



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
CURSO DE MESTRADO EM FILOSOFIA

ALEX ANDREWS FERREIRA DE OLIVEIRA

**EMPIRISMO E METAFÍSICA NO PROCESSO INTELECTIVO DO
CONHECIMENTO NO *DE MAGISTRO* DE TOMÁS DE AQUINO**

Recife

2023

ALEX ANDREWS FERREIRA DE OLIVEIRA

**EMPIRISMO E METAFÍSICA NO PROCESSO INTELECTIVO DO
CONHECIMENTO NO *DE MAGISTRO* DE TOMÁS DE AQUINO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE – como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Dr. Marcos Roberto Nunes Costa

Recife

2023

Catálogo na Fonte
Bibliotecário: Rodrigo Leopoldino Cavalcanti I, CRB4-1855

O48e Oliveira, Alex Andrews Ferreira de.
Empirismo e metafísica no processo intelectual do conhecimento no
De Magistro de Tomás de Aquino / Alex Andrews Ferreira de Oliveira. –
2023.
93 f. : 30 cm.

Orientador : Marcos Roberto Nunes Costa.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco,
CFCH. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2023.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Sentidos. 3. Intelecto. 4. Abstração. 5. Conhecimento.
6. Empirismo. 7. Metafísica. 8. Tomás, de Aquino, Santo, 1225?-1274. I.
Costa, Marcos Roberto Nunes (Orientador). II. Título.

100 CDD (22.ed.)

UFPE (BCFCH2023-088)

ALEX ANDREWS FERREIRA DE OLIVEIRA

**EMPIRISMO E METAFÍSICA NO PROCESSO INTELECTIVO DO
CONHECIMENTO NO *DE MAGISTRO* DE TOMÁS DE AQUINO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE – como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em: 28/02/2023.

BANCA EXAMINADORA

Prof^o. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^o. Dr. Rodrigo Jungmann de Castro (Examinador Externo ao Programa)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^o. Dr. Nalfran Modesto Benvinda (Examinador Externo à Instituição)
Universidade Estadual de Alagoas

Para meu pai Sergio Luiz, para minha mãe Bernadete, para minha esposa Roberlaine Roberta e, principalmente, para Beatriz, minha filha, com todo amor.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço a Deus, fonte e autor de todo bem e de toda graça, pelo dom da vida; a minha família, pelo amor, pelo incentivo e colaboração em todos os meus projetos de vida; ao meu orientador, Professor Dr. Marcos Roberto Nunes Costa pela benevolência e solicitude na orientação; aos professores avaliadores Prof. Dr. Rodrigo Jungmann de Castro (UFPE) e Prof. Dr. Nalfran Modesto Benvinda (UEAL) pelas contribuições tendo em vista o aprimoramento da nossa empresa; ao corpo docente da Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE por contribuir para minha formação; aos meus amigos professores e as equipes gestoras das escolas que lecionei neste período do curso de mestrado pelo incentivo e apoio; aos meus alunos; enfim, a todos aqueles que de maneira direta ou indireta colaboraram com minha formação acadêmica.

“Ora, o ensino pressupõe um perfeito ato de conhecimento no professor; daí que seja necessário que o mestre ou quem ensina possua de modo explícito e perfeito o conhecimento cuja aquisição quer causar no aluno pelo ensino” (AQUINO, 2004, p. 41-42).

RESUMO

Ao longo da história, as análises em torno do conhecimento humano ficaram mais complexas na tentativa de explicar suas peculiaridades. Os problemas de pesquisa se apresentam da seguinte forma, considerando que nossa alma encontra-se como uma *tabula rasa* e que chegamos à ciência de muitas coisas: Como é possível o ato de intelecção do objeto de conhecimento se a coisa e o intelecto têm naturezas distintas? Há possibilidade de estruturar a dimensão cognitiva do sensível para o intelectivo, e encontrar a realidade correspondente aos conceitos? Existe ação externa à mente humana que justifique a produção do conhecimento humano? Tomás apresentou os princípios de sua epistemologia no *De Magistro*. Neste opúsculo são estabelecidas as relações necessárias ao processo intelectivo epistêmico capaz de conduzir o indivíduo à *ciência*. Para isso, a concepção tomasiana mostra-se atenta às articulações reais de nosso conhecimento com o mundo, mostrando a continuidade entre sensível e intelectual. A epistemologia realista de Tomás, através das inúmeras operações intelectivas, possibilita ao homem reconhecer a origem do conhecimento. Assim, assumimos a posição no sentido de afirmar o conhecimento humano como princípio essencialmente natural: de que somos dotados de razão natural pela qual são abstraídas as imagens inteligíveis e/ou universais das realidades materiais. Entretanto, Aquino utiliza princípios e categorias metafísicas para esclarecer o ato próprio do intelecto. Nesse prisma, há na mente a representação imaterial do cognoscível. Sua teoria não se contradiz em nada, pois a imaterialidade intelectual não está separada da matéria. Destarte, a pertinência da pesquisa encontra-se no quesito do qual serão caudatários todos os demais temas da epistemologia tomasiana.

Palavras-chave: sentidos; intelecto; abstração; conhecimento; empirismo; metafísica.

ABSTRACT

Throughout history, analyzes around human knowledge have become more complex in an attempt to explain its peculiarities. The research problems are presented as follows, considering that our soul is like a *tabula rasa* and that we arrive at the science of many things: How is the act of intellection of the object of knowledge possible if the thing and the intellect have different natures? There is the possibility of structuring the cognitive dimension from the sensitive to the intellectual, and finding the reality corresponding to the concepts? Is there an external action to the human mind that justifies the production of human knowledge? Tomás presented the principles of his epistemology in *De Magistro*. In this booklet, the relationships necessary for the epistemic intellectual process capable of leading the individual to *science* are established. For this, the Thomasian conception is attentive to the real articulations of our knowledge with the world, showing the continuity between sensitive and intellectual. Tomás' realistic epistemology, through countless intellectual operations, enables man to recognize the origin of knowledge. In this way, we assume the position of affirming human knowledge as an essentially natural principle: That we are endowed with a natural reason by which intelligible and/or universal images of material realities are abstracted. However, Aquinas uses metaphysical principles and categories to clarify the act of the intellect. In this prism, having in the mind the immaterial representation of the knowable. Thus, his theory does not contradict itself at all, since intellectual immateriality is not separated from matter. Thus, the pertinence of the research lies in the question to which all other themes of Thomasian epistemology will fall.

Keywords: meaning; intellect; knowledge; empiricism; metaphysics.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

<i>De magist.</i>	<i>De magistro</i> (Sobre o ensino)
<i>S. th.</i>	<i>Suma theologiae</i> (Suma teológica)
<i>De verit.</i>	<i>De veritate</i> (Questões disputada sobre a verdade)
<i>S. contra gent.</i>	<i>Suma contra gentiles</i> (Suma contra os gentios)
<i>S. super De an.</i>	<i>Sententia super De anima</i> (Comentário ao <i>De Anima</i> de Aristóteles)
<i>De pot.</i>	<i>De potentia</i> (Questões disputadas sobre a potência)
<i>Quaest. disp. De an.</i>	<i>Quaestiones disputatae De anima</i> (Questões disputadas sobre a Alma)
<i>De ent. et essent.</i>	<i>De ente et essentia</i> (O ente e a essência)

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
2	A DIMENSÃO DOS SENTIDOS SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO	20
2.1	O SER HUMANO	23
2.1.1	União substancial do ser humano: corpo e alma	24
2.1.2	As potências da alma	29
2.1.3	A formação interna da faculdade sensível	30
2.2	CONHECIMENTO SENSÍVEL	32
2.2.1	Os sentidos externos e suas etapas	33
2.2.2	Os sentidos internos e suas etapas	36
2.2.3	O objeto próprio dos sentidos	39
2.3	O EFEITO PRÓPRIO DO SENSÍVEL	40
2.3.1	A produção do conhecimento sensível: <i>phantasma ou species sensibili</i>	41
3	SOBRE O INTELECTO HUMANO	44
3.1	AS POTÊNCIAS COGNOSCITIVAS DA ALMA	50
3.1.1	O intelecto agente	51
3.1.2	O intelecto possível	53
3.2	O OBJETO PRÓPRIO DO INTELECTO	55
3.3	A OPERAÇÃO E O RESULTADO INTELECTUAL	57
3.3.1	O universal	57
3.3.2	A abstração	59
3.3.3	<i>As species intelligibilis</i>	62
4	SOBRE O CONHECIMENTO INTELECTUAL	65
4.1	OPERAÇÃO DA RAZÃO NATURAL	69
4.1.1	A noção de iluminação	72
4.2	A EDUCAÇÃO DE POTÊNCIA AO ATO DE CONHECER	74
4.2.1	A preexistência de princípios universais no intelecto	77

4.2.2	A potência ativa perfeita do intelecto	79
4.3	EMPIRISMO E METAFÍSICA DO CONHECIMENTO	80
5	CONCLUSÃO	84
	REFERÊNCIAS	88

1 INTRODUÇÃO

A discussão sobre conhecimento humano é antiga na história da filosofia. Assim, ao longo do seu desenvolvimento as análises em torno da inteligência ficaram mais complexas na tentativa de explicar suas peculiaridades. Entre os filósofos pré-socráticos, havia a consideração de certa isomorfia na relação com o sensível, que introduziria imagens corporais em nossas almas (cf. *S. th.* q. 84, a. 6)¹. O tema esteve presente em Platão (cf. PLATÃO, *Teeteto*, 2007) e Aristóteles (cf. ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, 2006). O primeiro se coloca contrário a essa concepção, pois, segundo ele, a percepção não é fonte confiável de conhecimento por estar em uma realidade efêmera e imperfeita, onde tudo são sombras. Suas informações não garantem conhecimento. Em contrapartida, Platão formula sua teoria essencialista, de ordem ontológica, cujas raízes se encontram na dimensão denominada de mundo das ideias. Neste sentido, o conhecimento tem sua realização. Já o segundo filósofo, acolhe parcialmente a visão dos pensadores naturalistas, afirmando a sensibilidade como uma etapa essencial para a construção do ato de conhecer. Logo, o conhecimento da coisa cognoscível é possível graças à contribuição dos sentidos. Mas, após este primeiro estágio, os dados adquiridos são requeridos pelo intelecto para a concepção cognoscitiva, prosseguindo o processo do conhecimento humano. Agostinho de Hipona, também, aborda o tema do conhecimento. No desenvolvimento de sua teoria encontram-se intuições fundamentais do seu pensamento tais, como, por exemplo - o *mestre interior* e a *iluminação* - que estão presentes em vários momentos de seu *De Magistro* (cf. AGOSTINHO, *O mestre*, 2008), que ilumina a mente humana possibilitando o alcance do conhecimento.

Na Escolástica², de modo particular no século XIII, um dos períodos mais fecundos da história da humanidade, no qual o Ocidente Medieval atingiu seu apogeu legando uma substancial herança ao pensamento ocidental, exemplificando, o arcabouço cultural que são as universidades como patrimônio histórico, daí ser considerado por muitos como o “primeiro Renascimento”. Esse período foi palco de inúmeras transformações sociais, políticas, econômicas, que acabaram favorecendo, o alvorecer da Europa Moderna (cf. NUNES, [s.d.]). No ambiente acadêmico da época se acirraram as discussões filosóficas e teológicas. Dentre

¹ Demócrito, por exemplo, adotava essa perspectiva porque entendia que o intelecto não diferia do sentido. Desse modo, como o sentido é alterado pelo sensível, acreditava que nosso conhecimento acontecia pela modificação do intelecto pelos sensíveis e que essa alteração ocorreria pela emanção de imagens.

² Danilo Marcondes (1997, p. 116) diz que, entre o período do século XI e XII que emerge, assim, a chamada Escolástica, como ficou conhecida a filosofia medieval. Na verdade, a Escolástica é uma corrente de pensamento dentro da filosofia medieval, de tonalidade notadamente cristã, nascida da necessidade de corresponder às exigências do cristianismo, assumida pela Igreja, sendo um período profundamente marcado pelo binômio fé e razão.

as várias questões em debate, neste período, estava a questão do conhecimento intelectual humano. Assim, é incitado o fascínio dos mestres desse período.

Nos ambientes de discussões desse período encontrava-se o problema da natureza da inteligência como indicado agora há pouco, relativo à natureza e a função do intelecto, primordialmente, do *intelecto agente*, provocando divergências de opiniões entre os aristotélicos especialmente, os filósofos árabes admitiam a exigência de um intelecto único para todos os homens, um ser separado, distinto das inteligências individuais (cf. AVICENA, 2011). Por sua vez, para os agostinianos (cf. AGOSTINHO, *O mestre*, 2008), como Boaventura (cf. BOAVENTURA, 2018), o intelecto agente não passava de uma iluminação do nosso espírito proveniente diretamente de Deus.

Por isso, herdando por tradição, Tomás de Aquino se debruçou sobre o tema. Com especulações dialéticas, utiliza axiomas aristotélicos para sua fundamentação³. Tomás analisa a concepção avicenista⁴ de conhecimento que foi acolhida pelos pensadores do período, como citado por nós, na qual recorre a uma ação externa que justifique a produção da ciência (*scientiae*) no homem. Todavia, Tomás de Aquino se distancia dessa visão.

Expõe Aquino que, segundo essa ideia, a ciência fica por conta de um intelecto universal⁵, excluindo, pois, do indivíduo ser causa de sua inteligência, justificando todos os efeitos nas realidades inferiores só por conta dessa entidade extramental. Então, são ignoradas o dinamismo que sustenta o universo pela articulação de causas concatenadas, em uma simetria perfeita⁶. Segundo Tomás Deus, por sua benevolência, atribuiu às outras realidades e, conseqüentemente, ao homem, ser inferior, não apenas o ser, mas que seja também causa. Nesse sentido, o indivíduo alcança conhecimento por sua própria capacidade (cf. *De magist.* a. 1, solução).

O pensamento tomasiano se desenvolve em um posicionamento de distanciamento, ou até mesmo, contrariando as doutrinas dominantes da época, especialmente, as erguidas por princípios e categorias oriundas de conhecimento de fundo platonizante⁷, como patente. Por

³ Tomás de Aquino conseguiu uma conciliação difícil para a época, explicou pontos da doutrina cristã adaptando-os à filosofia aristotélica sem, contudo, abandonar a tradição eclesiástica. Segundo Nunes (s.d): “A filosofia busca as razões das coisas e as causas dos seres exclusivamente através da razão, por meio do raciocínio, enquanto a teologia considera as coisas como reveladas, isto é, as suas argumentações partem da premissa que são verdades reveladas por Deus e que os homens admitem pela fé”.

⁴ Santo Tomás cita indiretamente a concepção de Avicena (cf. *De magist.*, a. 1, solução).

⁵ Tomás de Aquino se refere às causas primeiras.

⁶ Considerando a lógica, a orgânica, o natural, o sobrenatural e etc.

⁷ A concepção platônica, base de entendimento de alguns escolásticos, corresponde à doutrina da reminiscência ou anamnese, segundo a qual ‘temos um conhecimento prévio que a alma traz consigo desde o seu nascimento e que resulta da contemplação das formas, as essências das coisas, às quais contemplou antes de encarnar no corpo material e mortal. Ao encarnar no corpo, entretanto, a alma tem a visão das formas obscurecidas’ (MARCONDES, 1997, p. 59).

sua vez, esta questão tem raízes mais remotas, estando entre os filósofos pré-socráticos e socráticos, como já citado e que vamos retomar algumas vezes nesta dissertação.

Neste tocante, considerando que nossa alma se encontra, em princípio, como uma *tabula rasa* e que chegamos à ciência de muitas coisas, o nosso trabalho foi norteado pelos seguintes problemas de pesquisa que se apresentam dessa forma: Se para Tomás a inteligência humana da coisa de dimensão sensorial se realiza através de uma determinada concepção do intelecto que, por sua vez, por natureza, é um universal, como é possível o ato de inteligência do objeto de conhecimento se a coisa e o intelecto têm naturezas distintas? Há possibilidade de estruturar a dimensão cognitiva do sensível para o intelectivo, e encontrar a realidade correspondente aos conceitos? Existe ação externa à mente humana que justifique a produção do conhecimento humano?

O objetivo desta dissertação é a análise da concepção de empirismo e metafísica no processo intelectivo do conhecimento no *De Magistro* de Tomás de Aquino. Com o intuito de levar a efeito essa empreitada investigativa, como supracitado acima, este trabalho se debruçará sobre dois momentos fundamentais e distintos, porém, que se complementam: *o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual*. O primeiro se principia por meio dos dados advindos da experiência sensível com o mundo, aceito como o primeiro momento do conhecimento humano (cf. COSTA, 2011), como subscrito na dimensão sensorial, isto é, referindo-se ao conhecimento sensível. Desse modo, o processo tem início, antes de tudo, através da relação sensorial com os entes sensíveis; o segundo momento visa a abordagem acerca do estágio, posterior ao primeiro momento do conhecimento sensitivo, do conhecimento intelectivo. Nesta instância, o intelecto, como potência da alma, vai agir abstraindo as causas ou princípios dos entes sensíveis criando a *espécie inteligível*. Portanto, há como que uma forma inteligível, no sujeito, que é *similitude universal* de conteúdos, em princípio, em muitas coisas. Por esta práxis e posicionamento, na relação necessária entre a realidade material e espiritual, chegamos à inteligência. A partir do que foi brevemente apresentado de forma introdutória, o conhecimento humano é formalmente definido por

Tomás de Aquino como *edução de potência ao ato*⁸. Isso significa que a intelecção parte de um princípio imperfeito ou prévio ao perfeito ou completo.

A epistemologia realista de Tomás, através das inúmeras operações intelectivas, possibilita ao homem alcançar o conhecimento e reconhecer sua origem. Assumimos, pois, a posição no sentido de afirmar o conhecimento humano como princípio essencialmente natural: De que somos dotados de razão natural pela qual são abstraídas as imagens inteligíveis e/ou universais das realidades materiais. Neste sentido, ao estabelecer as relações necessárias entre conhecimento sensível e conhecimento intelectual ao processo intelectual epistêmico capaz de conduzir o indivíduo à *ciência*, buscaremos, para tal, a concepção de empirismo e metafísica tomasiana. Ora, aceitamos e buscaremos demonstrar a tese que estas noções mostram-se atentas às articulações reais de nosso conhecimento com o mundo material, mostrando a continuidade entre sensível e intelectível. Não obstante, Aquino utiliza princípios e categorias metafísicas para esclarecer o ato próprio do intelecto. Neste prisma, havendo na mente a representação imaterial do cognoscível.

Em preferência ao conteúdo geral do *De Magistro*, sendo uma obra inserida no *Corpus de Quaestiones Disputatae de Veritate*, encontramos na questão de número 11 - composta de quatro artigos em sumário, a saber: 1 - Se o homem – ou somente Deus – pode ensinar e ser chamado de mestre; 2 - Se se pode dizer que alguém é mestre de si mesmo; 3 - Se o homem pode ser ensinado por um anjo; 4 - Se ensinar é um ato da vida ativa ou da vida contemplativa. A obra, escrita no período de sua primeira regência na Universidade de Paris (1256-1259), consiste em relatório dos princípios de sua concepção acerca da Teoria do Conhecimento.

Apresentam-se duas questões em relação ao opúsculo supracitado: primeiro apesar do título do livro ser *Sobre o Mestre*⁹, Tomás de Aquino não pretendeu, ao abordar o assunto,

⁸ A teoria de ato e potência pertence a filosofia aristotélica, na qual o ato, ligado à entelúquia, empreende realização, perfeição que atua. Entretanto, ato é uma noção carente de definição precisa no vernáculo, mas pode ser compreendida por meio de exemplos, como diz o próprio Aristóteles. Do mais a mais, o ato é atualização da potência. Por outro lado, potência também é uma noção que não consta de definições precisas, assim como no caso do ato. Entretanto, o conceito de potência não se confunde com a possibilidade. A primeira, pertence ao plano racional e não condiz ao que envolve contradição; a segunda, por sua vez, refere-se ao campo do real, visto que está, não em ato, na coisa (MOURA, 1981, p. 158). Na verdade, no entendimento de Reale, a doutrina da potência e do ato é, do ponto de vista metafísico, de grandíssima importância. Com ela Aristóteles pôde resolver as aporias eleáticas do devir e do movimento (...). Ademais, com ela Aristóteles resolveu perfeitamente o problema da unidade da matéria e da forma: a primeira sendo potência, a segunda ato ou atuação da mesma. Enfim, o Estagirita serviu-se dela, pelo menos em parte, para demonstrar a existência de Deus e para compreender a sua natureza” (1994, p. 363-364). Como exposto, embora estando no plano da mente, ato e potência são realidades que podem se exprimir na ordem extramental, como princípios do ente. No mais, é verdade, de acordo com Moura (1981, p. 159), que Tomás de Aquino utilizou o axioma aristotélico de ato e potência, aplicando-o em diversos temas da Filosofia e da Teologia.

⁹ Utilizamos a obra na qual a tradução foi realizada por Jean Lauand (cf. AQUINO, Tomás de. Sobre o ensino (De magistro)/Os sete pecados capitais. Tradução e introdução de Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes,

formular um manual de ensino, compreendido aos moldes contemporâneos, mas tratar da questão do conhecimento, no qual o escrito faz parte de um corpo de questões acerca da verdade. Apesar de o ensino ser desde tempos antigos causa de interesse dos filósofos, estimulando alguns a escreverem verdadeiros tratados, e continua configurando no hodierno um dos pontos mais abordados; em segundo lugar, pode-se pensar sobre o conhecimento humano uma vez que Tomás de Aquino especula dialeticamente. Justifica-se, então, a relevância da temática com base no opúsculo supracitado. A nossa intenção em abordar a temática sob o prisma do *De Magistro* se dá pelo fato da obra tratar da articulação do empírico e da metafísica para a inteligência. Apesar de não demonstrar algumas peculiaridades do processo, como encontrado em outras obras do autor. Mas julgamos pertinente trabalhar com o *De Magistro*.

Todavia, como comentado, os conceitos dessa visão são trabalhados em uma fundamentação conceitual sistemática em outros livros de Tomás de Aquino¹⁰. A *Suma Teológica*, por exemplo, é uma obra posterior ao *De Magistro*, na qual o Aquinate retoma algumas questões já tratadas. Dessa maneira, julgamos necessário ter que recorrer às demais obras conjuntamente, mas, tendo de apoio no desenvolvimento da pesquisa e construção do trabalho atingindo o fim almejado.

Voltaremos, inicialmente, por seu próprio objeto e escopo, ao universo das obras do *corpus thomisticum* que nos direciona ao nosso propósito, envolvendo direta ou indiretamente o supracitado *status quaestionis*. Posteriormente, retomaremos a nossa principal obra de trabalho, debruçando-nos sobre o *De Magistro*.

Nossa empresa realizou através de pesquisa bibliográfica para compreensão do tema supracitado. O trabalho elaborado de caráter qualitativo: a parte prática constitui-se da análise das fontes primárias e adjacentes aludidas, com o objetivo de construir a parte expositiva-analítica desta dissertação.

Convém fazer algumas observações preliminares no que diz respeito à metafísica e à epistemologia tomasiana. Gostaríamos de dizer que serão discutidas as teses e o aprofundamento das noções apresentadas na medida do possível. Mas, é útil ter em mente as terminologias e os conceitos básicos utilizados por Tomás de Aquino. Depois, não se tem, aqui, a pretensão de esgotamento do *status quaestionis* nem o aprofundamento complexo do *corpus thomisticum*.

2001.). Ele traduz *De Magistro* por Sobre o Ensino. Sua tradução tem por finalidade demonstrar a concepção de ensino de Tomás de Aquino. Mas *magistro* significa mestre.

¹⁰Em sua obra prima, *Suma de Teologia*, o tema é tratado de forma sistemática. Mas, encontra-se também, de forma geral, em O ente e a essência, Comentário ao *De anima* de Aristóteles.

Contudo, o pesquisador interessado nas discussões das questões tratadas por Tomás de Aquino deve ter abertura ao diálogo com um passado que se torna presente pela atualidade de suas questões e do tratamento ofertado, levando em consideração, evidentemente, o tempo histórico para não cair em um anacronismo. Ora, como se verá, Tomás propõe uma teoria que não se volta apenas a um aspecto da realidade humana, porém, busca considerar o conjunto, o todo. Neste intento, traz reflexões que são incorporadas em um universo de análises e de um ambiente teórico-metodológico amplo e complexo, que abordam discussões filosóficas e teológicas. Assim, une elementos das ciências, contrapondo-se a visão fragmentada do conhecimento e do pensar humano.

Diante desse prisma, devemos estar cientes que as questões que serão abordadas não devem ser tomadas, tendo como referencial os teóricos e as teorias atuais. As correntes filosóficas contemporâneas, como, por exemplo, o ceticismo e o racionalismo parecem se esquecer dos contributos legados pelos medievais, negligenciando a devida atenção a toda uma construção de conhecimento, as teorias desenvolvidas nos períodos antecedentes. Prosseguindo nesta diretriz, a razão, não deve ser entendida aqui como a razão do racionalismo, nem como somente faculdade racional humana. Contudo, algumas questões levantadas no hodierno, como as críticas cétricas¹¹, não são causas colocadas em nossa dissertação. Assim sendo, não abordaremos aqui.

Embora, entre os estudiosos tomistas da atualidade o problema do conhecimento seja colocado em discussão. A questão da inteligência humana tratada por Tomás, em sentido mais aprofundado, tem gerado múltiplas, divergentes e enriquecedoras interpretações contemporâneas, especialmente em duas visões, o Realismo Direto e o Representacionalismo¹². O problema abordado por estas perspectivas encontra-se na relação do conceito com objeto em Tomás.

Destarte, na atualidade há um levante da memória das concepções antigas e medievais em vista de colaborar na compreensão dos paradoxos que percorrem os séculos e que foram tratados no passado. Ademais, é importante salientar, não considerando a incompreensão e, por causa disso, o preconceito por parte de alguns indivíduos, que voltar-se às teorias e aos teóricos que nos antecederam não são considerados saudosismo, ou visto como uma mera

¹¹A crítica dos cétricos se encontra sobretudo contra os atributos do intelecto, desde o conceito de inteligência como luz natural até a iluminação divina, como garantia da apreensão dos primeiros princípios, como também do real como este é, ou seja, de sua essência. Esses pressupostos epistemológicos são antagônicos e combatidos pelos cétricos.

¹²Não vamos abordar estas duas posições em nossa dissertação. O intuito de citá-las foi para demonstrar o interesse de nossos contemporâneos na problemática abordada no passado por Tomás. Assim, a existência dessas duas visões demonstra que não estão presas a uma única interpretação e que podem alçar vãos mais altos.

curiosidade ou erudição, posto que, como afirmou Maria Lúcia de Arruda Aranha o passado não morreu, pois nele são fundados as raízes do presente. E é compreendendo o passado que se dá sentido ao presente e se projeta o futuro (cf 1996).

Nosso interesse no pensamento tomasiano adveio na Pós-Graduação *Lato Sensu*, quando trabalhamos em nossa monografia o *De Magistro* de Tomás de Aquino, sob a orientação do Prof. Dr. José Marcos Gomes de Luna, da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP.

Em caráter expositivo-analítico, segundo nossa proposta metodológica, nossa empresa divide-se em três partes, isto é, em três capítulos, conforme indicado a seguir: 2 - A DIMENSÃO DOS SENTIDOS E DE SEU CONHECIMENTO; 3 - SOBRE O INTELECTO HUMANO; 4 - SOBRE O CONHECIMENTO INTELECTUAL.

Antes de apresentar, sumariamente, os capítulos presentes em nossa dissertação, é importante ressaltar alguns pressupostos metodológicos de investigação: 1) a abordagem às proposições tomasianas serão estritamente textuais, isto é, procurar-se-á levar em consideração o que foi escrito por Aquino sobre cada assunto tratado e suas questões, assim, contribuindo à nossa empresa; 2) Depois, não se tem a pretensão de esgotamento das fontes do autor bem como o aprofundamento completo do *corpus thomisticum*; 3) por fim, vamos recorrer ao aporte teórico de comentadores tomistas, como Henri-Dominique Gardeil, Ernesto Ruppel entre outros para nos auxiliar na compreensão do que aqui propomos.

O primeiro (capítulo 2), buscará descrever, categorizando, de forma expositiva, a concepção tomasiana, primordialmente, referente ao conhecimento sensitivo humano em sua natureza, definição e estrutura. O processo tem início, como primeira fase, através da relação sensorial com os entes materiais, como já indicado acima. Não obstante, vamos abordar a questão da compreensão da pessoa humana, na constituição de sua união substancial em Tomás: *corpo e alma*. Compreendendo o conhecimento sobre o homem como porta de entrada para conhecer as fases do processo do conhecimento e da realidade na qual o ser humano está inserido, o primeiro momento é essencial para a compreensão do conhecimento intelectual. Em suma, o primeiro capítulo tem por intento a visão antropológica de Tomás tendo como interesse o processo do conhecimento: o sensorial: os sentidos externos e internos; o intelectual: o intelecto agente e o intelecto possível; o objeto do conhecimento sensível; o efeito próprio do conhecimento sensorial: *species* sensíveis.

No terceiro capítulo, tentar-se-á estabelecer os pressupostos da psicologia tomásica, necessárias ao conhecimento intelectual, apresentando de modo resumido a concepção de Tomás referente a conceitos basilares para a compreensão de sua teoria de conhecimento.

Neste sentido, abordaremos o problema do intelecto humano enquanto sua origem, sua natureza, seu objeto, sua atividade e o resultado do seu processo. Devemos ter em vista que este quesito trará subsídios que terá implicações sobre o ponto central a ser tratado nesta dissertação, ou seja, o conhecimento intelectual e a relação fundamental das instâncias da experiência empírica e da metafísica, definindo o âmbito de uma discussão mais profunda que versará sobre o conhecimento que o intelecto tem da realidade material, que está fundamentado no *De Magistro* de São Tomás.

Finalmente, no quarto capítulo, alicerçados na epistemologia tomasiana, será analisado, em uma hermenêutica possível, o conhecimento como um processo que considera princípios empíricos e metafísicos, traçando as relações necessárias ao exercício racional - que a razão natural faz por si, tendo como fim o alcance das verdades dos entes intelectíveis. No indivíduo, em virtude de sua razão, *há a preexistência de princípios universais abstratos do intelecto*. Depois, há nos entes naturais duas realidades: *potência passiva; potência ativa perfeita*. Essa última é a condição do homem adquirir conhecimento. Esta questão será tratada visando elucidar os momentos mais determinantes dos argumentos de Tomás acerca deste problema, essencialmente, no opúsculo *De Magistro*, objeto principal de nossa investigação.

2 A DIMENSÃO DOS SENTIDOS SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

A mesma diversidade de opiniões encontra-se em três pontos: na educação das formas para o ser [...] e na aquisição dos conhecimentos. Para alguns, todas as formas sensíveis derivam de um agente extrínseco, que é uma substância ou forma separada, a que chamam de “doador de formas” ou “inteligência agente”, em relação à qual os agentes naturais inferiores agem meramente preparando a matéria para acepção da forma [...].

Outros opinam [...] que todas essas formas seriam imanentes às coisas e não têm causa exterior, mas simplesmente se manifestam por ação provinda do exterior. [...] De fato, há alguns que afirmam que todas as formas naturais estão em ato, latentes na matéria, e o que o agente natural faz é trazê-lo do ocultamento à manifestação. [...]

É necessário aqui sustentar uma terceira via, intermediária. Na realidade, as formas naturais, sim, são preexistentes na matéria, não como ato [...] mas somente em potência, e são conduzidas ao ato [...] (De Magistro, a. 1.).

Vamos trilhar o caminho que conduz à ciência das coisas, respectivamente ao que tange ao conhecimento humano. Para isso investigaremos o estatuto epistêmico em referência ao que condiz a esfera empírica, isto é, a dimensão da realidade das coisas materiais. Ora, tendo em vista o conhecer humano, seu princípio dá-se na relação com o mundo dos entes concretos, ao passo que se chega a conhecimentos mais elevados, sendo estes abstratos ou espirituais. Por isso, o seu primeiro estágio é na dimensão sensível. Neste sentido, faz-se necessário considerar o processo do conhecimento sensível para posteriormente poder estabelecer uma relação entre a realidade sensível, compreendida como empírica e a realidade metafísica, ou seja, a espiritual. Esta discussão trará subsídios que terão implicações sobre o tema proposto como ponto central desta dissertação e definirá o âmbito da discussão mais profunda que versará sobre o conhecimento que o intelecto tem da realidade das coisas, que está fundamentado no *De Magistro* de Tomás de Aquino.

Nesse primeiro momento, será descrito a dimensão sensorial do conhecimento humano, em sua natureza, definição e estrutura. A questão foi amplamente tratada ao longo da história da filosofia, desde o período pré-socrático¹³ com Demócrito (cf. *S. th.* q. 84, a. 6), passando pelos filósofos socráticos chegando até o medievo.

O processo tem início, como primeira fase, antes de tudo, através da relação sensorial com os entes materiais (cf. COSTA, 2011a). A relevância da dimensão sensível se dá pelo fato de que a sensibilidade é uma etapa essencial para a construção do ato de conhecer (cf. *S. sup.*

¹³Segundo Tomás de Aquino, “os antigos naturalistas, considerando que as coisas conhecidas eram corpóreas e materiais, afirmaram ser necessário que estivessem também materialmente na alma que conhece [...]” (*S. th.*, q. 84, a. 2).

De anim., III. lect. 7, 675) e da verdade. Neste prisma, o conhecimento humano tem início na relação com o mundo material, pelos sentidos. Segundo Mattos, o aperfeiçoamento de nosso conhecimento se realiza na relação com os objetos através da experiência. Logo, “[...] Não podemos conhecer, sem que nossa inteligência tenha sido despertada por uma coisa apreendida como objeto de sensação, e que determina nosso ato intelectual” (MATTOS, 1958, p. 32). Significa dizer que as sensações são determinadas pelos objetos sensíveis, segundo suas propriedades objetivas, com base na realidade imanente da experiência no estado da vida presente.

Sob este prisma, o nosso conhecimento começa pelos sentidos. Daí a importância de termos noções a respeito das sensações. Ruppel diz que a teoria de Tomás de Aquino, é aceita, como a teoria da percepção imediata e passiva, em consonância com a construção peripatética, estando fundamentalmente oposta a algumas teorias de posição a uma “reação do sujeito ou ainda de construção de uma imagem imanente na qual se conhecia o objeto como se conhece uma pessoa pelo seu retrato” (1974, p. 25).

Neste prisma, o conhecer é, em certa medida, um processo de assimilação (cf. *De Verit.* q. 1, a. 1) que o cognoscente exerce sobre o cognoscível. Este processo sempre se estabelece entre um sujeito e um objeto que é externo (cf. *S. th.* q. 84, a. 3) ao sujeito e que se relaciona com ele principalmente pelo âmbito da sensibilidade.

Na *Suma Teológica* (cf. *S. th.* q. 78, a. 3), Tomás de Aquino trata da distinção dos sentidos, classicamente, aceitos em um número de cinco sentidos externos e quatro sentidos internos, fundamentado na obra *De anima* de Aristóteles (*De anim.*, II, c. 6 e ss. e III, 1-3). Pelo visto, a razão dos termos externos e internos é levada em conta pela sua localização nos órgãos específicos de cada sentido.

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

Outra coisa, cada sentido específico possui seu objeto próprio o qual se volta a ele recebendo as formas pelo processo de conhecimento que envolve recepção por parte da potência e alteração por parte do órgão corpóreo do sentido.

Devemos considerar um ponto deveras significativo na teoria epistemológica tomasiana. É postulado por Tomás de Aquino uma teoria sistemática hierarquicamente e, para evitar aporias, onde o inferior não pode agir sobre o superior, isto é, o sensorial não pode agir sobre o intelectual. Ora, ao considerar que, se conhecemos as coisas por meio dos sentidos, isto é, partindo de uma dimensão inferior à superior, não haveria contradição nisso? Na concepção de Tomás de Aquino, não. Responde ele a questão:

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 (*S. th.*, II, q. 84, a. 6).

No rol das várias concepções filosóficas ao longo da história do pensamento a respeito da natureza específica e funções dos sentidos para o conhecimento, de modo geral, buscar-se-á abordar de forma analítica a perspectiva de Tomás de Aquino sobre a sensibilidade. Neste sentido, é importante ressaltar alguns pressupostos metodológicos de investigação: 1) a abordagem das preposições tomasianas serão estritamente textuais, isto é, vamos procurar levar em consideração o que foi escrito por Aquino sobre o conhecimento sensível e suas questões, assim, contribuindo à nossa empresa; 2) Depois, não se tem a pretensão de esgotamento das fontes do autor bem como o aprofundamento completo do *corpus thomisticum*; 3) por fim, vamos recorrer ao aporte teórico de comentadores tomistas, como Henri-Dominique Gardeil, Ernesto Ruppel entre outros para nos auxiliar na compreensão do que aqui é proposto.

O trabalho principal aqui é especular sobre a tentativa de explicitação da própria doutrina do Aquinate sobre a sensibilidade. Neste prisma, na busca por apresentar a teoria tomista sobre o ato de conhecer de modo sensível, vamos procurar abordar as seguintes questões: 1) a natureza desse tipo de conhecimento; 2) as suas etapas; 3) o objetivo próprio do conhecimento sensível; 4) os elementos principais para sua construção; 5) o efeito próprio do ato do conhecimento sensível.

Entretanto, anteriormente ao proposto acima, é mister se deter, mesmo que brevemente, na compreensão da pessoa humana. Pois, o conhecimento do homem é a porta de entrada para conhecer as fases dos processos do conhecimento humano e da realidade na qual o ser humano está inserido e as diversas ciências. Para isso, analisaremos a pessoa humana e sua união substancial, enquanto corpo e alma.

2.1 O SER HUMANO

Nosso interesse nesse primeiro momento é apresentar o conceito de homem de Tomás de Aquino. Não iremos voltar-nos ao conhecimento só do corpo e nem da alma em sua dimensão metafísica de sua essência (cf. *S. th.*, I, q. 87, a. 1), que será objeto de nossa análise posteriormente, mas o sujeito capaz de conhecer em todos os atos sensitivos e intelectuais e também os atos afetivos e evolutivos¹⁴.

Inicialmente, é basilar compreender que diversos postulados da concepção tomásica se fundamentam em princípios da filosofia aristotélica¹⁵. O conhecimento é processo que acontece no sujeito cognoscível. Ele também é o observador e analista desse conhecimento. Em última instância, não é propriamente a alma ou o intelecto que conhece, mas o homem. Faz-se basilar ressaltar que o intelecto não é um sujeito separado ou coisa, e muito menos um depósito de conteúdos, mas uma *faculdade* do homem, em virtude de sua alma, parte *espiritual* (cf. RUPPEL, 1974, p. 17).

No ato do conhecimento de um objeto se produz uma sensação externa através dos órgãos sensitivos, pelo chamado conhecimento externo, que será, em outro momento, o mote da origem do conhecimento intelectual. Mas, percebe-se, como no homem há duas realidades presentes: 1) a dimensão material; 2) a dimensão espiritual¹⁶. Mas ambas estão substancialmente unidas no homem: sendo um ser material e espiritual.

Analisa-se que no processo de conhecimento o objeto material não afeta diretamente a alma espiritual, mas por estar unida ao corpo, também, é atingida pelo que se passa no órgão dos sentidos. Dessa maneira, há uma modificação no corpo e na alma, ou seja, todo o conjunto de corpo e alma. Ora, o objeto material afeta, pois, a alma de forma indireta¹⁷, segundo Tomás, “enquanto unida ao corpo como forma, a alma padece juntamente (*compatitur*) com o corpo o padecimento corporal” (*De verit.* q. 26, a. 3).

¹⁴É mister dizer que não iremos deter-nos neste quesito nessa empresa.

¹⁵Em relação às concepções de Tomás de Aquino e Aristóteles, de fato, há consonâncias em alguns pontos já que Aquino fora comentador da filosofia aristotélica e, utilizando axiomas em sua própria construção teórica. Mas também encontramos pontos de cisões entre os pensadores, como, por exemplo, a consideração por parte de Aristóteles de considerar Deus como substância, após designar várias atribuições a deidade (cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, VII, 1072b-1073a). Tomás de Aquino recusou atribuir a Deus a condição de substância. Desse modo, segundo ele, o termo substância estaria relacionado, ou significaria a essência. Assim, Deus não pertence ao gênero da substância. (cf. *S. th.*, I, q. 3, a. 5). Não é nosso intuito adentrar no mérito da questão, mas apresentar uma divergência entre Tomás de Aquino e Aristóteles, como salientado acima.

¹⁶O homem é constituído pela união substancial de corpo e alma. Vamos tratar disso na próxima seção. A divisão que realizamos aqui foi com fim metodológico, devendo-se afastar qualquer tentativa de um dualismo. Em Tomás não encontramos dualismo entre corpo e alma.

¹⁷Isso ocorre *per accidens*

Nesse sentido podemos refletir e conhecer nossa estrutura enquanto homens e seus múltiplos atos. Alguns desses atos fazem parte e são exercidos por órgãos corporais, outros sem o concurso do corpo. Por outro lado, os demais são, pois, imateriais. Com isso, pode-se conhecer o sujeito do conhecimento. É sabido por nós que o conhecimento se processa, como afirmado, anteriormente, nesta empresa, e se dá a conhecer no sujeito composto de uma parte material denominado corpo e de uma realidade imaterial chamada alma, essa sendo espiritual. O homem reconhece tanto os seus atos sensitivos como os espirituais. “Quando sentimos, é o homem que sente, e quando entendemos, é o homem que entende” (RUPPEL, 1974, p. 21). Dessa maneira, o homem sente ao mesmo tempo por diversos sentidos, e pode ao mesmo tempo sentir e entender. Observemos o que diz Tomás Aquino no *De Veritate* referente ao exposto até aqui:

O homem conhece os objetos singulares pela imaginação e pelo sentido, e por isso pode referir o conhecimento universal, que está no intelecto, aos objetos particulares; pois, a bem dizer, não são os sentidos nem o intelecto que conhece, mas o homem por meio de ambos (*De verit.* q. 2, a. 6, *ad* 3).

Ora, cada momento do processo pelo qual o indivíduo passa até chegar ao conhecimento é importante nesta Teoria do conhecimento. Portanto, a dimensão sensível e intelectual são as portas de entrada para o conhecimento humano, e das várias ciências importantes. Diante do exposto, na compreensão da filosofia tomasiana soa estranho a posição que nega uma dessas partes em detrimento da outra¹⁸. Pois, se percebemos o que acontece no exterior do homem, se é possível conjecturar ou afirmar com verdade o que não é visto, é pelo conhecimento das modificações do corpo humano que se faz. E inversamente, a alma não pode agir diretamente sobre a realidade exterior por este ser heterogêneo a ela, “embora no mais profundo da sua essência seja da mesma natureza que ela lhe serve de intermediário o corpo animado” (SERTILLANGES, 1951, p. 77).

Após a conceituação de homem realizada acima, vamos, em seguida, expor a formação do ser humano em sua constituição: composto de corpo e alma. O homem é a união substancial destas duas dimensões. Posto resumidamente, é deveras importante se voltar a este quesito analisando sua natureza e sua estruturação.

2.1.1 A união substancial do ser humano: corpo e alma

¹⁸Já foi feita a colocação de alguns filósofos que têm posicionamentos antagônicos, seja para um materialismo exacerbado ou para um espiritualismo sem quase ou nenhuma relação com o corpo.

A doutrina de Tomás de Aquino alicerçada em conceitos aristotélicos define o homem como uma união substancial¹⁹ composta de corpo e alma. A influência do Filósofo em Tomás de Aquino é indiscutível. Mas, pensadores, como, por exemplo, Etienne Gilson, descrevem a teoria desenvolvida por Aquino como um pensamento próprio.

Para bem compreender o pensamento de Tomás referente ao quesito vamos recorrer inicialmente a concepção de Aristóteles. O Estagirita, na formulação de sua teoria a respeito da problemática do homem, buscando realizar uma solução ao dualismo corpo e alma, apresentada pelo platonismo, sintetiza pelo axioma: *A alma é forma de um corpo natural organizado*. Isto é, conforme a teoria hilemórfica²⁰ compreende o homem como uma unidade. Por isso o homem é dotado de vida, assim como os demais entes naturais vivos. No *De Anima* de Aristóteles (cf. 2006)²¹ encontra-se expressa a concepção de substância em três acepções: (1) substância enquanto matéria; (2) substância enquanto forma; (3) substância enquanto composto de matéria e forma. Vejamos nas próprias palavras dele:

Parecem os corpos constituir as próprias substâncias particularmente, entre estes os corpos naturais de maneira especial - são eles os princípios de todos os outros. Entre os corpos naturais, uns possuem vida enquanto que, por outro lado, outros não possuem vida. A vida a que me refiro consiste na capacidade de se alimentar a si próprio, no crescimento e no ato de morrer. Todo aquele corpo natural dotado de vida será substância, sendo esta substância entendida no sentido de composto (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, 2006, II, 412 a 12-17).

¹⁹É pertinente demonstrar, nesses primeiros instantes desta seção, que há uma diferença entre união substancial e união accidental. Entretanto, salientamos que ao longo da seção vão ser mais desenvolvidos alguns pontos expostos. Segundo Boehner e Gilson: “Acidental é a união que existe entre uma substância e seus acidentes ou propriedades, tais como o calor, o frio, a forma externa etc.; substancial é aquela que se origina da composição de uma forma com uma matéria. União accidental não passa, no fundo, da enxertia de uma entidade em outra, não havendo nelas nenhuma exigência natural de união mútua. A união substancial combina dois seres que, tomados em separado, são incompletos: só na união é que vêm a constituir seres completos. Por si mesmas, a matéria e a forma são incompletas, mas tão logo a forma atualiza a matéria, elas se tornam uma substância completa. A matéria primeira, como pura potencialidade que é, aspira a ser atualizada pela forma; do contrário, ela permanece matéria e não chega a se tornar corpo. Mas também a alma é um ser incompleto, seu grau de autonomia é demasiadamente imperfeito para poder expandir-se independente do corpo; e, uma vez separada deste, só torna a atingir sua perfeição natural após sua reunião com um corpo, o que lhe permite exercer suas atividades por meio de órgãos corporais” (BOEHNER ; GILSON, 2012, p. 468).

²⁰O hilemorfismo significa a junção dos termos matéria e forma. Apesar de se falar de uma teoria hilemórfica em Aristóteles, destacamos que ele não faz uso do termo “hilemorfismo”. Depois, no Estagirita, não se trata de um hilemorfismo universal. Pois, segundo o próprio Aristóteles, existem substâncias supra-sensíveis que não admitem matéria. É o caso das múltiplas esferas celestes e, de forma mais evidente, o primeiro motor imóvel: “é necessário que haja um Princípio, cujo a substância seja o próprio ato. Assim, também é necessário que essas substâncias sejam privadas de matéria, porque devem ser eternas, se é que existe algo de eterno”. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1071b 20-22).

²¹Nesta seção da nossa empresa, vamos apresentar a definição de substância apresentada por Aristóteles no *De Anima*. Embora, a noção de substância seja tratada por ele em outras obras, mais claramente elucidada até, como, na *Metafísica*. Mas não é nosso intento investigar exaustivamente aqui o conceito de substância aristotélica.

Por conseguinte, Aristóteles propõe que os entes naturais são constituídos de substâncias. Nesse sentido, segundo o exposto, todos os seres sensíveis são constituídos de matéria e forma. Encontra-se aqui uma primeira tentativa de constituir um ponto para demonstrar as propriedades do homem: fazendo parte da terceira categoria de substância, isto é, enquanto composto de matéria e forma²².

Gilson expõe a questão da seguinte maneira:

[...] se a alma é forma do corpo que tem vida em potência, então cada um de nós é uma substância feita de matéria e forma, subsistindo tão solidamente quanto outra substância física que se pode observar no mundo da natureza (1962, p. 108).

Os sujeitos naturais são constituídos de substâncias denominadas de material e formal²³, conhecidas de matéria ou corpo e potencialidades de vidas ou almas. No homem, além da substância material existe a alma intelectual, isto é, o intelecto, pelo qual, através da razão as conclusões dos entes particulares são iluminados²⁴, ou seja, assimilados racionalmente²⁵. Essa visão traz ao centro das discussões noções bastante significativas e inovadoras, ainda na atualidade, com uma fundamentação antropológica. É uma visão considerando a filosofia antropológica na sua base (cf. LAUAND, 2001). Portanto, ao lançarmos luz nesse quesito percebemos que Tomás considera o ser humano como um todo formado: ser corporal e psíquico (cf. *S. th.*, II, q.75, a. 4). Neste sentido, é errôneo considerar o homem separado dessas duas realidades²⁶, como diz 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).

²²É pertinente acentuar outro ponto de divergência entre os filósofos em questão, quanto a metafísica de Tomás prefere usar, em vez de matéria e forma, ato e potência. Em todas as criaturas, inclusive nas substâncias separadas, há composição de ato e potência (cf. *De ent. et essent.* IV.). Essa parece ser justamente a diferença das duas teorias no tocante ao quesito. Ainda nesta seção vamos nos aprofundar mais sobre esse problema em Tomás de Aquino.

²³Aristóteles busca esclarecer essa questão ao dizer na *Metafísica*: “chama-se substrato primeiro, em certo sentido, a matéria, noutro sentido a forma e num terceiro sentido o que resulta do conjunto de matéria e forma. Chamo de matéria, por exemplo, o bronze; forma a estrutura e a configuração formal; sínolo o que resulta deles, isto é, a estátua. De modo que, se a forma é anterior e mais do que a matéria, pela mesma razão ela também será anterior ao composto” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 1029a 1-6).

²⁴Alguns dos especialistas em Tomás comparam a razão a uma espécie de luz interior, que ilumina a mente, como diz, por exemplo, Gardiel: “Assim como as cores, objeto da vista, tornam--se visíveis só graças à iluminação, assim o inteligível, contido em potência nas imagens, torna-se atual, se for semelhantemente iluminado pelo intelecto agente” (GARDIEL, 1967, p. 108).

²⁵Diz o Aquinate no *De Magistro* que, “Deus é causa do conhecimento do homem do modo mais excelente, porque dotou a alma da luz intelectual e, por outro lado, imprimiu nela o conhecimento dos primeiros princípios, que são como que sementes do conhecimento (...)” (*De magist.*, a. 3, solução).

²⁶Segundo Copleston (Cf. 1960), para Tomás não significa dizer que a alma e o corpo sejam realidades que não se podem distinguir. Mas, o homem é corpo e alma.

Agora, um ponto interessante se evidencia. Com a morte, quando a alma se separa do corpo, não resta mais, propriamente falando, homem, senão a aparência que se desintegra rapidamente. Um cadáver não tem potência para atualizar sozinho nenhuma das virtudes próprias do ser humano. Como apresentado no parágrafo anterior, que o corpo separado, assim como a alma separada, não é uma espécie humana, mas somente quando unidos. Em decorrência disso, a união da alma com o corpo não pode ser acidental, mas substancial a fim de que a espécie humana seja completada (cf. MONDIN, 1991). Ora, a alma e o corpo são, cada um deles, substâncias incompletas que juntas formam o ser humano. Neste sentido, o homem só adquire natureza completa mediante união substancial. Na visão de Tomás, estar unida ao corpo é da natureza da alma humana. Por conseguinte, sua separação não pode ser perpétua, pois estaria contra a natureza. A alma humana não estará separada do corpo perpetuamente. É preciso que se una novamente ao corpo (cf. *S. contra gent.* VI, 79.).

Todavia, essa união abarca tanto o ser como o operar. Tomás de Aquino afirma que:

[...] a alma se une ao corpo tanto pelo bem que é a sua perfeição substancial, ou seja, para que com isso a espécie humana é completada, como pelo bem que é a sua perfeição acidental, ou seja, porque com isso se perfaz o conhecimento intelectual, que se dá através dos sentidos. Pois este é o modo de inteligência natural ao homem (*S. super De an.*, q. 1, ad 7.).

A alma humana, simples quanto à sua essência, é potencialmente múltipla, enquanto é princípio de variadas operações. E como a forma aperfeiçoa a matéria atualizando não apenas quanto ao ser, mas também ao operar, é necessário que a alma, sendo forma imaterial única, aperfeiçoe as partes do corpo de variados modos (cf. *S. super De an.*, q. 9, ad 14). Assim como poderemos constatar posteriormente que no homem existe apenas uma alma, a racional, que opera também nas potências inferiores, vegetativa e sensitiva.

Tomás de Aquino acolhe a definição utilizada por Aristóteles, a alma humana como uma substância que é forma do corpo (cf. *S. th.*, II, q.76, a 1). Entretanto, para o Aquinate, no que se refere a questão do homem, a própria alma é uma substância não, porém, dotada de matéria e forma, como entendia o Estagirita, mas, ato e potência. Essa substância, chamada também de substância intelectual, que subsiste (cf. *S. th.*, II, q.75, a. 3) possui a propriedade de - ser imortal - e é única em cada indivíduo (cf. *S. th.*, II, q.76, a. 2). Tomás diz sobre ato e potência o seguinte:

Ora, há duas coisas na substância intelectual, a própria substância e o seu ser, que não se identifica com ela. Ora, o ser é complemento da substância que existe, porque cabe estar em ato porque tem ser. Resulta, pois, que em

quaisquer das substâncias intelectuais há composição de ato e potência (*S. contra. gent.*, II, 53, §1).

Ora, segundo Gilson, a “atitude de Tomás não é tornar a alma menos substância do que se sustentava” (1962, p. 110). Todavia, para Aquino, a partir de substância espiritual, a alma humana é um ser independente, que subsiste por si mesmo sem, porém, ferir a unidade do corpo e alma.

Em Tomás de Aquino, pelo fato de, nas substâncias intelectuais, *ser (Esse)* e *aquilo que é (Quod est)*²⁷ se diferenciarem, assim, neles, há a composição de ato e potência. Neste prisma, Tomás, ao mesmo tempo que atribui composição às substâncias intelectuais, buscou assegurar a imaterialidade e a imortalidade das substâncias intelectuais causadas. Por outro lado também, o Aquinate garante a diferenciação entre substâncias intelectuais e a deidade, no qual, o próprio ser subsistente (*Suum esse subsistens*), cujo *ser* e *aquilo que é* se identificam.

Vê-se que, em Tomás de Aquino, é estabelecida uma certa composição na alma, isto é, substância composta de ato e potência. Neste sentido, há a composição de uma certa qualificação, nos entes de modo que esses ficam divididos, entre substâncias intelectuais, não compostas de matéria e forma, mas compostas de ato e potência, ou seja, de substância e ser (cf. *S. contra. gent.*, II, 54, §2) e substâncias materiais que, possuem a composição de matéria e forma, como, também, possuem, primordialmente, a composição de ato e potência. Assim, esclarece Tomás:

[...] a composição de ato e potência existe em maior número de coisas do que a composição de matéria e forma. Por isso, a matéria e a forma dividem a substância natural; a potência e o ato dividem o ente comum. Por esse motivo, tudo que vem de potência e ato como tais é comum às substâncias materiais e imateriais criadas, como receber e ser recebido, aperfeiçoar-se e ser aperfeiçoado. Mas tudo o que é próprio da matéria e da forma, enquanto tais, como ser gerado, corromper-se e coisas semelhantes, é próprio das substâncias materiais e de nenhum modo convém às substâncias imateriais criadas (*S. contra. gent.*, II, 54, §4).

²⁷Tomás de Aquino expõe sua concepção referente ao tema supracitado no opúsculo *O ente e a essência* (cf. 1995.), apresentando de forma objetiva e introdutória, o núcleo central do seu pensamento como aparecem em diferentes descrições da realidade (material, espiritual.), abrangendo questões fundamentais, tais como: natureza da substância; individuação da substância; relação entre propriedades accidental e essencial e o problema dos universais. O objetivo do texto consiste em definir o *ente* e a *essência* e entender como eles se relacionam com as noções lógicas e sob que modo eles são encontrados nos diversos entes. O *ente* abrange coisas ou palavras que não possui necessariamente realidade; a *essência* refere-se a elementos que possui realidade, que existem, como, por exemplo, as substâncias simples que são formadas por uma única coisa (forma ou matéria), e as substâncias compostas, que aliam várias coisas (forma, matéria e acidente). As criaturas angélicas pertencem ao primeiro grupo; as humanas, ao segundo. Por isso, para Tomás de Aquino, as substâncias simples, superiores, são menos acessíveis a nosso intelecto que as outras. Em Deus, forma pura e perfeita, essência e existência se identificam. Deus, portanto, está ao mesmo tempo no ápice da existência e da essência (cf. VICENTE, 2014.).

Destarte, podemos resumir a questão em três pontos, a saber: 1, Tomás compreende a alma humana como um ente subsistente, isto é, por possuir ato e potências ela existe, é um ser; 2, a alma humana pode unir-se ao corpo, já que ela não possui matéria; 3, a teoria tomasiana resguarda a imortalidade da alma humana, pelo fato de que a corrupção ou imortalidade ocorre com a separação da matéria e da forma. Ora, não é por ser forma do corpo que a alma é substância, mas, por ser substância que ela pode ser forma. Diz Tomás de Aquino:

[...] o ser da matéria corpórea está como recipiente e sujeito para ser algo superior; e o ser da substância intelectual está como princípio e conforme a conveniência da natureza. Por isso, nada impede que a substância intelectual, isto é, a alma humana, seja a forma de um corpo humano (*S. contra gent.*, II, 58, §3).

Dada a abordagem acima da dimensão da união substancial do homem, segue-se a analisar as capacidades da alma humana, denominadas de potências. As potencialidades da alma são em cinco gêneros: vegetativo, sensitivo, apetitivo, locomotivo e intelectual. Esses gêneros se encontram em três potencialidades também conhecidas como almas, sendo elas: racional, sensitiva e vegetativa. Desse modo, iremos transitar previamente nestas três potencialidades.

2.1.2 As potências da alma

Inicialmente, na Suma Teológica (cf. *S. th.*, I, q. 78), Tomás de Aquino trata das potências da alma em particular, chamadas de potência (*potentia*), sendo um tipo de capacidade. Em relação a alma, ao tratar sobre suas potências, refere-se àquilo que a alma pode realizar, isto é, as suas faculdades (cf. *S. th.*, II, q.77 a. 2), enquanto princípio vital para a atividade do ente.

Em Tomás de Aquino, há cinco gêneros de potência da alma, sendo eles: vegetativo, sensitivo, apetitivo, locomotivo e intelectual. Dentro destes cinco gêneros, encontram-se três almas, sendo elas: racional, sensitiva e vegetativa. Entretanto, são destacadas quatro maneiras de viver da alma: vegetativo, sensitivo, locomotivo e intelectual. Nota-se, desta listagem, que nas potências das almas e nos modos de viver, o termo apetitivo não aparece nos grupos supracitados. Isso ocorre devido ao fato de que o apetite está ligado diretamente a cada um dos fatores da alma.

O apetite, do latim (*appetitus*), quer dizer certa inclinação natural de um ente por um objeto exterior a ele. O apetite acompanha o processo de apreensão de um objeto. Ora, na união substancial do corpo e da alma, o apetite é tal desejo de um objeto exterior. Segundo Henri-Dominique Gardeil, o apetite não se enquadra em nenhum gênero particular de vida, mas é encontrado analogicamente no ser (cf. GARDEIL, 2013). Neste sentido, o apetite está relacionado com as demais potências. Segundo o livro III do *Sobre a Alma*, ele não constitui um grau de potência particular da alma ou um modo de viver, pois em todo ser em que há potência sensitiva, há apetite.

As almas são distinguidas de acordo com a ação de suas potências, os gêneros vão ser divididos a partir da universalidade de cada um, e os modos a partir do grau de perfeição dos seres vivos que os compõem.

Então, na ordem da natureza, os seres dotados de vida são divididos em graus, como falado: a vida vegetativa, a vida sensitiva e a vida intelectual. Em referência às duas primeiras, acima dos seres dotados de vida vegetativa, encontram-se seres vivos que possuem, além disso, uma atividade sensitiva. Seu princípio remonta a uma alma particular, a alma sensitiva. E ela possui três gêneros de faculdades: 1 - conhecimento sensível; 2 - apetite sensível; 3 - potência motriz. Neste trabalho, o nosso interesse encontra-se, especificamente, nas duas primeiras faculdades da alma. Neste primeiro momento, consideramos o conhecimento sensível, depois, no próximo capítulo, a potência intelectual. Mas antes, nesta seção, veja-se alguns pressupostos importantes para a compreensão do quesito apresentado.

2.1.3 A formação interna da faculdade sensível

Vamos tratar brevemente das potências sensíveis em sua constituição interna, ou seja, se essas faculdades possuem como princípio a alma que é ato de um corpo como diz Tomás de Aquino (cf. *S. th.*, II, q. 77, a. 1). As faculdades são formadas pela matéria em suas constituições internas? Ou eles são espirituais e se utilizam externamente de condições materiais em suas atividades?

Antes mesmo de começar o tratamento que, como referido acima, propõe-se, é importante, todavia, trazer outro binômio conceitual bastante utilizado por Tomás em suas formulações teóricas, devendo ser considerado para a compreensão de sua explicitação e aplicação através das faculdades do conhecimento sensível. São eles: forma e matéria.

Os axiomas forma e matéria são princípios do ser que não constituem estritamente uma definição com gênero e diferença específica, pois, assim como acontece com ato e

potência, não são agrupados em nenhum gênero pelo fato de serem aplicados em diversas dimensões do ser. Ora, por sua aplicabilidade, a forma e a matéria, também, são princípios de explicação do processo do conhecimento sensível.

A matéria é entendida como um elemento essencial dos entes corpóreos. Também, é compreendida como princípio indeterminado e potencial. De acordo com a teoria tomasiana, a noção de matéria é tratada em dois aspectos: matéria-prima e matéria signata. No primeiro caso, tem essa qualidade pelo fato de ser totalmente indeterminada. Assim, não há nada característico que determine o ente. Diante disto, a matéria é entendida como pura receptividade e determinação, estando disposta de tal forma a receber em si a determinação advinda de outro princípio, a forma substancial. A matéria-prima, também, possui certa relação com a noção de potência, por ser entendida como pura capacidade de receber uma perfeição ou como pura capacidade de atualização. A segunda dimensão tem referência ao ser composto, sendo a substância composta de forma e matéria. Ora, neste caso, a matéria não é mais totalmente indeterminada, mas possui determinações advindas da forma (cf. *De ent. et essent.* cap. II).

Já a forma (cf. *S. th.*, II, q. 84, a. 4) é entendida como algo oposto à matéria por ser um princípio de determinação para esta. A forma também é compreendida por ter certa relação com o ato. Esta atualiza a potencialidade da matéria que a recebe. Essa atualização seria a determinação da matéria por parte da forma. Ora, a matéria é um princípio de potência. Assim sendo, ela é que recebe e limita a perfeição e atualização da forma recebida, porque a potência sempre é um princípio de recepção e limitação em relação ao ato, e se a matéria é dita potência e por oposição a forma é dita ato, na relação de matéria e forma dá-se a recepção e limitação da forma por parte da matéria.

Dado à especulação, é possível levar em conta a forma e a matéria como elementos explicativos da relação entre o órgão do sentido e a potência sensitiva. Como a faculdade de conhecimento sensível²⁸ é uma potência emanada da alma que é forma substancial do corpo, é forma²⁹ determinante de um órgão. Nas palavras de Tomás de Aquino, “as potências não existem para os órgãos, mas estes para aquelas” (*S. th.*, II, q.78, a. 3). Como é percebido, a potência possui uma prioridade ontológica sobre o órgão, por ser a forma e ato de um órgão

²⁸ Tomás faz uma distinção na relação entre potência e a alma segundo as concepções de sujeito e princípio. Neste prisma, a alma é dita como princípio de toda operação do conhecimento, mas há diferença estabelecida quanto ao sujeito do conhecimento inteligível e do conhecimento sensível. No primeiro, o sujeito é o composto, ou seja, o homem, e no segundo é a própria alma. (Cf. *ST.* q.77, a.5.)⁵⁵ Deve-se ressaltar que mesmo sendo potência passiva

²⁹ Ora, mesmo sendo potência passiva de conhecimento, essa faculdade, em certa medida, é um princípio de ação no processo de assimilação, pois “a forma é o princípio da ação [...]” (*ST.* q.84, a.3).

material. É possível identificar daí, uma ordem na relação de determinante e determinado. Neste sentido, pode-se dizer que se a potência é o princípio formal, a matéria é o princípio determinável e, por isso, é posterior ontologicamente na constituição da faculdade de conhecimento sensível.

Em síntese, a faculdade dos sentidos é um composto resultado da união da matéria e da forma, assim como a alma é a forma de um corpo (cf. *S. th.*, II, q. 84, a. 1). Por isso, se a potência é um efeito da alma, forma de um corpo, age inserida formalmente em um órgão sensorial.

2.2 CONHECIMENTO SENSÍVEL

Dos sinais sensíveis recebidos pelos sentidos, o intelecto recebe os conteúdos [intentio] inteligíveis de que se vale para produzir em si mesmo o conhecimento: daí que a causa próxima da produção do conhecimento não sejam os signos mas a razão que decorre dos princípios para a conclusão [...] (De Magist., a. 1 ad 4.).

Vamos neste momento percorrer a linha de pensamento de Tomás de Aquino sobre o conhecimento sensível. Vejamos como o Aquinate estrutura sua ideia definindo o conceito, a estrutura e o processo do conhecer segundo o quesito supracitado. De acordo com Tomás de Aquino, o conhecimento sensível pode ser definido nos seguintes termos: "o sentido é uma potência passiva cuja natureza é ser modificada por um objeto sensível exterior" (*S. th.*, II, q. 78, a. 3). Deste modo, os nossos sentidos externos ou corpóreos são passivos ou estão potencialmente dispostos a receberem os dados advindos do mundo exterior, através da experiência no estado da vida presente, e registrá-los nos sentidos internos que, por sua vez, vão ser a base ou substrato do qual o intelecto, em potência, irá extrair as informações em potência e transformá-las em ato.

[...] o aperfeiçoamento sucessivo de nosso conhecimento se faz pela ação dos objetos sobre nós, isto é, pela experiência. Não podemos conhecer, sem que nossa inteligência tenha sido despertada por uma coisa apreendida como objeto de sensação, e que determina nosso ato intelectual. Logo, antes de toda experiência, nosso intelecto estava em pura potência, sem determinação alguma (MATTOS, 1958, p. 32).

Posto isto, o ponto inicial do conhecimento humano dá-se pelos sentidos, através das sensações, na qual somos estimulados pelos objetos sensíveis. Ressalta-se que se irá retomar esse ponto, posteriormente, neste trabalho. Todavia, compreendendo melhor o específico

desta definição deve-se considerar o binômio conceitual fundamental para a epistemologia tomista: a potência e o ato.

Não é possível encontrar uma definição precisa de potência e ato, tendo em vista, serem aceitos como um gênero e diferença específica, pois são princípios gerais que se aplicam os seres. Diante disso, não se encontra nos textos do Aquinate uma unidade conceitual, mas sua aplicação a várias questões.

Observa-se, porém, que Aquino faz uso de um atributo essencial para compreensão deste princípio, a noção de perfeição. Nas palavras dele: “Mas, como entre o que se faz, diz-se perfeito o que foi levado da potência ao ato, transpõe-se o termo perfeito para significar tudo aquilo a que não falta o ser em ato, quer tenha sido feito, quer não” (*S. th.*, I, q. 4, a. 1 ad. 1).

Neste caso, todo ato está em um estado relativo de perfeição, de realização, completo. Em sentido contrário, toda potência se encontra em uma certa imperfeição relativa. Entretanto, essa imperfeição não pode ser considerada como um simples limite, mas, deve-se compreender que a potência sempre é capacidade ordenada a um ato (cf. *S. th.*, II, q. 77, a. 3).

Neste prisma, se o sentido é considerado como uma potência, daí leva-se a aceitar também como uma certa imperfeição, na qual, neste estado, ainda não há o conhecimento perfeito do sensível. Porém, por ser uma potência está ordenada a seu específico ato, estando estruturada de tal forma a receber o objeto sensível, seu princípio de atualização a partir da recepção de sua forma.

Não obstante, é importante considerar que o conhecimento sensível, apesar de ser importante para o conhecimento humano, na verdade, sendo imprescindível, entretanto, por si mesmo não pode causar o conhecimento efetivo, Para isso temos a operação intelectual, que é mais elevada, atuando sobre os sentidos, que são inferiores. Logo, segundo Tomás de Aquino: "Deve-se dizer que o conhecimento sensível não é a causa total do conhecimento intelectual. Não se admira então que este último ultrapassa aquele" (*S. th.*, II, q. 84, a. 6).

2.2.1 Os sentidos externos e suas etapas

Segundo o *De anima* de Aristóteles (cf. ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, II, c. 6 e ss), não há mais do que cinco sentidos, a saber: *visão, audição, olfato, tato* e *gosto* ou *paladar*. Os sentidos externos são potências sensíveis que recebem estímulos dos entes exteriores. Ora, as potências não existem para os órgãos, mas, antes, os órgãos existem para que se realizem os atos ou as faculdades de cada uma das potências. Sendo assim, a própria natureza definiu

órgãos diferentes que seriam capazes de realizar a finalidade ou causa última de cada potência.

Neste prisma, entre os sentidos, diz-se que a vista sofre modificação apenas espiritual. Por isso, esta é considerada o sentido mais espiritual dentre os cinco sentidos. Os órgãos do olfato e da audição não sofrem nenhuma modificação natural diretamente, mas pode ser que venham a sofrer certa mudança por acidente, Neste caso existe a possibilidade de que não seja somente mudança no objeto, mas também no órgão. Em relação às mudanças no órgão, haverá mudanças no que se refere aos responsáveis pelo tato e pelo paladar. Segundo Aristóteles (cf. ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, 2006, I), o tato e o gosto podem significar coisas semelhantes, pois o tato é dito por uno e múltiplo por compreender a extensão do corpo, sofre modificação natural e espiritual por uma qualidade que age sobre ele. Em seguida, Aristóteles defende que o gosto se mistura com o tato na língua e que, portanto, o gosto é o tato da língua. Assim, bastaria considerar apenas o tato.

Partindo desse pressuposto, Tomás propõe uma hierarquia dos sentidos externos. Em primeiro lugar, a visão é considerada o sentido mais elevado, pois é o mais espiritual, mais perfeito e o mais universal dentre os demais sentidos. Em segundo e terceiro lugares, a audição e o olfato, pois para que sejam utilizados necessitam que exista uma mudança natural por parte do objeto. Depois, finalmente, o tato e o gosto, ocupam os últimos lugares da hierarquia tomista dos sentidos devido ao grau de materialidade necessária pelos órgãos responsáveis por perceber o tato e o gosto. Segundo o Aquinate, os sentidos recebem suas diferenças dos seus sensíveis próprios ou comuns, do que são formalmente convenientes a eles.

Ainda, é mister dizer que Aristóteles ao tratar do problema da sensação, definiu-a como sendo originalmente uma passividade. Desse modo, sentir é sofrer ou ser alterado, sendo o princípio ativo o objeto percebido sensorialmente. Ora, percebe-se que essa posição coloca-se antagonicamente em relação à teoria platônica do conhecimento, diminuindo a função do objeto sensível. Assim, para o Estagirita é a própria coisa externa que, de certo modo, enquadra a potência sensível. Entretanto, como compreende Henri-Dominique Gardeil (cf. 2013), a alteração realizada no sentido não é totalmente redutível à da realidade física submetida a uma ação corrosiva. Já para a filosofia peripatética, a sensação é compreendida, sobretudo, por sua passividade.

Neste prisma, Tomás de Aquino diz que a ciência consiste no ser movido e afetado. Utilizando um axioma aristotélico e, ao mesmo tempo, atualizando a filosofia, o Aquinate lança mão do conceito de ato e potência. Com efeito, a sensação em ato é certa alteração.

Nesse sentido, o que é alterado, é afetado e movido (cf. ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, 2006, II, I, 10). Prosseguindo na linha da ideia anterior, a ação de um objeto sobre os sentidos produz a sensação. Para o Aquinate os sentidos na relação com o ente sensível sofrem uma paixão³⁰, isto é, padece. Desse modo, deve ser considerado como potência passiva, Ademais, Aquino não se restringe somente à passividade da potência sensitiva, como percebido. Não se trata só desse modo. Mas, existe, segundo ele, uma certa atividade dos sentidos. Como se pode ver, Tomás de Aquino não ignora esse princípio, ou seja, uma certa atividade contida nos sentidos. Em certo sentido, parece que ele dá, na sensação, função mais ativa para a faculdade de conhecer.

Vejamos que há dois momentos, princípios, no processo da sensação: um passivo, outro ativo. No primeiro, o sentido é informado ou determinado pelo objeto de sensação externa; o outro, ou seja, o ativo, constitui o próprio ato de conhecer, no qual a potência informada, determina-se a si mesma. Porém, é importante dizer que essa operação permanece uma passividade (cf. GARDEIL, 2013).

No entanto, a natureza muito especial desta passividade, para Tomás de Aquino não pode ser confundida com a da matéria. Já que fala em dois modos de ser afetado (cf. *S. th.*, I, q. 78, a. 3): segundo uma modificação de ordem natural (*Immutatio naturalis*), e segundo uma modificação de ordem psicológica ou espiritual (*Immutatio spiritualis*). Assim, no primeiro processo, a forma é recebida no sujeito mudando segundo o *ser de natureza*; e no segundo caso, é transformado segundo o *ser intencional*. Desse modo, percebe-se, na sensação.

Para a filosofia de Tomás de Aquino, os nossos sentidos externos podem ser afetados por dois tipos de estímulos, que causam impressões diferentes nos nossos sentidos internos. A essas duas ações dos objetos sobre nossos sentidos externos, chama-se de *sentido próprio* e *sentido comum*.

No primeiro caso, o *sentido próprio* (*Sensus sui*) resulta da ação do objeto sobre um sentido particular, como no caso do paladar que sente o gosto do alimento. Numa conotação inversa, *sentido próprio* é a capacidade ou potência que tem cada um dos sentidos de receber ou captar objetos que lhe são próprios (cf. BOEHNER; GILSON, 2009).

³⁰A concepção de paixão de Tomás de Aquino encontra-se em três sentidos. No primeiro sentido, paixão significa padecer enquanto se recebe algo sem que nada se exclua. Segundo Tomás, o sentido é ser aperfeiçoado. No segundo modo entende a paixão enquanto se recebe algo conveniente com exclusão do que não convém. Esclarecendo a questão pegamos o exemplo de um doente que recebe a saúde com a exclusão da doença. Aqui é compreendido também como aperfeiçoamento, pois o ser torna-se melhor com a recepção de algo que convém com a eliminação daquilo que é inconveniente. No último sentido de paixão, se recebe algo que não convém em substituição àquilo que é conveniente. Assim, o homem que está saudável adoence à custa da saúde. Entre os sentidos de paixão em Tomás de Aquino nos referimos à mera recepção na qual se diz que sentir e compreender é de certo modo padecer (cf. *S. th.*, I-II, q. 22, a. 1).

No segundo, o *sentido comum* (*Sensus communis*), resulta da mudança provocada por um objeto sobre mais de um sentido, ao mesmo tempo, ou seja, quando um objeto é captado por mais de um sentido, ao mesmo tempo, como a visão que vê o alimento apetitoso e o paladar que sente o sabor. E dentre as informações resultantes de tais ações dos objetos sobre os *sentidos comuns*, Tomás aponta as noções de tamanho, figura, número, movimento e repouso. A que reduz tudo à quantidade: “De fato as coisas sensíveis comuns se reduzem à quantidade” (*S. th.*, I, q. 78, a, 2).

Todavia, deve estar claro para nós que o ser humano é incapaz de apreender ou de conhecer um objeto na sua totalidade, mas apenas através dos órgãos de sentido, e ainda não seria capaz de conhecer nem sua essência e nem sua natureza, mas somente a forma accidental³¹ e não substancial que pode ser apreendida pelos sentidos. Com isso, Tomás de Aquino sustenta a posição de que o conhecimento sensível é limitado (cf. FERREIRA FILHO, 2016).

2.2.2 Os sentidos internos e suas etapas

Os sentidos externos, como apresentados acima, dão-se na percepção imediata produzida pelos objetos sensíveis. Para além da abordagem do problema dos sentidos externos, o aristotelismo (cf. ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, 2006, III, 1-3) passou a tratar dos sentidos internos, que são quatro, a saber: *sensus communis*, a *imaginação*, a *memória* e a *estimativa* ou *cogitativa*³². Pois, a potencialidade da sensação exterior somente diz respeito aos sensíveis próprios e comuns enquanto na presença dos objetos que se referem a eles. Tomás de Aquino oferece uma síntese na *Suma de Teologia* (cf. *S. th.*, I, q. 78, a. 4). Uma justificativa para a existência das sensações é por serem conservadas e espontaneamente reproduzi-las. Diante do apresentado, também, é possível compará-las, associá-las, ou referi-las às necessidades práticas do ente humano. Agora, as atividades dessa potência requerem consequentemente outros fatores que não apenas os oferecidos pelos sentidos externos. Pois não são atingidos diretamente pelo estímulo externo causado pelo objeto exterior. Para os sentidos internos não há nova impressão diferente. Isso significa que basta a impressão ocasionada nos sentidos externos. Ora, eles apenas completam a sensação externa.

Assim, Tomás de Aquino apresenta duas virtudes, isto é, duas razões principais para os sentidos internos: primeiro os animais perfeitos, precisam atender às suas necessidades,

³¹Acidentes exteriores

³²A cogitativa está em relação ao ente humano.

devendo representar para si objetos sensíveis, mesmo quando eles não estejam presentes. Em segundo lugar, é preciso discernir o que convém ou não convém a si, tendo certo sentido do útil e do nocivo, não podendo este ser relegado à percepção exterior dos objetos. Assim sendo, como em todos os casos similares, seria conveniente conhecer as potências especiais dessa dimensão supracitada.

Na ordem das categorias das potencialidades dos sentidos internos, encontra-se o *sensus communis*³³. Sua existência foi conjecturada e aceita porque os sentidos próprios não terem consciência de sua atividade. Ocorre daí que as potências sensíveis não refletem de modo perfeito sua função. Por isso, foi preferível atribuir esse papel a um sentido distinto, ficando, pois a cargo do *sensus communis*. Consciente de sua funcionalidade percebe que vê e que entende. Nele, dá-se e unifica-se o que pode ser chamado de consciência sensível que, no ente humano, relaciona-se ao conhecimento intelectual. Ora, é bom salientar que o *sensus communis* é mais uma espécie de potência entre os demais. Além da consciência do processo dos sentidos, ela também os aproxima e compara.

Neste prisma, Ernesto Ruppel (cf. 1974) em seu livro traz um exemplo simples para ilustrar essa questão. No caso em que um pássaro pousado num galho está por isso mesmo pousado na árvore, assim tudo que está nos sentidos externos está por isso mesmo no tronco comum que é o *sensus communis*. Então, são difundidos nos órgãos uma raiz comum a cinco sentidos externos, da qual provém a sensibilidade para os órgãos, sendo a finalidade de toda transformação dos órgãos particulares (cf. ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, 2006, III, 3).

Como o *sensus communis* percebe todas as sensações de todos os sentidos, assim como a visão vê a diversidade das cores, o sentido comum percebe a diversidade do som, da cor, do calor (cf. *S th.*, I, q. 78, a. 4 ad 2). Ora, esse sentido também é chamado de *fundo comum às outras potências*, a partir do qual dele será possível que as demais potências se desdobrem possibilitando certa continuidade com os sentidos externos. Segundo Aristóteles, todos os animais possuem tal sentido, embora os outros sentidos internos não se encontrem senão nos animais superiores.

A imaginação (*imaginatio*) ou fantasia (*phantasia*), também, não recebe nova impressão do ente externo tendo como característica básica a conservação dos dados recebidos pelos sentidos externos e no *sensus communis*. Por isso, é um sentido interno. Além

³³Henri-Dominique Gardeil (2013) refere-se a um possível equívoco quanto às traduções e interpretações acerca da potência interna denominada senso comum, pois, segundo ele, muitos podem se prestar à ambiguidade do termo, tanto na tradução francesa (*sens commun*) quanto na tradução portuguesa (*senso comum* ou *bom senso*), que levaria o leitor a interpretar a primeira potência interna da alma como um gênero comum a um deles. Por isso ele prefere o termo latino de *sensus communis*.

disso, possui outra função: ela conserva a espécie sensível. Com isso está em hábito, isto é, num ato imperfeito³⁴, sendo possível eduzir a um novo ato, ou seja, trazer novamente à consciência a sensação passada. Em outras palavras, a imaginação reproduz a sensação passada na ausência dos objetos exteriores que anteriormente causaram a impressão nos particulares e, conseqüentemente, também no *sensus communis*. A imaginação se diferencia da estimativa quando se refere às relações mais abstratas e também difere da memória quando se refere ao passado de alguma maneira.

Outro sentido interno é a *memória*. A função desse sentido é semelhante à anterior. A memória também evoca as sensações. Mas especificamente falando, sua atribuição encontra-se em uma distinção, ela conhece as sensações evocadas como passadas. Segundo a filosofia tomasiana, no homem, além da memória, há ainda a reminiscência sendo possível a investigação dos fatos de forma silogística enquanto intenções individuais. Segundo Henri-Dominique Gardeil (cf. 2013), a memória tem sua função própria, mas é limitada. Essa potência é como um tesouro que é guardado a partir das relações que a cogitativa estabeleceu.

Por fim, uma potência deveras significativa na filosofia tomista é a estimativa nos animais irracionais, e a cogitativa no ser humano. Ao passo que os três sentidos internos anteriores não conhecem nenhum objeto novo, mas reúnem, conservam e novamente evocam os objetos percebidos pelos sentidos externos pela experiência no estado da vida presente. Ao contrário das precedentes, a estimativa e a cogitativa conhecem um novo objeto, um novo aspecto do objeto conhecido. A estimativa do animal conhece a conveniência ou a não conveniência. É conhecido o exemplo da ovelha que foge do lobo; ela não foge dele apenas por identificar os aspectos acidentais do predador, mas sim, por causa do seu instinto³⁵. Ou seja, essa potência faz com que a ovelha, como todas as demais ovelhas se afaste do perigo, pois o reconhece como algo nocivo, e assim, possua temor e vontade de fugir ao ver o lobo. A potência interna da estimativa está ligada à parte instintiva do animal, uma vez que, para fugir do predador, a ovelha não precisa de nenhuma atividade da inteligência.

A cogitativa natural no homem recebe a participação do intelecto pelo qual descobre as intenções por uma espécie de comparação das experiências. Segundo Henri-Dominique Gardeil (cf. 2013), essa potência é uma mediadora entre o sentido que se refere à experiência concreta e a inteligência que se refere à faculdade universal abstrata. Dito isto, ela é

³⁴Atualmente chamada de subconsciente (cf. RUPPEL, 1974).

³⁵Ernesto Ruppel chama a nossa atenção para não confundir a estimativa com a moderna definição de instinto. Aqui, “a estimativa é apenas uma parte do instinto, a saber, a parte cognoscitiva” (1974, p. 46). Não leva em conta os afetos e as ações instintivas.

responsável na mediação da relação entre os imperativos superiores da razão para a ação no mundo sensível.

Destarte, é mister salientar que, apesar de conseguir expor a ideia, as funções estimativa e cognitiva, ainda não trabalham com o universal, pois, este é função do intelecto, mas, apenas, com o particular.

Mas as funções da estimativa e da cognitiva são imprescindíveis, ao prepararem o fantasma para abstração do universal (cf. COSTA, 2011a). Conforme diz Tomás de Aquino, na *Suma Contra os Gentios*: “Para entender, a alma precisa também da faculdade que prepara os fantasmas para estes se tornarem inteligíveis em ato; essas faculdades são a cognitiva e a memória” (*S. contra gent.*, II, 60, n. 1370 b).

Portanto, cabe à faculdade cognitiva preparar os fantasmas, fazendo-os mais perfeitos e ricos de conteúdo em potência, para que sejam transformados em ato, pelo intelecto agente. O sentido cognitivo tem, pois, uma função intermediária entre os sentidos internos e o intelecto.

2.2.3 O objeto próprio dos sentidos

O sentido não capta diretamente a realidade completa do ser das coisas externas, como toda potência de conhecimento. Mas convém dizer que, no conhecimento sensível, não é a forma substancial da essência das coisas que é percebida, porém, unicamente as formas acidentais, e também certas formas acidentais externas.

Nesse ponto, o objeto dos sentidos é o conjunto das qualidades da terceira espécie, chamadas de qualidades sensíveis, somadas às determinações quantitativas exteriores (cf. GARDEIL, 2013).

Aristóteles ordenou, agrupou e sistematizou os objetos sensíveis em três classes (cf. ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, 2006, II, c. 6): os *sensíveis próprios*, os *sensíveis comuns* e os *sensíveis por acidentes*.

O primeiro da classe, os *sensíveis próprios*, são os objetos particulares de cada um dos cinco sentidos externos, como a música para audição, o gosto do alimento para o paladar. Esses sensíveis são chamados próprios porque se relacionam somente a um único sentido externo que os determina, considerando-se, dessa maneira, que eles sejam particularmente diferentes uns dos outros. Com efeito, cada sentido assim percebe seu sensível próprio e não é, nem poderia ser afetado por sensíveis de outros sentidos.

No segundo grupo dos sensíveis encontram-se os *sensíveis comuns*. Esses objetos sensíveis podem ser apreendidos por mais de um sentido. Dito isto, eles são distinguidos em cinco categorias: a grandeza, a figura, o número, o ato e, talvez, a audição tenha certa percepção dessas coisas. Ora, não são constituídos, pelos sensíveis comuns, um objeto totalmente independente. Mas, como diz Henri-Dominique Gardeil, “ocorre uma certa suposição de conhecimento dos sensíveis próprios” (2013, p. 59), aos quais são acrescentados, por eles, uma modalidade original. Desse modo, quando vejo um pássaro, o que é percebido, propriamente especificando, nessa sensação, é a visão, mas também a extensão, e o som, caso, porventura, tenha sido emitido pela ave, igualmente conhecida e pode ser conhecida, assim, por outros sentidos.

Por fim, na última classe de objetos sensíveis encontram-se os *sensíveis por acidentes*. Esses sensíveis não são, por si, diretamente apreendidos pelos sentidos, mas acontece que elas estão ligadas às coisas que são efetivamente sentidas. Neste sentido, quando vejo uma mancha no horizonte pode ocorrer que seja uma ave, logo digo que vejo um pássaro. Entretanto, tais objetos não têm de ser levados em consideração na teoria especial do conhecimento dos sentidos externos.

2.3 O EFEITO PRÓPRIO DO SENSÍVEL

Se o objeto conhecido é conhecido ao modo do sujeito cognoscente (cf. *S. th.*, q. 10, a. 4), como afirmado anteriormente, a forma faz-se presente na faculdade do conhecimento sensível por um processo de assimilação que por um lado é dito em uma modificação corporal por parte do órgão e por outro lado a potência sensitiva recebe a forma do objeto exterior de modo imaterial.

Com efeito, a partir da modificação material causada pela ação do objeto material exterior no órgão sensorial têm-se a presença da forma do objeto na potência sem a *matéria signata*³⁶. Como veremos, esta forma é dita *species sensível*.

Introdutoriamente apresentamos que as *species* tem por atribuição própria tornar presente ao intelecto o objeto material externo. Ora, este não pode informar diretamente a potência do conhecer, por estar presente no primeiro momento do processo. Logo, para que haja conhecimento do objeto extramental, é fundamental que este esteja em certo estado de

³⁶Tomás de Aquino utiliza alguns sinônimos para designar matéria individual, que seria “assinalada” (*signata*) ou ainda designada. Podemos compreender, assinalar ou designar algo, indicar com o dedo e dizer “esta coisa”. Por exemplo, apontar o dedo e dizer “este homem” seria assinalar ou designar um homem.

imaterialidade. Outra questão que abordaremos é que a *species* determina a sensação segundo sua condição, na ordem vital, na qual, será produção da potência. Depois, para o alcance da ciência há como que uma atuação da *species*, sob influência do objeto.

2.3.1 A produção do conhecimento sensível: *phantasma ou species sensibilis*

Como visto anteriormente, a sensação aparece como um processo de recepção de uma determinada forma no sujeito passivo. Mas é importante expor o que exatamente é essa forma. Na filosofia aristotélica, as *species* são classificadas em duas categorias: *species impressas* e as *species expressas*. No caso da primeira classe, eles recebem esta determinação para diferenciar da forma que encontra-se no princípio do conhecimento do objeto cognoscível, empregada pelo termo citado na segunda categoria. Entretanto, Tomás de Aquino, fale apenas de *species*, designado por ele, de forma que está no princípio do conhecimento.

Isto posto, em seguida, vê-se que a *species* têm por função própria tornar presente à faculdade de conhecer o objeto extramental: “As coisas sensíveis que existem em ato fora da alma são causas das espécies sensíveis que estão no sentido pelos quais sentimos” (*S. th.*, q. 86, a. 4.). Isto dito, este por fazer-se presente na fase inicial do conhecimento, não pode informar diretamente a potência. Assim, é necessário que primeiramente ele seja aduzido a certo estado de imaterialidade. Depois, a *species* determina a sensação segundo sua condição na ordem vital será produção da potência.

Neste prisma, é importante que uma questão fique clara, evitando, assim, equívocos, pois, segundo Tomás de Aquino não há transferência ou efusão³⁷ de conhecimento de um sujeito cognoscente para outro (cf. *De magist.*, a. 2). Mas há como uma atuação da *species* sob influência do objeto.

Para que exista conhecimento faz-se preciso determinar uma potência do conhecer levando-a ao conhecer em ato. Mas isso considera a mesma condição daquele que determina. Como veremos em outro capítulo desta dissertação, no caso do conhecimento intelectual, em que o objeto não é inteligível em ato, é necessário que intervenha uma potência de atuação especial, o intelecto agente.

Agora, em relação ao conhecimento sensível, Tomás de Aquino não utiliza essa concepção. Diversamente dos objetos inteligíveis, os objetos sensíveis podem ser considerados como já estando em ato ou ao nível da potência intelectual. Deste modo, portanto, eles podem atualizar o sentido e determinar nele a formação da *species*.

³⁷Não na ordem natural da aquisição de conhecimento humano.

Neste sentido, em relação ao modo de ser das *species impressas*, podem se levar em consideração dois aspectos: *entativamente* e *objetivamente*. A primeira, a *entativa*, é uma modalidade de ser real encontrada na potência e que a qualifica, na união sujeito-acidente, para constituir um terceiro termo (cf. GARDEIL, 2013). No segundo aspecto, a objetiva, ou na ordem intencional, é informada a potência ao modo dos objetos de conhecimento e segundo aquele ser espiritual. Ora, deve estar evidente, que ao tratar deste último ponto, que a *species* é princípio especificador do conhecimento. Assim, ela é pura similitude do objeto: “[...] a semelhança da coisa sensível é a forma do sentido em ato” (*S. th.*, q. 85, a. 2.).

Esclarecendo para melhor compreender esta concepção em relação a *species sensível* e a *similitude*, busquemos a conceituação. Segundo Tomás, “a semelhança é representativa das coisas” (*S. th.*, q. 85, a. 1, *ad.* 3). Isto quer dizer que *similitude* do objeto exterior só é semelhança deste porque o representa na faculdade de conhecer. Esta representação é entendida como mera *cópia* do objeto impresso na faculdade, pelo fato de que a noção de cópia pode caracterizar a representação de modo artificial e material, impossibilitando com isso um entendimento razoável da natureza da similitude como condição representativa do objeto no sujeito intelectivo.

Todavia, compre salientar que, todo o processo é produzido pela realidade natural presente no sujeito intelectual, que ficaria conhecida na tradição medieval como *fantasmas*, conforme acentua Carlos Lopes Mattos: “O fantasma constitui a fonte de onde o intelecto deve haurir o conteúdo de seu objeto propriamente dito” (1958b, p. 313).

As imagens abstraídas do mundo natural pelo processo descrito anteriormente em nossa empresa, os conteúdos imateriais, ainda estão com certo caráter material. Isso porque encontram-se na dimensão sensível do conhecimento. Ora, como o conhecimento humano se principia na esfera conhecida como sentidos externos, os quais são afetados pelos objetos na experiência com o mundo, pelos dados recebidos são criadas as formas materiais, - chamadas de *fantasmas* - pelos sentidos internos. Assim, em um primeiro momento, os *fantasmas* dos objetos – ou as sombras - são ditos impressos em um sentido interno, isto é, na memória. Logo, os fantasmas são formas, imagem interna (cf. RUPPEL, 1974, p. 34) dos objetos na potência, sem a *matéria signata*.

Posto assim, se a faculdade recebe a forma do objeto de modo imanente, o objeto não está na faculdade como algo em si, mas a forma recebida faz às vezes do objeto estando no lugar dele pelo fato dele não poder estar presente em si na faculdade por sua condição material. Segundo Aristóteles no *De Anima*: “a pedra não está na alma, mas a espécie da pedra” (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, 2006, III, c. 8, 431, a.3). Em suma, o que se

depreende desta concepção é, o que está na alma é o efeito - o *fantasma* ou a *species sensibilis* - causado pela pedra, e que faz conhecer a pedra (cf. *S. Th.*, I, q.78, a. 2.)

Em suma, a imagem - *phantasma* - é resultado da imaginação, um dos sentidos internos, quando este assimila os dados advindos da relação com os entes materiais. Os entes sensíveis imprimem no órgão sensorial suas informações. Então, daí, a fantasia cria os fantasmas chamados de formas sensíveis - *species sensibilis*.

Vimos neste capítulo algumas elucidações acerca dos princípios e teses da dimensão dos sentidos e do processo do conhecimento sensível. Como exposto acima, a concepção do conhecimento humano de Tomás encontra-se na base da sua antropologia filosófica. O homem é um ser natural constituído em sua estrutura pela união substancial de corpo e alma, consideradas como matéria e forma. Em referência ao primeiro momento do conhecimento humano, o conhecimento sensitivo, a forma e a matéria encontram-se na explicação da relação entre órgão e potência sensitiva. A faculdade de conhecimento sensível é uma potência da alma. Depois foi exposto que, a alma é forma substancial do corpo, forma determinante da dimensão corporal. Ora, segundo essa concepção, o conhecimento humano se principia nos sentidos sensoriais. O seu desenvolvimento se dá através da relação com a realidade material do mundo, no estado da vida presente. Os órgãos dos sentidos são afetados pelos entes materiais criando, considerando os dados recebidos da experiência concreta, as formas materiais - as imagens. Esses conteúdos abstratos são de caráter material chamados de - *phantasmas* ou *species sensibilis*. Quem realiza esta ação é a imaginação, uma dos quatro sentidos internos. Após isso, os *phantasmas* dos objetos - as sombras - são ditos impressos na memória, outro sentido.

Parece que o sistema teórico-tomista se satisfaz na medida que não se contradiz dentro de sua perspectiva, pois a imaterialidade da razão não está separada da matéria, visto sua relação de dependência.

Enfim, como já afirmado, é basilar compreender que o conhecimento do homem é a porta de entrada para compreender cada dimensão do processo do conhecimento humano. Destarte, depois de elucidadas os possíveis apontamentos acerca dos princípios e teses da dimensão dos sentidos e do processo do conhecimento sensível alicerçados na epistemologia de Tomás de Aquino, no próximo capítulo será analisada a concepção Tomasiânica sobre o intelecto humano entendida como potência emanada da alma racional.

3 SOBRE O INTELECTO HUMANO

A mesma diversidade de opiniões encontra-se em três pontos: [...] na aquisição dos conhecimentos. Para alguns, [...] afirmam também que o conhecimento em nós se dá por um agente separado [...]. Outros opinam, [...] o conhecimento de todas as coisas acompanharia a alma desde sua criação e o papel da ajuda exterior e do ensino seria simplesmente o de conduzir a alma à recordação ou à consideração do que ela já antes sabia. É necessário aqui sustentar uma terceira via, intermediária. [...] a aquisição dos conhecimentos: preexistem em nós certas semetes de saber, que são os primeiros conceitos do intelecto, conhecidos ato contínuo mediante as espécies abstraídas das coisas sensíveis pela luz do intelecto agente: quer sejam complexas como os primeiros princípios, ou não complexas, como o carácter de ente, o carácter de uno e outros similares que o intelecto apreende de imediato (De Magist., a. 1).

Após investigar e tecer comentários sobre a dimensão empírica ou sensível dos entes presentes na esfera sublunar, na origem do conhecimento do mundo extramental. Agora, avançando em nossa empresa, passará a ser analisado um ponto importante até alcançar a compreensão do conhecimento intelectual em Tomás de Aquino, sobre o intelecto humano. A partir desse momento, estaremos transitando entre a linha tênue da relação do empirismo e da metafísica segundo o entendimento de Tomás de Aquino como veremos.

Para Tomás de Aquino (cf. *S. th.*, I, q. 84, a. 6) os entes sensíveis causam uma impressão nos sentidos através da relação com o mundo, como apresentado no capítulo anterior. Assim, produzem um efeito no homem, isto é, as *species* sensíveis. Ora, as *species* sensíveis não são capazes de produzir o conhecimento humano de modo completo, digamos assim. Pois, os *phantasmas* ainda se encontram na ordem material de sua existência. Todavia, para que ocorra a intelecção se faz necessário que mude de carácter ou estado. Neste sentido, exige-se uma causa que realize essa ação, ou seja, coloque os conteúdos potenciais em efetividade. Para isso, é preciso recorrer às formas criadas pela imaginação e imprimí-las em outra realidade. Como se verá isso é atribuição do intelecto em seu *modus operandi*.

Neste capítulo buscar-se-á estabelecer, em linhas gerais, o entendimento de Tomás de Aquino a respeito do intelecto humano enquanto sua origem, sua natureza, seu objeto, sua atividade e o resultado do seu processo. Inicialmente, mais uma vez, indicamos os pressupostos metodológicos de investigação adotados e expostos por nós acima: 1) a empresa será estritamente textuais, considerando, principalmente, o que foi escrito por Aquino sobre o conhecimento intelectual e suas questões; 2) Em seguida, não existe a pretensão de

esgotamento das fontes primárias bem como o aprofundamento completo do *corpus thomisticum*; 3) por fim, vamos recorrer aos especialistas tomistas, como Antonin Gilbert Sertillanges, Édouard Hugon, Henri-Dominique Gardeil, Ernesto Ruppel entre outros. Esta discussão trará subsídios que terá implicações sobre o tema a ser tratado como objeto de estudo do próximo capítulo e definirá o âmbito da discussão mais profunda que versará sobre o conhecimento que o intelecto tem da realidade material, que está fundamentado no *De Magistro* de Tomás de Aquino.

A problemática sobre o intelecto humano foi tratado ao longo da história do pensamento ocidental, iniciado na Grécia, com os primeiros filósofos. Para a compreensão do intelecto humano investigar-se-á sua natureza, sua origem e sua atividade, tendo em vista a intelecção do mundo no qual o homem encontra-se inserido. Como sabido, a psicologia tomasiana buscou na doutrina do conhecimento de Aristóteles a autoridade para desenvolver sua teoria. A filosofia aristotélica se apresenta com uma posição intermediária entre duas perspectivas: o sensualismo materialista ou empirista³⁸, nos remetendo à antiguidade clássica, e o intelectualismo extremo³⁹ do período socrático. A esse respeito diz o Aquinate:

Demócrito, como os outros naturalistas antigos, não distinguia o intelecto do sentido, conforme Aristóteles diz no livro *De Anima*. Como o sentido é modificado pelo que é sensível, acreditavam que todo o nosso conhecimento se fazia pela mera modificação das coisas sensíveis. Segundo Demócrito, essa modificação era produzida por emanações das imagens (*S. th.*, I, q. 84, a. 6).

Estas teorias filosóficas antecedentes em suas tentativas teóricas tentaram uma resolução, aos seus modos, da questão da natureza do conhecimento humano. Para um melhor entendimento da perspectiva de Tomás de Aquino se faz necessário retornar à discussão., em certa medida, a teoria tomasiana ergue-se a partir da negação ou melhor da superação das soluções tanto do sensualismo materialista (cf. *S. th.*, I, q. 84, a. 1) pré-socrático quanto do intelectualismo extremo da perspectiva platônica (cf. *S. th.*, I, q. 84, a. 4).

Como estas duas concepções epistemológicas procuraram, segundo suas cosmovisões, abordar a questão de como se daria o conhecimento no homem, ou seja, se o homem conhece

³⁸Aqui nos referimos ao pensamento desenvolvido no período pré-socrático. Assim, compreende-se o empirismo no seguinte sentido: os filósofos antigos, por postularem somente a existência da realidade material, em sua teoria cognoscitiva, abordavam o ato do conhecimento apenas no âmbito da sensibilidade e em uma relação material.

³⁹Na perspectiva de Platão a predominância recai na realidade imaterial e imutável presente na constituição interna do homem, para isso, formulando a realidade essencialista do mundo das ideias. Neste sentido, somente se conhece as ideias como realidade verdadeira por serem imateriais e permanentes.

as coisas materiais fora de sua própria constituição íntima, ou seja, humana. Na *Suma de Teologia*, Tomás de Aquino aborda e apresenta o problema nas seguintes palavras:

Os primeiros filósofos [...] pensavam que não havia no mundo senão corpos em movimento, e [...] julgaram que não podia haver nenhuma certeza sobre a verdade das coisas. [...] Platão, para poder salvar a certeza do conhecimento da verdade que temos mediante o intelecto, afirmou a existência de outro gênero de entes separados. [...] Em consequência, segundo Platão, tudo o que pertence à atividade intelectual não se refere aos corpos sensíveis, mas às realidades imateriais e separadas. Assim, a alma não conhece esses corpos, mas as ideias separadas desses corpos (*S. th.*, I, q. 84, a. 1).

Segundo o exposto acima, depreende-se da tese dos filósofos pré-socráticos que, se tudo o que existe é algo material, sensível e passível de movimento, o conhecimento universal das coisas externas ao homem, na dimensão interna do próprio homem, não poderia ser afirmada, haja vista que qualquer tentativa de formulação universal sobre a coisa esbarrava na limitação da contingência material e da mutabilidade segundo o princípio do movimento. Com efeito, os filósofos naturalistas, representados por Demócrito, compreendiam que toda a realidade natural era sensível (cf GARDIEL, 2013), isto é, tudo o que existe era composto essencialmente por uma realidade material e, com isso, o homem também era concebido como sendo somente um ente sensível, desconsiderando, assim, o composto de alma imaterial e de corpo. Diante disto, a gnosiologia destes filósofos compreendia o conhecimento como uma relação sensorial entre o objeto conhecido e o ser cognoscente.

O pensamento platônico, além dos seres corpóreos, ou seja, materiais, teoriza outro gênero de entes separados da matéria e do movimento o qual chamou de *ideias*. As ideias são formas das coisas sensíveis, subsistentes por si, sem matéria. Em relação à tentativa platônica de admitir a viabilidade do conhecimento verdadeiro, postula a existência de entes imateriais, buscando estabelecer a legitimidade do conhecimento universal, pois o homem, para esta perspectiva, é sua alma (cf. *S. th.*, I, q. 75, a. 4) que sendo imaterial seria capaz de um conhecimento, por conseguinte, igualmente imaterial. Deste modo, segundo essa perspectiva, dado que *o semelhante conhece o semelhante* (cf. RUPPEL, 1974), o homem é um ser capaz de conhecer imaterialmente as formas imateriais das quais os entes materiais participam. Entretanto, este tipo de conhecimento são então das *coisas essenciais existentes na outra realidade*, como exposto acima, sem relação com as realidades materiais existentes no mundo sublunar. Ora, considerando o exposto, Tomás tece sua crítica a "este modo de conhecimento não seria sobre as coisas existentes materiais e passíveis de movimento, mas sobre as formas separadas, razões exemplares da realidade atual" (JANUNZI NETO, 2011, p. 46).

Expõe Tomás de Aquino da seguinte forma:

E, pela participação destas cada um dos seres singulares e sensíveis chama homem, cavalo, ou coisa semelhante. Assim, pois, dizia que as ciências e as definições e tudo o que pertence ao ato do intelecto, não se refere aos corpos sensíveis que vemos, mas a esses seres imateriais e separados. De modo que a alma não entende esses seres corpóreos, mas sim, as espécies separadas deles (*S. th.*, I, q 84, a. 1).

Além do mais, as duas abordagens da questão do modo de conhecimento da coisa externa material geraram uma dicotomia no âmbito gnosiológico: Se no conhecimento, defendido pelos naturalistas antigos encontra-se relações da pura materialidade e passividade da coisa conhecida no sujeito que conhece, pela própria materialidade haveria uma impossibilidade de necessidade e universalização do conhecimento. Assim, limitou as potências cognitivas do homem ao campo da sensibilidade, pois, o homem não possuiria o composto do princípio anímico imaterial, que possibilitaria, por suas faculdades, superar gnosiologicamente o problema da contingência e da mutabilidade da coisa enquanto material. Ao contrário, parece que Platão procurou demonstrar a dificuldade do acesso gnosiológico à coisa material, resguardando, assim, as características essenciais do conhecimento universal e necessário. Com efeito, ele elaborou a teoria em relação à natureza do ato cognoscitivo avançando mais do que os antigos, pois, para além do conhecimento sensível, o homem, por ser essencialmente sua alma como um princípio imaterial, é capaz de realizar por sua potência intelectual⁴⁰ um conhecimento imaterial e, por isso, universal (cf. SERTILLANGES, 1951). É possível observar que a solução oferecida por Platão, embora tenha criado a hipótese da dimensão imaterial da alma humana, parece também limitar a possibilidade desta, pela faculdade intelectual, conhecer a coisa material.

A solução apresentada por Tomás de Aquino, levando em consideração o impasse deixado pelas abordagens precedentes expostas aqui em relação à natureza do ato intelectual de conhecimento, é colocada nas seguintes palavras:

Aristóteles tomou uma via intermediária. Afirmou, com Platão, que o intelecto difere dos sentidos, mas que estes não têm operação própria sem comunicar-se com o corpo. [...] Como não é inconveniente que as coisas sensíveis, que estão fora da alma, ajam sobre o composto, nisso Aristóteles está de acordo com Demócrito em que as operações da parte sensitiva são causadas por uma impressão das coisas sensíveis sobre os sentidos [...]. Aristóteles, contudo, afirmava que o intelecto opera sem comunicar-se com o corpo. Com efeito, nenhuma coisa corpórea pode agir sobre uma incorpórea.

⁴⁰A esse respeito diz Tomás de Aquino: “Platão distinguiu o intelecto do sentido, sendo o intelecto uma potência imaterial que não se servia de um órgão corporal para agir” (*S. th.*, I, q. 84, a. 6).

Por isso, para causar um ato do intelecto, segundo Aristóteles, não basta só e unicamente a impressão dos corpos sensíveis, é preciso algo mais elevado, pois o agente é mais nobre que o paciente [...]. Esse agente (intelecto agente) [...] torna os fantasmas recebidos pelos sentidos em inteligíveis em ato, por modo de abstração (*S. th.*, I, q. 84, a. 6).

De acordo com o que foi colocado acima por Tomás de Aquino, Aristóteles é de posição conciliadora ante as posições antagônicas referidas anteriormente. Como Platão, ele admite que a inteligência difere do sentido. E defende que o intelecto não pode ser inteiramente passivo em relação à coisa material. Já como Demócrito, o Estagirita entende que as operações da dimensão sensível da alma são causadas pela impressão das coisas materiais do mundo exterior. Posto isto, considera a necessidade da passividade empírica dos sentidos na recepção da coisa material, embora não como o filósofo pré-socrático compreendia, por uma emanação de partículas (cf. GARDIEL, 2013), enquanto a operação do intelecto, embora seja incorpóreo, pode conhecer⁴¹ a coisa corpórea a partir de um ato próprio do intelecto agente⁴², que atualiza o inteligível em si pela abstração⁴³. Destarte, é pela abstração que o intelecto, mesmo sendo imaterial, pode ter em si e ao seu modo, o conhecimento inteligível da coisa material. Ou seja, a atualização que o intelecto realiza em si a partir da abstração, a saber: “[...] O intelecto recebe as imagens dos corpos materiais e mutáveis sob um modo imaterial e imutável, à sua maneira, pois o que é recebido está naquele que recebe segundo o modo de quem recebe” (*S. th.*, I, q. 84, a. 1).

Após o primeiro momento do processo do conhecimento humano, como tratado acima, considerado como conhecimento sensitivo, na qual as imagens dos entes particulares são captadas, armazenadas e preparadas. Tem início, nesse momento, a ação do intelecto. Os sentidos organizam o conhecimento sensível, apenas conhecimento em perspectiva, estando puramente receptivo. Cabe a virtude intelectiva ir à busca das informações abstraíndo, destes, a *quiddidade* ou essência (cf. COSTA, 2011a): O conhecimento intelectual do qual se abstrai, como conceito, abrangendo as coisas existentes. Nesse prisma, a inteligência humana conhece as coisas naturais por meio dos sentidos, assimilando a forma da matéria dos entes, convertendo-os em *fantasmas*. Diante disso, é postulado que a alma intelectual depende dos

⁴¹Estritamente, não é só pelo intelecto que se conhece a coisa material, mas pelo composto, isto é, pela alma e pelo corpo do homem, pois a intelecção, depois da abstração, produção da espécie inteligível e do conceito (*Verbum mentis*), necessita se converter ao fantasma (*convertio ad phantasmata*) para ter acesso à coisa.

⁴²A atualização do inteligível, pelo intelecto agente, na abstração é somente o início do processo do conhecimento intelectual. Este processo será, por sua vez, considerado em momento oportuno nesta dissertação.

⁴³Referente às questões envolvendo intelecto, abstração etc. serão tratados de forma mais apropriada e detalhada, na medida do possível, em outras seções desta empresa.

sentidos no processo do conhecimento. Para Édouard Hugon (cf. 1998) o sujeito ao conhecer recebe a forma de um outro objeto, conservando, entretanto, inteiramente a sua própria forma. Antonin Gilbert Sertillanges (cf. 1951), por sua vez, diz que a única coisa que por demonstração se chega é que existe em nós, com o termo de ideia ou de conceito, uma presentificação interior dos objetos pela qual estes se apresentam como naturezas, conseqüentemente, despidos das condições que as individualizam, desse modo, fora do tempo, do número e da matéria.

O conhecimento humano é um processo que possui uma dinâmica *sui generis*. Isso ocorre na dimensão da alma humana, segundo suas potencialidades sensitiva e intelectual. Assim, podemos dizer que é atribuição da alma racional, já que a mesma alma constitui-se também das potencialidades inferiores, a constar, da vegetativa e da sensitiva. Ora, a divisão realizada no processo do conhecimento tem por finalidade a demonstração e o esclarecimento da aquisição da ciência. Por isso, se fala em dois momentos, no qual o primeiro acontece no conhecimento sensitivo e o segundo no conhecimento intelectual. Podemos dizer que a ligação entre as duas dimensões entra-se na relação entre o sentido interior da cogitativa e o intelecto. Pois, segundo os tomistas, há uma proximidade entre as duas dimensões.

Agora vamos analisar aspectos pertinentes ao intelecto humano e, trilhar, em certa medida, os passos pertinentes para que se alcance o conhecimento intelectual. O processo a partir do qual o intelecto capta os *inteligíveis*, através do *fantasma*, buscando o universal estabelece relações entre sujeito e objeto de um lado. De outro existem duas realidades diferentes nesta relação, isto é, de um lado a imaterialidade do intelecto e, por outro a realidade das coisas concretas, ou seja, a do mundo natural ou material. A intelecção - processo de abstração por parte do intelecto -, nesse aspecto, corresponde a uma operação da alma com o intuito de conhecer a realidade material (cf. GARDEIL, 2013).

Antes mesmo de analisar o intelecto humano em seu modo de ser e de sua atividade, trazemos uma orientação prática de Ernesto Ruppel que expõe, por sua vez, dos antigos quando diz: “Segundo o adágio, as faculdades conhecem-se pelos seus atos⁴⁴ e os atos pelos objetos⁴⁵. É preciso observar esta ordem. Não se pode ultrapassar o ato e ir logo ao objeto” (RUPPEL, 1974, 79). Desse modo, vamos buscar seguir este caminho.

Não obstante, a gnosiologia da teoria de Tomás de Aquino referente a este problema deve ser interpretada como um caminho resolutivo da questão a partir da noção de abstração.

⁴⁴Funções

⁴⁵Realizamos a correção ortográfica do texto original, a qual o autor utiliza a escrita formal da época.

Por isso, em seguida, neste capítulo, será analisada a natureza, a origem e o processo do conhecimento intelectual, imediatamente, na próxima seção, para entender o processo até a ciência. Com efeito, o conhecimento se realiza através de uma relação. Assim, vamos analisar em primeiro lugar as potências da alma cognoscitiva, isto é, o intelecto em suas dimensões *agente e possível*, depois seu objeto e o efeito de sua atividade.

3.1 AS POTÊNCIAS COGNOSCITIVAS DA ALMA

Neste capítulo vamos tratar sobre as potências da alma humana sendo um ponto primordial na teoria do conhecimento de Tomás de Aquino. A referência encontra-se sobre o ente em geral em sua atividade (cf. *S. th.*, II, q. 79, a. 2).

No homem encontram-se outros graus de vida, além da vida sensitiva⁴⁶, sendo este mais elevado: a vida racional. O ser humano possui a razão, o que o diferencia dos demais seres naturais. A alma racional possui duas virtudes (*virtus*) ou potências: o intelecto e a vontade. A razão tem por finalidade o conhecimento da verdade, a vontade tende para o bem. O que nos interessa é a primeira destas potências.

Esta noção tem base no aristotelismo, no qual se divide segundo as duas grandes correntes de atividades que já foram citadas acima, a atividade do conhecimento e a atividade de apetência⁴⁷, as quais dizem respeito respectivamente às duas grandes faculdades da alma: a inteligência e a vontade. Assim, serão considerados aqui alguns problemas da inteligência, tendo em vista a questão proposta nesta dissertação, o processo do conhecimento intelectual.

O homem, ao passar pela experiência no estado da vida presente, transcende até à ideia, isto é, ao conhecimento intelectual em ato, ou seja, o conhecimento efetivo aplicável a todos os casos do mesmo gênero e, por analogia, a casos que se elevem ao gênero e o transcendem. Com efeito, para que essa transformação seja possível, “é preciso supor na alma a potência transformadora” (SERTILLANGES, 1951, p. 276). Em seu sistema epistemológico, Tomás de Aquino aponta uma faculdade que realiza esta atividade: o *intelecto*.

Em referência a inteligência humana, sabe-se que é passiva, sendo dependente das coisas deste mundo. Segundo Antonin Gilbert Sertillanges (cf. 1951), não seria a inteligência a medida das coisas, mas, ao contrário, as coisas é que são a medida da alma e, na verdade,

⁴⁶Questão já abordada no primeiro capítulo desta empresa.

⁴⁷Esta última não será objeto de estudo neste trabalho, ficando para pesquisas futuras, se possível.

seria o conhecimento que deveria se adaptar e se tornar conforme ao seu objeto de conhecimento.

Por isso, ao distinguir a capacidade intelectual da alma se chegou a duas potências distintas: o *intelecto passivo* e o *intelecto ativo*. Acerca do qual pondera Édouard Hugon:

A experiência e a consciência não afirmam diretamente a existência do intelecto agente, como também nós não temos a intuição do nosso interior, mas elas fornecem um ponto de apoio ao nosso raciocínio, porque temos consciência de nos voltarmos sempre para as imagens, até nas concepções mais intelectuais (1998, p. 166).

Igualmente Antonin Gilbert Sertillanges contribui para a questão ao expor que,

[...] convém desde já advertir que estes três elementos não são três coisas subsistentes. São *coisas* só no sentido mais lato do termo (*res quaedam*); não porém *sujeitos*. Os termos intelecto agente, intelecto paciente e imagens, tomados como sujeitos, dariam azo a ilusões; é preciso não esquecer que a linguagem é sempre antropomórfica (1951, p. 276).

Essas duas faculdades merecem o nome de intelecto: uma é conhecida de *inteligente formal* e a outra de *inteligente virtual*. Ainda uma é conhecida como *intelecto possível* ou *passivo* e a outra de *intelecto ativo* ou *agente*. A seguir, se buscará demonstrar aspectos destas duas faculdades do espírito humano e suas atividades tendo em vista a ciência humana (cf. HUGON, 1998).

3.1.1 O intelecto agente

O intelecto ativo é um atributo, segundo o qual produz todas as *species inteligíveis*. Ele, o *intelecto agente*, é, habitualmente, ativo e tem dupla função: no primeiro momento, a de abstrair os universais dos fantasmas, que se encontram em potência, e, em seguida, atualizá-los, para que sejam impressos no *intelecto possível*, neste momento estando em forma de ato, conforme diz Tomás de Aquino: “É necessário admitir-se uma virtude, no intelecto, que atualize os inteligíveis, abstraindo as espécies das condições materiais. É essa a necessidade de se admitir um intelecto agente” (*S. th.*, I, q. 79, a. 30).

Toda teoria do conhecimento requer sempre uma relação entre o sujeito que conhece e a coisa conhecida. Assim sendo, para que se realize a ciência, seria preciso, de alguma maneira, que já estivesse em princípio a ideia. Mas, como isso não é evidente, pois como as coisas no mundo sensível estão individualizadas, elas não trazem as prerrogativas de universalidade e de necessidade que as tornariam objeto da inteligência. Para que se desvele

de sua roupagem de individuação, tendo em vista a intelecção das coisas, é preciso que passem pelo processo de abstração⁴⁸. E isso não pode ser realizado sem um agente apropriado.

Como exposto acima, pressupõe-se na alma humana uma faculdade denominada de intelecto. Para a compreensão, pedagogicamente, é apresentado em dois modos. Porém, sabe-se que é uma mesma potência, são: o *intelecto possível*⁴⁹ e o *intelecto agente*. Nesta seção tratar-se-á do segundo caso ou estágio.

Contra as posições precedentes⁵⁰, Tomás de Aquino afirma categoricamente que em cada alma humana o *intelecto agente* é algo de real (cf. *S. th.*, I, q. 79, a. 4). Para fundamentar e compreender melhor essa noção, há uma regra geral, segundo a qual “as causas universais e transcendentais não agem senão com o concurso de princípios próprios aos seres particulares” (GARDEIL, 2013, p. 114). Para nós deve estar claro, desde o início que, se isolarmos separadamente o *intelecto agente* e o *fantasma*, nem o primeiro, isto é, o agente, sendo formalmente indeterminado, nem, no segundo caso, a imagem sensível, que na hierarquia encontra-se em potência, podem agir sós: é requerida a contribuição dos dois elementos conjuntamente (cf. GARDIEL, 2013).

Não obstante, o *fantasma* teria como atribuição sua a causa material, na qual interviria na impressão da *species*. Já o *intelecto agente*, por sua vez, nesta dinâmica exerceria uma espécie de causalidade formal. Neste prisma, Henri-Dominique Gardiel faz um alerta quanto a um risco de interpretação errônea: “Esse modo de se representar as coisas tem, entre outros inconvenientes, o de sugerir erroneamente que o ‘*phantasma*’, nessa atividade, é sujeito, embora na realidade seja sobretudo o intelecto possível que desempenha esse papel” (2013, p. 118).

Outra questão que parece decisiva, como patente, é o homem que abstrai as *species* pela qual advém a intelecção. Henri-Dominique Gardeil explica que, [...] “não é possível dizer que uma ação se relaciona a um sujeito qualquer se ela não procede dele segundo uma forma que seja inerente a ele” (*Ibid.*, p. 114).

Outrossim, em outro momento, Henri-Dominique Gardiel apresenta uma questão interessante sobre o *intelecto agente* nas seguintes palavras: “Seria ainda possível, nessa concepção, falar de um intelecto agente separado? Sim, mas com a condição de que neste intelecto não seja visto senão o Deus criador e iluminador de nossa alma” (*Ibid.*).

⁴⁸Falaremos da abstração depois, ainda, nesta dissertação.

⁴⁹Trataremos mais sistematicamente do *intelecto possível* na seção seguinte.

⁵⁰Sobre o problema histórico a respeito do intelecto humano, na qual foi exposto a posição dos filósofos pré-socráticos, especificamente, de Demócrito, e a posição de Platão.

Ademais, ao admitir a existência de um *intelecto agente transcendente*, este necessariamente é Deus, ato puro. Contudo, em relação ao *intelecto agente* presente como potência particular da alma humana, que é o foco neste momento, é distinto do *intelecto* em sua função receptora, isto é, do *intelecto possível*.

Na *Suma Teológica*, segundo Tomás de Aquino, se tem consciência do *intelecto agente* através da experiência de sua atividade e que se descobre pela reflexão. Diz Tomás de Aquino: “E isto conhecemos pela experiência, quando nós percebemos abstrair as formas universais das condições particulares; o que é torná-las inteligíveis em ato” (*S. th.*, q 79, a. 4). Neste modo, as ações do *intelecto agente* e do *intelecto possível* estão no homem, pois é o homem que abstrai dos *fantasmas a quiddidade* recebendo os inteligíveis em ato, como já exposto acima. Para Tomás nunca se chegaria ao conhecimento dessas operações se não fossem experienciados (cf. *S. contra gente.*, II, c. 76, n. 1577). Neste sentido, a ação do *intelecto agente* é compreendida, ainda, por comparação realizada pelos indivíduos (cf. RUPPEL, 1974). Com efeito, é pela comparação que se tem experiência.

O *intelecto agente* se eleva e transforma os dados da *imaginação*⁵¹ em caráter *abstrato*⁵². Ele é tido como inteligente virtualmente, pois, se não produz o próprio ato de *intelecção*, prepara o conteúdo para a *intelecção*, criando a *species intelligibilis*, sendo o princípio deste ato, ou seja, sua função própria. Esta inteligência é chamada *intelecto agente*, porque seu papel é ativo, ou seja, extrair o universal das condições materiais em que estão envolvidas as coisas.

Na próxima seção vamos tratar do *intelecto possível*, o qual é o ambiente em que são depositadas as *species* inteligíveis, pelo *intelecto agente*, efetivando, assim, o conhecimento intelectual. Este, por sua vez, cria os conceitos das coisas inteligidas.

3.1.2 O intelecto possível

Como já sabido, há em nós uma *virtude* conhecida pelo termo *intelecto* e que tem, por sua vez, dupla atividade dinâmica e que se relaciona intimamente entre si. São elas: *intelecto agente* e o *intelecto possível*. Nesta seção vamos tratar do último. Mas, antes convém recordar que o *intelecto agente* possui o caráter e atribuição de produzir as *species intelligibilis* retirando dos entes sensíveis sua essência.

⁵¹Esses dados ainda contêm em si algum aspecto sensível, que, pela atividade do agente, se transformará em caráter abstrato, isto é, sem conter o caráter material.

⁵²Agora já despojado de qualquer aspecto material.

O outro atributo que a alma possui denominado *intelecto possível* ou *intelecto passivo*, que pode se tornar todas as coisas que conhece. A inteligência passível supõe o seu objeto e a ele se adapta. Ela é chamada de *intelecto possível* porque pode se tornar todas as coisas pela recepção imaterial, impressa pelo agente, de todos os objetos. Como se pode depreender, há um momento anterior ao ato de conhecer em ato. Embora o *intelecto agente* seja ativo, ele não constitui o conhecimento propriamente dito. Como visto na seção anterior, este atua, apenas, na preparação dos dados inteligíveis, que será efetivado no *intelecto possível*, no qual é ente passivo, recebendo as formas inteligíveis em ato (cf. COSTA, 2011a).

Ora, o *intelecto possível* é a potência do conhecimento, estritamente falando. Seja este intelecto, por isso, denominado pelo termo *intelecto possível*, pelos filósofos clássicos e medievais, graças ao desenvolvimento na teoria de Aristóteles. Como visto anteriormente, o objeto desta faculdade é o ser *quiditativo*.

Uma questão interessante se levanta e deve ser compreendida para evitar equívocos. Há um problema que se coloca de tal forma, se a inteligência estivesse previamente atualizada, sendo o ser universal infinito, ela também seria infinita, assim, se igualando a Deus, mas somente a deidade possui a qualidade de ser ato puro. Agora, sendo uma inteligência que seu ser é espiritual, o que pode significar exatamente o fato de sofrer? Tomás de Aquino esclarece isto afirmando que a passividade falada aqui não traz absolutamente, no indivíduo receptor, deterioração de espécie nenhuma. Assim, significa tão somente a simples passagem da potência ao ato, sobre a ação do agente, isto é, o fato do sujeito adquirir a inteligência o que se achava em potência (cf. *S. th.*, I, q. 79, a. 2).

O *intelecto possível* encontra-se, considerando a sua atividade, disponível para a recepção das *species*, graças à ação do *intelecto agente*, como sendo causa principal, e do *fantasma*, que por sua vez é a causa instrumental. Essa ação teria como efeito determinar, modificando, como ser, o sujeito inteligente por uma certa *species* por acidente. Ligada a essa, está a produção de outra informação atuando na inteligência como potência intencional. Assim, o ato de conhecimento propriamente dito pode se realizar a partir disto.

Claudir Zuchi resume a questão nas seguintes palavras:

Na interpretação de Tomás de Aquino, a alma humana possui, além do intelecto agente, uma outra potência intelectual que é o intelecto possível. Ambos devem ser entendidos como perfeições da própria alma humana. O primeiro é a própria capacidade que a inteligência possui de abstrair, das imagens da fantasia, as formas inteligíveis. O segundo, o intelecto possível, é a própria inteligência enquanto possui a capacidade de apreender essas formas (ZUCHI, 1999, p. 92 *apud* COSTA, 2011a, p. 222-223).

Em suma, o *intelecto possível* é aceito nesta tradição filosófica como a inteligência ao possuir a função de receber os universais, como ambiente adequado, formulando o conceito, que seria o conhecimento sobre algo, completando, assim, o conhecimento intelectual em ato.

Como foi dito, o conhecimento dá-se no relacionamento entre o sujeito do conhecimento e seu objeto de conhecimento. Portanto, no próximo ponto, vamos investigar os objetos da intelecção da alma humana, seu *objeto adequado* e *objeto próprio*.

3.2 O OBJETO PRÓPRIO DO INTELECTO

O homem conta com a potência intelectual, sendo o único ser natural a possuir este atributo. Por isso, o homem é aceito como ser inteligente, que entende as coisas por via desta capacidade particular sua. Mas, o que pressupõe o conhecimento, é que o sujeito tenha um objeto de conhecimento. É por intermédio das coisas materiais que o homem conhece as inteligíveis, isto é, as coisas imateriais, sendo, como se vê, semelhantes às suas características próprias. E, em relação ao objeto do conhecimento, se distinguem em dois modos: o *objeto adequado* e o *objeto próprio*.

Em primeiro lugar, por *objeto adequado* de uma faculdade se entende tudo o que pode alcançar, “seja direta ou indiretamente, seja por ela mesma ou por meios próprios, seja por um auxílio estranho” (HUGON, 1998, p. 159). Neste sentido, por exemplo, o olho só pode ver tudo que seja colorido, estando, sobremaneira, convenientemente percebido por ele ao lhe ser apresentado, ou de maneira imediata ou por um instrumento, como, no caso do telescópio, ou de outro modo.

Nesta linha de raciocínio Édouard Hugon (cf. 1998, p. 159) diz que, a inteligência - abarca ao *ser* em toda a sua dimensão, segundo sua “razão mais universal”, isso se dá por via da intuição, do qual o conhecimento dos particulares determina e pormenoriza o que está englobado no conceito de *ser*. Assim, a inteligência teria como objeto o real, segundo seu aspecto mais geral ou indeterminado.

Já o *objeto próprio* é compreendido como, “[...] aquele que corresponde à natureza do sujeito cognoscente, e que lhe é inteiramente proporcionado e mensurado, na mesma ordem de imaterialidade” (HUGON, 1998, p. 160). Nas palavras de Tomás de Aquino, “o objeto próprio proporcionado a nosso intelecto é a natureza da coisa sensível” (*S.th.*, II, q. 84, a. 8), ou seja, a essência das coisas

Embora o intelecto humano seja totalmente espiritual, está unido ao corpo (cf. *S.th.*, I, q. 76, a. 1), como visto anteriormente nesta dissertação. Com efeito, sendo a alma humana

uma realidade espiritual, necessita do corpo para desenvolver sua potencialidade, enquanto é forma deste corpo, e, por isso, o seu objeto próprio “é a *quiddidade*⁵³ ou natureza que existe em uma matéria corporal” (*S. th.*, I, q. 84, a. 7).

A *quiddidade* diz respeito à natureza profunda de uma coisa, isto é, sua essência, a que a distingue em tal ser⁵⁴ esclarecendo melhor este axioma. Embora os sentidos percebam apenas os acidentes, a inteligência aprofunda o ser da coisa. Ora, a inteligência por si é feita para entender unicamente a essência das coisas, mas pode também entender as propriedades, os modos e os acidentes que um ser pode possuir.

Na concepção de Tomás de Aquino, essa *quiddidade* constitui o objeto próprio da inteligência humana, indicando a *natureza abstrata* da coisa sensível, ou seja, a natureza entendida independente da natureza que a singulariza ou individua. “Com efeito, o próprio da inteligência humana é: conhecer a forma existente verdadeiramente na matéria corporal, mas não enquanto está em tal matéria, é abstrair a forma da matéria individual que as imagens representam” (GARDEIL, 2013, p. 101).

Neste prisma, temos o propósito da inteligência humana, conhecer a forma inteligível das coisas, isto é, sem a roupagem material que tal coisa traz presente na realidade material. Ademais, livre do que o torna singular, a *quiddidade* precisa ser, além disso, compreendida e aceita como *universal*

Assim, o objeto próprio da inteligência humana, sendo a *quiddidade*, pode ser compreendido como o universal contido nas imagens sensíveis, considerando a necessidade que se impõe de recorrer aos dados dessas representações imaginárias para conhecer qualquer coisa. Anderson D’Arc Ferreira diz que “o intelecto humano, por estar unido a um corpo, tem por objeto a essência ou natureza existente em uma matéria corporal e, mediante a natureza das coisas visíveis, alcança, também, o conhecimento das realidades invisíveis” (2001, p. 128).

Deste modo, por ser a alma espiritual, seu *propulsionado objeto* será da mesma natureza, a saber: a essência da coisa material, sem a realidade material, isto é, a essência abstrata das coisas particulares e concretas, nas quais se contém o universal. Nas palavras de Édouard Hugon:

⁵³O termo *quiddidade* (*quid sit*) deseja significar “o que a coisa é”.

⁵⁴Esta noção de que a *quiddidade* se refere ao que a coisa possui de mais profundo, ou seja, a sua essência, segundo Henri-Dominique Gardeil (Cf., 2013), é rebatido por Ernesto Ruppel ao afirmar que o termo *quiddidade* (*quid sit*), o que a coisa é, significa menos que a essência da coisa (cf. 1974).

A experiência nos leva a concluir que o *objeto próprio* do nosso espírito, no estado presente de vida mortal, é realmente este universal que contém as imagens sensíveis, porque devemos recorrer a essas imagens em todas as nossas concepções. ‘Realmente temos consciência que o é assim. Para pensar, servimo-nos de imagens, não algumas vezes, ocasionalmente, mas sempre e normalmente’ (1998, p. 161).

O objeto próprio do espírito humano, propriamente falando, seria o universal presente nos fantasmas sensíveis. Faz-se necessário recorrer sempre a essas imagens no processo de intelecção das coisas materiais. Destarte, pelo fato de o homem estar presente nesta realidade material, isto é, na esfera sublunar, no estado da vida presente, seu objeto próprio encontra-se envolvido no fenômeno empírico, pois as ideias deverão vir do mundo sensível, como patente.

Na seção seguinte, vai-se investigar analisando o *modus operandi* do intelecto agente, com sua função toda especial e particular: a abstração dos princípios dos entes sensíveis; e o resultado adquirido de sua operação *sui generis*: *o universal* ou *species intelligibilis*.

3.3 A OPERAÇÃO E O RESULTADO INTELECTUAL

Será abordado nesta seção a questão da operação pertinente ao intelecto humano e o resultado desse processo. No primeiro instante, vai-se analisar a abstração considerando alguns aspectos, como sua definição, sua causa e seu efeito. Assim, é preciso esclarecer, de início, brevemente que a abstração é um processo que se fundamenta na própria função do intelecto, em seu modo ativo. Depois, vê-se o resultado do processo de abstração realizado pelo *intelecto agente*. O intelecto por meio da imagem sensível realiza a abstração da essência ou dos princípios dos entes cognoscíveis assimilando-os para produzir a espécie inteligível (*species intelligibilis*). Portanto, é essencial, aqui, analisar como se realiza esse processo, qual a sua fundamentação e o seu efeito próprio.

3.3.1 O universal

Convém, para a compreensão a respeito da intelecção das coisas inteligíveis, analisar a instância dos universais, pela conceituação de suas propriedades, pautada, evidentemente, na teoria tomásica do conhecimento intelectual humano.

Queremos fazer uma observação preliminar importante aqui: não será nosso intuito realizar uma análise minuciosa a respeito de todas as instâncias e conceitos elaborados por

Tomás de Aquino referentes à tese supracitada. Então, será abordado o que nos é mais relevante, no momento, para a nossa dissertação.

Os medievais analisaram os universais para explicar as relações entre *o dizer de muitos* e *o existir em muitos*. Deste modo, seguindo esta ordem, ou os universais seriam apenas predicados, existindo apenas na mente do homem, e, assim, nada existindo de comum entre as coisas existentes fora da mente, ou dizer o mesmo de muitos se apoiaria na existência de algo comum e imanente a muitos (cf. LANDIM FILHO, 2008).

Alguns problemas estavam presentes: como justificar, desta maneira, a atribuição de uma mesma propriedade a singulares numericamente distintos? E mais de que modo o comum existiria nos singulares? Ora, os singulares agrupados numa mesma espécie são formados por partes essenciais comuns? Tomás de Aquino também estava atento a esta questão.

Em inúmeros textos, Tomás parece afirmar a existência real do comum no singular. E afirma, por exemplo, que a forma substancial, a forma que determina a unidade específica de cada substância singular, é comum a todos os indivíduos da mesma espécie.

Veja-se um dos muitos textos em que Tomás fala sobre a questão:

[...] toda forma recebida em um supósito singular pelo qual é individualizada é comum a muitos seja realmente, seja pelo menos quanto à razão. Por exemplo, a natureza humana é comum a muitos segundo a coisa e segundo a razão [...] (*S. th.*, I, q. 13, a. 9).

Desse ponto de vista, a concepção tomásica poderia ser sumariamente sintetizada da seguinte forma: os universais⁵⁵ são entidades mentais, ou seja, existentes no intelecto e tudo o que existe na realidade é singular e tudo no singular é singularizado. Observemos o que escreve o próprio Tomás de Aquino sobre isto:

[...] a expressão universal abstrato abrange a natureza mesma da coisa e a abstração ou universalidade. Ora, a natureza mesma que pode entender, abstrair, ou que é dotada da intenção da universalidade, só existe nos seres singulares; mas o ato mesmo de entender, abstrair, ou a intenção da universalidade existem no intelecto (*S. th.*, I, q. 85, a. 2, *ad 2*).

Ora, o conhecimento intelectual das coisas é essencialmente universal⁵⁶ e o que pode ser conhecido só existe no singular, para entender as coisas materiais, não permanecendo

⁵⁵Vamos delimitar o quesito ao que se refere à dimensão humana, assim, deixando para outro momento oportuno o conhecimento das ideias presentes no pensamento dos intelectos separados ou angélicos e da divina consideradas como universais *ente rem*.

⁵⁶Para além do conhecimento das coisas concretas, temos também o conhecimento de realidades espirituais, como, por exemplo, da alma, dos anjos que são indubitavelmente intelectuais e, contudo, singulares (cf. *S. th.*, I, q. 86, a. 1).

senão neste campo, o que elas são, não se leva em conta, sobremaneira, as determinações singulares que as caracterizam, isto é, as que mudam de indivíduo para indivíduo, entendendo o *universal*, entre outras instâncias, aquilo que representa ou exprime, em si, o que pode ser considerado por muitas coisas, como em um grupo de homens, considerando essa concepção, por exemplo, não é a estatura, o peso corporal, o estilo de cabelo que diz o que um certo Sócrates é, mas o que lhe é essencial. Em outras palavras, ele é homem, e só isso é essencial. Raul Landim Filho contribui para a nossa compreensão resumindo esta ideia nas seguintes palavras:

O intelecto, por meio de uma série de operações concatenadas, produz, mediante a abstração não-precisiva, um conceito quiddativo: uma representação universal do que é a coisa. Esse conceito, como universal, é uma representação indeterminada do singular concreto. É uma propriedade que, conectada a imagens sensíveis, pode ser atribuída a diferentes coisas singulares. Obtido por abstração precisiva, o conceito quiddativo é indiferente à existência, não é um predicado possível e se ele exprime uma quiddidade, ele a exprime como parte de um todo e não como um todo indeterminado (LANDIM FILHO, 2004, p. 196).

Em suma, o que justificaria esta concepção sobre a relação do universal com o singular é a sua teoria da abstração. E esta construção teórica é a que vamos analisar na próxima seção.

3.3.2 A abstração

Tomás de Aquino desenvolveu a perspectiva de que os homens nascem desprovidos de conhecimentos inatos, mas estando como uma *tabula rasa* a ser escrita as informações na mente, como falado por nós em momento anterior. É o que escreve Tomás de Aquino na *Suma de Teologia*:

Mas o intelecto humano, o último na ordem dos intelectos e muitíssimo afastado da perfeição do intelecto 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 Sobre a Alma. Isso fica claro pelo fato de que estamos primeiramente em potência de conhecer, e só depois estamos em ato (*S. th.*, II, q. 79, a. 2).

Então, para adquirir conhecimento, o homem naturalmente exerce uma operação específica, pelo *intelecto agente*, denominado de abstração⁵⁷, que consiste em captar a

⁵⁷A abstração é utilizada como analogia para a nossa compreensão. Henri-Dominique Gardiel diz que a abstração é uma metáfora e escreve o seguinte: “[...] as expressões ‘abstração’ ou ‘desnudamento’ devendo evidentemente ser tomada em sentido metafórico” (2013, p. 117).

essência das coisas particulares e transformá-las em instâncias universais⁵⁸. Sérgio Freitas de Lima contribui para a nossa análise ao escrever que:

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 (2019, p. 57).

A teoria da abstração de Tomás de Aquino distinguiu três modos ou graus de abstração: no primeiro grau de abstração se entendem as coisas segundo a sua *species*; no segundo caso de abstração, encontra-se um mais elevado, adquirindo quando é retido somente a quantidade ou o número; e, finalmente, no último grau pode-se chegar a conceitos abstratos. Além dessas, segundo Ernesto Ruppel, “há outras que prescindem da matéria, podendo tê-la ou não tê-la” (1974, p. 83).

Vale lembrar que a noção de abstração vem do aristotelismo, que significa a atividade exercida pelo intelecto agente, como deve estar claro para nós. Neste sentido, segundo essa concepção a faculdade intelectual abstrai do concreto o universal.

No primeiro grau, quanto se compreendem as coisas pela sua *species*, por exemplo pedra, cachorro, árvore. Em tudo isso ainda há muita matéria, como a matéria sensível comum⁵⁹. Portanto, para conhecer, por exemplo, um cachorro é necessário um corpo animal com cabeça, pescoço, tronco, patas, e isso com umas certas formas próprias de um cachorro. Com efeito, isso entra na ideia da *quiddidade* de um cachorro. Ora, sendo, porventura, omitida esta questão, não se poderia entender um animal da espécie cachorro. Mas, para entender “o gênero ‘animal’ precisa incluir um corpo qualquer” (RUPPEL, 1974, p. 83).

Já o segundo grau é obtido quando se retém somente a quantidade, como o volume das matérias ou o número dos corpos. Aqui ainda se fala de matéria, porém de matéria menos determinada e mais abstrata. Por isso, já seria uma forma mais elevada de abstração.

Por fim, neste último grau, são adquiridos os conceitos que não incluem matéria, e que inclusive, podem excluí-la positivamente, por exemplo, intelecto, anjo, Deus, etc.

Desta forma, pode-se optar livremente pelo nível em que se quer abstrair. Assim, também, é possível escolher em cada nível o *aspecto* que se deseja abstrair, por exemplo, pode-se abstrair de Sócrates, que ele seja *homem*, que é um senhor, ou ainda, entendê-lo

⁵⁸Vamos tratar da questão do universal na próxima seção.

⁵⁹Não individual

segundo o gênero *animal* ou ainda *substância corporal viva*. Tendo em vista que tudo isso depende da vontade e da direção da atenção.

Ernesto Ruppel contribui para a discussão sobre a abstração em suas formas, indo de encontro a algumas posições que negavam outras vias, alegando que só existia a abstração da forma substancial das coisas materiais: “Não se pode, portanto, sustentar que a abstração abstrai sempre e só a forma substancial das coisas, como diziam alguns filósofos árabes e também um outro filósofo escolástico, p. ex. Verneaux” (1974, p. 127).

No capítulo I (nº.2) de nossa dissertação, na seção que tratou do *fantasma*, foi possível ver que este seria a fase preparatória, do dado sensível, para o processo seguinte, o da abstração. Tomás trata habitualmente o *fantasma* como o elemento do conhecimento sensível perante o qual procede a intelecção. A *abstração*⁶⁰, por sua vez, é uma operação habitualmente do *intelecto agente* que retira das imagens sensíveis das coisas suas *species inteligíveis*⁶¹.

Não obstante, o que ocorre é que há um processo de um aspecto, uma como que forma da matéria, na qual ela se encontra determinada. Aqui a matéria ficaria fora do entendimento, por ser individual e particular. A matéria seria, então, *ininteligível*, assim como, por exemplo, a melodia da canção, que não é vista pela visão, é invisível, e o espírito, que não se pode ser apalpado, é, por isso, intangível. No entanto, não significa, por conseguinte, que a matéria seja incognoscível. Como visto anteriormente, ela pode ser conhecida pelos sentidos e pela inteligência e, deste modo, ser atingida no conhecimento indireto do singular (cf. RUPPEL, 1974).

Outrossim, a abstração é vista também como um processo pelo qual as qualidades são abstraídas das coisas particulares recebendo um caráter *universal*, ou seja, nessa operação, uma qualidade é extraída e se transforma em um termo genérico que abriga uma classe de coisas do mesmo gênero. Como exemplo, quando usamos o termo *homem*, nós apenas extraímos a essência de um determinado grupo de homens e fazemos isso para representar a ideia geral de homens.

Além disso, podemos afirmar que se junta ao rol do processo de abstração a separação de um aspecto de todas as outras qualidades com as quais ela está intimamente unida na existência. Isso significa dizer que a abstração abarca propriedades comuns e lhes atribui existência independente ou as separa de certas propriedades e faz com que elas tenham sua

⁶⁰Abstração (*abstrahit*) significa, de modo geral, retirar, arrancar, trazer.

⁶¹Trataremos das *species inteligíveis* em momento oportuno em nosso trabalho.

existência independentemente do intelecto e das coisas que as acompanham em sua existência real. Assim, por exemplo, ao abstrair a forma de uma pedra, a separação ocorre somente na abstração⁶² e não na existência real da coisa, visto que a união é inerente à coisa. Logo, devemos admitir que essa separação ocorre, intelectualmente, mas não fisicamente. O próprio Tomás de Aquino esclarece ao dizer que:

[...] diz o Livro III do Sobre a 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 (*S. th.*, 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 suas entidades reais. Deste modo, podemos afirmar que o processo de formar ideias universais é o mesmo que leva à formação de ideias abstraídas. Assim, segundo essa construção teórica, o universal é abstrato. E o abstrato é na mesma realidade do intelecto.

Por fim, veja-se que a *espécie inteligível* é entendida, segundo gnosiologia tomasiana, como similitude universal, no cognoscente, de conteúdos, em princípio, em muitas coisas.

3.3.3 As *species intelligibilis*

Após o processo de abstração realizado pelo *intelecto agente*, que é, como analisado anteriormente, a ação de retirar das coisas materiais sua forma. Agora, vai-se percorrer o pensamento de Tomás de Aquino a respeito, no que se segue à operação intelectual de, entre outros procedimentos, criar ou produzir *species inteligíveis* das coisas, possibilitando, assim, o conhecimento humano. Este processo é complexo.

De acordo com Tomás de Aquino, nas *Questões disputadas sobre a potência*,

[...] a espécie inteligível, pela qual o intelecto se torna em ato, é considerada como princípio da ação do intelecto, pois todo agente age na medida em que está em ato, mas em ato feito por alguma forma, que é preciso ser o princípio da ação (*De pot.*, q. 8, a. 1).

Com efeito, a *espécie inteligível* pode ser descrita, segundo Tomás de Aquino, como uma forma, no sujeito, que é similitude universal de conteúdos, em princípio, em muitas

⁶²Como ação intelectiva

coisas. Mas, na filosofia de Aquino, essa forma, como sendo necessária, como pode-se perceber, é uma *similitude*.

Tomás de Aquino argumenta:

[...] assim como a forma segundo a qual procede a ação que tende a algo exterior é similitude do objeto da ação, como o calor da coisa que esquentada é similitude da coisa esquentada; de modo semelhante, a forma segundo a qual procede a ação que permanece no agente é similitude do objeto. Assim, a similitude da coisa visível é aquilo segundo o qual a visão vê; e a similitude da coisa inteligida, que é a espécie inteligível, é a forma segundo a qual o intelecto entende (*S. th.*, I, q. 85, a. 2).

Aqui devemos distinguir dois modos de ações, de acordo com o resultado de cada uma sobre o objeto da ação: A primeira se caracteriza por modificar tal objeto, na medida em que o faz possuir uma forma do qual ele, antes, não teria; a segunda, por sua vez, ao estabelecer relação com um objeto, não o modifica, ou seja, não imprime nele nenhuma forma.

Elas são denominadas, respectivamente: *transitiva* e *imane*nte. Desse modo, considerando que a *similitude* entre dois objetos fundamenta-se em que eles compartilham uma forma semelhante, quando Tomás de Aquino diz: “[...] uma vez que similitude é baseada em conveniência ou comunicação na forma, ela varia de acordo com os muitos modos de comunicação na forma” (*S. th.*, I, q. 4, a. 3). Assim, “o agente assemelha-se ao objeto da ação na forma que é princípio da ação” (CARVALHO, [s.d.], p. 5).

Um conceito importante, ao buscar uma característica da *espécie inteligível* na teoria tomasiana é o entendimento de sua universalidade, ou seja, de sua propriedade *universal*. Assim sendo, a *species inteligível* é, enquanto tal, *universal*. A questão do *universal* já foi tratada por nós em alguns momentos de nossa empresa e, de modo especial, na seção acima. Ora, entende-se por *universal*, entre outras instâncias, aquilo que representa ou exprime, em si, o que pode ser considerado por muitas coisas. É neste sentido que dizemos que a *espécie inteligível* é universal.

O próprio Tomás de Aquino esclarece essa concepção ao dizer:

[...] digo que aquelas coisas que pertencem à razão da espécie de uma coisa material, tal como uma pedra ou um homem ou um cavalo, podem ser consideradas sem os princípios individuais, que não pertencem à razão da espécie. E isto é abstrair o universal do particular, ou a espécie inteligível dos fantasmas, a saber, considerar a natureza da espécie sem consideração dos princípios individuais, que são representados pelos fantasmas (*S. th.*, I, q. 85, a. 1).

Desta forma, depreende-se da passagem que, para entender o conteúdo universal é necessário que seja separado da matéria. Pois a matéria individualiza o ente corporal. Uma vez que, como foi dito, a matéria é o princípio de individuação, a abstração do universal a partir do particular deve deixá-la de lado.

Outrossim, as *species inteligíveis* ou formas abstratas também são os resultados do processo de abstração ao qual se chega ao conhecimento efetivo das coisas inteligíveis realizada pelo *intelecto*. Isso se realiza através da operação e da relação tanto do *intelecto agente* como do *intelecto possível*. O intelecto por meio da imagem sensível realiza a abstração da essência ou dos princípios dos entes cognoscíveis assimilando-os e, após, imprimindo no *intelecto possível* para chegar ao conhecimento em ato (cf. *De pot.*, q. 8, a. 1).

A *species* é aquilo pelo qual o intelecto se torna algo em ato. Desta maneira, compreende-se que a *species inteligível* está tanto para o *intelecto agente* quanto para *intelecto possível*. Podemos dizer que, no primeiro, a *species* inteligível é o resultado da atualização do *inteligível*, ou seja, a *species* no intelecto a partir das representações imaginárias do *fantasma*. Já em relação ao segundo, a alegada *species* é a condição de atualização do *intelecto possível* enquanto a recebe do *intelecto agente* a partir da operação da abstração. Nesse prisma, deve-se dizer que, estritamente falando, a *species* inteligível é o resultado do processo de abstração na medida que há a atualização do inteligível e não, ainda, o *conceito*.

Destarte, em síntese, segundo a descrição apresentada acima, deveras significativa para nossa compreensão, a *espécie inteligível* pode ser descrita, segundo a concepção tomasiana, como uma forma, no sujeito, que é similitude universal de conteúdos, em princípio, em muitas coisas.

Em síntese, os achados que consideramos do capítulo são os seguintes. Primeiro, foi aceito pelo pensamento tomasiano o intelecto como potência da alma intelectual, a qual é forma de um corpo; segundo, no processo do conhecimento humano, o *modus operandi* do intelecto é fundamental. Pois é ele quem abstrai do *phantasma* a *quididade*, este sendo conteúdo da primeira fase, transformando-a em *species* inteligível; terceiro, assim é possibilitada a formação conceitual das coisas existentes pelo próprio intelecto. Isto após alguns estágios. A partir de então se diz que o homem alcançou a ciência. Desse modo, podemos considerar que o conhecimento humano é processo mental.

O próximo capítulo continuará a transcorrer a via que leva a conhecer o conhecimento intelectual humano em ato. Em sua linha característica, entender as coisas existentes.

4 SOBRE O CONHECIMENTO INTELECTUAL

Ora, nestes princípios universais já estão de certo modo contidas, como em razões seminais, todas as suas conseqüências. E quando a mente é conduzida a conhecer em ato as conseqüências particulares que já antes e como que em potência estavam naqueles universais, diz-se que adquiriu conhecimento (De Magist., a. 1).

Nesse quarto momento do desenvolvimento desta empresa investigativa, irá discorrer, em uma hermenêutica possível, sobre o conhecimento intelectual humano, em sua origem, definição, estrutura e em seu estatuto epistêmico.

Acerca da definição de conhecimento segundo a concepção de Tomás de Aquino, de modo geral, pode ser dito como “assimilação do indivíduo cognoscente à coisa conhecida” (*De verit.*, q. 1, a. 1). Nesse sentido, o processo de conhecimento se desenvolve de maneira genérica na noção de *assimilação*, ou seja, a via pela qual o sujeito adquire intelectualmente o objeto conhecido. Nesta dissertação já vimos o problema da presença da coisa conhecida no sujeito cognoscente que lhe é externo (cf. *S. th.*, I, q. 84, a. 3).

No mais, para que ocorra conhecimento, segundo Tomás de Aquino é preciso que a coisa conhecida esteja no indivíduo cognoscível. Em princípio, o conhecimento acontece pela presença do objeto conhecido. Ora, aqui se trata da experiência empírica do primeiro momento do conhecimento. Mas, se tratando da dimensão intelectual, de fato, o objeto encontra-se de modo imaterial no indivíduo. Ora, considerando que ocorreu, em algum momento anterior, o contato com o objeto através da presencialidade do objeto.

Para gnosiologia tomasiana, "o conhecido é no cognoscente segundo o modo do cognoscente" (*De verit.*, q. 1, a. 2). Nesta perspectiva epistemológica, o objeto enquanto se torna conhecido e, por isso, enquanto encontra-se na faculdade cognoscitiva “é ao modo daquele que conhece e não ao seu modo próprio e independente na realidade extra-sensorial” (JANUNZI NETO, 2011, p. 15). Neste sentido, na assimilação cognoscitiva (cf. *S. th.*, I, q. 78, a. 3), assim entendido, a posse do objeto de conhecimento é, de acordo com esta teoria, da mesma maneira do cognoscente, ou seja, independente da diferença de modos de ser entre objeto e sujeito. O primeiro, enquanto conhecido, será da mesma natureza existencial do segundo (cf. JANUNZI NETO, 2011).

Tendo em vista a nossa compreensão do significado de assimilação cognoscitiva referente à questão exposta, Tomás de Aquino argumenta que:

Deve-se afirmar que todo conhecimento se produz segundo uma forma que no cognoscente é o princípio do conhecimento. Agora bem, uma forma deste tipo pode ser considerada de um duplo modo; o primeiro segundo o ser que possui no cognoscente, e o segundo de acordo com a relação que possui com a coisa de que é semelhança. Segundo o primeiro aspecto, ela faz com que o cognoscente conheça em ato, mas em relação ao segundo se determina o conhecimento até certo cognoscível determinado; e por isso o modo de conhecimento de uma coisa se produz segundo a condição do cognoscente, em que a forma é recebida segundo seu modo de ser (*De verit.*, q. 10, a. 4).

Depreende-se da citação que, o sentido de assimilação cognoscitiva se encontra, embora sendo um processo da mente humana, na presença do ente cognoscível no cognoscente - segundo o modo de ser do intelecto. Mas não se pode afirmar, com isso, que o objeto conhecido em nada preserva suas características. Entretanto, alega Tomás de Aquino que o objeto enquanto conhecido em sua forma deve ser considerado em dois sentidos distintos, ou modos de ser: 1 - segundo o ser que possui no sujeito que conhece; 2 - considerando a relação com a coisa que é semelhança.

No primeiro modo, o objeto conhecido ao se fazer presente no sujeito pela assimilação assume a mesma natureza daquele que conhece. E somente na identificação de naturezas pode ocorrer a presença do objeto no sujeito cognoscente. Deve-se, assim, observar esta noção de assimilação cognoscente. Ora, esta assimilação é própria do processo de conhecimento humano. Com efeito, na assimilação acontece a recepção de uma forma por parte do sujeito.

Faz-se importante ressaltar outra instância da gnosiologia tomásica cuja compreensão foi proposta nesta empresa, o conhecimento humano. Tomás de Aquino postula defendendo que o intelecto humano se encontra em potência em relação ao conhecimento em ato. Mas não contendo ideias inatas. Logo, está-se no primeiro momento em conhecimento potencial, e posteriormente alcançamos o conhecimento efetivamente falando. Esclarece Tomás:

Mas o intelecto humano, o último na ordem dos intelectos e muitíssimo afastado da perfeição do intelecto 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 do *Sobre a Alma*. Isso fica claro pelo fato de que estamos primeiramente em potência de conhecer, e só depois estamos em ato (*S. th.*, II, q. 79, a. 2).

As coisas sensíveis são os inteligíveis em potência. Observando neste sentido, vê-se à inteligência e, dessa maneira, chega-se aos inteligíveis em ato. A abstração, como ficou patente, é um processo mental exercido pela atividade do *intelecto agente*. Daí se justifica a relação entre o intelecto, em seu *modus operandi*, e a abstração, tendo em vista sua finalidade.

Em duas ocasiões Tomás de Aquino justifica a necessidade do intelecto agente para este processo:

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 (*S. th.*, II, q. 79, a. 3).

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 padece (*S. th.*, II, q. 79, a. 2).

Esse processo, a partir do qual o intelecto abstrai dos sensíveis as *espécies inteligíveis*, para alcançar os universais, ou seja, a essências das coisas, estabelece, assim, relações entre realidades diferentes, isto é, de um lado, a imaterialidade do intelecto e, por outro, a realidade das coisas concretas, ou seja, as matérias. A intelecção - como 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). 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 Côrrea de 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).

Considera-se que, segundo esta filosofia, os sentidos não são suficientes para o conhecimento intelectual humano. Ao admitir a espiritualidade da alma, é manifesto que o fenômeno empírico e as imagens de ordem sensível são incapazes de agir diretamente sobre nosso espírito. Ora, é, sobretudo, a inteligência que deve agir sobre eles, não os fazendo passar do órgão cerebral ao espírito, mas por um processo que os transforma e os torna inteligíveis. Isto supõe na alma uma atividade enérgica capaz de separar o universal, de abstrair o concreto e de mudar o sensível ao abstrato.

Neste prisma Tomás de Aquino reitera que seria impossível para nós termos o conhecimento completo de uma coisa quando os sentidos estão envolvidos. Dessa maneira,

também, seria impossível o conhecimento sem o contributo da experiência sensorial. Embora o intelecto seja superior aos sentidos, ele precisa destes para conhecer, ainda que parcialmente (cf. *S. th.*, II, q. 84, a. 5). E esclarece, ainda, que as imagens sensíveis, devido à sua materialidade, não pode ser causa total do nosso conhecimento, mas são causa do nosso conhecimento (cf. *S. contra gent.*, II, LXXVII, 20).

Entretanto, segundo Tomás de Aquino, o homem não conhece a realidade de modo ilimitado (cf. *S. th.*, II, q. 86. a. 2). Outro entendimento é o de que nem mesmo como os anjos⁶³ o homem não poderia conhecer as coisas futuras em si mesmas (cf. *S. th.*, II, q. 86, a. 4). Depois, diversamente dos anjos, nesse ínterim, a alma humana não poderia conhecer-se por meio de sua própria essência (cf. *S. th.*, II, q. 56, a. 1). A justificativa para isso baseia-se na própria limitação da dimensão intelectual humana, conforme expressa o autor da *Suma de Teologia*:

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 (*S. th.*, II, q. 87, a. 1).

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, quando se busca o autoconhecimento tudo o que conhece, com efeito, não passa de feixes de luzes. O homem, nesta vida não pode conhecer as substâncias imateriais diretamente (cf. *S. th.*, II, q. 88, a. 10). Então, apenas se pode chegar a um conhecimento imperfeito acerca delas a partir das coisas materiais (cf. *S. th.*, II, q.,88, a. 1).

Diante do exposto, o trabalho principal aqui é especular sobre a tentativa de explicitação da própria doutrina do Aquinate sobre a inteligência humana. Nesse sentido, a busca por apresentar a teoria tomasiana sobre o ato de conhecer. Desse jeito, vai-se procurar abordar as seguintes questões: 1 - a definição do conhecimento intelectual; 2 - origem e natureza da inteligência; 3 - como dá-se a relação entre o conhecimento intelectual, sendo de caráter espiritual, e a realidade das coisas materiais, no mundo concreto das coisas, no estado da vida presente, ou seja, o empirismo e a metafísica juntas tendo em vista o alcance da ciência; 4 - o *modus operandi* da razão como sendo atividade natural do homem; 5 -

⁶³O ser angélico é entendido como substância pura, incorpórea e inteligente.

elementos principais de seu entendimento: o conhecimento compreendido como educação de potência ao ato de entender.

4.1 OPERAÇÃO DA RAZÃO NATURAL

A filosofia tomasiana reconhece os graus de vida: vida vegetativa; vida sensitiva; vida intelectual⁶⁴. A última pertence ao homem. Ora, existe uma hierarquia entre estes graus de vidas chamadas de potências, na qual as duas primeiras, sendo inferiores, constam na superior, isto é, na alma racional. Então, o homem possui uma única alma que por sua vez abrange as três potencialidades, sendo a racional a mais elevada (cf. *S. contra gent.*, IV, c. II; *S. Th.*, I, q. 18, a. 3; *Quaest. disp. De an.*, a. 13; *De verit.*, q. 22, a. 1).

Ora, a razão diferencia o ser humano dos demais seres naturais, como apresentado anteriormente. A alma racional possui duas virtudes (*virtutibus*): o intelecto e a vontade. A razão tem por finalidade o conhecimento da verdade, a vontade tende para o bem. Assim, um conceito fundamental, que se considera para esta empresa: a razão (*ratio*).

Aqui, algumas considerações são importantes para o nosso entendimento quanto ao problema da razão. A terminologia da palavra razão, originalmente, é prestar contas (*rationem reddere*). Mas razão significa também faculdade de calcular e de raciocinar, o juízo, a causa, o porquê, a essência, o título, o caráter, etc.

Prosseguindo nesta diretriz, a razão, não deve ser entendida aqui como a razão do *racionalismo*, nem como somente faculdade racional humana. Na história do pensamento humano, há múltiplas variedades de significados da palavra latina *ratio*⁶⁵, nosso interesse, principalmente, encontra-se em dois caracteres: um, que aponta para algo intrínseco à realidade das coisas; e, outro, para um peculiar relacionamento da razão humana com a realidade.

A razão compreendida como estruturação interna de um ente criado⁶⁶, como no caso dos anjos e, especificamente, dos homens, sendo o primeiro significado que nos interessa na análise sobre o pensamento de Tomás de Aquino; o segundo é a capacidade intelectual humana de abrir-se à razão das coisas e captá-la.

⁶⁴ Questão já abordada no primeiro capítulo.

⁶⁵ Esta palavra latina acompanha alguns dos diversos sentidos do vocábulo grego *logos*.

⁶⁶ A criação é, à medida que as coisas existem, elas dependem de Deus que as faz existir. Nesse prisma, considerando as razões seminais, a criação está acontecendo agora. Tudo o que existe, a realidade natural e espiritual, está sendo criado por Deus, sustentado no ser (cf. *S. Th.*, I, q. 44, a. 1.). Assim, Deus concede existência e ser a tudo simultaneamente e sempre. Neste prisma, sustenta-se a criação dos anjos, como seres espirituais, por exemplo (cf. *S. Th.*, I, q. 61, a. 1). Encontramos uma apresentação resumida da doutrina católica referente aos seres angélicos realizada por Tomás de Aquino em *De substantiis separatis*, c. 17.

Neste prisma, o arcabouço estrutural do pensamento tomásico está alicerçado na perspectiva criacionista e na filosofia aristotélica, como salientado por inúmeras vezes nesta dissertação. Nesse sentido, é postulado que o Criador confere ao homem, além da substância material⁶⁷, a razão natural, que no interior da alma realiza a assimilação das causas ou princípios possibilitando, desse modo, chegar à verdade das coisas inteligíveis, ou seja, assimilados racionalmente. Diante disso, diz Tomás de Aquino no *De Magistro* que, “Deus é causa do conhecimento do homem do modo mais excelente, porque dotou a alma da luz intelectual e, por outro lado, imprimiu nela o conhecimento dos primeiros princípios, que são como que sementes do conhecimento [...]” (*De magist.*, a. 3.).

A deidade age na natureza potencializando-a. Mas o conhecimento é natural. O intelecto abstrai as informações do mundo. Ora, o ato intelectual, valendo-se dos dados sensoriais advindos das experiências concretas no estado da vida presente, assimila os princípios dos objetos intelectivos, significa dizer que a inteligência humana conhece as coisas naturais por meio dos sentidos, abstraindo a forma da matéria dos objetos. Diante disso, é postulado que a alma intelectual depende dos sentidos no processo do conhecimento. Carlos Mattos diz que

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

A razão, naturalmente, depende dos elementos da realidade material para funcionar corretamente. Todavia, a alma racional é uma realidade abstrata tratando de objetos igualmente a si. O ato intelectual está na assimilação das causas e dos princípios abstratos e na sua conceituação. Ora, em nosso entendimento, o sistema teórico não se contradiz, pois a imaterialidade da razão não está separada da matéria, dado a sua relação de dependência. Isso seria o esperado de uma doutrina alicerçada em conceitos aristotélicos.

[...] a primeira porque exclui as causas próximas, deixando todos os efeitos nas realidades inferiores por contas só das causas primeiras. E com isso ignoram a dinâmica que rege o universo pela articulação de causas concatenadas: a Primeira Causa (Deus) pela excelência de sua bondade confere às outras realidades não só o ser, mas que também possam ser causa (*De magist.*, a. 1).

⁶⁷Conferir a questão da união substancial do homem no segundo ponto (Capítulo II) desenvolvido em nossa dissertação.

Ademais, negar a causalidade ao homem, isto é, de alcançar por sua virtude, pela razão natural, as causas e conclusões das realidades materiais equivale a diminuir a sua eficiência e perfeição. Visto que, é desconsiderar ou diminuir a eficiência e perfeição de Deus, o qual dotou o homem de razão. O proceder do ato racional é inteiramente intrínseco à dimensão mental do indivíduo, sem atuação direta de agentes externos. Todavia, é possível a interação intersubjetiva, no caso da relação interpessoal. Mas, como há de se notar, por exemplo, no caso do ensino, esse contato dá-se como auxiliadora no desenvolvimento intelectual.

Já se mencionou que o intelecto humano, em princípio, não contém em si nada escrito, sendo semelhante a uma *tábua rasa*, e disso deriva o fato de que o conhecimento, como virtude, começa, e, precisamente, vai se desenvolvendo gradualmente para seu aperfeiçoamento: “A virtude, conforme a significação mesma da palavra, implica uma certa perfeição da potência, com já se disse. Ora, como há uma dupla potência - uma relativa ao ser e outra, ao agir - a perfeição de uma e outra se chama virtude [...]” (*S. th.*, I-II, a. 55, a. 2).

Portanto, 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 (cf. *S. th.*, I-II, q. 58, a. 4).

Vejamos o que Tomás expõe:

A virtude humana é um hábito que aperfeiçoa o homem para obrar retamente. Ora, os atos humanos têm só dois princípios: o intelecto, ou razão, e o apetite [...]. Por onde, toda virtude humana há de forçosamente ser perfectiva de um desses dois princípios. Se for do intelecto especulativo ou prático, a virtude será intelectual [...] (*S. th.*, I-II, q. 58, a. 3).

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. Mas, para tal, o intelecto humano necessita do auxílio de outro elemento, a saber, a iluminação.

Outra questão que aqui se coloca, parece, com efeito, que todo o agir humano⁶⁸ constitui uma certa colaboração do homem com o agir divino, precisamente porque Deus - cuja *ordem* conta com as causas segundas - quis contar com essa cooperação ao criar esta criatura natural inferior. Vamos esclarecer melhor essas afirmações. Mas, trazendo a questão

⁶⁸O trabalho, a educação, o amor, etc.

ao centro da nossa empresa, que está orbitando sobre o conhecimento intelectual humano. Primeiro, o Criador formou todas as realidades, naturais e espirituais, por ser Ato Primeiro. Em seguida, o homem é uma criatura natural inferior, na ordem da criação⁶⁹. Depois, no homem, em virtude de sua razão natural, “sua potencialidade pode ser conduzida ao ato pela ação de uma virtude criada” (*De Magist.*, a. 1, ad 5). A questão apresenta-se deveras significativa. Além da luz natural, é preciso a *specie* para a intelecção. A *specie* é uma forma simples criada⁷⁰. Dessa maneira, pode-se formar as próprias ideias. Mas, para Tomás de Aquino é evidente que o intelecto humano não faz surgir, por criação⁷¹, as coisas materiais, mas pode recolher em si as *species* e criar os conceitos das coisas intelectivas. Essas *species* são vistas como modos intermediários, como já apresentado, anteriormente, conhecidas por *similitudes*, presentes no nosso intelecto. Assim, fica claro, é produção da alma humana a *species*, que atua ativamente no processo de aquisição do conhecimento. Dessa maneira, pode-se dizer que a mente humana, segundo a concepção expressa, é criadora das ideias.

4.1.1 A noção de iluminação

A concepção de iluminação em Tomás de Aquino remonta à visão de Agostinho de Hipona, sendo uma releitura deste (cf. *S. th.*, I, a. 15). Para quem ensina a verdade é Cristo, o Mestre Interior, através da Iluminação da mente humana.

Segundo Agostinho, a intelecção das coisas cognoscíveis advém iluminadas pelo Mestre Interior. O Mestre Interior intervém - no interior da mente humana. Neste prisma, o homem enxerga em seu interior o conhecimento que foi agraciado por Deus. É o que se depreende da seguinte passagem do *De Magistro* de Agostinho:

Mas o que haja nos céus no-lo ensinará aquele que interiormente nos admoesta com sinais por intermédio dos homens para que, voltando para ele no interior, sejamos instruídos. Amá-lo e conhecê-lo é a vida feliz [...] (AGOSTINHO, *De magistro*, XIV, 46).

Em concordância com o Bispo de Hipona, Tomás de Aquino argumenta no seu *De Magistro*:

⁶⁹As substâncias separadas e inteligentes são, na ordem das coisas criadas, superiores ao homem por sua imaterialidade e, assim, mais perfeitas.

⁷⁰A questão das *species* já foi tratada nesta dissertação. Mas foi preciso retornar para o esclarecimento da concepção exposta no início do parágrafo.

⁷¹A que cabe somente a Deus, criar alguma coisa do nada (*ex nihilo*) (cf. *S. Th.*, I, q. 45, a.1.).

Mas quem quer que ensine a verdade ilumina a mente, pois a verdade é a luz da mente. Assim, se o homem ensina, iluminará a mente: o que é falso, pois, como diz a Escritura (Jo 1, 9): Deus é ‘quem ilumina todo homem que vem a este mundo’. Portanto, o homem não pode verdadeiramente ensinar (*De magist.* a. 1, 9).

Neste prisma, é Deus quem, primeiramente, essencialmente ilumina toda mente humana presente no estado da vida presente. Depreende-se, assim, que o Divino é o Mestre interior que instrui todo homem.

Em outra passagem, escreve Tomás de Aquino:

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 (*S. th.*, II. q. 89, a. 1).

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, o homem, contudo, não conhece os singulares direta e imediatamente, conforme diz na seguinte passagem: “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” (*S. th.*, II, q. 84, a. 7).

Deste modo, segundo o entendimento de Tomás de Aquino, a capacidade abstrativa deve ser compreendida como capacidade iluminativa, por meio do qual a razão humana seria capaz de *iluminar* o sensível, transformando em ato o que se encontra potencialmente inteligível.

O ponto central desta questão discutida por Tomás de Aquino, uma concepção de iluminação relativa com a abstração – ou seja, sendo ato da mente humana por meio da potência intelectiva, enquanto iluminação segundo a qual não se trata de uma intelecção direta das ideias na mente Divina, mas ação do *intelecto agente*, que ilumina as coisas do mundo exterior ao retirar delas a forma e atualizar sua inteligência potencial.

No tocante a isto Henri-Dominique Gardiel escreve o seguinte:

Tal como as cores, objeto da visão, apenas se tornam visíveis graças à iluminação devida à luz, assim o inteligível, contido em potência nas imagens, apenas se torna atual se for semelhantemente iluminado pelo intelecto agente (GARDIEL, 2013, p. 117).

Outra noção que parece ser fator essencial na teoria de Tomás de Aquino, para que haja inteligência humana deve haver a luz intelectual como capacidade de abstrair ou iluminar, isto é, luz participada da luz incriada e cuja operação guarda semelhança e dessemelhança com a operação Divina. Destarte, - não temos notícia das coisas materiais *per solam* participação das razões eternas, ou seja, *somente* ou *apenas pela* participação das coisas nas ideias, em outras palavras, o conhecimento das coisas pelas *species* inteligíveis não exclui o conhecimento indireto delas pelas ideias.

Na próxima seção será analisado o conhecimento intelectual humano como processo de passagem de capacidade de vir a conhecer uma coisa ao passo de conhecer efetivamente ou conhecer de modo completo a coisa, buscando fundamento na teoria de *ato* e *potência*; depois, investigar alguns conceitos e princípios essenciais para a inteligência das coisas.

4.2 A EDUCAÇÃO DE POTÊNCIA AO ATO DE CONHECER

Em referência ao que condiz ao conhecimento das coisas, discorremos, de modo geral, sobre o conhecimento intelectual humano em seu estatuto epistêmico, a noção de certos conceitos e a necessidade de princípios da esfera metafísica.

Considerando o que foi visto aqui, uma das definições possíveis do processo intelectual ao ato de conhecer é uma *assimilação intelectual da coisa conhecida*. Prosseguindo a nossa análise, encontramos outra definição sobre o processo do conhecimento humano, que consideramos importante no pensamento de Tomás de Aquino, alicerçado no axioma aristotélico: de *potência* e *ato*.

No estatuto epistêmico da filosofia peripatética, a doutrina de ato e potência possui singular relevância, com princípios metafísicos em sua fundamentação. Lançando mão dessa concepção, Aristóteles buscou resolver as dificuldades lógicas enfrentadas pelos pensadores pré-socráticos referentes ao devir e ao movimento. Depois também se serviu dela para solucionar o problema da substância composta. Por fim, Aristóteles utilizou a teoria, em parte, para “demonstrar a existência de Deus e para compreender a sua natureza” (REALE, 1994, p. 364).

Neste prisma, o ato, ligado à entelúquia, empreende realização, perfeição que atua. Entretanto, ato é uma noção carente de definição precisa no vernáculo, mas pode ser compreendido por meio de exemplos, como diz o próprio Aristóteles. Do mais a mais, o ato é atualização da potência. Por outro lado, potência também é uma das noções que não consta de definições precisas, assim como no caso do ato. Entretanto, o conceito de potência não se

confunde com possibilidade. A primeira pertence ao plano racional e não condiz com que envolve contradição; a segunda, por sua vez, refere-se ao campo do real, visto que está não em ato, mas na coisa (cf. MOURA, 1981, p. 158).

Como exposto, embora estivesse no plano da mente, ato e potência são realidades que podem se exprimir na ordem extramental, como princípios do ente. No mais, é deveras, de acordo com Moura (1981, p. 159), que Tomás de Aquino utilizou o axioma aristotélico de ato e potência, aplicando-o em diversos temas da Filosofia e da Teologia.

Assim sendo, Tomás entende a inteligência como *processo de educação de potência ao ato* (cf. LAUAND, 2001). Como frisado, este conceito é importante para a nossa compreensão desta teoria epistêmica. A alma humana atualiza, por meio da razão natural, a *potência* do conhecer ao *ato*. É uma mudança de estado mental⁷². Para esclarecer essa noção, o Aquinate se utiliza da comparação entre a arte (*téchne*) do médico com a do mestre. A este respeito comenta Tomás no *De Magistro*:

Ora, o processo pelo qual a razão chega ao conhecimento mediante a *descoberta* de coisas desconhecidas consiste em aplicar princípios gerais evidentes a determinadas matérias e daí chegar a algumas conclusões particulares, e destas, por sua vez, chegar a outras etc. E é por isto que se diz que o professor ensina o aluno: porque este processo da razão - que a razão natural faz em si - é proposto de fora pelo professor por meio de sinais, e assim a natureza do aluno - por meio do que lhe é proposto como certos instrumentos de ajuda - atinge o conhecimento do que ignorava. E do mesmo modo que se diz que o médico causa a saúde no doente pela atuação de natureza, também se diz que o professor causa o conhecimento no aluno com a atividade da razão natural do aluno (*De magist.*, a. 1).

Pode o médico tratar a enfermidade do enfermo, mas a cura vem através da natureza do próprio paciente. Como a natureza do acometido de doença que por si mesmo chega à saúde, embora com o auxílio do médico, assim, também, o aprendiz aprende por si mesmo, mas dirigido pelo mestre humano. A arte do mestre ultrapassa a do médico. Pois, no primeiro caso, necessariamente, a sabedoria deve estar em ato, ao passo que, no segundo, não precisa estar com saúde para administrar sua ciência.

A fundamentação desta presença encontra-se no axioma de ato e potência, como apresentado acima. Assim, parte de uma mudança realizada no indivíduo evolutivo da mesma ordem, está em potência para a ideia, esperando que o objeto imprima, através dos sentidos e o coloque em ato. Neste prisma, o conhecimento é uma educação de *potência* ao *ato*. O conceito, por natureza, é um universal, isto é, uma entidade mental abstrata, porém, com

⁷²Esta mudança não seria de maneira material, mas senão de caráter espiritual, isto é, sem alteração do órgão cerebral.

fundamento real no mundo concreto. Coube à teoria da abstração fornecer e explicar esse fundamento real característico dos universais, como já vimos anteriormente. A alma humana atualizando ascende, por meio da razão natural, da potência do conhecer ao ato completo⁷³.

Segundo as palavras do próprio Tomás de Aquino: “E quando a mente é conduzida a conhecer em ato as consequências particulares que já antes e como que em potência estavam naqueles universais, diz-se que adquiriu conhecimento” (*De magist.*, a. 1). Ou seja, o processo do conhecimento humano passa de toda capacidade de mudança ou de determinação de vir a ser - *potência* - a ser comprida – *ato* - de forma efetiva e perfeita, isto é, o conhecimento propriamente dito. É atualizar a *potência* por atividade própria.

Por isso, a *potência ativa*⁷⁴, que preexiste no homem⁷⁵, ao passo que possibilita a transição, em performance própria, torna propício o alcance do conhecimento em ato, pela atividade da razão natural.

No âmbito da Gnosiologia, a passagem da *potência* ao *ato* seria, portanto, o procedimento de *assimilação*, do conhecer algo cognoscível que ignorava. Nesse prisma, o aprendizado dá-se na mudança do estado de princípios simples ao estado completo, significa dizer que, parte de um conhecimento prévio ao mais perfeito. Por exemplo, quando uma pessoa não conhece um determinado objeto, sendo comumente aceito, estando, seja em plano prático ou abstrato, como no caso dos smartphones e dos teoremas. resguardadas as devidas proporções, as ideias de aparelho telefônico, computador e raciocínio lógico, que lhes são apresentados, são, de alguma forma, afetadas sensorialmente, têm-se início ao processo de abstração e conceituação, adquirindo, desse modo, o novo conhecimento. Contudo, parte de um conhecimento prévio, principiando-se na experiência concreta. Neste viés, o aprendizado é entendido como atualização de potência, um processo de aperfeiçoamento inerente e contínuo.

De acordo com essa noção, por exemplo, não há na instrução do mestre ou de quem instrui, no entanto, uma transfusão ou transferência de conhecimento de um para outro instruído. Como se o mesmo conhecimento em proporção numérica, estando presente no mestre, fosse possível ser transferido para o aprendiz. Mas o saber em ato no agente próximo é transmitido como conhecimento semelhante ao aprendiz que o tem em potência.

⁷³Conhecido também como ato perfeito.

⁷⁴Potência ativa é entendida como princípio intrínseco que permite atingir um ato perfeito (cf. *De magist.*, a. 1)

⁷⁵Em momento posterior, ainda nesta seção, vamos analisar esta noção de preexistência de potência ativa no homem cognoscente.

O próprio Tomás de Aquino expõe seu pensamento nas seguintes palavras constantes no seu *De Magistro*:

O professor infunde conhecimento no aluno não no sentido – numérico – de que o mesmo conhecimento que está no mestre passe para o aluno, mas porque neste, pelo ensino, se produz passando de potência para ato um conhecimento semelhante ao que há no mestre (*De magist.*, a. 1, ad 8).

Enfim, depois de elucidadas os possíveis apontamentos acerca dos princípios e teses do processo do conhecimento humano alicerçados na epistemologia de Tomás de Aquino, enquanto considera a inteligência como educação de *potência* ao *ato* de conhecer efetivo e perfeito, será examinado agora os conceitos e a necessidade de certos princípios tidos da esfera metafísica.

4.2.1 A preexistência de princípios universais no intelecto

Na concepção de Tomás de Aquino, o processo intelectual tem por finalidade alcançar as verdades dos entes. No sujeito cognoscente, em virtude de sua razão, há a preexistência de certos princípios universais abstratos do intelecto em conhecimento potencial, mas não em ato, sim, como que em *sementes* de todos os saberes posteriores, pelo qual é possível alcançar as causas e conclusões das realidades materiais. Ora, para Tomás de Aquino preexistem no intelecto certos princípios universais chamados de *razões seminais*⁷⁶, conforme diz em uma passagem do *De Magistro*:

[...] preexistem em nós certas sementes de saber, que são os primeiros conceitos do intelecto, conhecidos atos contínuo mediante as espécies abstraídas das coisas sensíveis pela luz do intelecto agente: quer sejam complexas, como os primeiros princípios, ou não complexas, como o caráter de ente, o caráter de uno e outros similares que o intelecto apreende de imediato. Ora, nestes princípios universais já estão de certo modo contidas, como em razões seminais, todas as suas consequências. E quando a mente é conduzida a conhecer em ato as consequências particulares que já antes e

⁷⁶A noção de razões seminais é trazida da teologia, deveras, para explicar a criação Divina. Segundo a doutrina, a criação do mundo acontece de modo simultâneo, isto é, Deus “de um só golpe, sem nenhuma sucessão de tempo fez ser a totalidade do que foi então, do que é hoje e do que será em seguida” (GILSON, 1998, p. 151). Entretanto, “Deus não cria a totalidade das coisas possíveis como já concretizadas: ele insere no criado as ‘sementes’ ou ‘germes’ de todas as coisas possíveis, as quais, posteriormente, ao longo do tempo, desenvolvem-se pouco a pouco, de vários modos e com o concurso de várias circunstâncias” (REALE; ANTISERI, 2011, p. 96). Ora, resguardadas as devidas proporções, é neste sentido que Tomás de Aquino considera que a aquisição do conhecimento pode ser comparado às razões seminais, ou seja, “aquelas potencialidades que ‘não se tornam ato por nenhum poder criado, mas estão inscritas na natureza só por Deus’ (*De magist.*, a. 1, ad. 5). “Ressalvas, pois se trata de potencialidades que não procedem da criatura, mas que podem ser conduzidas ao ato pela ação do ensino humano” (LAUAND, 2001, p. 21, nota 18).

como que em potências estavam naqueles universais, diz-se que adquiriu conhecimento (*De magist.*, a. 1).

Para a visão tomista, segundo L. Van Acker (cf. 1953), as concepções universais são os conceitos básicos, como do ser, do verdadeiro, do bem, etc., estamos aqui na esfera das concepções simples, e os axiomas fundamentais, em referência aos princípios de contradição, causalidade, etc. aqui nas concepções complexas (cf. *De magist.*, a. 1). Isso significa que os axiomas e conceitos básicos foram fornecidos pela Causa Superior ao sujeito cognoscente por preexistirem nele naturalmente. Assim sua manifestação advém dos sentidos e por isso o seu conhecimento é imediato e espontâneo.

A esse respeito diz Tomás de Aquino:

[...] pela natureza mesma da alma intelectual é próprio ao homem conhecer o todo como maior que uma das partes, desde que conheça o que é todo e o que é parte; e assim em casos semelhantes. Mas, conhecer o todo e a parte não o pode senão pelas espécies inteligíveis hauridas nos fantasmas. E, por isso, o Filósofo mostra que o conhecimento dos princípios provém em nós dos sentidos [...] (*S. th.*, I-II, q. 51, a. 1).

Outra ideia desta visão é a participação colaborativa de Intelecto Superior. A capacidade do intelecto agente faz com que os ininteligíveis se tornem inteligíveis, o que permite a redução da ação do intelecto passivo. Porém, seu conhecimento é imperfeito, por não conhecer tudo, e, quando conhece o processo é de *potência* ao *ato*, como exposto acima. Todavia, Tomás de Aquino evidencia a necessidade da causa superior, o caráter da representação do Ato Divino do entendimento no intelecto, que lhe fornece a potência do conhecimento, auxiliando o homem a conhecer em ato perfeito:

O intelecto agente, de que fala o Filósofo, é parte da alma. Para prová-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 (*S. th.*, II, q.79, a. 4).

Na concepção de Tomás de Aquino, o conhecimento da verdade como que já existia naquele que busca conhecer. Mas este tipo de conhecimento não seria como em ato incompleto, mas como que em sementes de princípios universais. Ora, como a razão tem por

finalidade o conhecimento da verdade, a vontade tende para o bem, e através do corpo que nos formamos, nos realizamos nesse mundo.

Em outro lugar encontramos:

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 (*S. th.*, I, q. 84, a 5).

Seguindo esta noção, desenvolve-se a capacidade de conhecer tudo por conter e participar, de alguma forma, nas razões eternas, isto é, é por estar ligados nelas que se conhece as coisas. Assim, a própria capacidade racional é semelhança participada da Razão Suprema na qual as razões eternas estão contidas.

O foco deve estar na participação do *intelecto agente* no *Intelecto Divino*, não na participação ontológica das coisas nas ideias. Ora, a alma humana de certo modo conhece as coisas materiais nas razões eternas, não na medida em que *intelige* a essência daquelas diretamente nestas, mas sim na medida em que opera sobre as coisas um ato iluminativo⁷⁷ que retira abstraíndo delas a forma inteligível, a saber, o universal, potencialmente presente nelas e que para o intelecto humano cumpre papel semelhante ao que as ideias cumprem para o intelecto divino.

Portanto, em Tomás de Aquino, parecem ser fator essencial para que haja a inteligência humana as razões eternas, as quais de algum modo, embora isso seja pouco claro na *Suma de Teologia* (cf. *S. th.*, I, q. 84), encontram-se em sintonia com as *species* inteligíveis para que o ser humano adquira ciência das coisas materiais.

Para a inteligência, é necessário um conhecimento prévio, sem ainda em sua perfeição completa, isto é, sem estar em ato perfeito. Essas concepções universais presentes em nós são como que sementes de todos os conhecimentos futuros. Assim também preexistem no intelecto as suas potências. Sem elas o homem não pode adquirir por si mesmo o conhecimento. Analisa-se isto no próximo ponto que será abordado abaixo.

4.2.2 A potência ativa perfeita do intelecto

Após analisar a existência de certas *concepções universais abstratas no intelecto* chamadas de *razões seminais*, em virtude da razão do sujeito, em conhecimento potencial,

⁷⁷ A noção de iluminação é, na tradição tomista, uma expressão metafórica do *modus operandi* do intelecto (cf. LIMA, 2019).

todavia, cumpre salientar que nas realidades naturais preexistem ainda dois modos de potências: a *potência ativa perfeita* e a *potência passiva*. O primeiro caso se dá quando o princípio intrínseco permite eduzir ao ato perfeito, como que em virtude natural do conhecer; enquanto, o segundo caso, em *potência passiva*, se dá quando o princípio intrínseco não é suficiente para fazer eduzir o ato da potência.

No *De Magistro*, Tomás de Aquino expõe a questão da seguinte maneira:

Devemos ter em conta, porém, que nas realidades naturais algo preexiste “em potência” de dois modos: de um, como potência ativa completa, como quando o princípio intrínseco permite atingir um ato perfeito [...] De outro modo é a potência passiva, como quando o princípio intrínseco não é suficiente para atingir o ato [...] (*De magist.*, a. 1).

Investigando melhor, no primeiro caso, na *potência ativa perfeita*, por exemplo, é evidente no caso da cura, em que por virtude natural interna, o enfermo é levado à saúde. De outro modo, em relação à *potência passiva*, não basta o princípio intrínseco atingir o ato, como é evidente no caso, por exemplo, do ar que produz fogo, pois tal fenômeno não é realizável por uma energia ou força presente no ar.

Com base nessa consideração, em relação ao conhecimento, no caso da preexistência de algo em *potência ativa perfeita*, o agente intrínseco, como no caso do aprendiz, é quem age; já o agente extrínseco, como o professor, age a título de auxiliar, proporcionando os meios necessários para educação do ato da potência; mas quando preexiste alguma coisa apenas em potência passiva, então o agente intrínseco não possui capacidade de eduzir por si só da potência ao ato, cabendo ao agente extrínseco eduzir, principalmente, da potência ao ato em outrem. Ora, nesse viés, o saber preexiste no intelecto agente em potência não puramente passiva, mas ativa, pois do contrário, não poderia o homem adquirir por si mesmo o conhecimento.

Na próxima e última seção vamos correlacionar as duas instâncias do conhecimento, instância *sensorial* e *intelectual* presentes no homem com as duas realidades também já analisadas, a *material* e a *espiritual* como fatores presentes e relacionados na teoria do conhecimento intelectual humano em Tomás de Aquino, considerando a dimensão real das coisas.

4.3 EMPIRISMO E METAFÍSICA DO CONHECIMENTO

Em referência ao que diz respeito à ciência das coisas, foi apresentado, até aqui, sobre o conhecimento intelectual humano em seu estatuto epistêmico, a noção de certos conceitos e a necessidade de princípios de esfera empírica e metafísica. Mas se isso é possível se realizar, é o que vamos tentar demonstrar de maneira simples para que seja acessível para todos, na medida do possível.

Inicialmente, devemos retornar a alguns conceitos e princípios abordados anteriormente nesta dissertação, como, por exemplo, o primeiro ponto a ser resgatado é a origem da intelecção do mundo externo à mente humana. Com efeito, para que se fixe em nosso entendimento esta questão, deve-se revisar abordando o problema da origem do conhecimento. O conhecimento das coisas materiais externas, iniciado no conhecimento sensitivo, como deve ter ficado claro para nós, é que se conhece as coisas sob o ponto de vista da *quiddidade*.

Ora, tanto o conhecimento sensitivo quanto o conhecimento intelectual devem ser causados, pois não se têm sempre e por si mesmo. Neste prisma, como já comentado em outras oportunidades nesta empresa, a *mente humana* é como que uma *tabula rasa* na qual - nada está descrito. Assim, o *intelecto estaria em potência*. Com efeito, para eduzir ao conhecimento, é necessário que uma causa a coloque em ato. A causa produz, como efeito, um outro estado intelectual: a *specie inteligível*. Aqui, é importante frisar, deveras, que tudo isso acontece em paralelo ao que foi exposto quanto ao primeiro e segundo processo analisados nos capítulos anteriores, separados e ordenados com intuito pedagógico.

O problema é: qual a causa que imprimiria, segundo a teoria tomásica, a *specie* inteligível no intelecto humano? Poderia ser causada por uma ação extramental?

Segundo a *Suma de Teologia* (cf. *S. th.*, I, q. 84, a. 6), não há dificuldades em aceitar que as coisas sensíveis externas produzem um efeito no homem, isto entendido no conjunto de sua realidade substancial são as impressões sensoriais. Isso dependendo do objeto e do órgão sensível causa alterações, como, por exemplo, na experiência com um líquido quente o tato sofre um efeito. Porém, o intelecto opera sem contribuição de sua corporeidade, e, por isso, a impressão das formas teria que ser na realidade abstrata, no que é denominada de espiritual. Desse modo, é requerida, para causar o conhecimento intelectual, para além da impressão dos corpos materiais no órgão sensível através da experiência, uma causa mais elevada - não, entretanto, uma causa mais elevada independente, mas uma causa que considere os *fantasmas*, levando-os a ato, pela ação abstrativa.

Observe o que diz Tomás de Aquino a este respeito:

Mas os fantasmas, sendo semelhanças de indivíduos, e existindo em órgãos corpóreos, não têm o mesmo modo de existir que tem o intelecto humano [...] e, portanto, não podem, pela sua virtude, imprimir nada no intelecto possível. Mas, pela virtude do intelecto agente, resulta uma certa semelhança, no intelecto possível, pela reflexão do intelecto agente sobre os fantasmas, a qual representa os objetos imaginados, só quanto a natureza da espécie. E deste modo, se diz que a espécie inteligível é abstraída dos fantasmas (*S. th.*, I, q. 85, a. 1, *ad.* 3).

Neste prisma, em relação às coisas e os fantasmas, elas não podem causar as *species* inteligíveis, fundamentos para o conhecimento completo, por duas razões: primeiro, porque não podem imprimir nada no intelecto possível por ser de dimensão sensível; segundo, porque nas coisas e nos fantasmas não há universal senão em potência, sendo necessário que este esteja em ato.

Segundo Tomás de Aquino, para responder a esses impasses é requerida e admitida uma *causa ativa* da mesma natureza do possível, isto é, o *intelecto agente*. Desse modo, fora preciso a distinção do intelecto em duas operações (cf. RUPPEL, 1974, p. 87) - o que *entende* e o que *busca*: o primeiro, é o intelecto que *entende*, sendo o intelecto potencial, ou seja, o *intelecto possível*; o outro, o intelecto que *busca* seria o ativo, ou seja, *intelecto agente*. Neste modo, tem-se, pois, que o *intelecto agente* imprime no *intelecto possível* a *specie* inteligível, abstraindo a natureza universal do *fantasma*, “não transformando nada do fantasma para o intelecto, mas causando uma espécie nova que só ‘representa’ a natureza” (RUPPEL, 1974, p. 87).

Em relação ao conhecimento intelectual humano, Ernesto Ruppel (cf. RUPPEL, 1974) traz uma definição, que consideramos apropriada, segundo a qual - *entender* as coisas é compreender como elas são. As sensações que percebem por impressão as coisas não entende o que elas são. Assim, seria o diferencial entre o conhecimento sensitivo e o conhecimento intelectual. Dessa forma, o sentido constata, o intelecto entende. Com efeito, “atingir alguma coisa simplesmente é conhecer, mas não é ainda entender” (RUPPEL, 1974, p. 80). Ou seja, *entender* as coisas é a função do intelecto.

Outrossim, ocorre que o intelecto entende nas coisas o que elas são. A essência seria o que constitui a coisa no seu gênero e na sua espécie. Por exemplo, o homem é um animal racional. O conhecimento da essência é relativamente raro (cf. RUPPEL, 1974). Mas o intelecto conhece sempre alguma coisa da essência. Ora, sem isso não haveria, portanto, *intelecção* (*intus legere*). Não obstante, o conhecimento *quididativo* seria um conhecimento intelectual menos perfeito em relação ao conhecimento da essência, entendida como um conhecer aprofundado das coisas. Deve ter ficado evidente para nós, que o intelecto conhece

as coisas materiais existentes no mundo pelas *dualidades*. Porém, as coisas do mundo não são os únicos objetos conhecidos pela capacidade intelectual. Por certo, entende-se, ainda, a alma. Mas este conhecimento também é *quididativo*, não sendo intuição da própria essência da alma.

No mais, ao entender-se também palavras e proposições, entende-se o ensino do mestre e a leitura dos livros. No entanto, é preciso considerar como uma ordem, em primeiro lugar entender as palavras faladas e escritas, ou os gestos, como sinais de conteúdos, ou seja, de conceitos e proposições. Em segundo lugar, precisam-se *entender* os próprios conceitos e proposições expressas pela linguagem. Seguindo esse raciocínio Ernesto Ruppel diz que, “[...] quantitativamente falando, o que recebemos pelo ensino oral e dos livros é muito mais do que aquilo que descobrimos por nós mesmos nas coisas materiais” (1974, p. 81). Neste sentido, seria, quantitativamente dizendo, mais fácil entender as palavras, que são sinais já elaborados, do que pelo autodidatismo os segredos das coisas materiais.

O próprio Tomás de Aquino diz:

[...] Daí que as palavras do mestre, ouvidas ou lidas, causem o conhecimento do mesmo modo que as realidades externas, pois tanto a estas quanto àquelas volta-se o intelecto agente para receber os conteúdos inteligíveis, se bem que as palavras do professor estão mais próximas de causar conhecimento do que as realidades sensíveis externas, enquanto sinais dos conteúdos inteligíveis (*De magist.*, a. 1 ad 11).

Neste sentido, o conteúdo do intelecto pelas palavras será na maioria das vezes a *quididade* das coisas que o professor abstrai das coisas. Porém, o intelecto humano pode também ultrapassar as *quididades* pela negação ou pelo ensino possibilitando, assim, a formação de novos conceitos. Nas palavras de Ernesto Ruppel, “P. ex., o de uma substância não corpórea o de uma substância do gênero da nossa alma, por isso também estas concepções podem ser comunicadas pelo ensino dos mestres e livros, e entendida por nós” (1974, p. 81).

5 CONCLUSÃO

Esta dissertação teve por finalidade realizar uma análise da concepção de empirismo e metafísica no processo intelectual do conhecimento no *De Magistro* de Tomás de Aquino. Buscando levar a cabo esta empreitada investigativa lançamos mão de alguns pressupostos filosóficos.

A experiência da própria consciência do homem deve ser apta para perceber que não nascemos com conteúdos mentais de conhecimentos. Como vimos, os antigos já tinham constatado que nos encontramos, em princípio, como uma *tabula rasa* e que chegamos à ciência de muitas coisas pela aprendizagem⁷⁸. Diante disso, surgiram deste prisma alguns questionamentos que serviram inclusive, como norte nesta empresa e que buscamos na medida do possível responder. Assim, desejamos considerar os resultados encontrados.

Recorremos ao aporte da autoridade de Tomás de Aquino para levar a efeito a nossa empresa. Embora cientes que ele não seja o único a oferecer respostas ou indicar caminhos a dada questão. Como vimos, existem muitos outros pensadores na História do Pensamento Ocidental. Mas a nossa justificativa encontra-se na leitura de que a epistemologia tomasiana, através das inúmeras operações racionais, possibilitou ao homem conhecer o conhecimento em sua origem e desenvolvimento. Neste sentido foi investigado a concepção de empirismo e metafísica e as suas relações para o alcance do conhecimento em Tomás de Aquino.

Primeiro considerando a posição de afirmar o humano como um ser natural dotado de substância material e formal pela união substancial de corpo e alma. Depois, considerando que somos um ser racional, princípio essencialmente natural: de que somos dotados de razão natural. Em seguida, considerando que pela alma racional contida em nós possuímos uma outra dimensão chamada de espiritual. O que justifica esta afirmação é a indicação de que a alma racional é imaterial, subsistente e imortal. Por último, considerando a operação e o posicionamento na relação necessária entre a realidade material e espiritual, chegamos à intelecção.

Ora, aceitamos e buscamos demonstrar a tese que estas noções mostram-se atentas às articulações reais de nosso conhecimento com a realidade das coisas existentes no mundo

⁷⁸O *De Magistro* fala em dois modos de adquirir conhecimentos: pela *descoberta* e pelo *ensino* (*De Magist.*, a. 2.). A descoberta – conhecida como o autodidatismo aplica a dedução, parte do raciocínio de princípios gerais e evidentes a certas matérias do qual se adquire ciência dos entes particulares; o ensino, por sua vez parte da indução por meio de uma operação cognitiva sequenciada, inicia o raciocínio a partir dos dados particulares aos princípios mais gerais. A primeira torna o aprendiz mais hábil no ato de conhecer, por isso é a mais perfeita, no entanto, a última é mais fácil e expedita no processo de aquisição do conhecimento por ter da parte de quem ensina o conhecimento em ato.

extramental, mostrando, assim, a continuidade entre sensível e intelectível. Agora, tendo a realidade como critério objetivo do nosso conhecimento. Para realizar essa articulação entre o sensível e o inteligível, Tomás utiliza pressupostos metafísicos. O Aquinate demonstra a existência de certos princípios universais na mente necessários para a representação imaterial do ente cognoscível (cf. *De Magist*, a. 1). Nesta linha também o atributo da potência ativa do intelecto que possuímos como indivíduos racionais é determinante.

O processo do conhecimento intelectual humano acontece em dois momentos fundamentais e distintos, porém, que se complementam mutuamente: *o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual*.

O primeiro, o conhecimento humano tem seu início na relação entre o ser cognoscente com a dimensão material dos entes na realidade sublunar. Neste momento se dá o processo da chamada esfera do conhecimento sensível. Aqui encontra-se o subscrito primeiro momento do conhecimento humano. Ora, não podemos negar que aqui estamos nos referindo ao que é empírico.

Tenha-se em vista que as sensações são determinadas pelos objetos sensíveis, segundo suas propriedades objetivas. Os sentidos organizam o conhecimento sensível, apenas conhecimento em perspectiva, estando puramente receptivo. Neste sentido, a inteligência humana conhece as coisas naturais por meio dos sentidos, assimilando a forma da matéria dos entes, convertendo-os em *phantasmas*. Diante disso, é postulado que a alma intelectual depende dos sentidos no processo do conhecimento.

Segundo Édouard Hugon:

Conhecer é receber em nós a forma de um outro objeto, conservando-se inteiramente a nossa forma própria. Assim, quando conheço a árvore, recebo em mim, sem perder coisa alguma de mim mesmo, a representação ou a forma da árvore, de modo que eu tenho simultaneamente a minha forma humana e a forma da árvore por uma assimilação vital, que longe de prejudicar meu espírito, aperfeiçoa-o e o põe em atividade. (HUGON, 1998, p. 158).

O segundo, prosseguindo o caminho em busca da ciência do conhecimento humano, posterior ao primeiro momento do conhecimento humano, chegamos ao estágio do conhecimento intelectual. Por ser o intelecto de instância espiritual, pois é uma virtude da alma que por sua vez é forma substancial de um corpo, estamos tratando de dimensão metafísica. Isto é, refere-se ao espiritual. Em sua atividade o intelecto abstrai os princípios dos entes sensíveis, chamados de sombras, criando as *species inteligíveis*. Dessa maneira, existe

no indivíduo como que uma forma inteligível sendo *similitudo universal* de conteúdos, em princípio, em muitas coisas.

Esse processo, a partir do qual o intelecto abstrai dos sensíveis as *espécies inteligíveis*, para alcançar os universais, ou seja, as essências das coisas, estabelece, assim, relações entre realidades diferentes. Ou seja, de um lado a imaterialidade do intelecto e, por outro a realidade do físico, isto é, as matérias. A intelecção - como processo de abstração por parte do intelecto -, sob esse aspecto, corresponde a uma operação da alma com o intuito de conhecer a realidade material. Eis a razão, pela qual é importante frisar, que no homem essa operação, frente ao conhecimento, estabelece um elo entre duas dimensões. Escreve Antonin Gilbert Sertillanges “Mas, porque estamos tão intimamente relacionados com o mundo superior, porque a alma tem um agir próprio em que a matéria não entra formalmente, embora entre como condição, a natureza e finalidade do ser humano sobem para uma ordem muito mais alta” (1951, p. 78). O homem reconhece tanto os seus atos sensitivos como os espirituais. Dessa maneira, sente e entende ao mesmo tempo de diversos modos.

Na relação entre o cognoscente e o cognoscível no processo de aquisição do conhecimento são distinguidos dois resultados da atividade intelectual. A primeira são as *species impressas*, formuladas pelo *agente*, que levam ao conhecimento, imprimindo no possível para criar a *species expressa* que é o objeto entendido. Esse objeto é uma similitude espiritual do objeto externo. A justificativa apoia-se pelo fato do objeto não se encontrar na mente do indivíduo da mesma forma que está na dimensão extramental, ou seja, no mundo físico. Na mente o objeto é espiritualizado. Ora, como patente, o *phantasma* representa o objeto singular materializado. Mas o conhecimento intelectual representa o objeto universalizado. Diante disso, se diz o que se conhece, é a representação sendo referida intencionalmente ao objeto externo⁷⁹.

Nesse prisma, encontramos no tratado epistemológico do Aquinate os axiomas de potência e ato. Para Tomás de Aquino o conhecimento está na educação de potência ao ato e o processo de aquisição da ciência como atividade do intelecto. Como visto por nós, a intelecção passa de um conhecimento prévio ou imperfeito por conter o caráter potencial ao conhecimento completo ou perfeito por ser atualizado.

Vejamos que Antonin Gilbert Sertillanges contribui mais uma vez para a nossa empresa ao escrever:

⁷⁹ Aqui foi descrito por extenso a teoria tomasiana do *medium in quo*.

A única coisa que por demonstração se conclui é que há em nós, sob o nome de ideia ou de conceito, uma presença interior dos objetos, em virtude da qual estes nos aparecem como naturezas, por conseguinte, despojados das condições que as individualizam, fora, portanto, do tempo, do número e da matéria. Como fundamento desta presença, que se origina em nós duma mudança, temos de supor um sujeito evolutivo da mesma ordem, que esteja em potência para a ideia, esperando que a impressão do objeto, vinda através dos sentidos, o ponha em acto. Descrevemos assim o fenómeno, por meio dum esquema retirado da ordem sensível, a única em que temos intuições imediatas. A intelecção, descrevemo-la por comparação, com a sensação e com as condições em que esta se dá (1951,p 80).

Apresenta-se aqui o problema do valor objetivo do conhecimento intelectual frente ao entendimento de um idealismo subjetivista. Acreditamos que devemos lançar à luz sobre a questão. Porém, cabe ressaltar que a nossa dissertação não teve como objetivo tratar diretamente sobre o quesito apesar de ser inevitável não abordar. Autores do neo-tomismo, como Di Napoli, parecem não defender que se coloque na filosofia epistemológica de Tomás de Aquino a necessidade da prova ou da tentativa da prova da objetividade do conhecimento. Seria procurar em vão. Pois uma *species* é passível de conhecimento. Isso estaria claro para Tomás quanto estava para Agostinho. Então, se existia um problema de conhecimento, é o de salvaguardar e justificar a metafísica. Mas Ernesto Ruppel (cf. 1974) é de visão contrária. Pois, segundo Ruppel o intelecto ao elaborar o objeto abre caminho ao problema supracitado. A Suma Teológica (cf. *S. th.*, q. 85, a. 2.) coloca a pergunta se as *species* abstraídas dos *phantasmas* são para o intelecto o objeto que é entendido? A resposta oferecida é que não são o objeto entendido mas o meio de conhecer as coisas externas. O nosso conhecimento intelectual conhece as coisas do mundo externo e real fora de nós e que a sua verdade se mede pelas coisas. Ao contrário, cairia na armadilha de um mundo idealista. Mas isso não quer dizer que os princípios tomistas não podem ser desenvolvidos de forma a fornecer respostas para o idealismo subjetivista. Todavia, não se deve fazer o anacronismo de buscar no histórico Tomás de Aquino respostas às perguntas que ainda não tinham sido feitas para ele. Todavia, mais uma vez ressaltamos que isso não foi o propósito desta dissertação.

Destartes, consideramos que ao desvincular a intelecção de um fundamento nos planos metafísico (espiritual) e empírico (físico) seria desestruturar o real das coisas. Ora, seria cair em um mero conceitualismo ou no materialismo extremo. Por fim, a teoria do conhecimento de Tomás de Aquino não funciona isolada e desconectada da metafísica, da estrutura hilemórfica e da participação das coisas.

REFERÊNCIAS

Obras primárias

AQUINO, Tomás de. **Sobre o ensino (*De magistro*)/Os sete pecados capitais**. Tradução e introdução de Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

AQUINO, Tomás de. **Suma contra gentios**. Tradução de Odilão Moura, Ludgero Jasper e Luis Alberto de Boni. Porto Alegre: SULINA, EST, UCS, 1990. vols. I e II.

AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. São Paulo: Loyola, 2001. [v. 1.]

AQUINO, Tomás de. **O ente e a essência**. Edição Bilibgue. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1995.

AQUINO, Tomás de. **Comentário ao *De anima* de Aristóteles** [La sentenza di Tomasso d'Aquino sul "De anima" di Aristotele]. Trad. di Giovanni Binotti *et al.* Milano: Edizioni San Paolo, 2012.

AQUINO, Tomás de. **A unidade do intelecto**: contra os averroístas. Trad., apres., glos. e índ. de Mário Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70.

AQUINO, Tomás de. **De Substantiis Separatis**: sobre os anjos. Trad. de Luiz Astorga. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

AQUINO, Tomás de. **Cuestiones disputadas sobre a verdade – q. 1** - sobre a verdade. santotomasdeaquino.verboencarnado.net/ (PDF)

AQUINO, Tomás de. **Cuestiones disputadas sobre a verdade - q. 10** - La mente. Trad. de Angel Luis Gonzalez. Pamplona: EUNASA, 2001. 110 p. (PDF)

Obras secundárias e gerais

AGOSTINHO, Santo. **O mestre**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. [Col. Patrística, n. 24].

ARISTÓTELES. **Da alma (*De Anima*)**. Trad. de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70. 2001, II

ARISTÓTELES. **Sobre a alma (*De anima*)**. Apresentação, Trad. e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2002..

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 6. ed. São Paulo: Martin Claret, 2012.

AGOSTINHO, Santo. **O mestre**. São Paulo: Paulus, 2008. [Coleção Patrística, n. 24]

AVICENA. **Livro da alma**. Trad. de Mateo Attie Filho. São Paulo: Editora Globo, 2011.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. **História da Educação**. 2. ed. São Paulo: Editora Moderna, 1996.

BARROS, Manuel Corrêa de. **Lições de filosofia tomista**. Porto: Livraria Figueirinha, 1945. 427 p.

BOAVENTURA. **Conferência sobre os Dez mandamentos**. Porto Alegre: Editora Concreta, 2018. [E-book]

BOHENER, Philotheus ; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. 12 ed. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2009.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. O processo do conhecimento humano em Tomás de Aquino. **Ágora Filosófica**. v. 1, n. 2, p. 215-224, 2011a.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. O estudo/ensino da filosofia medieval. *In*: CASTRO, Suzana (org.). **Introdução à filosofia**. Petrópolis: Vozes, 2011b. p. 32-58.

COPLESTON, Frederick. **El pesamiento de Santo Tomás**. Traducción de Elsa Cecilia Frost. México: Fondo de Cultura Económica, 1960.

DE BONI, Luis Alberto. **Estudos sobre Tomás de Aquino**. Pelotas: UFPel, 2018.

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

DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. *In*: **Os Pensadores**: __. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Nova Cultural, 1973.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média**: nascimento do Ocidente. São Paulo: Editora Brasiliense, 2006.

FERREIRA, Anderson D'Arc. A abstração em santo Tomás de Aquino: uma investigação sobre a importância da abstração nos modos de inteligência. **Ágora Filosófica**, ano 01, n. 02, p. 120-135, 2001.

FERREIRA FILHO, Moacir. **A ontologia da alma em São Tomás de Aquino**. São Paulo: Paulus, 2016.

FAITANINI, Paulo Sérgio. Versões da Teoria do conhecimento de Tomás de Aquino: os conflitos hermenêuticos do século XX. *In*: *Aquinate*, no 6, p. 99-111, 2008a.

FAITANIN, Paulo Sérgio. O papel dos sentidos internos na teoria do conhecimento de Tomás de Aquino. **Aquinate**, n. 6, p. 234-241, 2008b.

FITZPATRICK, Edward A. Introdução ao “*De Magistro*” de Sto. Tomás de Aquino. In: FITZPATRICK, Edward A. *et al.* (orgs.). **Filosofia da educação de Sto. Tomás de Aquino**. São Paulo: Livraria Editora ODEON, 1935.

GARDIEL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino**. Tradução de Cristiana Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2013. V. II.

GARDIEL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino**. Tradução de Augusto J. Chiavegato. São Paulo: Duas Cidades, 1967. Tomo II.

GARRIGOU-LAGRANGE, R. **La síntesis tomista**. Tradución de Eugenio S. Melo. Buenos Aires: Ediciones descleé, 1946.

GILSON, Etienne. **A existência na filosofia de Santo Tomás**. Trad. de Geraldo Pinheiro Machado, Gilda Lessa Mellilo, Yolanda Ferreira Balcal. São Paulo: Livraria Duas Cidades. 1962.

GODOI, Rodrigo Aparecido de. A Concepção Educacional de Tomás de Aquino: Um estudo do *De Magistro*. **Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia**, v. 5, n. 14, p. 61-83, 2013.

HUGON, Édouard. **Os princípios da filosofia de São Tomás de Aquino**: as vinte e quatro teses fundamentais. Tradução de Odilão Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

HUME, David. **Ensaio Sobre o Entendimento Humano**. In: **Os Pensadores**: _____. Trad. de Anoar Aiex. São Paulo: Ed. Nova Cultural. 1999.

JANUNZI NETO, Antonio. **Sobre o Conhecimento Sensível e Inteligível em Tomás de Aquino: Realismo Direto e Representacionalismo**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia).

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenjian. 2001.

KLEMZ, Markos. O processo de abstração e o fundamento real dos universais em Tomás de Aquino. **Revista Índice**, v. 01, n. 01, p. 77-94, 2009.

KLEMZ, Markos. Corporeidade e passividade da sensação segundo Tomás de Aquino. Rio de **Revista Enunciação**, v. 3, n. 2, p. 109-130, 2018.

LAUAND, Jean. Introdução. In: AQUINO, Tomás de. **Sobre o ensino (*De magistro*)/Os sete pecados capitais**. Tradução e introdução de Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 4-5.

LANDIM FILHO, Raul. **Abstração e juízo**: observações sobre as noções de ente e de ser em Tomás de Aquino. São Paulo: Discurso editorial, 2004.

LANDIM FILHO, Raul. A questão dos universais segundo a teoria tomista da abstração. **Analytica**. Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 11-33, 2008.

LANDIM FILHO, Raul. Conceito e objeto em Tomás de Aquino. *Analytica*, v. 14, n. 2, p. 65-88, 2010.

LANDIM FILHO, Raul. Do real ao singular pela mediação do universal. *Analytica*, v. 17, n. 2, p. 199-220, 2013.

LIMA, Sérgio Freitas de. **A relação entre o intelecto agente e a faculdade imaginativa na teoria do conhecimento em Tomás de Aquino**. Recife: UFPE, 2019. Dissertação (Mestrado em Filosofia).

LAZARINI, Richard. **A importância da quiddidade segundo a teoria do conhecimento de Tomás de Aquino**. 10. ed. São Carlos: Anais do seminário dos estudantes de pós-graduação em filosofia da UFSCar, 2014. p. 241-352.

MONDIN, Battista. **Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino**. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1991.

MATTOS, Carlos Lopes. Um capítulo da história do tomismo (I). *Revista de História*. São Paulo, n. 35, p. 25-45, jul./set. 1958a.

MATTOS, Carlos Lopes. Um capítulo da história do tomismo (II). *Revista de História*. São Paulo, n. 36, p. 313-340, out./dez.1958b. p. 313.

MAYER, Mary Helen. A filosofia pedagógica de Sto. Tomás de Aquino. In: FITZPATRICK, Edward A. *et al.* (orgs.). **Filosofia da educação de Sto. Tomás de Aquino**. São Paulo: Livraria Editora ODEON, 1935.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

MOURA, Odilão. Sumário dos capítulos e Anotações ao texto. In: TOMÁS DE AQUINO, Santo. **O ente e a essência: texto latino e português**. Rio de Janeiro: Presença, 1981. p. 103-180.

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

OLIVEIRA, Terezinha. Origem e memória das universidades medievais a preservação de uma instituição educacional. **Varia história**, v. 23, n. 37, p.113-129, 2007.

OLIVEIRA, C. I. A psicologia de Tomás de Aquino: a vontade teleologicamente orientada pelo intelecto. **Memorandum**, v. 17, p. 08-21, 2009.

OERTZEN, Monica von. A unidade da alma com o corpo em Tomás de Aquino. **Revista Eletrônica Espaço Teológico**, v. 9, n. 15, jan/jun, p. 107-118, 2015.

PICHLE, Nadir Antônio. Noções sobre o ser em Tomás de Aquino. **Ágora Filosófica**, ano 10, n. 1, p. 111-118, 2010.

PORRO, Pasquale. **Tomás de Aquino**: um perfil histórico-filosófico. Tradução de Orlando Soares Pereira. São Paulo: Loyola, 2014.

PAIVA, Anselmo chagas de ; FARIAS, Claber de Lira. Relação entre o sensível e o inteligível em Santo Tomás de Aquino. **Coletânea**, v. 16, n. 31, p. 11-23, 2017.

PLATÃO. **Diálogos I**: Teeteto (ou do conhecimento), Sofista (ou do ser), Protágoras (ou sofistas). Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2007.

KALINOWSKI, Willian. A apreensão do ser em Santo Tomás de Aquino: a primeira operação da inteligência. **Seara Filosófica**, n. 21, p. 1-16, 2020.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia**: Platão e Aristóteles. Loyola: São Paulo, 1994. v. 2.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dário. **História da Filosofia**: Patrística e Escolástica. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2011. v. 2.

RUPPENTHAL NETO, Willebaldo. A pessoa e sua alma: a concepção da alma em Tomás de Aquino como crítica ao dualismo platônico. **Revista Batista Pioneira**, v. 7, n. 1, 2018.

RUPPEL, Ernesto. **A captação da realidade segundo S. Tomás de Aquino**. Braga: Livraria Cruz, 1974.

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

SERTILLANGES, Antonin Gilbert. **As grandes teses da filosofia tomista**. Tradução de I. G. Ferreira da Silva. Braga: Crus, 1951.

TORREL, J. P. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino sua pessoa e obra**. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999.

VAN ACKER, L. Tradução e notas. *In*: FITZPATRICK, Edward A. *et al.* (orgs.). **Filosofia da educação de Sto. Tomás de Aquino**. São Paulo: Livraria Editora ODEON, 1935.

VICENTE, José João Neves Barbosa. Tomás de Aquino: o ente e a essência como concebidos primeiro pelo intelecto. **Griot: Revista de Filosofia**. v. 9, n. 1, p. 181-190, 2014.

ZUCHI, Claudir Miguel. O processo do conhecimento abstrato em Santo Tomás de Aquino. *In*: COSTA, Marcos Roberto Nunes (org.). **A Filosofia Medieval no Brasil**: persistência e resistência. Homenagem dos Orientandos e Ex-orientandos ao Mestre. Dr. Luis Alberto De Boni. Recife: Gráfica e Editora Printer, 2006.

Fonte eletrônica

CARVALHO, Mário. **Espécie inteligível e identidade formal em Tomás de Aquino**. s.d. Disponível em:
<chrome-extension://efaidnbnmnnibpcajpcglcfindmkaj/<https://seminarioppglm.files.wordpress>

[ess.com/2009/04/carvalho-m-especie-inteligivel-e-identidade-formal-em-tomas-de-aquino.pdf](https://www.portalconservador.com/2009/04/carvalho-m-especie-inteligivel-e-identidade-formal-em-tomas-de-aquino.pdf)
> Acesso em: 04/08/2022.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. 1978. Disponível em:
<<https://www.portalconservador.com/livros/Jose-Ferrater-Mora-Dicionario-de-Filosofia.pdf>>
Acesso em: 04/08/2022.

NUNES, Rui Afonso da Costa. **História da Educação na Idade Média**. s.d. Disponível em:<http://documentacatholicaomnia.eu/03d/sine-ta_Costa_Nunes_da_Ruy_Afonso_Historia_Da_Educacao_Na_Idade_Media_PT.pdf> Impresso.