26 - Tradução nossa).

<sup>5</sup> “*senza tradire Aristotele*” (*Ibid.* – Tradução nossa).

duvidarem de sua autenticidade. Portanto, optou-se por analisar apenas a primeira, ou seja, o *De Anima*. Nesta obra, ele defende a existência de três intelectos: o primeiro é o intelecto material, isto é, o intelecto que é a pura potência para conhecer todas as coisas, sejam elas sensíveis ou inteligíveis. O segundo é o intelecto *in habitu*. Este intelecto é o responsável por abstrair as formas da matéria. O terceiro é o intelecto agente que é responsável de fazer com que o intelecto material separe a forma da matéria, e que se torne intelecto *in habitu*. A diferença entre Alexandre e Aristóteles reside no fato de que o primeiro defende a existência de um intelecto agente separado do ser humano, identificando-o como o primeiro motor imóvel. Ao passo que o segundo, defende a existência de um intelecto agente, bem como o intelecto paciente presentes na alma, portanto, em todos os seres humanos de maneira individual. Além disso, Aristóteles defende que o intelecto agente é o responsável pela abstração, ao passo que Alexandre de Afrodísia o trata apenas como coadjuvante no processo da abstração. Assim sendo, o intelecto agente, como uma realidade que é transcendente do homem, precisa unir-se a ele para sua intelecção, conforme Giovanni Reale e Dario Antiseri:

Para poder operar desse modo, o intelecto produtivo precisa, entrar em nossa alma e, portanto, estar em nós. Mas, devido à identificação operada por Alexandre entre o intelecto produtivo e a causa primeira, ou seja, Deus, deve tratar-se de uma presença que “vem de fora” e que não é parte constitutiva de nossa alma”. O famoso “intelecto que vem de fora” (*nous thúrathen*) de que falava Aristóteles, torna-se, em Alexandre, quase que a marca inteligível do nosso intelecto, que se forma quando nós pensamos o intelecto produtivo, ou seja, a presença de um inteligível, dando-nos a capacidade de separar as formas inteligíveis das coisas e reconhece-las como inteligíveis ao se propor a si mesmo como termo de referência (2012, p.326-327).

Assim, o processo de abstração, enquanto a capacidade de captação do inteligível a partir da forma, ganha uma dupla proposta em Aristóteles: o intelecto “que vem de fora”, ou seja, o intelecto agente, precisa fazer com que o intelecto material se torne intelecto *in habitu* para exercer a abstração. Alexandre de Afrodísia parte do princípio de que o intelecto “que vem de fora” é tanto Intelecto Supremo quanto Inteligível Supremo. Deste modo, o Intelecto Supremo é a causa ou possibilidade do hábito de abstração do nosso intelecto, na medida em que, como inteligível por excelência, é causa de inteligibilidade de todas as coisas. Neste aspecto, para Giovanni Reale e Dario Antiseri, Alexandre de Afrodísia expressa inclinação ao platonismo: “evidentemente, que, explorando as teses aristotélicas, Alexandre as



dilata notavelmente em sentido platônico” (2012, p. 326). Por outro lado, enquanto Inteligível Supremo, ele é causa do hábito de abstração do nosso intelecto (material), e, sob esse aspecto, trata-se de uma ação direta e imediata do intelecto agente sobre o intelecto material que, segundo Alexandre de Afrodisia, é fundamental. Tal interpretação alcançaria os filósofos árabes que trouxeram ao Ocidente essa problemática.

Cronologicamente, Al-Kindi, é o primeiro filósofo da falsafa<sup>6</sup> que também escreveu uma obra a respeito do intelecto de Aristóteles, intitulado por *De Intellectus*, onde descreve essa distinção feita por Aristóteles. Em seu referido tratado, Al-kindi destaca quatro tipos de intelectos. O primeiro deles é o intelecto que está sempre em ato. O segundo está sempre em potência. O terceiro é o intelecto que é responsável pela passagem, das formas, da potência ao ato. Finalmente o quarto que apresenta uma diversidade de traduções, porém, optou-se pela tradução de “Intelecto Segundo”. Na interpretação de Joseph-Ignacio Saranyana, Al-Kindi expõe o primeiro intelecto como o “intelecto sempre em ato”, como uma realidade completamente separada (cf. 2015, p. 219), “uma inteligência, ou seja, como uma substância espiritual distinta da alma e superior a esta última” (2013, p. 422), como reforça Etienne Gilson. Na passagem “quando a alma adquire [a forma], ela está na alma, mas a alma a adquire porque [a forma] está na alma em potência. Quando a alma adquire [a forma], ela está na alma em ato” (TADEU, 2015, p. 291-295). Assim, é possível notar elementos do platonismo nesta interpretação, na medida em que a forma das coisas já é encontrada na alma. Neste sentido, a abstração, enquanto a capacidade de intelecção de algo que está fora seria comprometida, uma vez que nada se retira, mas apenas se reconhece. Por fim, o único intelecto que está presente em cada homem de maneira individual é o intelecto em potência (cf. SARANYANA, 2015, p. 220).

Outro pensador de forte expressão no cenário árabe é Alfarabi (morreu em 950 d.c), cuja obra *De Intellectu et Intelecto* também apresentou novas concepções do intelecto mediante o comentário ao *De Anima* de Aristóteles. Alfarabi atribui funções ao intelecto como critério para estabelecer suas distinções, conforme Etienne Gilson:

O intelecto em potência se refere ao conhecimento que esse pode conseguir; O intelecto em ato se refere a este conhecimento que o adquire; O *intelectus adeptus* [intelecto adquirido] na medida em que

---

<sup>6</sup> Foi o termo árabe que significa filosofia. É o período em que floresceu a filosofia árabe clássica nos séculos VIII até por volta do século XIII. Trata-se, sobretudo, da recepção e desenvolvimento das obras gregas as terras dominadas pelo islã.

já tenha adquirido esse conhecimento; finalmente a inteligência agente, ser espiritual transcendente ao mundo sublunar, que confere contemporaneamente às matérias suas respectivas formas e aos intelectos humanos em potência o conhecimento dessas formas (GILSON, 2013, p. 425).

Vê-se em Alfarabi a ideia de uma inteligência transcendente, e que, portanto, para fora do indivíduo e que exerce, necessariamente, a função de transferir para a matéria suas formas, bem como o conhecimento dessas formas aos intelectos humanos. Pode-se afirmar, claramente, neste contexto, a tentativa de fundamentar a religião, conferindo à Causa Primeira poder sobre os homens. Neste sentido, “o mundo de Alfarabi já se apresenta, pois, como bastante ao mundo dos metafísicos ocidentais do século XIII. Ele depende de uma causa primeira em sua existência [...] que define os seres que o compõe” (GILSON, 2004a, p. 403). Assim, o intelecto agente ou ativo está sempre em ato e se distingue do intelecto que se encontra no indivíduo, e se constitui neste, graças ao intelecto agente, que, por sua vez, tem, além disso, papel de criador que descende da Causa Primeira.

Avicena, por sua vez, cuja doutrina recebera influência de Alfarabi, em sua concepção a respeito do intelecto, propõe um novo modelo, com características mais desenvolvidas. Este autor propõe uma emanção de inteligências, desde a inteligência primeira até uma nona inteligência que corresponda à esfera da lua, da que emana as almas dos homens. Esta “nona inteligência” exerce a função do intelecto agente, que, por sua vez, é o doador das formas e conserva seu carácter divino e separado no que diz respeito aos homens. Além disso, o ponto crucial onde ele desenvolve a doutrina apresentada por seu predecessor, reside no fato de que para ele cada alma do indivíduo tem um intelecto próprio, que tem a finalidade de receber as formas inteligíveis abstratas: Num primeiro momento, este intelecto “está vazio (em potência absoluta)”. Num segundo momento, este intelecto está constituído de sensações e de imagens. Isso implica afirmar que, nesta segunda etapa, ele não está em potência “absoluta”, mas, de certa forma, está em potência, é o *intellectus possibilis* [intelecto possível], em sentido que pode conhecer. Já no terceiro momento isso se volta para o intelecto agente separado para receber as formas inteligíveis correspondentes às imagens sensíveis, é neste momento que está em ato, graças ao inteligível que o recebeu. Eis a função do *intellectus adeptus* [intelecto adepto]. Além disso, é por meio da repetição que se absorve o que se considera como “conhecimento adquirido”, como função do *intellectus in habitus* [intelecto em hábito]

(GILSON, 2004a, p. 403-404). Portanto, para Avicena existe um só intelecto agente para todos os homens, os quais somente possuem individualmente o intelecto possível.

Por fim, pretendemos expor a concepção de Averróis acerca do intelecto. Averróis, diversamente de Avicena, propunha um comentário mais puro de Aristóteles, livre de elementos Platônicos (cf. DE BONI, 2010, p. 39). Para tal, embora outros já tenham apontado à ideia de um intelecto separado, é em Averróis em que o problema ganha força e é, portanto, para ele que o olhar de São Tomás se volta para tecer sua crítica com maior intensidade. Segundo Etienne Gilson, a concepção que Averróis tem do mundo “é suficiente para demonstrar que o intelecto agente é em si mesmo uma realidade, uma substância inteligível separada, ou seja, uma inteligência agente, a mesma para todos os homens” (GILSON, 2004a, p. 419). Do mesmo modo que para Avicena, este intelecto agente, como o “sol” que produz a visão para os olhos, produz o conhecimento na alma humana. Contudo, indo para além da concepção de Avicena, Averróis propõem apenas um *intellectus passivus* [intelecto passivo], que é “uma simples disposição para receber os inteligíveis, porém, sozinha não seria suficiente para recebê-los” (GILSON, 2004a, p. 403). E ao momento de receber as formas inteligíveis, o *intellectus passivus* produz uma combinação com o intelecto agente, trata-se do *intellectus materialis* [intelecto material]. Para melhor esclarecimento, será exemplificado com a seguinte analogia: da mesma forma que a luz não pertence ao corpo iluminado, assim também o intelecto agente está separado do homem. Portanto, “o contato do intelecto agente com o intelecto passivo do indivíduo determina a receptividade no tocante ao inteligível, isto é, o próprio intelecto agente que se particulariza em uma alma como a luz em um corpo” (GILSON, 2004a, p. 420). Neste sentido, conforme argumento de Fernand Van Steenberghen, Averróis anula a personalidade e a singularidade do indivíduo humano (cf. 1972, p. 27), visto que fundamenta sua visão acerca da doutrina de Aristóteles, em um sentido *monopsiquista*:

O homem é um animal superior, que nasce e morre como os outros animais, porém seu cérebro é capaz de servir de instrumento para o Intelecto agente e para o Intelecto Material da espécie humana. Porque a atividade intelectual que se exercita e se diversifica nos indivíduos humanos tem por princípios duas substancias separadas ou imateriais, duas formas subsistentes, eternas e imperecíveis: O intelecto Agente, que é a última das Inteligências celestes e move a esfera lunar, e o Intelecto material, ou seja, receptivo, que recebe em si mesmo as formas inteligíveis abstraídas pelo Intelecto agente.

Situadas no limite do mundo dos espíritos, estas duas Inteligências tem uma atividade abstrativas, nas quais eles se unem aos indivíduos, que fazem do objeto do processo abstrativo do Intelecto agente separado e que, portanto, especificam a operação do Intelecto receptivo (VAN STEENBERGHEN, 1972, p. 33).

Essa concepção de Averróis apresenta profundas implicações, ou seja, como consequência, pode-se afirmar que o homem concreto não é aquele que pensa, mas apenas tem a impressão de pensar, pois a ação é do intelecto receptivo, portanto, menos ainda, seria o responsável por suas ações, além disso, a espiritualidade e a imortalidade pertencem unicamente ao intelecto [universal] de cada espécie e não à alma de cada indivíduo. Nesta mesma esteira, corroborando com o argumento de Fernand Van Steenberghen, L. Bianchi e E. Randi (1990, p. 28) confirmam a concepção de Averróis acerca dos dois intelectos como substâncias separadas, geradas e incorruptíveis. Além disso, esclarecem que, segundo Averróis, o intelecto não se trata de uma disposição, que está pronto para receber as formas mediante ação direta do intelecto produtivo. Também não se trata de uma matéria ou substrato material, nem como uma forma, e nem mesmo como uma substância composta, conforme explicação do próprio Averróis: “Isso é um quarto elemento ou quarto gênero de ser” (AVERROIS CORDVBENSIS, *Commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*, 1953, p. 409)<sup>7</sup>. Também acrescenta que “o intelecto material é numericamente único em todos os indivíduos da espécie humana, e não é gerada, nem corruptível [...] é único para todos os homens” (AVERRÓIS *In: ARISTÓTELIS, Sobre a alma*, III, comm. 5). Pois bem, a unicidade do intelecto fora bem frisada por Averróis, contudo, a ideia de um intelecto separado, segundo alguns autores, não é do próprio Averróis, mas dos averroístas do século XIII (cf. DE LIBERA, 2005, p. 86).

## 2.2 O POSICIONAMENTO DE SÃO TOMÁS FRENTE AO AVERROISMO

São Tomás de Aquino, embora sendo um cristão e, portanto, religioso, abdica de dar uma resposta apologética em favor do cristianismo, e dentre outras abordagens, opera também e profundamente no plano filosófico e também da exegese de Aristóteles (cf. VAN STEENBERGHEN, 1972, p. 393). Sua obra se equipara ao nível correspondente suscitado pelos ditos adeptos do aristotelismo radical, os seus adversários Siger de Brabante e adeptos, Professores da Faculdade

---

<sup>7</sup> “*Est enim quod iste est quartum genus esse*” (AVERROIS CORDVBENSIS, *Commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros*, 1953, p. 409 – Tradução nossa).

de Artes. Porém, decide atacar principalmente a doutrina de Averróis e os averroístas parisienses antes de 1270 (cf. VAN STEENBERGHEN, 1972, p. 391). O Doutor Angélico sabia que era necessário sair do seu terreno e ir ao encontro de seus adversários, visto que eles estavam profundamente ligados ao ideal filosófico, ou seja, ao aristotelismo. “Seu comportamento era de um humanista cristão, preocupado em salvar todos os valores do aristotelismo” (VAN STEENBERGHEN, 1972, p. 494). Embora São Tomás estivesse inclinado ao plano filosófico, vale ressaltar que, segundo ele, os valores propostos pela filosofia de Aristóteles não se contrapunham com os do cristianismo. Neste sentido, o texto a ser interpretado é o Livro III do tratado *Sobre a Alma (De Anima)*, cujo significado é passível de discussão. Diante disso, São Tomás o interpretará, pautado em uma solução que “fosse mais sensata e favorável” (VAN STEENBERGHEN, 1972, p. 293) ao cristianismo. Por essa razão, levando em conta a concepção aristotélica acerca do pensamento humano, a psicologia e a moral, São Tomás entra em querela com os ditos “averroístas”. Ele não se reserva apenas a uma interpretação superficial, mas, tem a pretensão de “penetrar através do texto de Aristóteles, até o que ele mesmo chama de a intenção do Filósofo” (VAN STEENBERGHEN, 1972, p. 296).

Seu tratado *Sobre a Unidade do Intelecto contra os Averroístas* se divide em 5 capítulos, os quais podemos reagrupar em um Proêmio de duas partes (I e II) e uma conclusão. Logo no Proêmio (1-2) o Santo Doutor nos indica o objetivo de seu escrito:

Há já algum tempo que se implantou entre muita gente um erro acerca do intelecto. Originado nos escritos de Averróis, consiste em defender que o intelecto a que Aristóteles chama de possível, e que Averróis designa impropriamente pelo nome de “material”, é uma substância separada do corpo segundo o ser, que de modo nenhum se une ao corpo como forma. Mais ainda: Averróis defende que o intelecto possível é único para todos os homens (AQUINO, Tomás de. *A unidade do intelecto contra os averroístas*, proêmio, 1-12).

Sob este aspecto, é possível compreender a imponência de São Tomás em explicitar, à guisa de introdução, o equívoco que se instalou e ganhou fortes proporções no século XIII. Assim, o Aquinate compreende que são dois os erros “averroístas”: o primeiro (erro A), é o de interpretar o intelecto possível como substância separada do corpo, no ser, com o qual não se une enquanto forma; e o segundo erro (erro B) é o de afirmar que o intelecto possível é um só para todos os homens. Ele fundamentará sua doutrina em resposta a estas duas “más

interpretações” sobre o plano filosófico, tendo em algumas ocasiões que recorrer à doutrina da fé cristã, conforme já foi mencionado.

Na primeira parte (I), do parágrafo<sup>8</sup> de número 3 na obra até o número 82, ele se empenha em refutar o primeiro “erro A”. Há duas seções nesta parte. Na primeira seção, ele faz uso de um “certo método histórico” (LOBATO, 2001, p. 98), já que revisa a opinião filosófica sobre o problema do intelecto, por meio de uma análise dos textos de Aristóteles e dos peripatéticos gregos e árabes, como Alexandre de Afrodísia, Temístio, Avicena e Algazel. A análise acerca dos textos de Aristóteles é feita a partir do parágrafo de número 3 até 48. Nesta parte, ele realiza uma exaustiva análise da obra aristotélica, na qual concluirá dizendo que, para o Estagirita, a alma humana é ato do corpo e que o intelecto possível é uma parte ou uma potência desta<sup>9</sup>.

A análise dos textos peripatéticos é realizada nos parágrafos de 49 a 59, empregando “a terminologia e princípios de Aristóteles: para ele, a alma se define como forma do corpo organizado, que tem a vida em potência” (GILSON, 2004b, p.187)<sup>10</sup>. Ao final desta parte, conclui com a reprovação da tese “averroísta”, pelo grave desvio da doutrina aristotélica, e, portanto, não o inclui dentro do grupo dos peripatéticos<sup>11</sup>.

São Tomás, após ter demonstrado que o intelecto é uma potência da alma, que por sua vez, é a forma do corpo<sup>12</sup>, parte para a segunda etapa de sua obra, onde se encontram os parágrafos de número 60 até 80. Trata-se, nesta etapa, da parte crucial do seu texto, onde ele aborda o problema da alma intelectual, explicitando que a teoria de Aristóteles acerca da alma humana enquanto ato primeiro e forma substancial do corpo “é a única razão que explica o fato da *atividade intelectual do indivíduo* [*hic homo*

<sup>8</sup> Na obra, *Sobre a Unidade do Intelecto Contra os Averroístas*, os parágrafos são enumerados, tendo, portanto, esta obra um total de 120 parágrafos.

<sup>9</sup> A esse respeito diz AQUINO, Tomás de. *A unidade do intelecto contra os averroístas*, parágrafo 48: “Portanto, assim consideradas com atenção quase todas as palavras de Aristóteles respeitantes ao intelecto humano, torna-se evidente que a sua doutrina é a de que a alma humana é acto de um corpo e o intelecto possível uma das suas partes ou potências”.

<sup>10</sup> “*La terminología y principios de Aristóteles: para él, el alma se define como forma del cuerpo organizado, que tiene la vida en potencia*” (GILSON, 2004b, p.187 - Tradução Nossa)

<sup>11</sup> A esse respeito diz AQUINO, Tomás de. *A unidade do intelecto contra os averroístas*, parágrafo 59: Daí que me espante que alguns peripatéticos se gloriem de ter adoptado este erro, a não ser que em vez de quererem saber a verdade juntamente com os outros peripatéticos, prefiram enganar-se com Averroís, que não foi tão peripatético quanto o perversor da filosofia peripatética”.

<sup>12</sup> A esse respeito diz AQUINO, Tomás de. *A unidade do intelecto contra os averroístas*, parágrafo 60: “E uma vez [...] convém examinar os princípios dos atos a partir dos próprios atos, parece que temos de examinar em primeiro lugar o intelecto a partir do seu próprio ato que é pensar. Relativamente a isto não podemos ter argumento mais seguro do que o de Aristóteles, no qual argumenta da seguinte maneira: “a alma é, em sentido primordial, aquilo pelo qual vivemos e pensamos, portanto é uma certa noção e forma” de um dado corpo”.

*singularis intelligit*]” (GILSON, 2004b, p. 191)<sup>13</sup>. Este é o seu argumento fundamental, que se baseia “sobre a afirmação incontestável da pessoal, fato ineludível que nem a explicação de Averróis, nem aquela de certos averroístas dão razão” (VAN STEENBERGHEN, 1972, p. 392). Fato que levaria o comentador Allan De Libera a dizer que chamar alguém de averroísta é “declarar que o *homem não pensa* [*homo non intelligit*]” (2005, p. 90)<sup>14</sup>. Segue as palavras do Aquinate:

É de fato evidente que este homem em concreto pensa, pois nunca chegaríamos a procurar saber o que é intelecto se não pensássemos; nem quando procuramos saber o que o intelecto é de nenhum princípio mais procuramos saber senão daquele pelo qual pensamos. Daí que Aristóteles diga: « Chamo intelecto àquilo pelo qual a alma pensa ». Portanto, Aristóteles conclui que se há um princípio primeiro pelo qual pensamos ele deve ser a forma do corpo (AQUINO, Tomás de. *A unidade do intelecto contra os averroístas*, parágrafo 61).

Vale ressaltar que a solução apresentada pelo Aquinate se encontra em sintonia com os princípios aristotélicos, ou, como Eteinne Gilson destaca, “não está em contradição com seus princípios” (2004b, p.188-189)<sup>15</sup>. Mais adiante, citando o Filósofo estagirita, São Tomás ratifica a unidade do homem que é um composto de matéria e forma:

O homem e cavalo, ou outros universais, não são apenas formas, mas um todo composto de matéria e forma tomada universalmente; um singular, por seu lado, consta da matéria última, tal como Sócrates que existe logo com ela, e a mesma coisa em relação aos outros singulares (AQUINO, Tomás de, *A unidade do intelecto contra os averroístas*, parágrafo 75).

É de suma importância a refutação contra aqueles que erram ao afirmar que o intelecto, enquanto potência da alma, não pode ser mais perfeito que a essência desta última. Ora, tal concepção, torna-se improcedente, se a essência da alma fosse a forma material, existindo pelo próprio ser do composto. Donde se segue que esse não é o caso da alma humana, conforme diz o próprio Aquinate: “Já quanto à alma humana, uma vez que é por si e que, de uma certa maneira, a matéria comunica com ela sem a abarcar por completo, pois a dignidade desta forma é maior do que a capacidade da matéria” (AQUINO, Tomás de. *A unidade do intelecto contra os averroístas*, parágrafo 81).

<sup>13</sup>“*Es la única razón que explica el hecho de la actividad intelectual del individuo [hic homo singularis intelligit]*” (GILSON, 2004b, p. 191 – Tradução nossa).

<sup>14</sup>“*Dichiara che l'uomo non pensa [homo non intelligit]*” (DE LIBERA, 2005, p. 90 – Tradução nossa).

<sup>15</sup>“*No está en contradicción con sus principios*” (GILSON, 2004b, p.188-189 – Tradução nossa).

A segunda parte de seu tratado, especificamente os parágrafos de 83 até 117, se concentra em refutar o “erro B” em duas seções. A primeira, que corresponde ao número 83 a 94, argumenta, *ad absurdum*, contra os averroístas. O primeiro argumento trata da singularidade do homem, o que implica a pluralidade numérica do intelecto e, portanto, da alma para cada homem:

Todavia, se o intelecto se encontrar em nós formalmente, tal como já dissemos, segue-se que as almas são diversas conforme os diversos corpos. Tal como o homem consta de m corpo e de uma alma, assim também este homem, seja Cálías ou Sócrates, consta deste corpo e desta alma. Mas se as almas são diversas e se o intelecto possível é a faculdade da alma pela qual a alma pensa, então é preciso que ele seja diferente em número, pois nem sequer é possível imaginar que haja uma faculdade numericamente única para coisas diversas (AQUINO, Tomás de. *A unidade do intelecto contra os averroístas*, parágrafo, 84).

Notavelmente, torna-se imprescindível destacar o argumento que frisa aspectos éticos em seu tratado dedicado ao intelecto, haja vista que se não é o próprio indivíduo que tem entendimento das coisas, devido a existência de um único intelecto para todos os homens, ora, isso tornaria “impossível toda a vida social, e seria uma ideia moral e politicamente perigosa” (DE LIBERA, 2005, p.90)<sup>16</sup>, já que, se não existe a liberdade de escolha pessoal, não existe também a responsabilidade pessoal. Neste sentido, a responsabilidade recairia simplesmente sobre este único intelecto, conforme o Doutor Angélico esclarece:

Portanto, se o intelecto de todos é único, segue-se necessariamente que só há um a pensar e, conseqüentemente, um só a querer e um só a utilizar, pelo arbítrio da sua vontade, todas aquelas coisas em que os homens se distinguem uns dos outros. Além disso, daqui resultaria que, se o intelecto, no qual apenas reside o principado e o domínio na utilização de tudo o mais, fosse único e indiviso em todos os homens, não haveria diferença entre eles no que toca à livre escolha da vontade, mas seria a mesma em todos (AQUINO, Tomás de. *A unidade do intelecto contra os averroístas*, parágrafo, 87).

Na segunda seção, que corresponde ao parágrafo 95 até 117, o Aquinate se empenha em refutar aqueles que propõem a unicidade, isto é, aqueles que não admitem a pluralidade dos intelectos individuais. Esta dificuldade consiste no caráter de universalidade e necessidade que envolve o objeto conhecido. Eis, pois, a passagem em que São Tomás expõe um argumento dos averroístas:

---

<sup>16</sup>“*Impossibile tutta la vita sociale e sarebbe un'idea morale e politicamente pericolosa*” (DE LIBERA, 2005, p. 90 – Tradução nossa)



Eles, porém, para defenderem o seu erro, ainda avançam outro argumento. Perguntam, se de fato, se aquilo que é pensado por mim e por ti é absolutamente o mesmo ou se se trata de dois pensamentos em número e em espécie. Se for o mesmo pensamento, então o intelecto será único; se forem dois em número e um em espécie, segue-se que os dois pensamentos conterão uma terceira coisa pensada – de facto, o que for em número de dois mas um em especial é uma só coisa pensada visto ser uma quiddidade<sup>17</sup> pela qual se pensa – e assim ir-se-ia até ao infinito, o que é impossível. Assim, é impossível que sejam em mim e em ti duas em número as coisas que se pensam; logo, aquilo que se pensa será apenas uma coisa e apenas um em número o intelecto de todos nós (AQUINO, Tomás de. *A unidade do intelecto contra os averroístas*, parágrafo 102).

São Tomás, com o intuito de superar essa dificuldade, estabelece a distinção entre aquilo que o intelecto conhece e o modo como o conhece. Aquilo que o intelecto conhece, ou seja, o objeto do conhecimento humano são as coisas em suas próprias realidades singulares; enquanto que o modo de conhecê-las deve estar adequado à natureza espiritual do intelecto: O intelecto humano precisa das *espécies inteligíveis*. Estas são singulares, na medida em abstração dos princípios individuais (cf. AQUINO, Tomás de. *A unidade do intelecto contra os averroístas*, parágrafos 102 e 104). Desta forma, é possível justificar o motivo pela que têm certa entidade no intelecto; e, enquanto representam as coisas, tem um carácter de universalidade (cf. AQUINO, Tomás de, *O ente e a essência*, 2005, p. 27). E, por isso, o intelecto individual compreende a natureza universal por qual uma multidão de indivíduos possam ter o mesmo conceito de uma coisa, e ao mesmo tempo, admitir a pluralidade de intelectos individuais. Portanto, o Santo Doutor defende o conhecimento do conceito de universal, a partir de cada indivíduo, e que este conhecer o conceito possa dar lugar a uma ciência singular, conforme passagem que justifica a explicação de São Tomás:

É, portanto, único o que é pensado em mim de um modo diferente de ti, a saber, por meio de uma outra espécie inteligível; e o meu pensar é diferente do teu pensar; o meu intelecto é distinto do teu intelecto [...]. De onde, quando o meu intelecto se pensa a pensar pensa um certo acto singular; já quando pensa no pensar puro e simples, pensa algo de universal. Não é a singularidade mas sim a materialidade que é incompatível com a inteligibilidade, pelo que, como há alguns singulares imateriais (AQUINO, Tomás de, *A unidade do intelecto contra os averroístas*, parágrafo, 108).

---

<sup>17</sup>O termo “quiddidade”, segundo ABBAGNANO, 2007, p. 960, significa: “QÜIDIDADE (lat. Quidditas: in. Quidditv. fr. Quiddité, ai. Quidditcit; it. Qitiddità). Termo introduzido pelas traduções latinas feitas no séc. XII (do árabe) a partir das obras de Aristóteles; corresponde à expressão aristotélica *xó Ti rv eivai* (*quod quid erat esse*). Esse termo significa essência necessária (substancial) ou substância”.

Ora, sabe-se que a abstração, segundo a ótica do Aquinate, fundamenta todo o arcabouço de suas ideias para salvaguardar a pluralidade dos intelectos, e assim, estabelecer as bases que também afirmará o indivíduo como pessoa única, sujeito pensante e dono de suas ações. Contudo, o problema da abstração será tratado, conforme já mencionado, em outras passagens de suas obras, mais especificamente na *Suma Teológica*. Eis a questão pela qual essa pesquisa tem por objetivo, isto é, esclarecer, o conceito de abstração sob a ótica de São Tomás, conforme exposição prévia.

No tocante aos três últimos parágrafos refuta alguns argumentos, em certo sentido, sob o âmbito teológico. Neste sentido, o Santo Doutor acusa os averroístas, demonstrando “certo repúdio”, em seus argumentos, haja vista que eles acusam os católicos por não aceitarem seus princípios do intelecto único, por ser oposto à fé cristã, conforme demonstra a passagem: “Causa ainda maior admiração ou é mesmo motivo de indignação, o fato de alguém, que se diz cristão falar de forma tão irreverente acerca da fé cristã, dizendo, por exemplo, que “os Latinos não tem isso como princípio”, a saber, que a há apenas um intelecto “talvez porque contraria a sua religião” (AQUINO, Tomás de. *A unidade do intelecto contra os averroístas*, parágrafo 108). Além disso, acreditam que a pluralidade de intelectos seria uma contradição para Deus. Por fim, conclui que uma lógica consequência disto é o “erro da dupla verdade”, na qual eles cometiam ao acreditar que a razão pudesse concluir uma afirmação e ao mesmo tempo afirmar o oposto da fé.

### 2.3 CONSIDERAÇÕES ACERCA DA OBRA *A UNIDADE DO INTELECTO CONTRA OS AVERROÍSTAS*

O erro dos “averroístas” fundamenta-se em sua compreensão do ser humano e da sua atividade intelectual. De acordo com eles, a inteligência ultrapassa os limites da capacidade e da possibilidade do indivíduo, em virtude de que ela deve apresentar um caráter de universalidade, necessidade e valor objetivo. Analogamente, a ciência apresenta o mesmo postulado de demonstrações universais e necessárias que precisam ser expostas a todos, ou seja, que seu objeto seja comum a todos: “Um objeto individual, único e separado” (LOBATO, 2001, p. 96)<sup>18</sup>. Por sua vez, São Tomás busca a falha e vai até a raiz do problema para superá-lo. Neste sentido, o Doutor

---

<sup>18</sup>“*Un oggetto singolo, unico e separato*” (LOBATO, 2001, p. 96 – Tradução nossa).

Angélico percebe que para solucioná-lo é preciso fundamentar a unidade do homem, por essa razão, se dedica a demonstrar a tese aristotélica do hilemorfismo, onde a alma não se constitui apenas como ato do corpo, mas também como sua forma, ademais, a “alma não recebe o ser a partir do composto, mas o composto que recebe o ser da alma” (LOBATO, 2001, p. 96)<sup>19</sup>. Além disso, o Aquinate recorre à experiência do ato intelectual em cada homem singular, pelo fato de que cada experiência deve ser admitida por todos, uma vez que cada indivíduo reflete sobre suas ações, de maneira individual. Ora, a incompatibilidade do monopsiquismo averroísta com um pensamento individual é tamanha a ponto de eximir o indivíduo de suas ações: Perante uma atitude para além dos limites da ética, cada indivíduo é “consciente” de seus atos. Contudo, resulta impossível essa operação frente à teoria monopsiquista dos averroístas, daí, conforme posicionamento de Allan De libera, “a psicologia averroísta é absolutamente incompatível com a ideia de um pensamento individual” (2005, p. 90)<sup>20</sup>. Corroborando com essa assertiva, para A. Lobato “implica que o indivíduo tem os princípios de sua ação e por isso o intelecto pertence ao homem, é uma faculdade da alma intelectual” (2001, p. 96-97)<sup>21</sup>.

Como conclusão parcial deste capítulo, podemos dizer que o problema da abstração, a ser trata nesta dissertação, tendo em vista a concepção adotada por São Tomás de Aquino, não será unicamente abordada na obra mencionada, ou seja, no *Sobre a Unidade do Intelecto Contra os Averroístas*. Ocorre que, a problemática acerca do intelecto fora tratada com mais atenção nesta obra e a abstração é um elemento oriundo dos debates que versaram sobre a natureza do intelecto. Assim sendo, a concepção de Tomás centrar-se-à na sua concepção de intelecto, que fora objeto de disputa entre os ditos averroístas. Ora, para cada concepção apresentada sobre o intelecto, de igual maneira, a concepção de abstração, também teria seus desdobramentos. Contudo, é a posição do Aquinate a que se pretende desenvolver. Portanto, o tratado *Sobre a Unidade do Intelecto* serviu de base e contextualização ao problema que será analisado nos próximos capítulos. O problema da abstração foi abordado no opúsculo *O Ente e a Essência*, onde ele aborda o problema, porém de

---

<sup>19</sup>“*l'anima non riceve l'essere dal composto, ma il composto che riceve l'essere dall'anima*” (DE LIBERA, 2005, p. 96 – Tradução nossa).

<sup>20</sup>“*La psicologia Averroista è assolutamente incompatibile con l'idea di un pensiero individuale*” (*Ibid.*, p. 90 – Tradução nossa).

<sup>21</sup>“*Implica che l'individuo ha i principi della sua azione e quindi l'intelletto appartiene all'uomo, è una facoltà dell'anima intelletiva*” (LOBATO, 2001, p. 96-97 – Tradução nossa).

passagem; no *Comentário de Tomás ao De Trinitate de Boécio*, e na sua obra *Suma Teológica*, especificamente da questão 84 à questão 89 (cf. II, q.84). Esta última apresentará a passagem a qual queremos tratar com esta pesquisa. No próximo capítulo será apresentada a noção de alma e sua função intelectual no processo de abstração, segundo Aristóteles, seguido do comentário de São Tomás, e por fim, no terceiro capítulo será analisada a tese central desta pesquisa, a saber, a exposição das análises do argumento de Tomás frente a sua concepção de abstração.

### 3 O CONHECIMENTO HUMANO, SEGUNDO SÃO TOMÁS DE AQUINO

Neste capítulo, o assunto a ser tratado é referente ao conhecimento humano, segundo São Tomás de Aquino. Assim, pretende-se esboçar as diretrizes gerais que contemplarão a dimensão da atividade intelectual humana, onde, com frequência, São Tomás, apresenta, em certa medida, uma “delimitação”<sup>22</sup> do intelecto, quando comparado ao Conhecimento divino e o angelical (cf. BARROS, 1945, p. 287). Portanto, é pretensão deste capítulo analisar a maneira pela qual os seres humanos conhecem, ou pelo menos a natureza fragmentada deste conhecimento humano e, ademais, oferecer um esboço dos vários atos intelectivos frente ao conhecimento. Essa discussão trará subsídios que terá implicações sobre o tema a ser tratado como objeto de estudo desta dissertação e definirá o âmbito da discussão mais profunda que versará sobre o conhecimento que o intelecto tem da realidade material, que está fundamentado nas Questões 84 e 85 da 1ª parte da *Suma Teológica* de São Tomás, a saber, a abstração. Esse processo, a partir do qual o intelecto capta dos objetos sensíveis, as espécies inteligíveis, para a busca do universal, estabelece relações entre realidades diferentes, isto é, de um lado, a imaterialidade do intelecto e, por outro, a realidade das coisas concretas, ou seja, a matéria. A intelecção - processo de abstração por parte do intelecto - , sob esse aspecto, corresponde a uma operação da alma com o intuito de conhecer a realidade material (cf. GARDEIL, 2013, p. 83). Eis a razão pela qual, é importante frisar, que, no homem, essa operação, frente ao conhecimento, estabelece um elo entre duas dimensões, conforme afirma Manuel Barros:

Conhecer uma coisa é recebê-la, de certo modo, em nós. É continuarmos nós a sermos o que somos, e ela a ser o que é, dar-lhe existência no nosso espírito. Todo o conhecimento pressupõe um sujeito que conhece, um objeto que é conhecido, e meios que permitam conhecer. No ato do conhecimento, dá-se a síntese do sujeito e do objeto; o sujeito torna-se no objeto, não realmente, mas intencionalmente, como se diz na terminologia escolástica. O problema do conhecimento, em si, é, portanto, idêntico em todos os casos. É o da interpretação formal de dois seres, o de nos assimilarmos a outro ser mantendo a consciência de que ele é distinto de nós (1945, p. 273).

---

<sup>22</sup>O vocábulo “delimitação” refere-se a característica incompleta de conhecimento dos entes reais, segundo São Tomás. Por vezes, também aparecerá com a nomenclatura de “imperfeição”.

Ora, partindo destes pressupostos, é possível afirmar que no ato intelectual, ou seja, na apropriação do conhecimento em ato, tanto o homem quanto o objeto, nesta relação, mostram-se, por um lado, o intelecto, potencialmente apto à conhecer e, por outro, o objeto, potencialmente apto para ser conhecido, respectivamente aos seus modos. Assim sendo, temos, pois, de um lado o homem como suas capacidades intelectivas e por outro o objeto na iminência de ser conhecido. Resta-nos agora, traçar em linhas gerais a natureza do homem, em conformidade com o raciocínio do Doutor Angélico, para depois analisarmos como se dá o conhecimento.

### 3.1 O HOMEM COMO UMA UNIDADE SUBSTANCIAL

Pressuposto número um da “teoria do conhecimento humano” para São Tomás é seu conceito de homem, o qual para ele é considerado como uma unidade substancial. Essa unidade é formada por duas realidades, a saber: um corpo, que é o princípio material, e o seu princípio formal que lhe confere vida, a alma (cf. BARROS, 1945, p. 241). Não se trata de dois elementos, mas da união de dois princípios, a alma e o corpo<sup>23</sup>. Assim sendo, não se pode dizer que, de um lado, há uma alma, e, por outro, um corpo. Deve-se, contudo, conceber a unidade destes dois princípios a partir do qual constituem o homem enquanto ente único, ou seja, o composto. Mas a alma não pode ser concebida como o motor do corpo, segundo o qual seria a causa eficiente dos seus movimentos. Desta forma, não se deve tomá-la como sendo a fonte de energia física do corpo. Deve-se concebê-la como causa formal deste corpo. Deve se ressaltar que não é proposta deste capítulo aprofundar sobre o que é a alma, mas,

---

<sup>23</sup>Aqui, São Tomás segue Aristóteles, o qual, por sua vez, segue a teoria do hilemórfica dos antigos, a qual fora bem definida pelo professor Marco Zingano: “O *hilemorfismo* é a doutrina que Aristóteles concebeu para opor-se, simultaneamente, ao idealismo platônico (notadamente em sua doutrina das Ideias) e ao materialismo adotado por filósofos pré-socráticos (entre os quais figuram de modo proeminente Demócrito e Leucipo, fundadores do Atomismo, Empédocles e Anaxágoras – este último, a despeito de ter introduzido a noção de *intelecto*, fornece explicações segundo uma causalidade meramente material, de acordo com a leitura que dele faz Aristóteles). Na perspectiva hilemorfista, a *forma* (termo técnico em Aristóteles: εἶδος) é um dos constituintes metafísicos primários de toda substância individual (ou *composto de matéria e forma*: τὸ σύνολον οὐ τὸ ἐξ ἀμφοῖν), que governa e determina o outro constituinte metafísico básico, a matéria (em grego: ὕλη). Por um lado, é pela *forma* que se compreende a natureza de cada coisa; esta forma, por sua vez, é, no tocante às substâncias sensíveis, sempre imanente às coisas, não existindo à parte delas. Deste modo, Aristóteles se distingue do platonismo, que postulava, ao contrário, a existência separada das Ideias relativamente aos objetos sensíveis que delas participam” (ZINGANO, Marco. **O hilemorfismo aristotélico**. Departamento de filosofia. Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas. USP. Disponível em: <<http://filosofia.fflch.usp.br/node/1070>>. Acesso em: 01 de julho de 2018).

tão somente, expor as suas operações, o que não nos impede de a definir de maneira geral, porém sucinta.

Essa definição será ancorada no pensamento de Aristóteles, o qual parte do pressuposto de que a alma existe, de fato, e que trata de saber qual sua natureza, e para isso, estabelece o questionamento acerca da essência da alma e não duvida de sua existência (cf. ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, I, 1, 402a20-26). No primeiro livro do *De Anima*, o Estagirita analisa criticamente as teorias postuladas por seus predecessores. Neste sentido, diz Aristóteles, eles sintetizam três definições fundamentais: 1. que a alma tem a capacidade de mover a si mesma; 2. que a alma é o corpo mais sutil ou incorpóreo e, 3. que a alma é constituída de elementos (cf. ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, I, 5, 409b18-24). Para contestar estas afirmações, Aristóteles, no segundo livro do *De anima*, volta-se para sua noção de substância. Começa por afirmar que a substância (*ousía*, entidade) é uma das categorias ou modos pelos quais o ser – gêneros de entes – pode ser designado: 1. como matéria - aquilo que é indeterminado; 2. como forma – aquilo que, ao informar a matéria, dá-lhe determinação e, por fim, 3. o composto de matéria e forma. Além disso, o Estagirita considera que a matéria é potência – princípio determinável, ao passo que a forma é enteléquia – princípio determinante. Os corpos naturais são as formas de substâncias principais, na medida em que têm vida. Assim, se nutrem, crescem e envelhecem. Os primeiros são substâncias compostas e, desse composto, o corpo realiza a função de sujeito e matéria, sendo a alma forma específica do mesmo, tanto que tem vida em potência. E, visto que a substância é enteléquia, a alma é enteléquia primeira de um corpo que tem potencialmente vida (cf. ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, II, 1, 412a6-27). E este é o caso dos seres vivos, dos quais, por terem distintas estruturas e órgãos que cumprem diferentes funções interrelacionadas, a alma é “entelequia primeira de um corpo natural organizado” (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, II, 1, 412b4-6). Dito isto, não cabe perguntar, segundo Aristóteles, se a alma e o corpo são ou não uma mesma coisa, como não cabe perguntar no que diz respeito à cera e à figura (cf. ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, II, 1, 412a28-412b9).

### 3.2 AS OPERAÇÕES INTELECTIVAS DA ALMA

Agora, será preciso elucidar a relação da alma como o corpo, no tocante a apropriação do conhecimento. Primeiramente, é preciso admitir que as operações no homem são diversas. Contudo, essas atividades encontram-se nele em potência, e se elevam ao ato conforme a vontade deste, ou de acordo com as circunstâncias. Essas operações, com efeito, pertencem à alma, já que esta é a essência do corpo.

Em uma afirmação sobre as operações, ou potências intelectivas da alma humana, São Tomás afirma que o escopo da nossa atividade intelectual é o ente em geral (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II. q. 79 a.2). No artigo 8 da questão 84, da *Suma Teológica*, ele especifica mais detalhadamente: “O objeto próprio proporcionado a nosso intelecto é a natureza da coisa sensível” (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II. q. 84. a8). Tal natureza constitui a forma dos objetos que se encontram fora daquele que conhece, isto é, se encontram presentes nas realidades materiais. São Tomás postula que, diferentemente de Deus e dos anjos, o intelecto humano é incapaz de conhecer as realidades materiais diretamente (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II. q. 86. a1). Logo, isso representa “delimitação” (ou “imperfeição”) do intelecto humano de que já fora anunciada. Dito de outro modo, isto representa a característica pela qual o nosso conhecimento representa de maneira imperfeita a Perfeição divina, que é o próprio conhecimento. Neste aspecto, São Tomás não apresenta nenhuma resistência em destacar essa “delimitação”, ou “imperfeição”, conforme já fora justificado, a respeito da capacidade humana intelectual. Essa dimensão restrita de nosso intelecto retarda a compreensão de seu objeto próprio. Nas duas passagens a seguir, de duas obras diferentes: A *Suma Teológica* e a *Suma contra os Gentios*, São Tomás nos dá uma amostra deste aspecto de “delimitação” do nosso intelecto:

Evidencia-se também esta argumentação pela consideração do defeito que diariamente experimentamos no conhecimento das coisas. Ora, desconhecemos muitas das propriedades das coisas sensíveis, e até não podemos perfeitamente apreender em muitas delas as razões daquelas propriedades apreendidas pelos sentidos. Ora, não é suficiente em muito mais a razão humana para investigar todas as coisas inteligíveis na substância suprema (AQUINO, Tomás de Aquino. *Suma contra os gentios*, I, II, 5).

A partir disso fica evidente que provém da mesma causa que o nosso intelecto conhece discorrendo, por composição ou divisão, a saber, do fato de que não pode ver imediatamente na primeira apreensão de um primeiro objeto tudo o que nele virtualmente está contido. Isso



acontece em razão da debilidade de nossa luz intelectual, como já foi dito (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II. q. 58 a4).

Assim sendo, a aquisição do conhecimento dá-se, segundo alguns interpretes de São Tomás, por um processo lento, paulatino e que exige certo esforço pessoal, assim, consideremos, pois, a sugestão proposta por T. Collins que sustenta:

Em meio a longos processos de raciocínio que são rodeados de dúvidas e incertezas na percepção da verdade, nós somos forçados a fazer uma descoberta gradativa da verdade, avançando por meio dos primeiros princípios e dados experimentais para a investigação de um campo desconhecido (1947. p. 181).

Na sua obra magna, isto é, na *Suma Teológica*, mais precisamente nas Questões 84 a 89, São Tomás oferece um tratamento completo acerca da atividade intelectual humana. Lá, encontramos diversas questões/respostas, dentre os quais: Podemos afirmar, de antemão, que o intelecto humano pode alcançar a verdade? Ele é capaz de conhecer a verdade das coisas, apesar da “delimitação” de sua “luz intelectual” e de seu objeto ser a realidade material? Para responder tais questões, levando em consideração a explicação do Aquinate, veremos mais uma vez a importância da analogia do conhecimento e como o Conhecimento divino é visto como sendo a medida de todo conhecimento.

São Tomás inicia o primeiro artigo da questão 84, da *Suma Teológica*, fazendo o seguinte questionamento: “A alma conhece os corpos pelo intelecto?” (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II. q. 84 a1). A partir de então, sua primeira tarefa é tratar da maneira pela qual a alma humana tem esse conhecimento. Desta forma, depois de fazer uma comparação entre o conhecimento humano e o conhecimento angélico, a partir da questão 84 uma analogia será feita com o Conhecimento divino, na medida em que Tomás abre o segundo artigo da questão 84 indagando se alma conhece as coisas materiais através de sua própria essência ou a partir das espécies (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II. q. 84 a2). Seu raciocínio parte das concepções dos pré-socráticos e Platão, e sua conclusão é que somente Deus pode conhecer tudo por sua própria essência e o intelecto humano conhece as coisas por meio de suas espécies imateriais (cf. GARDEIL, 1913, p. 85). No caso dos anjos, admite, as espécies imateriais são inatas. Mais adiante, no artigo 3, indaga se existe espécie inata ao intelecto humano, assim como nos anjos e, assim como o Estagirita, Tomás diz que não (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II. q. 84 a3). Em seu comentário ao *De Anima*, também é mantida a ideia aristotélica de que o intelecto “é como uma

tábula rasa em que nada está escrito” (AQUINAS, Thomas, *Commentary on Aristotle's De anima*. Book III, 4. Q.722)<sup>24</sup>, que está ancorada nas seguintes palavras do Estagirita:

Não será necessário de preferência retomar nossa prévia distinção da paixão sobrevivendo segundo um fator comum? É, de uma certa maneira, em potência que o pensamento é idêntico aos inteligíveis, mas antes que pense ele não é em ato nenhum deles. O que pensa está nele necessariamente tal como é concebível se dizer que caracteres estão numa tabuinha onde nada se acha inscrito em ato - é precisamente o que acontece com o pensamento (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, III, 429b30-430a2).

Assim, para São Tomás, diferentemente dos anjos, para quem ou nos quais admite ideias inatas, a alma humana encontra-se em uma posição desfavorável frente ao conhecimento. Por outro lado, a considerar a natureza humana como uma realidade corpórea, vale ressaltar suas vantagens no conhecimento das coisas individuais e partir do qual é atestada pela sensibilidade, coisa que não pertence ao domínio dos anjos:

Algo semelhante acontece com as substancias intelectivas inferiores, as almas humanas, pois tem elas a potência intelectual naturalmente não completa: mas completa-se nelas sucessivamente, pelo fato de receberem das coisas as espécies inteligíveis (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II. q.55 a2).

No homem, as espécies pelo qual o intelecto conhece não são nem de sua própria essência, nem inata. Tomás de Aquino continua a desconsiderar qualquer noção de formas platônicas ou uma versão cristã delas. Enquanto discute a teoria de Agostinho de que a alma conhece todas as verdades nas Razões divinas, ele reitera a noção da representação imperfeita da Luz divina pela humanidade:

Nesse caso, é necessário dizer que a alma humana conhece tudo nas razões eternas, pois é participando nelas que conhecemos todas as coisas. A luz intelectual que temos nada mais é que uma semelhança participada da luz incriada na qual as razões eternas estão contidas (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II. q.84 a5).

A partir destas explicações, ele começa a fundamentar de que o conhecimento humano é possível, ou de que o intelecto humano é capaz.

---

<sup>24</sup>“It is like a blank slate on which nothing is written” (AQUINAS, Thomas. *Commentary on Aristotle's De anima*. Book III, 4. Q.722 – Tradução nossa).

### 3.3 POSSIBILIDADE DO CONHECIMENTO HUMANO

São Tomás – nos artigos 6-8 da questão 84 e artigos 1-2 da questão 85, da *Suma Teológica* – trata da relação entre o intelecto e os sentidos na aquisição do conhecimento. Neste sentido, as espécies inteligíveis pelas quais o intelecto humano conhece são resultados da ação do intelecto através dos sentidos, que no *De Veritate* (*Sobre a Verdade*)<sup>25</sup> São Tomás chama de “*Phantasmata*” (AQUINO, Tomás de, *Sobre a Verdade*, q.19 a1c) ou fantasma.

Então, retomando a teoria hilemórfica, expressa no início deste capítulo, Tomás relembra que o homem é constituído pelo composto, cuja substância é espiritual e corpórea (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II. q.75 - Prólogo). Considera-se, assim, que a alma ou o corpo, tomado como separados não constitui o homem, conforme aponta Manuel Barros:

A alma e o corpo não são dois seres distintos; são princípios distintos do mesmo ser. Não há de um lado uma alma, do outro um corpo com existência separada da alma. Sem alma não há um corpo (1945, p. 242).

Portanto é no composto, isto é, na unidade que o homem é constituído (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II. q.75 a4). Deste modo, a alma é a forma do corpo (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II. q.76 a1), que subsiste (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q.75 a3) e, - é imortal – e que é única em cada indivíduo (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II. q.76 a2), além disso, possui muitas faculdades (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q.77 a2). Seguindo na a concepção de Aristóteles, São Tomás de Aquino defenderá as cinco faculdades da alma, a saber: a vegetativa, a sensitiva, intelectiva, além de duas que são tratadas a parte: a apetitiva e a locomotiva (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q. 78 a1). Neste texto dissertativo, interessa-nos em especial, a sensitiva e a intelectiva, que se relacionam diretamente ao conhecimento humano.

---

<sup>25</sup> Comparemos as seguintes versões: Primeiro em Português: “No entanto, é difícil analisar como isso ocorre, pois, faz-se necessário atribuir um modo de compreender diferente do que ele possui agora, já que é manifesto que agora não pode compreender sem ser convertido pelos fantasmas” Versão em espanhol: “*Pero resulta difícil examinar cómo lo hace, pues hay que atribuirle un modo de entender distinto del que ahora tiene ya que es manifiesto que ahora no puede entender sin convertirse a los fantasmas*” (AQUINO, Tomás, *De veritate*, 1999, p. 41). Versão do original em latim: “*Sed modum intelligendi difficile est considerare, eo quod necesse est ponere eam habere alium modum intelligendi quam nunc habeat cum nunc manifeste appareat quod intelligere non possit nisi as **phantasmata** convertatur*”. Daí conclui-se que a partir desta passagem do latim, o vocábulo *phantasmata*, pela versão do tradutor em espanhol, optou-se no português por fantasma.

Cabe agora, estabelecer a distinção que são Tomás propõe no intelecto humano, a saber, a distinção entre intelecto possível e intelecto agente. Como fundamento desta distinção está a concepção de Tomás na qual defende que o intelecto humano conhece apenas em potência:

Mas o intelecto humano, o ultimo na ordem dos intellectos e muitíssimo afastado da perfeição do intellecto divino, está em potência em relação aos inteligíveis, e no começo ele é como “uma tábula rasa em que nada está escrito”, segundo diz o Filósofo no livro III da alma. Isso fica claro pelo fato de que estamos primeiramente em potência de conhecer, e só depois estamos em ato (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q.79. 02).

Daí mais adiante, em duas ocasiões, justificar a necessidade do intelecto agente:

Ora, nada passa da potência ao ato senão por meio de um ente em ato; por exemplo, o sentido torna-se em ato. Era preciso, portanto, afirmar, da parte do intelecto uma potência que fizesse inteligíveis em ato, abstraindo as espécies das condições da matéria. Donde a necessidade de se afirmar um intelecto agente (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q.79 a3).

Em sentido mais geral: quando o que está em potência para algo recebe aquilo para o qual estava em potência, sem que nada lhe seja tirado. Desta maneira, pode-se dizer que tudo o que passa da potência ao ato padece, mesmo quando adquire uma perfeição. Assim, nosso ato de conhecer é padecer (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q.79 a2).

Conforme introduzimos no primeiro capítulo desta dissertação, a natureza do intelecto agente provocou muitas divergências de opinião entres os discípulos de Aristóteles. Os árabes admitiam a exigência de um intelecto único para todos os homens, um ser separado, distinto das inteligências individuais. Por sua vez, para os agostinianos, o intelecto agente não passava de uma iluminação do nosso espírito proveniente diretamente de Deus. Diferentemente, para São Tomás, o intelecto agente é uma faculdade da alma. Ora, para que ação seja do ser humano, precisamente esta ação tem que pertencer ao homem, e neste caso, a sua alma. Contudo, é preciso admitir que o intelecto agente é uma participação da Inteligência divina, segundo o Doutor Angélico – inatismo). Mas participação não implica homogeneidade, mas dependência (cf. BARROS, 1945, p. 293). Portanto, na medida em que o intelecto é criado, pode-se afirmar que o intelecto humano é receptivo ou passivo. Assim, antes do conhecimento de algo, considera-se que este conhecimento não está em ato, mas em potência, ou, por assim dizer, em possibilidade. Como

Aristóteles defende, a mente está como uma tábua rasa (cf. ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, III, 4, 429b30-35). Considera-se que este vazio do intelecto humano se dá pelo fato de que a realidade material existente no mundo não são inteligíveis, em ato, exceto suas espécies inteligíveis em potência.

A capacidade de abstração da mente, por meio do intelecto agente, faz com que os ininteligíveis se tornem inteligíveis, o que permite a redução da ação do intelecto passivo. Contudo, São Tomás evidencia mais o caráter da representação do Ato divino do entendimento no intelecto:

O intelecto agente, de que fala o Filósofo, é parte da alma. Para prova-lo, deve-se considerar que é necessário afirmar, acima da alma intelectiva do homem, um intelecto superior que lhe dá a potência de conhecer. Tudo o que participa de alguma coisa, e que é móvel e imperfeito, pressupõe a existência de algo que é essencialmente essa coisa, e que é imóvel e perfeito. Ora, a alma humana é intelectiva, porque participa da potência intelectiva. O sinal disso está em que não é intelectiva inteiramente, mas apenas por uma parte de si mesma. Além disso, não chega ao conhecimento da verdade a não ser por movimentos discursivos, raciocinando. Enfim, tem uma inteligência imperfeita, pois não conhece tudo, e mesmo naquilo que conhece, procede da potência ao ato. Deve, portanto, haver um intelecto superior que ajuda a alma a conhecer (AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*, II. q.79 a4).

Com efeito, devemos admitir que o intelecto agente e o intelecto passivo não são duas faculdades intelectivas, mas diferentes modos de uma única e mesma faculdade intelectiva. Cada um, pois, exerce sua atividade de maneira significativa, de sorte que, são essenciais para a apreensão do conhecimento, bem como para a atividade dos sentidos. Na passagem a seguir, a discussão se encontra dentro de um contexto mais amplo, a saber, a crítica que São Tomás postula aos árabes a respeito do intelecto único para todos os homens, conforme fora abordado no capítulo anterior desta dissertação, ademais, afirmavam que o intelecto possível não preserva as espécies inteligíveis. Vejamos que ao atacar essas ideias, São Tomás, admite a existência das espécies inteligíveis no intelecto possível, mas agora em forma de conhecimento, assim como esclarece a relação entre o intelecto possível e o intelecto agente:

Ora, essa comparação encontra-se também entre a alma intelectiva e os fantasmas, pois nela há algo em ato referente a algo em potência nos fantasmas e, por sua vez, ela está em potência para algo em ato nos fantasmas. A alma humana tem, pois, imaterialidade, e depreende-se do que foi dito acima (c. LXVIII) que a sua natureza é intelectiva, porque toda a substância imaterial o é. Porém, por ser

assim, ela não tem ainda algo que se assemelhe determinadamente a uma ou outra coisa, o que é exigido para que ela conheça as coisas, porque todo conhecimento se realiza segundo a semelhança do cognoscente com o conhecido. Por conseguinte, a alma permanece intelectual em potência para determinadas semelhanças das coisas a serem por nós conhecidas, que são as naturezas das coisas sensíveis. E os fantasmas nos apresentam estas naturezas determinadas das coisas sensíveis. No entanto, elas ainda não chegaram ao ser inteligível, porque são semelhanças dos sensíveis também segundo as condições materiais, que são propriedades individuais e ainda estão em órgãos materiais. Por conseguinte, não são inteligíveis em ato. No entanto, como se pode tomar neste homem, cuja semelhança os fantasmas apresentam, a natureza universal despojada de todas as condições individuais, aquelas naturezas são inteligíveis em potência. Por conseguinte, tem-se assim a inteligibilidade em potência, mas a determinação da semelhança das coisas em ato. Porém, o contrário se dá na alma intelectual. Com efeito, há nela uma potência atuante sobre os fantasmas, tornando-os inteligíveis em ato. Esta potência se chama *intelecto agente*. Há também na alma uma potência que está em potência para determinadas semelhanças das coisas sensíveis, e esta é o *intelecto possível* (AQUINO, Tomás de. *Suma contra os gentios*, II, VII, 2.).

Este extenso fragmento apresenta muito do que São Tomás defende na sua teológica (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II. q. 84 a6-a8 /q.85 a1-a2), onde firma que todo conhecimento é produzido pela “semelhança”<sup>26</sup> entre a coisa conhecida com aquilo que está presente no conhecedor após a abstração.

Assim como Aristóteles, São Tomás postula que tudo que nós conhecemos, antes passa pelos sentidos. Desta forma, considera-se que, conhecer uma coisa é, recepcioná-la em nós, em certa medida. De modo que nós continuamos a ser quem somos e ela – a coisa- continue a ser o que é<sup>27</sup>. Conforme Manuel Barros é “dar-lhe existência no nosso espírito” (1945, p. 273). E, nesta síntese entre sujeito e objeto, o sujeito cognoscente abstrai, a partir da experiência, os dados necessários ao conhecimento. Daí, “é evidente, portanto, que é para sua maior perfeição que a alma está unida a um corpo, e que ela conheça voltando-se para as representações imaginárias” (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II. q.89 a1).

De fato, a mesma ideia, concatenada, também está presente na seguinte passagem: “Nosso intelecto, segundo o estado de vida presente, unido a um corpo

<sup>26</sup>Vocábulo proveniente do latim como “*adequation*”, onde muitos comentadores usam a versão portuguesa de “adequação”. Contudo, foi preferido usar o vocábulo “semelhante” por acreditar que tal vocábulo apresente maior riqueza semântica.

<sup>27</sup> São Tomás considera que a natureza do intelecto é independente do objeto, ao passo que o objeto também mantém independência em relação ao intelecto no tocante a sua essência.

corruptível, nada pode conhecer a não ser voltando-se para as representações imaginárias” (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II. q.84 a7).

Pode-se observar, quanto a este aspecto, o qual é reiterado por São Tomás, quando ele afirma que é impossível para nós termos conhecimento completo de uma coisa quando os sentidos estejam envolvidos. Assim, também, torna-se impossível o conhecimento de algo na ausência da experiência sensorial. Embora o intelecto seja superior aos sentidos, aquele precisa destes para se conhecer algo, ainda que parcialmente (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II. q. 84 a5). Ainda em outra passagem da *Suma Contra os Gentios*, ele elucida que as imagens sensoriais, devido à sua materialidade, não pode ser causa total do nosso conhecimento, mas são causa do nosso conhecimento (cf. *Idem. Suma contra os gentios*, II, LXXVII, 20).

Em um sistema organizado hierarquicamente, conforme Alexandre Broadie referindo-se a São Tomás, “a direção de um governo vai do mais perfeito ao mais imperfeito” (*In*: KILWARDBY, 1993. p. 12-15). Assim sendo, o inferior não pode agir sobre o superior, ou seja, o conhecimento sensorial não pode agir sobre o conhecimento intelectual. Ora, se conhecemos as coisas por meio dos sentidos, isto é, partindo do inferior ao superior, não estaríamos em contradição? A resposta a esta pergunta é não. Eis a passagem em que São Tomás esclarece essa aparente contradição:

Portanto, segundo o que está sendo dito, no que concerne às representações imaginárias, a operação intelectual é causada pelo sentido. Entretanto, as representações imaginárias são incapazes de modificar o intelecto possível, mas devem se tornar inteligíveis em ato pelo intelecto agente. Em consequência, não se pode dizer que o conhecimento sensível seja a causa total e perfeita do conhecimento intelectual, mas antes que é a matéria da causa (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II. q.84 a6).

Neste contexto, podemos admitir que os órgãos dos sentidos são afetados pelos objetos sensíveis, que por sua vez, transmitem as imagens desses objetos à alma sensitiva (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II. q. 78 a3-a4). Contudo, essas imagens não se podem reduzir, em ato, ao intelecto possível. Neste caso, é necessária a atividade do intelecto agente<sup>28</sup> que, agindo sobre os “fantasmas” - as imagens sensoriais -, cria espécies inteligíveis. Sem a atividade do intelecto agente não haveria atividade intelectual. Assim, considera-se que o conhecimento sensível é

---

<sup>28</sup>Sobre a natureza do intelecto agente, será um pouco mais explorada no capítulo posterior, onde será tratado seu papel junto à abstração.

primordial para o conhecimento intelectual, porém, por si só não pode causar o conhecimento intelectual; assim, temos a operação intelectual, que é mais elevada, atuando sobre os sentidos, que são inferiores. Eis, pois, o que diz São Tomás: “Deve-se dizer que o conhecimento sensível não é a causa total do conhecimento intelectual. Não se admira então que este último ultrapassa aquele” (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II. q.84 a6). Podemos corroborar tal afirmação no comentário de L. Elders, que elucida:

São Tomás observa repetidamente que, embora todo o nosso conhecimento nos chegue através dos sentidos, no entanto, o nosso intelecto vê mais nos dados da experiência sensorial do que os próprios sentidos que apresentam os dados (1993, p. 12).

Conforme vimos acima, é necessário que o intelecto agente abstraia as espécies inteligíveis dos fantasmas. Assim a atividade intelectual volta-se para essa realidade inteligível, tendo-a como seu conteúdo próprio. Conforme assegura o Aquinate:

Isso é abstrair o universal do particular, ou a espécie inteligível das representações imaginárias, isto é, considerar a natureza da espécie, sem considerar os princípios individuais, significados pelas representações imaginárias (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II. q.85 a1).

Além dessa passagem, podemos ver São Tomás explorar essa afirmação mais adiante:

Por isso, deve-se dizer diferentemente. Há duas matérias: uma, comum, e outra, designada ou individual. A matéria comum é, por exemplo, a carne e os ossos; a matéria individual, essas carnes e esses ossos. O intelecto abstrai, portanto, a espécie da coisa natural da matéria sensível individual, mas não da matéria sensível comum. Por exemplo, ele abstrai a espécie de homem, dessas carnes e desses ossos que não pertencem à razão da espécie, mas são partes do indivíduo, como se diz no livro VII da Metafísica; e por isso a espécie pode ser considerada sem essas partes. Mas a espécie homem não pode ser abstraída pelo intelecto da carne e dos ossos (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II. q. 85a).

Nosso intelecto conhece a realidade material por meio das espécies inteligíveis abstraídas de uma matéria particular. De acordo com São Tomás, essas espécies inteligíveis não são de fato o que conhecemos, mas os meios com os quais conhecemos (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II. q. 85 a2). Aquilo que nós conhecemos é a semelhança da natureza específica daquilo que o indivíduo se



concretiza. Em outras palavras, nosso intelecto conhece diretamente o universal a partir do particular, por meio da abstração:

Portanto, deve-se dizer que o inteligido está no que conhece por semelhança. É por isso que se diz que o inteligido em ato é o intelecto em ato, enquanto a semelhança da coisa conhecida é a forma do intelecto, como a semelhança da coisa sensível é a forma do sentido em ato. Não se pode, portanto, concluir que a espécie inteligível abstraída é aquilo que se conhece em ato, mas que é a sua semelhança (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II. q.85 a2).

Até o presente momento da dissertação, no tocante a este capítulo, objetivou-se de maneira resumida, apresentar a visão de São Tomás sobre como se dá o conhecimento no ser humano. Por se tratar de uma dissertação com o foco na abstração, muitos elementos serão abordados no capítulo posterior, tal como a função dos sentidos internos (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II. q.78 a4), etc. Assim sendo, nos ocuparemos em tratar, ainda neste capítulo, “do que” os seres humanos conhecem, abordando “como” o conhecem, posteriormente. Portanto, julgamos importante, partir do pressuposto da existência de uma Luz divina no que concerne ao conhecimento, conforme defende o Aquinate:

E isso demonstra assim: em todas as substancias intelectuais, a potência cognoscitiva provém de um influxo da luz divina. Essa luz é perfeitamente simples no primeiro princípio. À medida que as criaturas intelectuais vão se distanciando do primeiro princípio, nessa mesma medida essa luz se divide e se diversifica, como no caso das linhas que saem de um ponto central (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II. q. 89. a1).

Naturalmente, esse fragmento se refere à ideia, em conformidade com o Aquinate, de que quanto mais se distancia da Divindade, mais a luz intelectual vai enfraquecendo, assim tanto mais perfeita é a Inteligência divina. Destarte, no que diz respeito aos objetos materiais, Deus conhece tudo em sua materialidade e particularidade, por meio de sua essência. Por sua vez, os anjos não conhecem a materialidade real das coisas individuais e materiais, mas as conhecem na sua particularidade, e não apenas em suas naturezas específicas, através de ideias infusas nos anjos dadas por Deus (cf. AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*, II. q.89 a1). Os seres humanos, contudo, não conhecem os singulares direta e imediatamente. Conforme citação:

Nosso intelecto não pode direta e primordialmente conhecer o singular nas realidades materiais. Eis a razão: o que os torna singulares é a matéria individual; ora nossa inteligência conhece abstraindo a

espécie inteligível dessa matéria. O que é conhecido por essa abstração é o universal. Nosso intelecto não conhece pois diretamente senão o universal.

Mas indiretamente, e por uma espécie de reflexão, o intelecto pode conhecer o singular. Como foi dito acima, mesmo depois de ter abstraído as espécies inteligíveis, não pode fazer uso delas sem se voltar para as representações imaginárias nas quais conhece as espécies inteligíveis (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q.86. a1).

Também é possível ver em outra passagem a mesma ideia:

Daí, para que o intelecto conheça em ato seu objeto próprio, é preciso que se volte para as representações imaginárias a fim de considerar a natureza universal existente no particular (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q.84 a7).

Esta “*conversio ad phantasmata*”, convertendo-se em imagens sensoriais, não deve ser considerado como um esforço para o intelecto humano, mas como um processo de cunho natural, conforme defende B. Lonergan:

A conversão do intelecto possível ao fantasma é descrita por Aquino não como uma atividade nem como uma mudança na atividade, mas como uma orientação natural do intelecto humano nesta vida: resulta da perfeição da composição da alma ao corpo, consiste no intelecto humano tendo seu olhar voltado para fantasmas e as coisas inferiores; e neste presente estado de intelecto é contrastado com o da próxima vida quando a conversão não é para fantasmas e corpos, mas para coisas superiores e inteligíveis puros (1968, p. 160).

Este aspecto também é demonstrado por Eleonore Stump, segundo a qual, converter-se em imagens sensoriais é um processo natural do nosso intelecto, algo que ele faz espontânea e naturalmente (cf. STUMP, 1993, p. 142). Assim, nem a afirmação de que não conhecemos os particulares diretamente significa que há algum tipo de lapso de tempo ou exercício intelectual que devemos conscientemente executá-lo. Não há lapso de tempo, nem é preciso nos envolvemos em esforço intelectual para conhecer uma coisa em particular; a falta de imediatismo em conhecer singulares refere-se ao funcionamento interno da alma (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q.86 a3). O ponto crucial, no entanto, é que, ao mover-se mais abaixo na hierarquia intelectual, a faculdade intelectual se torna mais imperfeita, mas o que ela produz ainda pode ser considerado como um conhecimento válido.

Outros aspectos daquilo que os seres humanos conhecem demonstram nossa representação imperfeita e limitada. Portanto, o ser humano não conhece a realidade ilimitadamente (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q.86. a2). Nem mesmo

como os anjos, o ser humano pode conhecer as coisas futuras em si mesmas (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q.86 a4). Diferentemente dos anjos, entretanto, a alma humana não pode se conhecer por meio de sua própria essência (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q. 56. a1), a razão para isso é justificada na própria limitação da dimensão intelectual humana: conforme expressa São Tomás:

Quanto ao intelecto humano, está no gênero dos inteligíveis apenas como um ser em potência, como a matéria primeira no gênero das coisas sensíveis: daí o nome de intelecto possível. Se, portanto, o consideramos em sua essência, ele só conhece em potência. Possui assim por si mesmo a capacidade de conhecer, mas não a de ser conhecido, a não ser somente quando está em ato [...]. Não é, portanto, por sua essência que nosso intelecto se conhece, mas por seu ato (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q.87 a1).

É possível afirmar que a alma não pode se conhecer de maneira direta, mas apenas quando conhece outra coisa. Nesse sentido, de acordo com Tomás de Aquino, quando se busca o autoconhecimento, tudo o que conhece, com efeito, não passam de feixes de luzes. Enquanto que os anjos podem conhecer as coisas materiais, os seres humanos, nesta vida não podem conhecer as substâncias imateriais diretamente (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q.88 a10. Assim, nós só podemos chegar a um conhecimento imperfeito acerca delas a partir das coisas materiais (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q.88 a1). Contudo, defende o Aquinate, a alma desencarnada, ou “separada” pode conhecer as substâncias imateriais (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q.89 a2).

Tomás de Aquino, sob certo aspecto, tenta conciliar duas posições frente ao conhecimento que a alma desencarnada possui: De um lado, a tese de que é natural que a alma humana conheça por meio dos sentidos. Esse posicionamento está em sintonia com o pensamento aristotélico. Por outro lado, sustenta que as almas desencarnadas existem e tem conhecimento. Essa visão é “certamente”, extraída da *Sagrada Escritura*. Assim, nesta conciliação, estabelece uma racionalidade em harmonia com as duas posições. Vejamos como ele expressa:

Diz o Filósofo no livro I do *De anima*: “Se não há operação própria à alma, ela não pode existir separada do corpo”. Ora, acontece que se separa. Por conseguinte, tem alguma operação que lhe é própria, e principalmente o ato de conhecer. A alma, portanto, conhece quando existe sem o corpo (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q.89 a1).

A solução de Aquino para o dilema, proposta pelo exemplo acima, é atribuir à alma desencarnada um conhecimento como o dos anjos, mas de natureza imperfeita e confusa. Isto tem várias consequências para o que a alma desencarnada pode conhecer. Contudo, nosso direcionamento não é para a alma desencarnada, portanto, nos concentraremos no conhecimento da alma enquanto unida ao corpo. Pois bem, a solução apresentada por São Tomás é atribuir a alma desencarnada um conhecimento semelhante ao dos anjos, mas com uma natureza imperfeita e confusa (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q. 89 a3).

Já mencionamos que o intelecto humano é semelhante a uma tábua rasa, e disso deriva o fato de que o conhecimento começa, e, precisamente, vai se desenvolvendo gradualmente (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q.55 a2). Assim, considera-se que a alma humana tem uma capacidade intelectual que deve ser cumprida de modo processual. Não se trata de uma simples aquisição do conhecimento, antes se considera como algo árduo. Assim, nosso primeiro conhecimento de uma coisa não é considerado um conhecimento completo do objeto. Diferentemente dos anjos, conforme já fora dito, que possui conhecimento que abarca tudo o que lhes é próprio ou característico do objeto de seu conhecimento (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q.58 a3-a4). Vejamos o que São Tomás expõe:

Assim, os intelectos inferiores, que são os dos homens, por movimentos e discursos da operação intelectual, alcançam a perfeição do conhecimento da verdade, procedendo de um para o outro conhecimento. Se, porém, logo no mesmo conhecimento do princípio vissem como conhecidas todas as conclusões dele decorrentes, neles não haveria lugar para o discurso. O mesmo ocorre com os anjos, porque imediatamente no que por primeiro naturalmente conhecem, veem tudo o que nisto podem conhecer. Por isso, são chamados intelectuais [...]. Mas as almas humanas, que recebem o conhecimento da verdade por algum discurso, se chamam racionais. – Isso acontece devido à debilidade de sua luz intelectual (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q.58 a3).

O intelecto humano, sob esse aspecto, pode alcançar o conhecimento da verdade de maneira gradual, e não diretamente de forma plena, como nos anjos. Isso destaca o esforço do intelecto na captação do conhecimento e sua relação com o discurso como procedimento para esta realização.

### 3.4 CONHECIMENTO EM HÁBITO

É necessário considerar essa característica da inteligência humana e o seu objetivo: a compreensão da verdade, ou seja, quando se discute os vários atos do intelecto que constituem a busca pelo conhecimento. Assim, dois pontos deverão ser levados em conta, de antemão: Primeiramente, independentemente da capacidade intelectual, todas as pessoas buscam conhecimento (cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 980a22). Deste modo, procuram preencher essa tábula rasa, que é o seu intelecto. Portanto, considera-se ainda o fato de que uma pessoa pode conhecer mais que outra (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q.85 a7). Segundo, uma atenção especial será dada quanto ao desenvolvimento do conhecimento: como o intelecto armazena o conhecimento que ele adquire. Vejamos o argumento de São Tomás:

Fica, então, claro que, sendo os hábitos e as disposições chamados enquanto ordenados a alguma coisa, como diz o livro XII da Física, de dois modos se pode considerar a intensidade e a remissão deles: primeiro, em si mesmos, como quando se diz que a saúde é maior ou menor; ou quando se diz que uma ciência é maior ou menor, conforme se estende a mais ou menos coisas. – Em segundo lugar, quanto a participação do sujeito, quando uma mesma ciência ou saúde é recebida mais por um do que por outro indivíduo, segundo as diferentes aptidões procedentes ou da natureza ou do costume (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q.52 a1).

A considerar que no fragmento exposto acima como citação fora apresentado o conceito de hábito, logo se faz necessário esclarecer, de maneira breve, o que é um *hábito*. Na medida em que o intelecto humano adquire conhecimento, esse conhecimento é preservado no intelecto possível: Ele existe em *hábito* no intelecto:

Com efeito, o intelecto possível está em ato perfeito em virtude das espécies inteligíveis quando conhece em ato. Porém, quando não conhece em ato, não está perfeitamente em ato segundo aquelas espécies, mas está de maneira intermediária entre potência e ato. É isto que diz Aristóteles que quando esta parte (isto é, o intelecto possível) torna-se cada uma das coisas que conhece, ele é dito conhecedor em ato. E isto acontece quando pode operar por si mesmo. Então se encontra em estado semelhante ao de potência, embora não igual ao estado que tem antes de apreender ou investigar (AQUINO, Tomás de, *Suma contra os gentios*, II, LXXIV, 74.16).

O intelecto humano pode conhecer muitas coisas, conhecimento que existe como um *hábito* do intelecto, mas ele pode pensar unicamente em uma coisa ao mesmo tempo. Manuel Barros nos oferece um exemplo acerca deste assunto:

Quem sabe matemática ou física, por exemplo, não tem sempre presentes ao espírito os seus conhecimentos sobre a matéria. Nem mesmo pensa alguma vez, explicitamente, em todos os pormenores e todas as consequências do que sabe. Pode, num dado momento, estar a pensar em coisas muito diferentes da ciência em que é mestre. Essa ciência não deixa por isso de existir no seu espírito; existe não só na memória, como conclusões fixadas para futura aplicação ou demonstrações que a memória reteve, mas na inteligência propriamente dita (1945, p. 267).

Além do exemplo citado, há também o exemplo de Anthony Kenny que enriquece a compreensão do assunto, a saber:

Um bebê humano, que ainda não aprendeu a língua, está em um estado de potencialidade remota em relação ao uso da linguagem: ele tem uma capacidade de aprender idiomas que os animais não têm, mas ele ainda não consegue usar a linguagem como um adulto. Um adulto que aprendeu inglês, mesmo que não esteja falando inglês neste momento, está em um estado de ato em comparação com a potencialidade da criança: isso foi chamado de primeiro ato. Mas um estado de primeiro ato ainda é uma potencialidade: o conhecimento do inglês é a capacidade de falar inglês e entendê-lo quando falado. O primeiro ato pode ser chamada de *habitus* ou disposição, é algo a meio caminho entre a potencialidade e o ato pleno do sangue (1993, p.53)<sup>29</sup>.

Quanto a este ponto, a posição de São Tomás se opõe ao pensamento de Avicena, conforme já fora mencionado, que afirma que as espécies inteligíveis não continuam no intelecto possível exceto quanto elas estão sendo compreendidas como ato. Anthony Kenny analisa o pensamento de Avicena da seguinte maneira:

Ele - Avicena - concluiu que quando reutilizamos um conceito, ou relembramos uma crença, devemos passar pelo mesmo processo de quando dominamos o conceito ou adquirimos a crença (1993, p. 52)<sup>30</sup>.

Isso evidencia, conforme Avicena, a necessidade do ser humano de reaprender constantemente aquilo que ele deseja conhecer. A teoria de Avicena, no entanto, é mais sutil e com nuances do que isso, porém, não é objetivo desta dissertação adentrar em seu pensamento, mas apenas pincelar pontos, quando necessário, para

---

<sup>29</sup>“A human baby, not yet having learned language, is in a state of remote potentiality with regard to the use of language: he has a capacity for language learning which animals lack, but he is not yet able to use language as an adult can. An adult who has learned English, even if he is not at this moment speaking English, is in a state of actuality in comparison with the child’s potentiality: this was called ‘first actuality’. But a state of first actuality is still itself a potentiality: the knowledge of English is the ability to speak English and understand it when spoken to. This first actuality can be called a *habitus* or disposition; it is something halfway between potentiality and full-blooded actuality” (KENNY, 1993, p.53 – Tradução nossa).

<sup>30</sup>“He - Avicenna - concluded that when we reuse a concept, or recall a belief, we must go through the same process of when we master the concept or acquire the belief” (Ibid., p. 52 – Tradução nossa).

comparar com o pensamento de São Tomás. No argumento de John Marenbon também podemos ver uma descrição a este respeito:

Avicena argumenta que as ideias intelectuais, ao contrário das formas sensíveis, não podem ser armazenadas. Aprender não é uma questão de colocar informações na mente, mas de adquirir a capacidade de unir o intelecto com a *intelligentia agens*. O homem educado é como alguém com olhos doentes que foram curados: se ele olha para algo, ele pode vê-lo; se ele desviar o olhar, ele ainda pode decidir olhar para ele novamente. A alma encarnada geralmente não tem o poder de receber formas da *intelligentia agens* sem preparação; o aprendizado traz a capacidade de fazê-lo (1987, p.105)<sup>31</sup>.

A posição de Tomás é ainda simples: o intelecto possível tem a habilidade de preservar o conhecimento das espécies:

Ora, diz-se que o intelecto possível se torna cada coisa singular, na medida em que recebe as imagens de cada coisa. Pelo fato de receber as imagens inteligíveis, pode operar quando quiser, mas não opera sempre, pois mesmo então está de certa maneira em potência, embora de uma maneira diferente que antes de conhecer (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II. q.79 a6).

Deixando de lado essa pequena comparação com o pensamento de Avicena, agora nos voltaremos para os processos envolvidos no esforço "racional" do intelecto humano. Ao fazermos isso, notamos um aspecto final do intelecto humano que o diferencia de todos os outros intelectos, divinos ou angélicos, isto é, ele comete erros. Contudo, este aspecto relacionado à possibilidade de falhas não está no foco de nossa empreitada. Assim sendo, partiremos do seguinte ponto: de acordo com São Tomás, há três atos do intelecto que constitui a busca do ser humano por conhecimento: o primeiro ato, a compreensão da quiddidade; o segundo ato, a composição e a divisão; e o terceiro ato, o raciocínio. Para este capítulo, interessa-nos, então, apenas o primeiro ato do intelecto. Contudo, ao tratar meticulosamente do processo abstrativo, no capítulo posterior serão resgatados os demais atos para justificar o intento.

Vimos que o intelecto começa seu processo de compreensão pela abstração dos fantasmas, as imagens advindas pelos sentidos. O que é abstraído e compreendido no primeiro ato do intelecto será discutido em um capítulo final desta

---

<sup>31</sup>“Avicenna argues that intellectual ideas, unlike sensible forms, can not be stored. Learning is not a matter of putting information in the mind, but of acquiring the ability to unite the intellect with the *intelligentia agens*. The educated man is like someone with sick eyes who have been healed: if he looks at something, he can see it; if he looks away, he may still decide to look at it again. The incarnate soul generally does not have the power to receive forms of *intelligentia agens* without preparation; learning brings the ability to do so” (MARENBN, 1987, p.105 – Tradução nossa).

dissertação, assim como o conhecimento que resulta deste e de atos subsequentes do intelecto. Consequentemente, aqui apenas ofereceremos um esboço. Então, partiremos da citação de São Tomás que diz que o que é abstraído é o objeto próprio do intelecto, conforme suas próprias palavras: “O objeto de nosso intelecto, na vida presente, é a quiddidade da coisa material que é abstraída das representações das representações imaginárias” (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q.85 a8).

Nestes termos, considera-se que a apreensão desta quiddidade, ou essência, constitui o primeiro ato do intelecto. São Tomás faz uma observação importante sobre este primeiro ato:

Igualmente, o intelecto humano não obtém desde a primeira apreensão o conhecimento perfeito de uma coisa; mas conhece primeiramente algo dela, por exemplo, sua quiddidade, que é o objeto primeiro e próprio do intelecto; depois conhece as propriedades, os acidentes, os modo de ser, que tem relação com a essência da coisa (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q.85 a5).

Apreender a quiddidade de uma coisa não nos dá um conhecimento completo da coisa, mas sim o conhecimento da coisa em sua fase mais original. O primeiro ato é apenas o passo inicial no caminho para completar o conhecimento da coisa. Curiosamente, o “objeto próprio do intelecto é a quiddidade. Por isso, falando de maneira absoluta, o intelecto não erra sobre o quiddidade da coisa”, assegura o Aquinate (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q. 84 a6).

Nunca pode haver uma questão de erro em relação ao primeiro ato. Além disso, assim como nunca pode haver uma questão de falsidade, também não pode haver uma questão de verdade:

Eis porque se define a verdade pela conformidade do intelecto e da coisa [...]. Quanto ao intelecto, ele pode conhecer sua conformidade com a coisa inteligível. No entanto, não é pelo fato de conhecer a essência da coisa que ele apreende essa conformidade, mas quando julga que a coisa assim é, como é a forma que dela apreendeu (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q.16 a2).

O objetivo do intelecto é, de um modo geral, conhecer a coisa, e segundo o fragmento, o conhecimento ocorre quando o intelecto conhece o ser como verdadeiro, segundo essa adequação entre o próprio intelecto e a coisa. No caso dos anjos, vimos que a verdade era uma característica do seu conhecimento inato: houve uma assimilação entre a forma existente na mente angélica e a forma naturalmente existente no objeto. No caso do intelecto humano que é mais imperfeito, o intelecto deve julgar essa conformidade antes que possa alegar conhecer e possuir a verdade.



Esse juízo é constitutivo do segundo ato do intelecto, ao qual analisaremos de maneira breve. A palavra que Tomás de Aquino usa para descrever o primeiro ato do intelecto é *intelligere*, para entender. Vejamos, como São Tomás concebe o intelecto:

O nome “intelecto” é atribuído por conhecer o íntimo das coisas: pois entender é como que um ler dentro (*intus legere*). Ora, o sentido e a imaginação conhecem somente os acidentes exteriores; só o intelecto conhece o interior e a essência da coisa. Posteriormente, porém, o intelecto, por meio das essências das coisas que aprendeu, procede diversamente raciocinando e indagando. Pois o nome “intelecto” pode ser entendido de dois modos: do primeiro modo, segundo se refere apenas àquilo que primeiramente ocasionou a imposição do nome, e assim se diz que entendemos propriamente quando apreendemos a quiddidade da coisa; do segundo modo, quando entendemos aquilo que imediatamente é notado pelo intelecto ao conhecermos as quiddidades das coisas, como no caso dos primeiros princípios, que conhecemos ao conhecermos os termos, por isso se diz que o intelecto é o hábito dos princípios. Ora, a quiddidade da coisa é o objeto próprio do intelecto: por isso, assim como o sentido quanto aos sensíveis próprios é sempre verdadeiro, assim também o intelecto ao conhecer aquilo que é, como se diz em *De Anima* III (AQUINO, Tomás de, *Verdade e conhecimento*, 2011, p. 279).

O fragmento acima fornece uma poderosa descrição do poder do intelecto de apreender a quiddidade de uma coisa, de compreender o que é essencial. O que queremos dizer com isso terá que ficar claro porque, como vimos, Tomás de Aquino diz que a compreensão de uma quiddidade não é um conhecimento completo de uma coisa; contudo, quando ele discute o hábito de compreender os primeiros princípios, ele diz que não é apenas um hábito, mas uma virtude intelectual.

A primeira coisa que deve ser feita é esclarecer o que significa o termo “virtude intelectual”. Compreender, como ciência e sabedoria, é chamada de virtude intelectual, mas em que sentido: “É possível chamá-los de virtudes, enquanto acionam a faculdade dessa boa ação que é a consideração da verdade, pois ela é a boa obra do intelecto” (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q.57 a1).

O entendimento ajuda o intelecto a atingir seu objetivo, porque, pelo hábito de compreender o intelecto apreende imediatamente a verdade dos princípios. Da mesma forma, a ciência é uma virtude porque, pela ciência, o intelecto alcança seu objetivo, a compreensão da verdade, com respeito a diferentes classes de coisas. Como uma virtude intelectual, a compreensão, como ciência e sabedoria, é um hábito do intelecto especulativo. Não obstante, nesta discussão, referências ocasionais foram feitas e serão feitas à ciência e à compreensão como hábitos; portanto, devemos ser claros o que queremos dizer com o termo “hábito”.

Tomás de Aquino nos diz que, como qualidade, um hábito é uma forma simples (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q.54 a4). Além disso, é uma forma de um tipo particular, porque envolve uma relação com algo, seja para a natureza da coisa em si, seja para atividades que derivam da natureza: “Ora, o hábito é disposição para duas coisas: a natureza e a ação dela resultante” (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q.54 a2).

Em suma, os hábitos são modificações de natureza para ajudar a natureza a alcançar melhor seu fim, que no caso do intelecto humano é a compreensão da verdade. A razão para isto é que existem muitas maneiras pelas quais uma natureza, ou uma atividade que se segue de uma natureza, como o intelecto humano, pode alcançar seu fim. Portanto, a natureza ou atividade natural realmente precisa dos hábitos para atingir o seu fim: “Mas se for uma forma tal que pode agir de modos diversos, como é a alma, é preciso que se disponha à ação por alguns hábitos” (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q.49 a4).

Assim, ao discutir a necessidade de hábitos, ele abre e conclui com as seguintes observações:

Como se disse acima, o hábito implica uma certa disposição em ordem à natureza da coisa e a ação ou ao fim da mesma, conforme alguém se dispõe bem ou mal para isso [...] como, pois, há muitos entes para cujas natureza e ações é necessário que muitas coisas concorram, que podem comensura-se de modos diversos, é necessário que haja hábitos (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q.49 a4).

Como conclusão parcial ao presente capítulo, concernente ao conhecimento intelectual humano, foi preciso compreender, de antemão, que Tomás de Aquino usava o termo “conhecimento” de maneira analógica. Em seguida, fora exposto aquilo que ela considerava como uso analógico. Essa afirmação do caráter analógico do conhecimento não foi isento de dificuldades internas. Portanto, o objetivo deste capítulo voltou-se para a consideração do uso analógico do conhecimento, e que São Tomás o empregou em três situações bem diferentes, a saber: o Conhecimento divino, conhecimento angélico e o conhecimento humano, e eis que os dois últimos são representações imperfeitas do primeiro. Também se evidenciou de que, aquilo que é entendido primeiro em nós, é a realidade material e que chegamos ao Conhecimento de Deus por meio das criaturas, ainda assim explicitou-se que o “conhecimento” aplicado a Deus é a medida de todos os outros usos do termo, porque Deus conhece de modo mais perfeito (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q.88 a3). Em

particular, foi dado um enfoque muito especial ao conhecimento humano. Por muitas vezes foram abordadas às consequências da limitação da luz intelectual humana: assim, evidenciou-se a necessidade do intelecto agente; a necessidade de raciocinar no esforço intelectual humano; a tendência do ser humano de cometer erros. Ademais, esclareceu-se que o conhecimento humano existe de maneira fragmentada e dividida.

Apesar das limitações da capacidade intelectual humana, observou-se que o conhecimento humano, bem como o conhecimento divino e angélico, é fundamentalmente a compreensão do ser do intelecto. Uma compreensão do ser que resulta em uma semelhança da coisa conhecida existente no conhecedor. Conforme defende Jaques Maritain:

Ele – o conhecimento - se manifesta para nós como uma operação imanente e vital, que consiste essencialmente não em fazer, mas em ser, em ser ou tornar-se uma coisa - ela mesma ou outros - senão pela existência atuando sobre um sujeito: o que implica uma união muito mais elevada que a da forma e da matéria, compondo uma conjunção ou "*tertium quid*", e que também pressupõe que o objeto conhecido está intencionalmente presente na faculdade graças a uma espécie (1937, p. 42)<sup>32</sup>.

Conhecimento é a existência intencional do objeto conhecido naquele que conhece por meio de uma semelhança de conhecimento, conforme passagem: "Algo é conhecido em si mesmo quando é conhecido por meio de uma representação própria, adequada ao cognoscível" (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q14 a5).

Ao contrário dos Intelectos divinos e angélicos, o intelecto humano deve julgar se essa semelhança corresponde ao objeto do conhecimento (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q.16 a2). Se isso acontecer, o intelecto humano conhece a verdade, logo, é preciso considerar de que ele possui conhecimento. No caso de Deus e dos anjos, essa compreensão da verdade é inerente ao próprio ato de conhecer (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q.16 a5/q.58 a5). A característica crucial, no entanto, é essa questão de semelhança entre o que existe no intelecto, após a abstração das espécies e o que existe no mundo, ou seja, nos objetos.

---

<sup>32</sup>"He - knowledge - manifests itself to us as an immanent and vital operation, which consists essentially not in doing, but in being, in being, or becoming a thing - itself or others - but by existence acting on a subject: which implies a union much higher than that of form and matter, composing a conjunction or "*tertium quid*", and which also presupposes that the known object is intentionally present in the faculty thanks to a species" (MARITAIN, 1937, p. 42 – Tradução nossa).

## 4 O INTELLECTO AGENTE E A FACULDADE IMAGINATIVA: O PROCESSO DE ABSTRAÇÃO

Nesta seção será tratado a questão da abstração em si e as relações que se mantêm com as funções do intelecto agente. Assim, é preciso esclarecer brevemente que a abstração é um processo que fundamenta-se na própria função do intelecto agente. Desta forma, esta unidade abordará essa fundamentação.

### 4.1 O CONCEITO DE ABSTRAÇÃO

Ao longo do tempo, e em toda a trajetória da filosofia, os homens sempre se mantiveram interessados em saber a maneira pela qual algo é conhecido, assim, dada a dimensão desta problemática, diversas foram às interpretações apresentadas por diferentes filósofos, porém, nesta empreitada, pretende-se elucidar apenas a visão de São Tomás de Aquino, centrando-se na *Suma Teológica*, conforme já fora justificado anteriormente (cf. SILVA, 2012, p. 173)<sup>33</sup>. Assim sendo, dentre tantas teorias, São Tomás se apoia naquela que defende que os seres humanos adquirem conhecimento por meio da experiência e que o intelecto “é semelhante a uma tábula rasa, opondo-se, ao inatismo platônico” (SARANYANA, 2015, p. 320). O Doutor Angélico defendia a perspectiva de que os homens nascem desprovidos de ideias ou conhecimento em seus intelectos. Então, para adquirir conhecimento, o homem naturalmente exerce um processo chamado de abstração, que consiste em captar a essência dos objetos particulares e transformá-las em ideias universais.

Portanto, neste capítulo da presente dissertação, pretende-se examinar as análises que São Tomás de Aquino desenvolve acerca da abstração. Esta análise será feita tomando como ferramenta o esclarecimento conceitual, e, para isso, pretende-se dar uma definição da abstração, bem como destacar as funções do intelecto agente como elemento crucial nesse processo.

#### 4.1.1 A abstração

---

<sup>33</sup>É importante deixar claro que São Tomás aborda o problema da abstração em três textos diversos: O Ente e Essência, O Comentário à Trindade de Boécio e a Suma Teológica. Para a realização desta pesquisa, optou-se pela análise da exposição do Aquinate, presente na Suma Teológica. Porém, sempre que necessário, mencionaremos estes e outros textos, de passagem.

Na filosofia, o termo “abstração”<sup>34</sup> designa uma operação específica do intelecto que consiste em destacar e reter alguma propriedade de determinada coisa. Essa propriedade serve como base sobre a qual o intelecto forma uma imagem cognitiva ou conceito. Neste sentido, pode-se afirmar que a abstração é um processo filosófico pelo qual as pessoas criam conceitos a partir da experiência, como também a partir de outros conceitos, ou seja, é o processo de extrair a essência das coisas e dar-lhes existência independente das coisas às quais elas estão intrinsecamente ligadas (cf. FRAILE, 1960, vol. II, p.1028). Ademais, também é vista como um processo pelo qual as qualidades são extraídas de um objeto particular e recebem uma aplicabilidade universal, ou seja, nesse processo, uma qualidade é abstraída e feita para ser um termo genérico que abriga uma classe de objetos. Por exemplo, quando usamos o termo genérico “homem”, nós apenas extraímos a essência de a partir de uma variedade de homens e fazemos isso para representar a ideia geral de coletividade dos homens. Adicionalmente, podemos afirmar que a abstração também envolve o processo de separar um aspecto de todas as outras qualidades com as quais ela está intimamente unida na existência. Isso significa que a abstração abrange propriedades comuns e lhes atribui existência independente ou a separação de propriedades e faz com que elas tenham sua existência independentemente do

---

<sup>34</sup>O termo “abstração”, na definição geral de Nicola Abbagnano, incluindo uma breve passagem histórica até São Tomás, é descrito da seguinte maneira: “É operação mediante a qual alguma coisa é escolhida como objeto de percepção, atenção, observação, consideração, pesquisa, estudo, etc. A abstração tem dois aspectos: Primeiro, isolar a coisa previamente escolhida das demais com que está relacionada (o abstrair de); Segundo, assumir como objeto específico de consideração aquilo que foi assim isolado (abstração seletiva ou cisão prévia) [...] A abstração é inerente a qualquer procedimento cognitivo e pode servir para descrever qualquer processo desse gênero. Com tal finalidade foi utilizada desde a Antiguidade. Aristóteles explica com a abstração a formação das ciências teóricas, isto é, da matemática, da física e da filosofia pura. “O matemático”, diz ele, “despoja as coisas de todas as qualidades sensíveis (peso, leveza, dureza, etc.) e as reduz à quantidade discreta e contínua; o físico prescinde de todas as determinações do ser que não se reduzam ao movimento. Analogamente, o filósofo despoja o ser de todas as determinações particulares (quantidade, movimento etc.) e limita-se a considera-lo apenas como o ser” (ARISTÓTELES, *Met.*, XI,3, 1.061 a 28ss.). O processo todo do conhecimento pode ser, segundo Aristóteles, descrito com a abstração: “o conhecimento sensível consiste em assumir as formas sensíveis sem a matéria assim como a cera assume a marca do sinete sem o ferro ou o ouro de que ele é composto” (ARISTÓTELES, *De an.*, II, 12, 424 a 18). E o conhecimento intelectual recebe as formas inteligíveis abstraindo-as das formas sensíveis em que estão presentes (*ibid.*, III, 7,431ss.). Tomás de Aquino reduz o conhecimento intelectual à operação de Abstração: abstrair a forma da matéria individual e assim extrair o universal do particular, a espécie inteligível das imagens singulares. Assim como podemos considerar a cor de um fruto prescindindo do fruto, sem por isso afirmar que ela existe separadamente do fruto, também podemos conhecer as formas ou espécies universais do homem, do cavalo, da pedra etc. prescindindo dos princípios individuais a que estão unidas, mas sem afirmar que existem separadamente destes. Por isso, a abstração não falsifica a realidade, mas só possibilita a consideração separada da forma e, com isso, o conhecimento intelectual humano (S.Th., I, q85, a.1)” (ABBAGNANO, 2007, p. 04).

intelecto e das coisas que as acompanham em sua existência real. Por exemplo, ao abstrair a forma de uma planta, a separação ocorre somente na abstração (como ação intelectual) e não na existência real, visto que a união é inerente ao objeto. Deste modo, devemos admitir que essa separação ocorre intelectualmente, mas não fisicamente. Vejamos a seguinte citação da *Suma Teológica* de São Tomás:

[...] diz o Livro III da Alma: ‘na medida em que as coisas são separáveis da matéria, elas dizem respeito ao intelecto’. É preciso, pois, que as coisas materiais sejam conhecidas enquanto são abstraídas da matéria e das semelhanças materiais que são as representações imaginárias (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q. 85 a.1).

De certa forma, as ideias abstraídas são a mesma coisa que os universais, e elas passam a existir independente de seus objetos reais. Assim sendo, podemos afirmar que o processo de formar ideias universais é o mesmo que leva a formação de ideias abstraídas. Deste modo, as ideias universais são formadas quando o intelecto abstrai as essências de seres materiais particulares, ou, conforme as palavras de Guillermo Fraile, “significa dizer que o intelecto agente despoja a faculdade imaginativa de toda sua materialidade e particularidade, elevando-o à ordem espiritual e inteligível e tornando-o apto para imprimir no intelecto possível” (1960, vol. II, p. 1029)<sup>35</sup>.

A título de exemplo, a ideia de “humanidade” é abstraída de homens particulares, que, por sua vez, passa a ser denominada como uma ideia universal relativa a todos os homens.

## 4.2 AS FUNÇÕES DO INTELECTO AGENTE

A teoria da abstração de São Tomás de Aquino foi influenciada por Aristóteles. Segundo ele, o objeto cognoscível é proporcionado à potência intelectual (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q. 85 a.1). O intelecto compreende abstraindo dos fantasmas e, assim, obtendo algum conhecimento de coisas materiais. Porém, implica dizer que, nosso conhecimento das coisas, entretanto, não é o mesmo que o conhecimento de nossos “fantasmas”. Pelo contrário, os “fantasmas” são os meios

---

<sup>35</sup>“Quiere decir que el entendimiento agente despoja al fantasma imaginativo de su materialidad y particularidad, elevándolo al orden epiritual e inteligible y haciéndolo apto para informar ao entendimiento posible” (FRAILE, 1960, vol. II, p. 1029 – Tradução nossa).

pelos quais chegamos a conhecer as coisas. Pois, conforme observa Pierre Rousselot, “o homem, nem mesmo consegue pensar sem utilizar-se dos fantasmas” (1999, p. 80).

Segundo São Tomás, o intelecto é incapaz de conhecer diretamente as coisas individuais porque as recebe por meio de “fantasmas”. Por outro lado, o intelecto percebe os universais diretamente por meio da abstração (cf. FRAILE, 1960, vol. II. p.1018). Assim, o intelecto é potencialmente capaz de compreender o conceito de infinito, na medida em que pode formar a ideia de sucessão infinita, mas na verdade é incapaz de compreender o infinito. Coisas contingentes são conhecidas através da experiência sensorial e indiretamente pelo intelecto, mas os princípios necessários que governam essas coisas contingentes são conhecidos apenas pelo intelecto. Embora só Deus possa saber como o futuro será em si mesmo, podemos, no entanto, ter algum conhecimento do futuro na medida em que temos conhecimento de causas e efeitos.

Dando prosseguimento em nosso intento, nos é forçoso explicitar no processo do conhecimento outro elemento, a saber, a iluminação. Vejamos a definição aristotélico/tomista basilar de iluminação expressa por Guillermo Fraile:

Aristóteles compara a atividade do intelecto agente semelhante à luz. Da mesma forma em que esta transforma as cores em ato presente no objeto que antes se encontravam em potência, assim também o intelecto faz com que apareça nos fantasmas da imaginação as essências inteligíveis que estavam neles em potência (1960, vol. II. p.1028)<sup>36</sup>.

Guillermo Fraile baseia sua definição aristotélico/tomista de iluminação na seguinte passagem de São Tomás: “Deve-se, pois, dizer que ela [a alma] tem em si mesma uma potência derivada do intelecto superior, por meio da qual pode iluminar as representações imaginárias” (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q. 79 a.3). Ora, esse fragmento é o mais aproximado, segundo nossa pesquisa, da indicação desta iluminação. É-nos preciso admitir que São Tomás indica outro elemento cujo denominação é “intelecto superior”. Este apresenta-se como uma realidade divina. Contudo, apropriando-se de analogias, conforme elucidou Guillermo Fraile na citação anterior, o Aquinate dá indícios sobre a existência de tal iluminação, sem

---

<sup>36</sup>“Aristóteles compara el acto del entendimiento agente con la luz. Así como ésta pone en acto en el objeto los colores que antes estaban en potencia, así también el entendimiento hace aparecer en los fantasmas de la imaginación las esencias inteligibles que estaban en ellos en potencia” (FRAILE, 1960, vol. II. p.1028 – Tradução nossa).

precisamente afirmar qual sua natureza: se natural ou sobrenatural. Mas, provavelmente, a iluminação em São Tomás não deve ser compreendida como concebiam os agostinianos, senão como uma participação divina em nós, conforme defende Joseph-Ignacio Saranyana:

O princípio imediato do conhecimento humano é, de acordo com São Tomás, a faculdade da alma que chamamos inteligência, e não iluminação divina – como diziam os agostinianos -, nem tampouco uma espécie de inteligência superior e impessoal como um intelecto possível universal e único para todos os homens – como teriam afirmado os averroístas -. Se se quer maior precisão, será preciso dizer, com o Doutor Angélico, que o intelecto é uma participação da luz divina em nós, no sentido de que a nossa inteligência participa da capacidade de conhecer que Deus tem por essência [...]. De qualquer modo, segundo o Doutor Angélico era evidente que a iluminação divina era sempre possível e nunca contraditória com a atividade do nosso intelecto (2015, p. 318).

Por repetidas vezes já mencionado que o verdadeiro processo da abstração consiste na geração de “espécies inteligíveis”, mas a “iluminação do fantasma” - conforme Guillermo Fraile -, o ato de torná-lo realmente inteligível, precede a abstração e a torna possível (cf. 1960, vol. II, p. 1028). Assim como no composto humano a vida sensível em geral é enobrecida pela sua união com o suprasensível, também as representações sensíveis, os “fantasmas”, recebem de sua união com a faculdade do conhecimento intelectual uma aptidão ou uma disposição para que as espécies inteligíveis possam ser abstraídas. E para uma melhor compreensão de tal processo, na época de São Tomás não havia melhor comparação do que a da luz material. Isso pode ser evidenciado na explicação de São Tomás sobre como a comparação deve ser aplicada:

Deve-se dizer que há duas opiniões sobre a ação da luz. Para uns, a luz é exigida para a visão a fim de tornar as cores visíveis em ato. Nesse sentido e pela mesma razão pela qual se requer a luz para ver, requer-se, de maneira semelhante, o intelecto agente para conhecer. – Para outros, é preciso a luz para a visão, não a fim de tornar visíveis as cores, mas tornar o meio iluminado em ato. É a opinião de Averróis. Nesse sentido, a semelhança com que Aristóteles compara o intelecto agente com a luz deve compreender-se assim: como a luz é necessária para ver, assim também o intelecto é necessário para conhecer, mas não pela mesma razão (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q. 79 a.3).

Conforme a supra citação, havia duas teorias sobre a natureza da luz em voga no século treze: uma teoria considerava a luz necessária para a visão, na medida em que tornava a cor realmente visível, era a luz que dava visibilidade às cores. Mas essa



opinião não era de Aristóteles. Ele postulava que, embora a luz fosse necessária para a visão, sua função não era dar visibilidade às cores, mas tornar o meio pelo qual a cor passava "em ato" luminoso - e, portanto, capaz de transferir a cor do objeto para os órgãos dos sentidos. São Tomás, apropriou-se desta teoria para dar sentido a sua analogia, segundo assegura Guillermo Fraile (cf. 1960, vol. II, p.1029.) E assim, como figuras e cores são sempre encontradas em corpos, mas só podem ser vistas como raios de luz que refletem sobre os corpos, então o objeto da representação intelectual, ou seja, a quiddidade (essência), está realmente no objeto; mas, para que essa essência seja percebida pela alma, ela deve ser separada das condições materiais que a acompanham no indivíduo. Assim, essa separação ocorre quando a operação da alma que é imaterial "volta-se" para a representação sensível; é através da união com a luz espiritual que a essência "oculta", sobre determinadas condições sensíveis, se revela à inteligência. E como esse ato do intelecto agente transcende qualquer operação familiar à nossa experiência, São Tomás, (por falta de uma melhor ilustração, segundo minha interpretação), compara o processo a uma "iluminação" dos fantasmas. Mas seja qual for a natureza dessa operação, ela produz um resultado bastante elucidativo para o intelecto quanto a luz incidente na cor faz ao olho.

Para exemplificarmos e tornar o fenômeno ainda mais claro, tomemos a ilustração dos Raios-X. Pois, quando os raios catódicos entram na matéria, esta não apenas floresce, mas também emite um tipo inteiramente novo de radiação. Esses raios também têm a propriedade surpreendente com meios penetrantes que são opacos à luz comum. Aqui reside uma semelhança entre o funcionamento dos raios X materiais e o intelecto agente, que é imaterial, pois, assim como o primeiro separa, por assim dizer, ossos de carne na mão (sem produzir qualquer mudança na mão) assim também o último separa o universal do particular existente no 'fantasma' (e, por sua vez, deixa o 'fantasma' inalterado).

Contudo, nesta comparação da ação da luz física com a da "luz intelectual", há algumas diferenças muito importantes que precisam ser elucidadas. Assim, na teoria física, as cores são visíveis "em ato", independentemente da ação da luz; o intelecto agente, por sua vez, porém, torna os "fantasmas" que antes estavam inteligíveis apenas em potência, em inteligíveis em ato. Além disso, o "fantasma" não determina o intelecto possível da mesma maneira que a cor determina a visão; nem a luz do intelecto agente age diretamente sobre o intelecto possível, pois a luz física atua no órgão do sentido. Assim, o "fantasma" é influenciado pela luz do intelecto agente, e

então, a luz intelectual não está de modo algum focalizada no intelecto possível, mas inteiramente no fantasma. Seguindo essa analogia da luz, diz Manuel de Barros: “A inteligência humana compõe-se, portanto de duas faculdades, que estão entre si como o foco de luz que ilumina o objeto e os olhos da pessoa que o vê” (1945. p. 260). O resultado é que o intelecto possível recebe, não a iluminação, mas as espécies inteligíveis iluminadas pelo intelecto agente.

Este ponto deve ser enfatizado, a saber, que nesta iluminação, assim como no caso do efeito dos Raios-X em sua matéria, não causa nenhuma alteração no “fantasma”. Não há modificação efetuada no “fantasma” pela potência de iluminação do “intelecto agente” de acordo com São Tomás. O “fantasma” originado deve permanecer na imaginação, e essa permanência também deve se aplicar à sua composição. Tudo o que o intelecto agente faz é torná-lo inteligível e, ao fazê-lo, afeta a imagem, não mais do que qualquer objeto é afetado por lançar uma luz sobre ela. De acordo com a investigação empreendida nesta pesquisa, não há nada nos textos de São Tomás que indique qualquer tipo de modificação além daquele em que o intelecto possível participa. Ora, o ato do intelecto agente é separar o universal do particular sem afetar o particular; assim como podemos considerar a cor, ou separar de uma maçã sem afetar essa maçã, ou como diz São Tomás: “A forma no fantasma não é transferida fisicamente da imaginação para o intelecto possível” (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q. 85 a.3). Como as figuras e cores de um corpo apenas se tornam visíveis aos olhos quando a luz incide sobre o objeto, e como a luz é o meio pelo qual essas características do objeto impressionam nossa visão, também as representações sensíveis não são transferidas da fantasia para o possível intelecto. Assim, não são essas representações, mas a operação da alma chamada de “intelecto agente” que será visto como produzindo as espécies inteligíveis no intelecto possível (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q. 85 a.1).

Tudo isso, no entanto, não é tão óbvio como se afirma aqui. Pois, como foi dito acima, São Tomás não mostrou muito explicitamente a relação do fantasma e intelecto e, portanto, não demonstrou tudo o que estava envolvido ao dizer que os fantasmas são “iluminados”. Vejamos a citação:

Ora, a alma humana é intelectiva. O sinal disso está em que não é intelectiva inteiramente, mas apenas por uma parte de si mesma. Além disso, não chega ao conhecimento da verdade a não ser por motivos discursivos, raciocinando. Enfim, tem uma inteligência imperfeita, pois não conhece tudo, e mesmo naquilo que conhece, procede da

potência ao ato. Deve, portanto, haver um intelecto superior que ajude a alma conhecer [...] deve-se, pois, dizer que ela [a alma] tem em si uma potência derivada do intelecto superior, por meio do qual pode iluminar as representações imaginárias (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q. 79 a.4).

Aparentemente, a única tentativa que São Tomás fez para indicar o que significava "iluminação", foi indicar que esta iluminação é formal (da própria forma). É necessário que alguma força ou luz espiritual seja derivada do intelecto agente para que os "fantasmas" sejam iluminados de uma maneira formal e isso ocorre, precisamente, por uma relação entre a própria alma e esse intelecto superior<sup>37</sup>. Guillermo Fraile acrescenta que "o fantasma em si mesmo permanece inalterado e, continua a ser concreto e sensível. Porém, a ação iluminadora do intelecto agente faz com que apareça nele a essência universal, que é o objeto próprio do conhecimento intelectual" (1960, vol. II, p. 1029)<sup>38</sup>.

Contrariamente, essa visão não é a mesma que a do intérprete de São Tomás, o cardeal Caetano. Este, por exemplo, afirma que o intelecto agente opera nos "fantasmas", não através de uma iluminação "formal", mas por meio de uma iluminação objetiva (cf. CAJETAN, 1964, p. 23-49), que ele considerava o suficiente para demonstrar que o "fantasma", de alguma forma, contribuiria na produção das espécies inteligíveis (cf. FRAILE, 1960, vol. II, p. 1030). Uma iluminação objetiva é aquela na qual um objeto se torna aparente através do auxílio de alguma luz exterior... "e nisto, considera-se a luz como inerente, não no objeto iluminado, mas por meio da visibilidade" (FRAILE, 1960, vol. II, p. 1031).

Ora, dois princípios foram elucidados e que devemos expor aqui para análise, a saber, primeiro, não pode haver modificação (alteração) no "fantasma" de acordo com São Tomás. Segundo, que o fantasma (por apresentar condições materiais) não pode, enquanto tal, afetar o intelecto possível. Portanto, de acordo com esses princípios, faz-se necessário, alguns exames.

A iluminação formal proposta por São Tomás de Aquino parece não atender a estes princípios. Ora, um "fantasma" é uma imagem, e, desta maneira, imagem de um objeto particular, que precisamente é algo material/corporal, e, apesar de ser fonte

<sup>37</sup>Aqui, entende-se Intelecto Superior por Deus do cristianismo, e não a concepção de intelecto agente como propunham os averroístas.

<sup>38</sup>"El fantasma en sí mismo permanece inalterado, y sigue siendo concreto y sensible. Pero la acción "iluminadora" del entendimiento agente hace aparecer en él la esencia universal, que es el objeto propio del conocimiento intelectual" (FRAILE, 1960, vol. II, p. 1029 – Tradução nossa).

parcial de inteligibilidade, esse fantasma, precisamente, não é nada além de ser inteligível em potência. Portanto, se admitirmos que o intelecto agente ilumine formalmente esse fantasma, será preciso considerar que essa iluminação é inerente ou apresentará aptidão aos fantasmas para torná-los inteligíveis. Se assim o for, o “fantasma” será destituído de sua natureza potencial em relação aos inteligíveis, permitindo assim, a atualidade (tornar ato) das espécies ainda no próprio “fantasma”, o que é oposto ao princípio sustentando de que o “fantasma” não se altera em nada.

A solução apresentada pelo Cardeal Caetano também não pode ser sustentada. Pois, diferentemente do exemplo anterior acerca da iluminação formal dos “fantasmas”, Caetano, também defende não haver nenhuma alteração no “fantasma”, senão apenas uma intervenção exterior da luz externa. Aparentemente não há mudança, contudo, se analisarmos de modo minucioso, há mudança sim. Ora, para que essa intervenção externa seja possível, a saber, - a iluminação por meio da visibilidade – ou serve para tornar o objeto inteligível ainda no “fantasma”, ou não. Se não, então, fica evidente que o “fantasma” permanece inteligível em potência, como era antes da iluminação externa. Ora, neste caso, a intervenção da luz externa, nada fez de diferente. Mesmo assim, se admitirmos alguma ação, que porventura venha a ocorrer, então há alteração no “fantasma”, portanto, uma iluminação formal, como defendia São Tomás. Sendo essa posição contrária a interpretação de Caetano. Ou então, que essa iluminação possa causar algum efeito no intelecto possível é inadmissível, já que este último efeito é próprio da espécie inteligível impressa, cuja formação é desempenhada pelo intelecto agente na abstração do “fantasma”. Embora possa parecer que a explicação proposta por Caetano possa parecer plausível, ela é tão insustentável quanto a do próprio São Tomás, uma vez que a potência do intelecto agente é, em certo sentido, “espiritual” e que não possa iluminar os “fantasmas”, ou seja, numa realidade corpórea, assim, precisamente a iluminação espiritual (proveniente da intelecto externo, o qual mencionamos antes) não causou nenhum efeito. Apesar de haver alguma ação produzida pela luz espiritual do intelecto que haja sobre o “fantasma”, a solução de Caetano, como afirmamos, não dá sustentabilidade.

Diante destas insustentabilidades apresentadas acima, é bom lembrar novamente os dois princípios que São Tomás chama de iluminação. Essas duas condições estão ancoradas nas próprias naturezas das coisas; sobre a natureza do fantasma e sobre as relações - se houver - possíveis entre o material e o imaterial (espiritual). Ora, um “fantasma” é uma imagem material que se torna a culminação do

conhecimento sensível; é a "soma" das primeiras afecções sensíveis que expressam a coisa conhecida em sua "forma" mais completa e sensível.

Mas um "fantasma", apesar de ser imaterial, tem características ou certas condições materializadas, na medida em que é "fantasma" de um objeto particular e não universal. Portanto, não sendo puramente material. Assim, qualquer inteligibilidade é inteligibilidade puramente potencial. E nisto reside o cerne do problema que propomos investigar. Pois o conhecimento do homem, enquanto homem, deve ser, pois, o conhecimento consequente da mais elevada potência do homem; isto é, o seu conhecimento intelectual. Sabe-se, que, todo conhecimento vem de algum modo dos sentidos e, finalmente, do "fantasma". Mas como isso é possível? Ou seja, como pode o "fantasma" com características materiais afetar uma faculdade imaterial?

A partir dessa consideração, então, devemos retomar a ideia de que os dois princípios mencionados acima são irreconciliáveis. Pois devemos admitir que o material não pode afetar o imaterial; Porém, também devemos admitir que o "fantasma", se é para permanecer assim, não pode sofrer nenhuma modificação que possa comprometer, de alguma maneira, sua natureza.

A busca pela definição exata da iluminação não parece algo fácil, como se percebe, uma vez que, pelo menos aparentemente, não está dada uma resposta propriamente dita, mas é possível ainda, tentar interpretar, a partir dos fragmentos isolados da obra de São Tomás, as condições para tal feito, ou seja, a compreensão da iluminação. Pois bem, de certa forma o "fantasma" apresenta certa "passividade" frente ao intelecto agente. Significa dizer, com isso, uma "certa" relação do material como predisposição ao imaterial. Assim sendo, o "fantasma" é "usado" pelo intelecto agente como um instrumento para a produção das espécies inteligíveis. Então, o objeto é representado de modo inteligível.

Cumpra nos perguntar se, de fato, é dessa forma que procede? Isso não está associado ao que até agora fora vetado, a saber, a ideia de que um instrumento corpóreo esteja produzindo um efeito espiritual (neste caso, inteligível)? Vejamos uma passagem onde ele diz o contrário:

Deve-se dizer que as representações imaginárias não somente recebem a luz do intelecto agente, como também é deles que são abstraídas as espécies inteligíveis pela ação desse intelecto. Recebem uma luz: com efeito, do mesmo modo que a parte sensível adquire uma força maior por causa de sua união com a parte

intelectiva, assim as representações imaginárias, pela ação do intelecto agente, se torna mais aptas a que as intenções inteligíveis sejam delas abstraídas. E o intelecto agente abstrai as espécies inteligíveis das representações imaginárias: na medida em que, pela ação do intelecto agente, somos capazes de considerar as naturezas específicas sem as condições individuais, e são as semelhanças dessas naturezas que informam o intelecto possível (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q. 85 a.1).

Neste aspecto, São Tomás assegura que a potência do intelecto agente se encontra em relação aos “fantasmas”, mas a abstração é em relação à espécie. No entanto, como não há inteligibilidade em ato sem a abstração, seria um tanto absurdo dizer que os “fantasmas” se tornam inteligíveis em si mesmo. A iluminação, portanto, não se trata de alguma perfeição imaterial, que, de alguma forma é posta no “fantasma”. Ela consiste apenas em habilitar esse “fantasma” para que a abstração das espécies inteligíveis seja possível. Isso significa que, sob nosso posicionamento interpretativo, que essa habilitação no “fantasma”, causada pela iluminação não é algo precisamente radical nos “fantasmas”, ou seja, não é algo que afete a sua natureza, mas consiste em apenas habilitá-lo, pela potência do intelecto agente e, portanto, trata-se de algum movimento pelo qual os “fantasmas” são subordinados pelo intelecto agente.

Assim, São Tomás explica a iluminação. Pode-se questionar se isso é uma explicação; mas parece que isso é tudo o que São Tomás tem a dizer sobre o assunto. É certo que ainda resta muito a ser dito; pois uma "elevação" do “fantasma” a uma posição em que possa ser usada como um "instrumento para a produção de espécies" ainda deixa o que Guillermo Fraile considera como "mistério" (1960, vol. II, p.1028.). No entanto, o que poderia haver senão mistério quando há qualquer questão de qualquer tipo de relação entre as ordens materiais e espirituais?

No entanto, isso talvez possa ser melhor compreendido quando se percebe que a iluminação não é o único trabalho do intelecto agente, nem a iluminação é o único elemento na redução da inteligibilidade em potência à inteligibilidade em ato. Por ter completado seu trabalho de "iluminar", o fantasma - usando novamente aqui termos estáticos e substanciais para o que é de fato um processo - o intelecto agente procede para realizar sua segunda função principal na aquisição do conhecimento - a abstração da espécie inteligível. Assim, seria justo, pois esclarecer em que consiste os modos de abstração. Vejamos como São Tomás expõe:

Pois, deve-se dizer que há dois modos de abstração. O primeiro, por composição e divisão: quando conhecemos que uma coisa não está em outra, ou que está separada dela. O segundo, por uma consideração simples e absoluta: quando conhecemos um objeto, nada considerando de um outro. Se o intelecto abstrai, segundo o primeiro modo, separando coisas que na realidade não são separadas, isso implica um erro. Mas se procede segundo o segundo modo, isto não é falso, como veremos claramente nas coisas sensíveis. Se, com efeito, conhecêssemos ou disséssemos que a cor não se encontra no corpo colorido, ou que dele está separada, nossa opinião ou nosso dizer seriam falsos. Mas se considerarmos a cor e suas propriedades, sem dar atenção ao fruto colorido, tanto o que assim conhecemos como o que dizemos serão isentos de falsidade. O fruto não pertence à razão da cor; por isso, nada impede que se conheça a cor, sem que se conheça de alguma forma o fruto. – Do mesmo modo, o que pertence à razão da espécie de uma coisa material qualquer, por exemplo, uma pedra, um homem, um cavalo, pode ser considerado sem os princípios individuais, que não pertencem à razão da espécie. Isso é abstrair o universal do particular, ou a espécie inteligível das representações imaginárias, isto é, considerar a natureza da espécie, sem considerar os princípios individuais, significados pelas representações imaginárias (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q. 85 a.1).

Conforme fora visto, para São Tomás, a abstração pode ocorrer de duas maneiras: primeiro, por meio de composição e divisão, e, em segundo lugar, por meio de uma consideração simples e absoluta. Portanto, para o intelecto abstrair um do outro, coisas que não são realmente abstraídas umas das outras implicariam falsidade no primeiro desses modos acima; enquanto que, no segundo modo, tal procedimento está perfeitamente em ordem e não envolve falsidade. Pois, se fosse dito que a cor não está em um objeto colorido, ou que era separado dele, haveria erro no que foi dito ou pensado. No entanto, se a cor e suas propriedades forem consideradas sem referência ao assunto em que estão, não há nada de errado; para qualquer objeto colorido particular não é essencial para a cor, e assim a cor pode ser entendida independentemente do objeto.

Do mesmo modo, as coisas que pertencem às espécies de uma coisa material podem ser consideradas sem considerar os princípios individuais que não pertencem à noção da espécie. Isso, então, é o que significa abstrair o universal do particular, ou as espécies inteligíveis do fantasma. Em outras palavras, isso é considerar a natureza das espécies, além das características individuais apresentadas no “fantasma”.

Este último é, naturalmente, a abstração que é a segunda função do intelecto agente. Mas, novamente, o assunto está longe de ser solucionado o quanto parece até o presente momento. Curiosamente, no entanto, a razão para grande parte desta

falta de clareza não está na própria doutrina. É bem verdade que o conhecimento está longe de ser um processo fácil de ser explicado e o processo de abstração, o próprio alicerce do que pode ser chamado de noético<sup>39</sup> em São Tomás, também apresenta essas dificuldades. O ponto em questão a ser observado aqui é se as espécies de determinado objeto podem ser consideradas sem considerar os princípios individuais que não pertencem à noção da espécie. Pois, como definido por São Tomás, a abstração foi a tomada da essência pelo intelecto; ou seja, foi uma elevação da essência para o nível do intelecto. Em nenhum sentido foi concebido como a descoberta de um "novo ponto de vista"; pois um "novo ponto de vista ainda teria como objeto e acabaria com o fantasma de um objeto individual". Nunca poderia atingir aquela esfera mais alta de atividade na qual a essência é evidenciada<sup>40</sup>. Portanto, para qualquer investigação dessa segunda função do intelecto agente, o significado correto da própria palavra deve ser constantemente mantido em mente.

Na abstração, duas causas devem ser consideradas como produtos finais das espécies inteligíveis no "intelecto quanto possível". O intelecto agente é a causa na medida em que torna o objeto inteligível em ato. O "fantasma" é a causa na medida em que, em virtude desta causa principal, fornece a essência de um determinado objeto a ser reconhecido. São Tomás caracteriza a relação dizendo que o "fantasma" é a causa instrumental das espécies inteligíveis, conforme fragmento:

Na recepção na qual o intelecto possível recebe dos fantasmas as espécies das coisas, os fantasmas são como um agente instrumental ou secundário, e em contrapartida, o intelecto agente como um agente principal e primeiro; e, portanto, o efeito da ação permanece no intelecto possível de acordo com a condição de ambos agentes e não de acordo com a condição de um somente. E por isso o intelecto possível recebe as formas como inteligíveis em ato por virtude do intelecto agente, porém como semelhança das coisas determinadas pelo conhecimento dos fantasmas, e assim as formas inteligíveis em ato não são por si próprios existentes nem na fantasia, nem no

---

<sup>39</sup>Cf. Guillermo Fraile, que diz: "Uma afirmação fundamental da noética tomista é a absoluta passividade da potencia cognoscitiva em relação aos seu objeto. A potência cognoscitiva não tem em si mesma nem uma forma própria determinante. Porém este aspecto é vazio – assim o consideremos – é precisamente o que a torna apta para poder receber – intencionalmente – toda classe de formas, sem nunca acumular ou saturar seu potencial". Versão em espanhol - *Una afirmación fundamental de la noética tomista es la absoluta pasividad de la potencia cognoscitiva frente a su objeto. La potencia cognoscitiva no tiene en si misma ninguna forma propia determinante. Pero este especie de vacío – llamémoslo así – es precisamente lo que la hace apta para poder recibir – intencionalmente – toda clase de formas, sin que nunca acabe de colmarse o saturarse su potencialidad*" (1960, vol. II, p. 1034 -Tradução nossa).

<sup>40</sup>Cf. E. F. Talbot, que diz: "novo ponto de vista ainda teria como objeto e destruiria com os fantasmas de um objeto individual". Versão em inglês: "*A new point of view would still have as object and would destroy with the phantasmata of an individual object*" (1982. p. 181 – Tradução nossa).



intelecto agente, senão apenas no intelecto possível (AQUINO, Tomás, *De veritate. cuestion 10. La mente*. A.6 AD7)<sup>41</sup>.

Mas o que é esta espécie inteligível? São Tomás dá uma caracterização precisa de sua natureza:

Deve-se dizer que as cores existem na mesma maneira tanto na matéria corporal individual como na potência de ver. Elas podem, por isso, imprimir sua semelhança na vista. Mas as representações imaginárias, que são semelhanças de coisas individuais e existem em órgãos corporais, não têm o mesmo modo de existir que tem o intelecto humano, pois, por sua própria ação, imprimir-se no intelecto. Mas, pela ação do intelecto agente, voltando-se para as representações imaginárias, se produz certa semelhança no intelecto possível; essa semelhança é representativa das coisas de que se têm representações imaginárias, somente quanto à natureza específica. E é nesse sentido que se diz que a espécie inteligível é abstraída das representações imaginárias, mas isso não significa que uma forma, numericamente a mesma, que antes estava nas representações imaginárias se encontre em seguida no intelecto possível, à maneira como um corpo, tirado de um lugar, é transportado para outro (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q. 85 a.1).

Não é algo excessivamente misterioso, por mais peculiar que seja a maneira pela qual ele "entra" no intelecto. É simplesmente a natureza de um objeto considerado em si, sem considerar as condições materiais em que ele existe. O objeto é inteligível agora porque, embora não exista - e não possa existir - como imaterial, ele é considerado sem as condições de sua matéria, ou seja, é abstratamente imaterial.

É possível ainda, questionar-se, como uma abstração da matéria poderia ser considerada possível. Pois a essência de um objeto material é uma essência material e, a menos que se queira dizer, por exemplo, no ato do conhecimento, é possível que o homem conheça a alma de outro, separada do corpo, sem foçar na realidade material, então aparentemente não se pode dizer que a forma é abstraída da matéria. Assim, parece que essa função da abstração é verdadeiramente metafórica. Mas isto é esquecer um ponto mais importante, isto é, que um objeto material, enquanto

---

<sup>41</sup>“En la recepción con la que el intelecto posible recibe de los fantasmas las especies de las cosas, los fantasmas son como un agente instrumental o secundário, y en cambio el intelecto agente como un agente principal y primero; y por tanto el efecto de la acción permanece en el intelecto posible según la condición de ambos agentes y no según la condición de uno solamente; y por eso el intelecto posible recibe las formas como inteligibles en acto por virtud del intelecto agente, pero como semejanzas de cosas determinadas por el conocimiento de los fantasmas, y así las formas inteligibles en acto no son de suyo existentes ni en la fantasía ni en el intelecto agente, sino sólo en el intelecto posible” (AQUINO, Tomás de, *De veritate. cuestion 10. La mente*. A.6 AD7 - Tradução nossa).

material, não pode ser realmente inteligível a uma faculdade imaterial por meio da abstração.

A resposta completa a tal objeção servirá não apenas para responder à objeção em si, mas para indicar precisamente o que acontece quando uma "abstração" é feita de um fantasma "iluminado" ou "preparado". A resposta é uma citação da *Suma Teológica* e, embora demorada, é indispensável para uma compreensão do pensamento de São Tomás sobre o assunto:

Há duas matérias: uma, comum, e outra, designada ou individual. A matéria comum é, por exemplo, a carne e os ossos; a matéria individual, essas carnes e esses ossos. O intelecto abstrai, portanto, a espécie da coisa natural da matéria sensível individual, mas não da matéria sensível comum. Por exemplo, ele abstrai a espécie de homem, dessas carnes e desses ossos que não pertencem à razão da espécie, mas são partes do indivíduo, como se diz no Livro VII da *Metafísica*; e por isso a espécie pode ser considerada sem essas partes. Mas a espécie homem não pode ser abstraída pelo intelecto da carne e dos ossos (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II. q. 85 a.2).

O problema, então, é que na sua segunda função o intelecto agente não abstrai da matéria, mas das determinações materiais. Com efeito, ao conhecer algum objeto através da "abstração" que é responsável por produzir as espécies inteligíveis do objeto, a forma não é abstraída como pura e subsistente - isso seria um erro - mas como um princípio material, o ato de um objeto material individual determinar que aquele objeto é o que é (a matéria é tal e é conhecida enquanto tal somente através de sua atualização pela forma).

Da mesma forma em que São Tomás não leva adiante as explicações sobre a iluminação, também, interrompe sua análise sobre a abstração. E como no caso anterior, ele para no "mistério"; ou seja, ele para naquele ponto em que deve haver o mesmo tipo de interação entre o material e o imaterial. O fantasma foi "preparado" - através da iluminação - para que pudesse ser "produzido" da mesma forma a fonte da inteligibilidade real. Mas para a inteligibilidade real deve haver mais do que preparação; deve haver esse processo chamado abstração, pois é através disso que a espécie inteligível é produzida, e o ponto aqui é novamente o "deve", pois somos confrontados aqui novamente com uma necessidade metafísica.

Como o intelecto possível é, enquanto resultado da iluminação e da abstração, habilitado a "ver" a essência, encerrada na matéria – pois São Tomás afirma que a essência é conhecida no "fantasma" - é tão difícil saber como o "fantasma" foi

originalmente elevado a esse estado. Certamente, pode-se dizer que a "elevação" deve ser contínua. No entanto, será preciso afirmar que o "fantasma" não deve ser alterado quanto à sua materialidade; e que o "fantasma", enquanto tal, não pode afetar uma faculdade imaterial como o intelecto possível. De modo que só pode ser concluído que o "fantasma" é "elevado" (por sua relação com o agente intelecto na medida em que age sobre ele) para onde possa servir como o instrumento pelo qual sua inteligibilidade é reduzida - pelo intelecto agente - de um estado de potência para ao ato.

Esta é, então, a função da abstração, a saber, a apresentação da essência do "fantasma" "iluminado" ao intelecto possível, e a consequente geração das espécies inteligíveis. Quanto ao intelecto possível, "ao ser impressa, a forma abstratamente imaterial que determina a essência do objeto, é imediatamente impressa pelo objeto; e por essa semelhança, ele conhece o que o objeto é" (MAKENZIE, 1934, p. 130)<sup>42</sup>.

Com isso, parece que o intelecto agente completou seu trabalho imediato em relação à aquisição de conhecimento, a saber, no tocante à ligação entre o "fantasma" e o intelecto possível, mais claramente, entre o conhecimento sensível e o intelectual. Mas há ainda outras duas funções do agente verificáveis nas obras de São Tomás, funções que, embora não tão metafisicamente necessárias como as duas acima, são, no entanto, parte integrante da relação do "intelecto como agente" com o intelecto possível na para a efetivação da "intelecção em ato".

Poderíamos ainda, pensar na possibilidade de uma terceira função do intelecto agente, a saber, a possibilidade de fortalecer o suporte ao intelecto possível. Essa tentativa de provar essa função não será feita por razões muito óbvias: Primeiro porque a literatura, conforme essa pesquisa, não apresentou muitos elementos. Segundo, que seria forçosa demais uma exegese, tendo em conta o caráter dissertativo (razões metodológicas como o tempo) deste texto. No entanto, nos é favorável apresentar indicações a respeito deste fortalecimento do intelecto possível estabelecido pelo intelecto agente, conforme a citação a seguir:

É preciso afirmar que as formas sensíveis ou abstraídas das coisas sensíveis não podem operar sobre nosso intelecto, exceto se elas estiverem nas condições imateriais por meio da luz do intelecto agente; e assim, de alguma forma se tornam homogêneas com o

---

<sup>42</sup> "when reproduced, the abstractly immaterial form that determines the essence of the object, is immediately reproduced by the object; and by this likeness he knows what the object is" (MAKENZIE, 1934. p. 130 – Tradução nossa).

intelecto possível com a qual operam (AQUINO, Tomás de, *De veritate* X, artigo 6)<sup>43</sup>.

Ora, esse caráter de agenciamento do intelecto possível supõe um elemento final para onde ele se destina. O elemento a ser destinado são as espécies inteligíveis, assim sendo, o intelecto possível, é fortalecido com o papel de finalizar o conhecimento em si. Embora seja preciso admitir que não é um único fragmento que ateste essa funcionalidade do intelecto agente, mas toda a obra tomística que versa sobre esse problema reforça essa característica, então, para justificar essa assertiva, devemos considerar o seguinte fragmento de Philotheus Boehner e Etinne Gilson:

O ser das coisas individuais é determinado por suas respectivas formas. Estas, por sua vez, não passam, em última análise, de quantidades diferentes de perfeição. E por isso pode dizer-se, com Aristóteles, que as formas se assemelham aos números, nos quais variam pela adição ou subtração da unidade. Tendo expressado suas perfeições em seres diversos, e, portanto, em formas diferentes de perfeição. Donde decorre, outrossim, que os seres apresentam uma ordem hierárquica. Como os elementos compostos são mais perfeitos que os elementos simples, assim também as plantas são mais perfeitas que os mistos (minerais), os animais que as plantas, e homens que os outros animais. Nesta sequência, cada espécie ultrapassa a precedente em perfeição. Ao querer a diversidade dos seres, Deus quis simultaneamente a perfeição do mundo em seu conjunto (1985, p. 465).

Para São Tomás de Aquino, a realidade não é discreta nem descontínua; antes, é estreitamente ligado e, de uma maneira maravilhosa, organizado hierarquicamente. Em seu ponto de vista, tudo o que foi criado poderia ser classificado em perfeição desde os anjos até o mais simples elemento da natureza. Na verdade, reconhecemos algumas dessas gradações maiores, como as vegetativas, sensíveis e intelectuais. Agora, entre esses graus não se encontra nenhuma disjunção total; São Tomas, afirma que o mais elevado e o mais baixo em qualquer uma dessas classes têm potências ou operações muito semelhantes às mais baixas e mais elevadas. Assim, no exemplo clássico, é o sentido estimativo<sup>44</sup>, que "julga as intenções" (BARROS, 1945,

<sup>43</sup>“Hay que decir que las formas sensibles o abstraídas de las cosas sensibles no pueden obrar sobre nuestra mente salvo que se vuelvan inmateriales por médio de la luz del entendimiento agente; y así de alguna manera se hacen homogêneas con el intelecto posible em el que obran” (AQUINO, Tomás de, *De veritate* X, artigo 6, p. 42 – Tradução nossa).

<sup>44</sup>Para uma melhor apreciação do sentido do vocábulo “estimativa” segue definição de Guillermo Fraile: “Nos animais, as reações aos objetos correspondentes às percepções que estão fora dos próprios sensíveis são apreciadas. Não apenas reagem ao que é agradável ou desagradável em um sentido particular, mas também percebem o que é útil ou prejudicial ao indivíduo em sua totalidade. A ovelha não foge do cachorro e foge do lobo, não por causa de sua figura exterior, mas porque nela percebe seu caráter de nocividade. Os pássaros coletam palhas, não no quanto satisfazem seus sentidos,

p. 281). Trata-se de uma potência mais elevada dos animais e a potência intelectual mais inferior do homem (cf. AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q. 78 a.4).

Entretanto, não se trata da disposição hierárquica na realidade como elemento crucial para considerar o intelecto agente, mas as consequências dessa disposição que fortalece o intelecto. Pois essa ordem significa muito mais que uma semelhança de potência nas substâncias intelectuais (cf. BARROS, 1945, p. 237); para tais substâncias, significa realmente uma espécie de ordem natural conforme citação do próprio São Tomás:

Se há coisas que são superiores as outras, é porque estão elas mais próximas e são mais semelhantes ao único ser primeiro, Deus. Em Deus, toda a plenitude do conhecimento intelectual está contida numa só realidade, a essência divina, pela qual Deus conhece todas as coisas. Mas essa plenitude inteligível nos intelectos criados encontra-se de modo inferior e menos absoluto. Daí ser necessário que as coisas conhecidas por Deus em uma só realidade, os intelectos inferiores as conheçam mediante muitos conhecimentos, e tanto mais por muitos quanto mais inferior o intelecto. Assim, quanto mais superior for o anjo, tanto por menos espécies poderá apreender a universalidade das coisas inteligíveis (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q. 55 a.3).

Este fragmento ainda se torna mais evidente no pensamento do Doutor Angélico quando ele expõe o conhecimento dos anjos, em que um anjo inferior sabe algo a mais devido ao um anjo superior tornar evidente seu próprio conhecimento universal até mesmo para essa espécie inferior. Mas essas mais elevadas criaturas intelectuais não apenas "iluminam" umas às outras, mas têm seu efeito sobre a menor criatura intelectual, a saber, o homem, conforme elucida o Aquinate:

Pela ordem da divina providência os inferiores se submetem às ações dos superiores, como acima foi dito. Assim como os anjos inferiores são iluminados pelos superiores, assim os homens, inferiores aos anjos, são por eles iluminados. Contudo, o modo de uma e outra iluminação às vezes é semelhante e às vezes diferente. Acima se disse que a iluminação que é a manifestação da verdade divina pode ser considerada segundo dois aspectos: enquanto o intelecto inferior é reforçado pela ação do intelecto superior e enquanto o superior propõe ao inferior as espécies inteligíveis que possui, a fim de que ele

---

mas na medida em que servem para construir sua unidade. Essas intenções correspondem a um sentido interior, que São Tomás chama de estimativa - *En los animales se aprecian reacciones ante los objetos correspondientes a percepciones que caen fuera de los sensibles propios. No solamente reaccionan ante lo que es agradable o desagradable a um sentido particular, sino que perciben lo que es útil o nocivo al individuo en su totalidad. La oveja no huye del perro y huye del lobo, no por su figura exterior, sino porque en él percibe su caracter de nocividad. Los pájaros recogen pajas, no en quanto que agradan a sus sentidos, sino en quanto que les sirven para construir su unido. Estas intenciones rerun corresponden a um sentido interno, que Santo Tomás llama estimativa*" (1960, vol. II, p. 1009 – Tradução nossa).

possa capta-las. Assim se passa com os anjos, quando um anjo superior partilha da verdade universal concebida segundo a capacidade de um anjo inferior, como foi dito acima. Todavia, o intelecto humano não pode receber uma verdade inteligível pura, posto que sua natureza exige que conheça voltando-se para as representações imaginárias, como acima foi dito. Por isso os anjos comunicam aos homens a verdade inteligível por intermédio das imagens sensíveis. Como diz Dionísio: "É impossível que brilhe para nós um raio divino a não ser envolto por diversos véus sagrados". \_Por outro lado, o intelecto humano, enquanto inferior, é fortalecido pela ação do intelecto angélico. Portanto, por essas duas maneiras se considera a iluminação pela qual o homem é iluminado pelo anjo (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II, q. 111 a.1).

Assim, uma iluminação de um intelecto a partir de outro pode ser considerado como dupla: primeiro, devido a isso um intelecto se fortalece ou fortalece o conhecimento; em segundo lugar, devido a isso um intelecto é "conduzido" para o conhecimento de alguma coisa. Mas estes dois estão unidos no intelecto, como pode ser visto quando algo, através de um meio que a o intelecto concebe, fortalece o intelecto de tal modo que agora ele pode entender coisas que antes não podia.

De acordo com isto, um intelecto é dito ser iluminado por outro na medida em que é dado a ele algum meio de conhecimento, pelo qual é fortalecido para a compreensão de coisas que ele não poderia previamente saber. Assim, por exemplo, um professor, por meio de sua fala (explicação), fornece ao seu aluno certo meio através do qual o intelecto do aluno é capaz de compreender coisas que não eram, e não podiam ser entendidas por ele anteriormente. E esse "fortalecimento" de uma potência e sua perfeição.

Ora, como tudo entendido é entendido pelo que pode ser chamado de "força da luz intelectual", a própria coisa entendida, como tal, inclui em si a luz intelectual como participada, através de cujo poder ela tem em si o fortalecimento do intelecto. Assim como, no exemplo acima, é óbvio que o mestre dá algo ao seu aluno através do meio de demonstração. Portanto, a terceira função do intelecto agente consiste em dar - por meio de seus instrumentos, os primeiros princípios - o intelecto possível, a potência de conhecer o que não poderia ter sabido antes. Logo, assim como sem abstração não poderia haver "mudança" de um estado sensível para um status intelectual para o objeto a ser conhecido, então aqui, não pode haver conhecimento ou julgamento do objeto sem que o intelecto tenha dado a potência (através de seus instrumentos como foi mostrado). Com essa "potência", o intelecto possível pode agora conhecer seus objetos que lhes são próprios.

De tudo que foi exposto neste capítulo, podemos concluir que de acordo com os princípios de São Tomás de Aquino, existe uma proporção necessária entre o objeto de conhecimento e as condições humanas de conhecimento. Concordando que o objeto próprio do intelecto humano é a essência de uma substância material, segue-se, como uma consequência necessária, que deve haver uma "volta às" coisas materiais para a efetivação do nosso conhecimento. Daí surge a necessidade de atribuir ao intelecto certa potência ativa e abstrativa pelo qual as essências "envolvidas" nesta matéria possam ser conhecidas. E nesse ato de obtenção parece haver certas "partes" indispensáveis; estas, sob os nomes dados acima, são as funções do intelecto agente e a sua relação com a faculdade imaginativa.

Assim, para resumir, São Tomás entende o funcionamento adequado do intelecto agente como sendo o de abstrair as espécies inteligíveis da matéria, produzindo no intelecto possível, em cooperação com um fantasma sensível como causa secundária, uma semelhança realmente inteligível da espécie. de ser sensível. A luz do intelecto agente nada mais é do que a forma de inteligibilidade sob a qual a semelhança inteligível é produzida no intelecto possível, como resultado da inteligibilidade real anterior do próprio intelecto agente.

Contudo, tudo o que foi dito não teria qualquer valor, a menos que seja lembrado que o intelecto agente não é um fato observável, nem se configura como um objeto empírico. Mas está baseado, fundamentalmente, no pensamento de São Tomás no que concerne a sua doutrina do ato e potência. Isso não significa que as conclusões sejam menos valorizadas. Assim, as funções do intelecto agente, bem como ele próprio, é uma realidade fundante no universo metafísico.

## 5 CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, essa dissertação objetivou investigar o conceito de abstração a fim de elucidar a sua relação com o intelecto agente e a faculdade imaginativa sob a ótica de São Tomás de Aquino, no tocante a ação do intelecto agente de abstrair a forma, ou seja, separá-la das condições materiais e elevá-la as condições intelectuais, que é imaterial. Assim sendo, a resposta enquanto elucidação do problema proposto recai diretamente sobre as funções do intelecto agente. Segue-se, então, a necessidade de concluir expondo estas funções e esclarecendo cada uma delas:

Primeiro, a iluminação dos “fantasmas”. Esta exerce a função de tornar as espécies sensíveis em inteligíveis por meio da ação do intelecto agente. Essa luz possibilita a aparição das espécies nos “fantasmas”, permitindo que as espécies sensíveis, estando na condição de potência, se tornem, as espécies inteligíveis em ato. Assim sendo, concluímos que não é o “fantasma” em si que é iluminado, mas o seu conteúdo mais intrínseco que é iluminado. Essa iluminação é um elemento a mais que permite a captação das espécies por meio da abstração.

Segundo, a abstração das espécies inteligíveis a partir dos “fantasmas”. Outra função do intelecto agente é extrair as espécies inteligíveis e imprimi-las no intelecto possível. É preciso admitir que, em certo sentido, isso ocorre graças a sensibilidade do corpo que recebe a forma dos objetos externos e os prepara nos fantasmas para a recepção do intelecto agente. Sob esse aspecto, é possível definir propriamente a abstração uma vez a espécie é a forma representada e não o objeto individual em si mesmo.

A cerca da iluminação dos “fantasmas”, vejamos o argumento de São Tomás:

Ademais, no Livro III da alma se diz que as representações imaginárias estão para a alma intelectual como as cores estão para a vista. Ora, a visão não se obtém por abstração de algumas espécies de cores, mas pelo fato de as cores se imprimirem na vista. Logo, conhecer não resulta de uma abstração das representações imaginárias, mas de uma impressão das representações imaginárias no intelecto (AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, II. q. 85 a.6).

Assim, o processo abstrativo não consiste em extrair uma entidade espiritual dos “fantasmas”, mas de extrair uma impressão das espécies pelo intelecto agente e remetê-lo ao intelecto possível. Assim, conclui-se que o intelecto agente em si não pode obter conhecimento da espécie, e nem mesmo o objeto individual. Mas apenas



agencia sua impressão no intelecto possível com o auxílio da iluminação, conforme já fora exposto. No entanto, ela não é nem física e nem estritamente cognitiva, mas reprodutiva.

Terceiro, é possível concluir que uma das funções propriamente do intelecto agente é dar suporte ao intelecto possível, visto que este não pode agir diretamente sobre os “fantasmas” e retirar todo o material necessário para a produção do conhecimento humano. Assim sendo, o intelecto agente desposa as espécies de todas as condições materiais e individuais e capta o universal impresso no intelecto possível. Ou seja, é necessário que os inteligíveis sejam provenientes da matéria no momento de serem concebidos pelo intelecto para se tornarem universais, e só são possivelmente abstraídos por uma substância intelectual, como a alma humana. Assim, o intelecto pode atualizá-las nele próprio já que é uma faculdade que se encontra em potência em relação aos inteligíveis. Se os inteligíveis em si não são imateriais, eles não se tornariam universais, na visão do Aquinate. Portanto, a absoluta imaterialidade da alma se comprova por sua intelectualidade, a saber, a faculdade que ela tem de conceber os universais.

Diante destas exposições conclusivas, é preciso acrescentar em âmbito geral que o homem se diferencia dos animais por sua capacidade de intelecção das coisas. Contudo, necessariamente precisa do corpo para a obtenção do conhecimento, característica essencial de sua natureza hilemórfica. Portanto, por mais que o intelecto possível e o intelecto agente seja os que captam a forma e a transformam em conhecimento, respectivamente, em geral, se pode afirmar que eles não teriam acesso ao objeto do conhecimento, a saber, a forma, sem a experiência sensível, como ação primeira neste processo. Em suma, o conhecimento está relacionado tanto à natureza do corpo quanto da alma.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo. Martins Fontes, 2007.
- AQUINO, Tomás de. **Suma contra os gentios** Tradução de Odilão Moura. Porto Alegre: EST/SULINA; Caxias do Sul: UCS, 1990. vol. I.
- AQUINO, Tomás de. **Suma contra os gentios**. Tradução de Odilão Moura. Porto Alegre: EST/Edipucrs, 1996. vol. II.
- AQUINO, Tomás de. **A unidade do intelecto contra os averroístas**. Ed. bilingue. Tradução de Mário Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1999.
- AQUINO, Tomás de. De veritate. cuestion 10. la mente. A.6 AD7. **Cuadernos de Anuário Filosófico**. Tradução de Ángel Luis Gonzáles. Universidad de Navarra. 2001.
- AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2002. vols. I,II, III e IV.
- AQUINO, Tomás de **O ente e a essência**. 7. ed. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 2005.
- AQUINO, Tomás de. **De veritate - Verdade e conhecimento**. 2. ed. Seleção, tradução e introdução de Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- AQUINAS, Thomas. **Commentary on Aristotle's De anima**. Book III, 4. Disponível em: <<https://dhspriority.org/thomas/DeAnima.htm#314>>. Acesso em: 01 de julho de 2018.
- ARISTÓTELES. **De anima**. Tradução de Edson Bini. São Paulo. Edipro. 2011.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Giovanni Reale. Vol I. São Paulo. Edições Loyola, 2002.
- AVERROIS CORDVBENSIS. **Commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros**. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953.
- BARROS, Manuel Corrêa de. **Lições de filosofia tomista**. Porto: Livraria Figueirinhas. 1945.
- BIANCHI, L.; RANDI, E. **Le verità dissonanti**: Aristotele alla fine del Medioevo. Bari: Laterza & Figli, 1990.
- BOEHNER, Philoteus ; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. 7. ed. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BROADIE, A. introduction. In: KILWARDBY, R. **On time and imagination**. Trans. A. Broadie. Oxford: Oxford University Press, 1993. p. 12-15.

CAJETAN, Tommaso de Vio. **Commentary on Being and Essence**. Tradução de Milwaukee. Winconsin: Marquette University Press, 1964.

COLLINS.T. **The thomistic philosophy of the angels**. Washington D. C.: Catholic University of America Press. 1947.

DE BONI, Luís A. **A entrada de Aristóteles no Ocidente medieval**. Porto Alegre, Est Edições, Porto Alegre, 2010.

DE LIBERA, Allan. Introduction. *In*: D'AQUINO, Thomas. **L'unité de l'intellect contre les averroïstes**. Paris: Flammarion, 1994.

DE LIBERA, Allan. **Averroè e l'averroismo**. Milano: Jaca Book, 2005

ELDERS, L. **The metaphysics of being of St. Thomas Aquinas in a historical perspective**. Leiden: E. J. Brill. 1993.

FRAILE, Guilherme. **Historia de la filosofia**. Madrid: La Editorial Católica (BAC), 1960. vol. II.

GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de são Tomás de Aquino: psicologia, metafísica**. 2. ed. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayub, Carlos Eduardo de Oliveira e Paulo Eduardo Arantes. São Paulo: Paulus, 2013.

GEOFFROY, M. **Storia della filosofia medievale**. Torino: Einaudi, 2005.

GILSON, Etienne. **La filosofia nel Medioevo**, Sansoni, Milano 2004a.

GILSON, Etienne. **El espíritu de la filosofía medieval**. Madrid: Rialp, 2004b.

GILSON, Etienne. **Por que São Tomás Criticou Santo Agostinho/Avicena e o Ponto de Partida de Duns Escoto**. Tradução de Tiago José Rici Leme. São Paulo: Paulus, 2010.

GILSON, Etienne. **A filosofia na Idade Média**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes. 2013.

KENNY, Anthony. **Aquinas on mind**. London: Routledge, 1993.

KRETZMANN, Norma ; STUMP, Eleonore. **Cambridge Companion to Aquinas**. Cambridge: Cambridge University Press. 1993.

LOBATO, A. **Opuscoli filosofici**. Roma: Città Nuova, 2001.

LONERGAN, B. **Verbum**. London: Darton, Longman and Todd. 1968.

MARENBON, J. **Later medieval philosophy**. London. Routledge. 1987.

MAKENZIE, J. L. Abstraction in St. Thomas. **Modern Schoolman**. New York, vol. XI,, p. 237-259, 1934.

MARITAIN, J. **The degrees of knowledge**. Trans. Bernard Wall. London: The Centenary Press. 1937.

MORAUX, P. **Alexandre d'Aphodise**: exegète de noétique d'Aristote. Paris: Librairie E. Droz, 1942.

NASCIMENTO, Carlos Arthur do. O caminho intermediário: alguns limites do conhecimento intelectual humano, segundo Tomás de Aquino. São Paulo: **Trans/Fom/Ação**, v.19. p. 205-210, 1996.

OLIVEIRA, Terezinha. **Ensino e debate na Universidade parisiense do século XIII**: Tomás de Aquino e Boaventura de Bagnoregio. Maringá: Eduem, 2012.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dário. **História da filosofia**: Patrística e Escolástica. 11. ed. São Paulo: Paulus, 2012.

ROUSSELOT, Pierre. **A teoria da Inteligência segundo São Tomás**. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

SARANYANA, Joseph-Ignacio. **A filosofia medieval**: das origens patrísticas à escolástica barroca. Tradução de Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio (Ramon Llull), 2015.

SILVA, Marcos Aurélio. Tomás de Aquino e Caetano: ainda a teoria da abstração. **Analytica**, v. 15, n. 1, p. 173-204, 2012.

STUMP, Eleonore. Intellect- **Philosophy of Mind**. In: KRETZMANN, Norma ; STUMP, Eleonore (coord). **Cambridge Companion to Aquinas**. Cambridge: Cambridge University Press. 1993. p 128-159.

TADEU. M. V. **A “epístola sobre o intelecto”**. De Al-Kind. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 131, p. 291-295, 2015.

TALBOT, E. F. **Knowledge and object**. Washington: Catholic University Press, 1982.

TORRELL, Jean-Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino, sua pessoa e obra**. São Paulo: Loyola, 1999.

VAN STEENBERGHEN, Fernand. **História da filosofia**: período cristão. Tradução de J. M. da Cruz Pontes. Lisboa: Gradiva, [1984?].

VAN STEENBERGHEN, Fernand. **La filosofia nel XIII secolo**. Milano: Vita e Pensiero, 1972.

ZINGANO, Marco. **O hilemorfismo aristotélico**. Disponível em: <http://filosofia.fflch.usp.br/node/1070>. Acesso em: 01 e julho de 2018.