

**Universidade Federal de Lavras – UFLA**  
**Centro de Apoio à Educação a Distância – CEAD**

**TOMÁS DE AQUINO E A FILOSOFIA**  
Guia de Estudos

**Carlos Eduardo de Oliveira**

**Lavras/MG**  
**2013**

Ficha Catalográfica Preparada pela Divisão de Processos Técnicos da  
Biblioteca da UFLA

Oliveira, Carlos Eduardo de.

Tomás de Aquino e a Filosofia : guia de estudos / Carlos Eduardo  
de Oliveira. – Lavras : UFLA, 2013.

93 p.

Uma publicação do CEAD-Centro de Apoio à Educação a  
Distância da Universidade Federal de Lavras.

Bibliografia.

1. Tomás de Aquino. 2. Formação de professores. 3. Teoria do  
conhecimento. 4. Sobre as ideias de Agostinho. I. Universidade  
Federal de Lavras. II. Título.

CDD – 378.175

### **Governo Federal**

Presidente da República: Dilma Vana Rousseff

Ministro da Educação: Fernando Haddad

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

Universidade Aberta do Brasil (UAB)

### **Universidade Federal da Lavras**

Reitor: José Roberto Soares Scolforo

Vice-Reitora: Édila Vilela Resende von Pinho

Pró-Reitora de Graduação: Soraya Alvarenga Botelho

### **Centro de Educação a Distância**

Coordenador Geral: Ronei Ximenes Martins

Coordenadora Pedagógica: Elaine das Graças Frade

Coordenador de Projetos: Cleber Carvalho de Castro

Coordenadora de Apoio Técnico: Fernanda Barbosa Ferrari

Coordenador de Tecnologia da Informação: Raphael Winckler de Bettio

### **Departamento de Ciências Humanas**

#### **Filosofia (EaD)**

Coordenador de Curso: André Constantino Yazbek

Coordenador de Tutoria: João Geraldo Martins da Cunha

Revisora Textual: Léa Silveira

## SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO: Tomás de Aquino e a filosofia.....	6
1ª PARTE De Platão à Teologia.....	19
UNIDADE I.....	19
Relendo a <i>Questão sobre as ideias</i> de Agostinho – a ideia como um exemplar.....	19
1.É possível a existência das ideias no intelecto divino?.....	20
1.1.Sobre a tradução de “ideia”: a ideia entendida como forma.....	24
1.2.Sobre a definição da “ideia”: a ideia tomada como um exemplar.....	25
1.3.A “ideia/exemplar” e sua compatibilidade com a essência divina.....	28
UNIDADE II.....	34
Relendo a <i>Questão sobre as ideias</i> de Agostinho – a ideia como noção.....	34
2.É possível a existência de várias ideias?.....	34
2.1.Justificando a multiplicidade das ideias: a ordem e a excelência das coisas criadas por Deus.....	37
2.2.A pluralidade de noções e a unidade divina.....	41
UNIDADE III.....	48
Relendo a <i>Questão sobre as ideias</i> de Agostinho – a ideia como princípio da ciência especulativa e da ciência prática.....	48
3.Há limites para o conhecimento divino?.....	48
3.1.Ciência especulativa e ciência prática.....	49
3.2.Ciência prática em ato, ciência prática em potência e ciência especulativa.....	52
2ª PARTE A Teologia e Aristóteles.....	62
UNIDADE IV.....	62
O intelecto humano similitude do intelecto divino.....	62
4.1.As razões eternas e o conhecimento intelectual humano.....	63
4.2.Agostinho e o conhecimento das coisas materiais segundo a interpretação de Tomás.....	66
UNIDADE V.....	72
Conhecimento intelectual e conhecimento sensível: o caminho intermediário de Aristóteles.....	72
5.1.Sobre os limites do conhecimento sensível.....	73
5.2.A importância dos sentidos para o conhecimento intelectual.....	77
5.2.1.Demócrito e a defesa da exclusividade do conhecimento do sensível.....	77

5.2.2. Platão e a imaterialidade do conhecimento sensível e do conhecimento intelectual.....	78
5.2.3. A via intermediária de Aristóteles.....	80
5.3. Contextualizando a posição de Agostinho, ou, Aristóteles e a Teologia.....	84
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	89

## Apresentação: Tomás de Aquino e a filosofia

Importantes mudanças, tanto no que diz respeito à história quanto à filosofia, marcaram os quase 800 anos passados desde a morte de Agostinho<sup>1</sup> até o surgimento de Tomás de Aquino como um dos mais proeminentes pensadores de sua época<sup>2</sup>. A queda do Império Romano do Ocidente, a consolidação da fé cristã como a principal religião do Ocidente latino, o avanço do islamismo e a transferência da filosofia para o Oriente<sup>3</sup> (a *translatio studiorum*) são apenas alguns exemplos dessas mudanças, dentre as quais há que se destacar um evento de impacto crucial para a história do pensamento científico moderno ocidental: o surgimento, em meados do século XIII, das Universidades<sup>4</sup>. A isso deve também ser somado o fato de que, já desde a segunda metade do século XII, os estudantes se viram às voltas com uma nova preocupação: a obrigação de ajustar contas com um pensamento que, embora

---

<sup>1</sup> A apresentação da filosofia de Agostinho foi o principal objeto de GUNELLA & SILVA FILHO 2012, livro base da disciplina de História da Filosofia Medieval I.

<sup>2</sup> Dois livros bastante introdutórios sobre o que se passa nesse período, mas de leitura proveitosa, são: NASCIMENTO 1992 e STORCK 2003. Para uma leitura mais aprofundada, GILSON 1995.

<sup>3</sup> Importa aqui não confundir as reflexões feitas no Oriente – seja em meios cristãos, judeus ou muçulmanos – a partir da filosofia grega com o que também é chamado, de um modo um tanto lato, de “filosofia oriental”, mesmo sem manter qualquer vínculo ou relação com as questões próprias ao debate que tem origem na filosofia grega. Uma narrativa aprofundada da transferência da filosofia para o Oriente e de sua volta para o Ocidente é apresentada em LIBERA 1998. Em suma, Libera defende que ao menos após o fechamento da Academia de Platão por Justiniano em 529, a filosofia *pagã* – isto é, que preferia o politeísmo platônico ao monoteísmo cristão – começa um processo de migração que terá seu momento final na transferência (*translatio*) dos estudos da filosofia “de Bagdad para Córdoba e, daí, para Toledo, isto é: do Oriente muçulmano para o Ocidente muçulmano e, de lá, para o Ocidente cristão”, culminado nos séculos XII-XIII (*ibidem*, p. 17). Entre uma e outra *translatio* há várias *translationes* intermediárias, nas quais a filosofia paulatinamente passa de uma forma de vida autônoma (que parece ser a verdadeira tradução do que acabamos de chamar de filosofia “pagã”) para se tornar o “elemento de uma nova cultura monoteísta: a cultura *islâmica*”. Essa tese de Libera põe, portanto, a filosofia ocidental em dívida com o saber gerado no Oriente e, conseqüentemente, no Islã, que faz parte importante dessa história, ainda que não exclusiva. Mas foi exatamente visando negar essa influência “islâmica” que se levantou, com a publicação do livro de GOUGUENHEIM 2008, toda uma discussão contrária à tese de Libera, discussão que acabou recebendo a alcunha de “islamofobia erudita”. Um resumo dos principais argumentos que envolveram essa controvérsia pode ser visto em SCHMIDT 2011a e 2011b.

<sup>4</sup> Ao menos dois estudos podem servir como uma primeira introdução para esse tema: LE GOFF 1995 e, como uma espécie de contraponto/complemento a esse trabalho, LIBERA 1999.

recente para eles no que diz respeito à sua total acessibilidade, já não era tão novo no que diz respeito a alguns dos desdobramentos de sua reflexão – o aristotelismo.

De fato, simultaneamente ao advento das universidades, a filosofia aristotélica acaba fazendo o caminho de volta para o Ocidente. Afinal, além de referências no geral indiretas ao pensamento aristotélico, provenientes principalmente da filosofia de Cícero e do que se conheceu das obras dos filósofos “neoplatônicos”<sup>5</sup>, durante muito tempo, até ao menos a segunda metade do século XII, tudo o que o ocidente latino medieval quis e pôde efetivamente conhecer das obras de Aristóteles não ia muito além de uma pequena parte de suas obras de lógica, principalmente as *Categorias* e o *Sobre a interpretação*, traduzidas e comentadas por Boécio por volta do início do século VI. Esse desinteresse pelo pensamento aristotélico vai sendo revertido principalmente após o conhecimento das obras de Avicena e de Averróis, traduzidas para o latim antes mesmo que o restante das próprias obras de Aristóteles<sup>6</sup>. Desse modo, junto com a totalidade dessas obras, do Oriente também chegam uma série de novos problemas causados pelas reflexões lá feitas sobre e a partir do pensamento aristotélico, principalmente no que diz respeito à lógica, à metafísica e à teoria do conhecimento e da ciência.

---

<sup>5</sup> Segundo STEEL 2006, p. 546-557: “O Neoplatonismo foi a corrente filosófica dominante na antiguidade tardia e teve uma influência duradoura na Idade Média, quando foi adotado por pensadores cristãos e muçumanos. O termo ‘neoplatonismo’ foi cunhado no final do século XVIII, e foi usado (num sentido bastante pejorativo) para distinguir o platonismo autêntico (como encontrado nos diálogos platônicos) da(s) sistematização(ões) e transformação(ões) que ele sofreu entre os séculos III e V, desde Plotino. (...) O neoplatonismo não é apenas um esforço de oferecer um conhecimento abrangente das doutrinas platônicas dispersas pelos diálogos. Ele também integra à perspectiva platônica toda a tradição filosófica que começa com Pitágoras. O próprio Aristóteles é visto como um pensador essencialmente platônico, ao menos quando purificado das distorções impostas por alguns peripatéticos tardios.”

<sup>6</sup> Em LIBERA 1998, p. 359 ss., encontramos uma narração que propicia uma ideia geral do aparecimento e do contexto no qual foram elaboradas essas novas traduções da obra aristotélica. Ali vemos que algumas das traduções latinas das obras de Aristóteles foram feitas inicialmente a partir de suas traduções árabes, ganhando somente algum tempo depois traduções diretas dos textos originais gregos. Principal consequência do fato de que essa reapropriação de Aristóteles tenha se dado por intermédio do peripatetismo árabe é o caráter neoplatônico desse aristotelismo, uma vez que, como defende o próprio Libera, o peripatetismo árabe não é senão um “aristotelismo neoplatonizante” (*ibidem*, p. 364).

Tomás de Aquino é geralmente visto como uma figura de destaque no surgimento desse novo interesse por Aristóteles na medida em que se propôs à tarefa de “desplatonização” do pensamento aristotélico, apresentando, assim, aquele que seria um Aristóteles “puro” das influências do pensamento neoplatônico (cf. Libera 1998, p. 359). Junto a isso, Tomás é também frequentemente lembrado como aquele que melhor “cristianizou” o aristotelismo, o que, em certos casos, parece mais um preconceito que uma constatação. As razões disso, porém, podem ser facilmente levantadas se levarmos em consideração um pequeno imbróglio histórico, que, por vezes, parece ter como principal ponto de partida certa narração da própria vida de Tomás.

Filho de nobres, Tomás de Aquino nasceu entre o fim de 1224 e o início de 1225, no castelo de sua família, no vilarejo de Roccasecca, parte do condado de Aquino, que, à época, pertencia ao reino da Sicília, na Itália. Assim, o “de Aquino” que sempre aparece associado a seu nome é, em vez de um sobrenome, nada mais que a indicação do lugar onde ele nasceu. Mais novo dentre os filhos homens numa família de doze irmãos (três irmãos de um primeiro casamento de seu pai, mais quatro irmãos e cinco irmãs do casamento com a mãe de Tomás, a condessa de Teano, Teodora), Tomás acabou destinado por seu pai, Landolfo, o conde de Aquino, ao sacerdócio, conforme mandava a tradição da época. Desse modo, com apenas cinco anos de idade, ele inicia sua estadia entre os monges beneditinos na Abadia de Monte Cassino, também na Itália. Por volta de seus quatorze anos, em 1239, transferido para o mosteiro beneditino de Nápoles, Tomás começa seus estudos de filosofia, ou melhor, a “faculdade de artes”, como era chamada na época. Ali, no decorrer de sua estadia, conheceu frades de uma então nova comunidade religiosa cristã, impulsionada pelo mesmo espírito que moveu vários movimentos populares surgidos desde os primeiros séculos do cristianismo sob a forma de movimentos penitenciais: a comunidade dos frades dominicanos. A simpatia de Tomás por essa proposta acabou fazendo com que ele, por volta de 1244,

decidisse abandonar o mosteiro para fazer-se dominicano, o que causou grande alvoroço em sua família, totalmente contrária à sua decisão. Afinal, com isso, o jovem Tomás, além de abandonar uma Ordem de prestígio, a beneditina, composta essencialmente pelos filhos da nobreza, abdicava, assim, de uma carreira eclesiástica promissora para juntar-se às incertezas próprias de uma Ordem que, ainda que não pudesse ser considerada “obscura” quanto à profissão de sua fé, certamente tinha o “inconveniente” de ser composta por pessoas provenientes das mais diversas camadas da sociedade. Na tentativa de expressar a gravidade do desconforto que a opção de Tomás poderia ter causado à sua família, há quem tenha proposto descrever o surgimento de tais ordens mendicantes como o próprio retrato de uma profunda ruptura de época, que teria refletido, dentro da Igreja, nada mais nada menos que a passagem histórica da vida feudal, profundamente arraigada na estrutura eclesiástica e beneditina, para a vida urbana, o que não deixa também de ser uma insinuação de que a figura de Tomás seja uma espécie de “prenúncio da modernidade”:

Professar a “mendicidade” significa, no século XIII, recusar categórica, institucional e economicamente o regime feudal da Igreja, os “benefícios”, a percepção do dízimo, por mui temperado que estivesse com intuítos apostólicos e caridosos. (Chenu 1967, p. 18).

Seja como for, o fato é que, firme em sua decisão e superando os conflitos familiares – que, aliás, renderam várias boas anedotas para a sua biografia (*vide* Nascimento 2011, p. 10 s., por exemplo) –, em 1245 Tomás foi finalmente enviado pelos frades dominicanos para estudar Teologia em Paris, onde ficou até 1248. Em seguida, prosseguiu seus estudos, até o ano de 1252, em Colônia, onde foi aluno de Alberto Magno.

No final, depois de formado, Tomás ensinou Teologia em Paris, Nápoles, Orvieto, Roma, talvez Viterbo e, por fim, novamente Paris e Nápoles. Em sua carreira, além do então tradicional comentário ao *Livro das Sentenças* de Pedro Lombardo, Tomás escreveu vários comentários tanto para textos bíblicos quanto para as obras de Aristóteles. Além desses comentários, Tomás também escreveu várias outras obras sobre metafísica, física, psicologia,

política e teologia. Dentre elas, a principal é a *Suma de Teologia*, originalmente concebida como não mais que um “catecismo” com a finalidade de instruir “aqueles que se iniciam na religião cristã”. Destaca-se nela, aliás como em todo o pensamento de Tomás, o fato de que boa parte da argumentação que é ali desenvolvida esteja firmemente ancorada nos alicerces da filosofia aristotélica. Por razões semelhantes, também merece destaque entre as obras tomasianas a *Suma contra os Gentios*, uma apologia da religião cristã baseada em argumentos de razão.

Tendo exercido, além do magistério, também durante muito tempo a função de colaborador da Corte Papal em questões de Teologia, Tomás faleceu em sete de março de 1274, no mosteiro Cisterciense de Fossanova, a caminho do Concílio de Lion, para o qual havia sido convocado justamente a título de conselheiro. Ainda assim, as opiniões defendidas por Tomás foram frequentemente objeto de várias controvérsias dentro da própria Igreja e algumas de suas teses chegaram a ser por ela condenadas no ano de 1277, quando foi negada a Egídio Romano, seu “discípulo”, a licença para o ensino. Como consequência disso, em 1282, no Capítulo Geral de Estrasburgo, os franciscanos impõem como obrigatória, para todos os frades aos quais fosse concedido ler a *Suma de Teologia*, a leitura do *Corretório de frei Tomás*, composto pelo franciscano Guilherme della Mare, que visava combater tais pretensos erros das teses tomasianas. Em contrapartida, porém, entre os anos de 1285 e 1286, pôde-se ver certa “reabilitação” do pensamento tomasiano sugerida pela suspensão da condenação de Egídio Romano – que depois veio a se tornar um grande defensor da plenitude do poder papal – e pelo Capítulo dominicano de 1286, que recomendou aos frades da Ordem que ensinassem o pensamento tomasiano “pelo menos a título de opinião defensável”<sup>7</sup>. Mas ainda

---

<sup>7</sup> Há que se ter cuidado na menção a essas condenações, principalmente quando se trata de associá-las – ao que parece, erroneamente – à famosa lista das teses condenadas por Estêvão Tempier, bispo de Paris, no mesmo ano de 1277. Ainda que a mão de Tempier pareça ter pesado nos dois episódios, naquela lista, as teses de Tomás não parecem ter sido atingidas senão secundariamente. Para uma melhor contextualização a respeito dessa questão, leia-se, por exemplo, todo o capítulo XV de TORRELL 2011, especialmente as páginas 352-363. Para o

seriam necessários quase 50 anos depois de sua morte para que Tomás fosse declarado santo pelo papa João XXII, em 1323, e ainda outros dois séculos para que Tomás fosse reconhecido como um Doutor da Igreja, em 1567, por Pio V<sup>8</sup>.

Por fim, mais outros trezentos e tantos anos ainda se passariam até que, visando dar um novo impulso intelectual à Igreja Católica, o papa Leão XIII recomendasse, na encíclica *Aeternis Patris*, datada de quatro de agosto de 1879, que os católicos se voltassem novamente ao estudo dos grandes mestres cristãos, com especial destaque a Tomás, declarado exatamente um ano depois, pelo mesmo papa, “patrono das escolas católicas”. Os desdobramentos deste apelo papal fizeram de Tomás uma figura emblemática, na medida em que se viu este frade medieval de repente transformado numa espécie de símbolo do que seria o “pensamento oficial da Igreja Católica” frente ao que fora antes qualificado pelo mesmo papa Leão XIII como o “perigo” do Socialismo, do Comunismo e do Niilismo, segundo advertia sua Encíclica imediatamente anterior à *Aeterni Patris*, chamada *Quod Apostolici Muneris*, de vinte e oito de dezembro de 1878. A bem da verdade, sabe-se que muito do que foi produzido e divulgado por conta desse apelo papal como sendo a “doutrina de Tomás” retratava, no final das contas, muito mal aquilo que de fato teria sido o pensamento tomasiano. Como consequência disso, o estudante de filosofia deve ter alguns cuidados na abordagem dos trabalhos que se apresentam como relativos ao pensamento e às obras de Tomás. Talvez o primeiro e principal deles é o ter consciência de que certamente não é ao “*Santo Tomás de Aquino*”, ao Tomás “pensador oficial da Igreja Católica”, ou ao Tomás pretenso “precursor da modernidade” que voltamos nossa atenção. A despeito

---

texto das “Condenações de Paris” e uma análise a respeito da evolução de sua interpretação histórica, leia-se PICHÉ 1999.

<sup>8</sup> Impossível não notar aqui também a conveniência do momento histórico destes dois últimos fatos. João XXII canoniza Tomás, membro de uma ordem mendicante e então considerado como um defensor da plenitude do poder papal, em plena controvérsia com os mendicantes franciscanos que, então, acusavam o papa de heresia. De Pio V, lembre-se que, tal como Tomás, ele também era um dominicano e que em seu pontificado concluiu-se e se realizou a maior parte do Concílio de Trento, um dos principais símbolos da Contrarreforma católica.

dos apelos e da forte tentativa de vinculação e de atualização feita pela Igreja com relação ao pensamento desse autor, a importância de Tomás para o estudante de filosofia está antes no fato de que ele foi alguém que, pretensamente, trouxe certa inflexão no modo de se fazer e compreender a filosofia em sua época. Conseqüentemente, é preciso estar atento para o que se lê do que se escreveu sobre Tomás, sabendo separar o que é apologia religiosa do que compõe de fato uma análise interessada mais propriamente naquilo que foi a obra do autor e em suas conseqüências; cuidado, aliás, que deveria ser próprio à leitura de qualquer obra de ou sobre filosofia, na qual, junto ao que é explicado, inevitavelmente jamais deixarão de estar os interesses e as obsessões daquele que se propõe a explicar algo...

Some-se a isso o fato de que a própria Idade Média foi “reabilitada” ao rol da filosofia somente no início do século passado. Antes disso, algumas opiniões – geralmente (mal) baseadas em críticas renascentistas (cf. Nascimento 1992, p. 8-10) – consideravam que falar em uma filosofia medieval não era muito mais do que demonstrar uma grande falta de “bom senso”, uma vez que “era então quase um dado assente que nada existia entre o fim da filosofia antiga e Descartes” (Jeauneau 1986, p. 9).

Como narra Alain de Libera, também filósofos mais contemporâneos, como Bertrand Russell e Martin Heidegger, contribuíram, cada qual a seu modo, para a vulgarização desse tipo de opinião. Para Russell, por exemplo, simplesmente não haveria filosofia medieval, uma vez que, na Idade Média, “tudo é teologia”. Heidegger teria amenizado um pouco essa leitura, sustentando, porém, que o desenvolvimento da filosofia nessa época não teria sido nada mais que “circunstancial”, uma vez que o pensamento medieval não seria nada além do “resultado do encontro entre o ‘aristotelismo’ e o ‘modo de representação oriundo do judeu-cristianismo’”. Escreve Libera:

Pode-se dar à tese de Russell todo o tipo de interpretações mais ou menos atenuadas; dizer, por exemplo, que a filosofia medieval não existe em estado isolado, que ela é estrita e rigorosamente subordinada

à teologia, ou ainda que não há na Idade Média filósofos, no sentido intelectual e social em que se fala dos “filósofos gregos”. Pode-se também dizer que a filosofia é apenas um fato de cultura, uma figura do passado que o cristão utiliza para melhor compreender sua própria singularidade ou para instrumentalizar sua teologia. Pensamos que nenhuma dessas caracterizações é suficiente, e uma, pelo menos, é falsa. A duração do período de referência, a diversidade dos meios intelectuais, a própria pluralidade das perspectivas teológicas não permitem que se fale de *um* problema ou de *uma* face medieval da filosofia. A tese de Heidegger peca pelo mesmo motivo e pode-se refutar uma ao mesmo tempo que a outra. Com efeito, o verdadeiro conhecimento de Aristóteles é um fenômeno tardio, que começa cinco séculos, aproximadamente, depois do início da “Idade Média”, e o *Aristoteles latinus* não é quimicamente puro: é, se assim podemos dizer, um Aristóteles peripatetizado, o dos comentaristas árabes, que o enquadram, o prolongam ou o condensam.” (Libera 1990, p. 9s.)

Libera parece ter toda a razão nessa sua insistência em apontar o papel e a importância da pluralidade de facetas que compõem o quadro do período medieval. Um dos principais focos que motivam sua discussão é o fato de que a abordagem proposta por alguns comentadores, entre eles aqueles que devolveram ao “bom senso” os estudos sobre a filosofia medieval, era, por vezes, hipercentrada na influência cristã, ainda que essa proposta de interpretação, apesar de insuficiente, como sugere o próprio Libera, não fosse em nada ingênua. Afinal, ao mesmo tempo em que defendiam a existência de uma “filosofia cristã” (por exemplo, Gilson 2006), essas análises faziam questão do desbaste do terreno em que pisavam e não hesitavam em iniciar seus trabalhos delimitando bem sua tarefa crítica:

A religião cristã tomou contato com a filosofia no século II da nossa era, assim que houve convertidos de cultura grega. Poderíamos remontar a ainda mais cedo e procurar quais noções de origem filosófica se encontram nos livros do Novo Testamento, no Quarto Evangelho e nas Epístolas de São Paulo, por exemplo. Essas pesquisas têm sua importância, muito embora os que a elas se dediquem estejam expostos a muitos erros de perspectiva. O cristianismo é uma religião; empregando muitas vezes termos filosóficos para exprimir sua fé, os escritores sacros cediam a uma necessidade humana, mas substituíam o sentido filosófico antigo desses termos por um sentido religioso novo. É esse sentido que lhes devemos atribuir, quando os encontramos nos livros cristãos. Teremos várias oportunidades de verificar essa regra no

decorrer da história do pensamento cristão, e é sempre perigoso esquecê-la. (Gilson 1995, p. XV)

No entanto, o próprio Gilson faz questão de mencionar, em sua principal obra sobre a filosofia de Tomás de Aquino, que a defesa do mote de uma filosofia cristã não é tão cara para ele quanto o direito de utilizar tal expressão. E esse direito não estaria baseado em nada além de um princípio muito simples:

... ainda que insistindo no caráter essencialmente teológico da doutrina [de Tomás], eu sustento mais do que nunca que essa teologia, por sua própria natureza, inclui, não apenas de fato, mas necessariamente, uma filosofia estritamente racional. *Negá-lo seria o mesmo que negar que as pedras sejam verdadeiramente pedras sob o pretexto de que elas servem à construção de uma catedral.* (Gilson 2010, p. 7. Grifo nosso.)

Por isso mesmo, com o passar do tempo foi ficando cada vez mais evidente que, se por um lado há toda uma preocupação com a depuração e a elaboração de uma abordagem de uma filosofia desenvolvida de modo muito próximo do cristianismo ocidental, também há a consciência de que esse ponto de vista não é o único que deve ser considerado na análise do período medieval, donde temos um dos principais motivos para considerar que a caracterização da filosofia medieval (ou, até mesmo, mais simplesmente, a filosofia de Tomás) como uma filosofia *cristã* não passaria de um reducionismo grosseiro (ou, talvez, antes que isso, demasiadamente interesseiro). Afinal, como bem lembra Aertsen (1996, p. 4), ainda parece preciso decidir, entre outras coisas, se, nesses casos, em vez de uma influência do cristianismo na filosofia, não haveria, antes, “uma influência da filosofia na leitura das Escrituras”. E é mais uma vez Alain de Libera quem nos lembra que:

A primeira coisa que um estudante deve aprender ao abordar a idade média é que a Idade Média não existe. A duração contínua, *o referencial único em que o historiador da filosofia inscreve a sucessão das doutrinas e das trajetórias individuais que, a seus olhos, compõem uma história*, a “história da filosofia medieval”, não existem. São várias as durações: uma duração latina, uma grega, uma árabo-muçulmana, uma judaica. [...] A história não pode dispensar um referencial

temporal. O historiador que empreende a tarefa de escrever um manual de primeiro ciclo não precisa reformar o calendário antes de redigir seu texto, mas precisa sensibilizar seu leitor para o fenômeno da pluralidade dos tempos. (Libera 1998, p. 8-9. O grifo é nosso.)

Portanto, ao estudarmos Tomás de Aquino, certamente não podemos nos esquecer de que estudamos um pensador do Ocidente medieval, latino e cristão. Mas também certamente não podemos nos esquecer de que, em suas referências e reflexões a respeito da filosofia de Aristóteles, os problemas que ele se põe a resolver estão diretamente envolvidos nessa nova apropriação do pensamento aristotélico, que tem dentre suas principais características a compreensão (aviceniana<sup>9</sup>) do aristotelismo como a expressão de um todo ordenado.

Tomás considera a filosofia aristotélica fundamentalmente como uma proposta de estruturação racional. Estruturação que envolve tanto um modo de conhecer como a organização daquilo que é conhecido num todo concatenado por certa concepção de finalidade. Essa proposta é explicada um pouco mais detalhadamente no Prólogo que Tomás propõe para seu comentário da *Metafísica* de Aristóteles, no qual se vê, logo no primeiro parágrafo, uma espécie de projeto e de justificação para a ordenação de todo o saber que é possível para o homem:

Como ensina o Filósofo na sua *Política*, quando muitos são ordenados a um, é necessário que um deles seja regulador ou regente e os demais regulados ou regidos. Isto certamente é manifesto na união da alma e do corpo, pois, naturalmente, a alma comanda e o corpo obedece. Algo semelhante se dá com as potências da alma, pois o irascível e o concupiscível são, por ordem natural, regidos pela razão. Ora, todas as ciências e artes se ordenam a um, a saber, à perfeição do homem, que é a sua bem-aventurança. Donde ser necessário que uma delas seja reitora de todas as demais, a qual, corretamente, reivindica o nome de sabedoria, pois compete ao sábio ordenar os demais. (Tomás de Aquino 2007, *Exposição sobre os doze livros da “Metafísica” de Aristóteles*: Proêmio.)

---

<sup>9</sup> Veja-se, a esse respeito, o artigo de STORCK 2004, especialmente as pp. 393 ss.

Segundo Tomás, a ciência é, numa descrição bastante geral, o conhecimento necessário que o homem pode ter a respeito de algo e que geralmente é apresentado na forma de uma demonstração silogística. Esse conhecimento é organizado de modo a constituir um todo no qual essas demonstrações são encadeadas e segundo o qual podem ser distinguidas, geralmente em função de um tema ou “sujeito” comum a um determinado conjunto de demonstrações, as várias ciências, tais quais a metafísica, a física, a ética, a política, etc.<sup>10</sup> A arte, porém, é o conhecimento requerido para que algo seja realizado, como a arte de fabricar casas ou a arte de fabricar navios. Esse conhecimento que é a arte nem se dá apenas sobre o que é necessário nem está organizado, diversamente do que se dá com a ciência, sob a forma de demonstrações. Tendo isso em vista, é fácil perceber que o parágrafo supracitado aponta que, além de um “sujeito comum”, no que diz respeito às ciências, tanto as ciências quanto as artes são organizadas em vista de um único fim comum, que nada mais é que a bem-aventurança do homem, isto é, sua felicidade suprema. Esse fim, posto como a causa final das artes e da ciência, faz com que as ciências sejam divididas entre aquelas que se ocupam principalmente do conhecimento por si mesmo, a saber, as ciências teóricas, e aquelas que se ocupam do saber tendo em vista a realização de algo, ou seja, as ciências práticas. Também as artes, ainda que não possam ser confundidas com a ciência, estão mais próximas dessa ordem prática. E essa ordem, tanto no que diz respeito a seu caráter teórico como no que diz respeito a seu caráter prático, é proposta por Tomás como sendo absolutamente natural: o conhecimento está organizado de modo a refletir a ordem própria da natureza. É nesse contexto que pode ficar mais claro o papel da metafísica como sendo a regente das demais ciências, apontado no parágrafo supracitado. A metafísica é naturalmente regente das demais na medida em que é próprio dela a

---

<sup>10</sup> A compreensão medieval da ciência demonstrativa que pode dizer respeito tanto ao silogismo demonstrativo tomado isoladamente quanto ao conjunto de silogismos que formam um determinado “corpo científico” é, no que diz respeito a Tomás, o tema de NASCIMENTO 1999.

consideração das causas primeiras das coisas “enquanto são causa da essência e da verdade dos outros” (Tomás de Aquino 2007, *Exposição sobre o livro das causas*: Proêmio), ou seja, as causas segundo as quais se vê que todo o universo esteja ordenado em vista de um fim. E, na medida em que considera as causas primeiras, a metafísica confunde-se com a própria filosofia<sup>11</sup>, donde passa a ser chamada de “filosofia primeira”.

Nessa breve apresentação do pensamento de Tomás, exploraremos um pouco mais detidamente essa ordenação do universo segundo a leitura tomasiana da teoria agostiniana do *de ideis*. Ali, Tomás apresenta de que modo Agostinho teria desenvolvido uma teoria segundo a qual a ordem do universo teria sido intencionada por Deus ao mesmo tempo em que teria desenvolvido toda uma crítica da teoria platônica das ideias. Dividido em duas partes, o texto que se segue pretenderá mostrar, num primeiro momento, como se dá a apropriação, pela teologia, do debate proposto pela filosofia. Num segundo momento, pretendemos mostrar em que sentido é possível compreender a filosofia não como a *ancilla Theologiae*, como queria Pedro Damiano, isto é, uma espécie de “serva da teologia”, que não tem outra utilidade que explicar teses teológicas, mas sim num sentido de complementaridade (tal como parece ter sido a tese que aparece resumida em Storck 2003, p. 50). Pois, com o conjunto desta análise, pretendemos mostrar, antes, em que sentido a teologia oferece, em Tomás de Aquino, meios para o desenvolvimento do discurso filosófico.

## LEITURA OBRIGATÓRIA

LIBERA, A. *A Filosofia Medieval*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Loyola, 1998, p. 7-18.

VAZ, H. C. DE L. Fisionomia do Século XIII. In: *idem. Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteira*. São Paulo: Loyola, 1998, 2ª edição, p. 11-33.

---

<sup>11</sup> Veja a respeito dessa leitura da metafísica entendida como a própria definição de filosofia, além do já citado artigo de STORCK 2004, o artigo de AERTSEN 2011.

## SUGESTÃO DE LEITURA

LIBERA, A. *A Filosofia Medieval*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Loyola, 1998, p. 355-415.

GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 511-734.

## 1ª PARTE

### De Platão à Teologia

#### UNIDADE I

##### **Relendo a *Questão sobre as ideias* de Agostinho – a ideia como um exemplar**

Agostinho, num pequeno texto sobre um dos principais pontos da filosofia platônica, propôs uma interpretação que estimulou a reflexão de pensadores tanto do próprio período medieval, como João de Salisbury, Boaventura, Tomás de Aquino, Henrique de Gand e Guilherme de Ockham, entre outros, quanto posteriores a este período, como é o caso, por exemplo, de Malebranche, no Prefácio de seus *Diálogos sobre a metafísica e a Religião*. Nele, Agostinho retoma a teoria platônica das ideias e propõe que elas sejam vistas não só como as “formas ou razões principais das coisas, estáveis e inmutáveis, que não são formadas e por isso são eternas e se mantêm sempre do mesmo modo”, tal como parece ter sido a opinião de Platão. Afinal, pareceu-lhe mais interessante sustentar, para além disso, não só que tais ideias também estariam “contidas na inteligência divina”, como, também e principalmente, que tais ideias seriam aquilo segundo o que “é formado tudo o que pode nascer e morrer e tudo o que nasce e morre” (cf. Agostinho 2008, p. 379 s.). Em suma, com a transformação das ideias em “conteúdos” da mente divina<sup>12</sup>, Agostinho acrescenta um importante aspecto à interpretação platônica ao dar destaque ao papel das ideias como certo princípio ativo, na medida em que é consoante tais ideias que Deus exerce seu papel criador: “Com efeito, <o criador> não viu algo posto fora dele mesmo, para de acordo com aquilo constituir o que constituiu, pois opinar assim é sacrílego.” (...) é “mediante a

---

<sup>12</sup> Alguns trabalhos mostram que essas teses assumidas por Agostinho se devem, em grande medida, a leituras neoplatônicas. Para uma interpretação mais detalhada do texto agostiniano e das fontes por ele utilizadas leia-se, especialmente, GRABMANN 1993 e SOLIGNAC 1993.

participação nelas (que) se faz com que seja tudo que é, do modo como é” (cf. Agostinho 2008, p. 380).

Tomás se vale dessa obra de Agostinho em dois momentos diferentes de sua *Suma de Teologia*. O primeiro, em *ST I*, q. 15 (leia-se: *Suma de Teologia, Primeira Parte, questão 15*), analisará o texto agostiniano levando em conta principalmente a possibilidade de se caracterizar a ideia como um exemplar ou princípio de cognição, o que lhe serve, tal como defende Lima Vaz (2001, p. 10), “não apenas para se pensar a ciência em Deus, mas ainda para se explicar a ciência divina do mundo e a causalidade criadora como causalidade inteligente.”. O segundo, em *ST I*, q. 84, a. 5-6, tratará do mesmo texto, analisando, desta vez, a ideia na medida em que é um princípio de cognição do conhecimento humano: dada a semelhança da luz intelectual humana com aquela divina, o homem torna-se capaz de ir além da contingência e conhecer algo da própria natureza imutável das coisas. Aqui, vamos dar atenção a alguns dos principais passos desses dois momentos, partindo da leitura de *ST I*, q. 15 (Tomás de Aquino 2008<sup>13</sup>).

## 1. É possível a existência das ideias no intelecto divino?

No primeiro artigo da questão 15 da Primeira Parte da *Suma de Teologia*<sup>14</sup>, Tomás parece preocupado em defender o seguinte argumento: a

---

<sup>13</sup> A tradução desse texto é, por vezes, citada aqui com correções. Quanto aos demais textos de Tomás aqui citados, sempre que não houver a indicação da edição da tradução, a tradução é nossa.

<sup>14</sup> Cumpre saber que a *Suma de Teologia* de Tomás (*ST*) é um livro dividido em três partes principais, sendo que a segunda delas é subdividida em outras duas. Assim, a *ST* pode ser, por exemplo, referenciada consoante os seguintes modos: *ST I* ou *ST I-II* ou *ST II-II* ou *ST III*, que devem ser lidos, respectivamente, “*Suma de Teologia, Primeira Parte*” ou “*Primeira Parte da Segunda Parte*” ou “*Segunda Parte da Segunda Parte*” ou “*Terceira Parte*”. Cada uma dessas partes é apresentada por meio de várias questões, as quais são, por sua vez subdivididas em vários artigos. Assim, *ST I*, q. 15, a. 2, por exemplo, deve ser lida: “*Suma de Teologia, Primeira Parte, Questão 15, artigo 2*”. Também o artigo contém suas divisões internas, que podem ser vistas como suas várias seções. Geralmente encabeça o artigo uma pergunta à qual cabe uma resposta afirmativa ou negativa. Após a pergunta e sua primeira proposta de resposta, geralmente apresenta-se, abrindo sua “primeira seção”, um elenco de argumentos conhecidos como *argumentos iniciais*, que aparecem numerados em 1º, 2º, 3º, etc., corroborando a resposta inicialmente dada, a qual frequentemente defende a opinião *contrária* àquela que será a resposta própria do autor da questão. Em seguida, numa nova seção, vemos o *Sed Contra*, que,

tese segundo a qual as ideias estariam contidas na inteligência divina teria duas características principais. A primeira delas seria o fato de que tal tese mina a opinião de Platão em seus próprios fundamentos, uma vez que ele teria defendido que as ideias existiriam por si; a segunda, que, em seu sentido próprio, as ideias devem ser entendidas como tendo um duplo caráter: elas possuem uma função *cognitiva*, na medida em que são *princípios de conhecimento* daquilo de que são ditas formas, e também uma função *ontológica*, na medida em que são os exemplares segundo os quais são feitas as coisas de que são ditas formas.

O artigo começa questionando a existência das ideias. E, de acordo com o que havia proposto Agostinho, Tomás inicia sua defesa de uma resposta favorável à existência das ideias lembrando que conhecê-las é a marca distintiva do sábio. Acompanhemos o início dessa questão:

### *Sobre as Ideias*

Após a consideração sobre a ciência de Deus (q. 14), resta que se considere sobre as ideias. Há três questões a esse respeito:

*Primeira:* se, acaso, há ideias.

*Segunda:* se há várias ou apenas uma.

*Terceira:* se há ideias de tudo o que é conhecido por Deus.

QUANTO À PRIMEIRA, argumenta-se como se segue. Vê-se que não há ideias.

---

em português, é geralmente traduzido sob a fórmula “Mas, em sentido contrário...”. Assim, o *Sed Contra* sempre anuncia aquela que será a opinião defendida pelo autor da questão. Depois, naquela que é a principal seção do artigo, encontramos o *Respondeo* ou “Corpo da Resposta”, geralmente iniciado pela fórmula “*Respondeo dicendum quod...*”, ou seja, “*Respondo dizendo que...*”. Ali, o autor traz os principais argumentos que defendem sua posição a respeito da questão enunciada. Por fim, pode-se seguir, para além do *Corpo da Resposta*, uma última seção: a “*Resposta aos argumentos iniciais*”, na qual os argumentos iniciais são respondidos nominalmente sempre que se considerar que o *Corpo da Resposta* não foi suficiente para tornar evidente a razão pela qual aqueles argumentos devem ser ou abandonados ou reinterpretados. Uma análise e apresentação detalhadas dessas divisões podem ser vistas em BIRD 2005 e BLANCHE 2011. Para as referências, saiba-se ainda que “*ST I*, q. 15, a. 2, arg. 3” remete ao terceiro argumento inicial do segundo artigo da referida questão; “*ST I*, q. 15, a. 2, *sed contra*” remete obviamente ao *Sed contra* do artigo mencionado; igualmente, “*ST I*, q. 15, a. 2, *resp.*” remete ao corpo da resposta e, por fim, “*ST I*, q. 15, a. 2, *ad 2m*” remete à resposta para o segundo argumento inicial.

1. Dionísio, em *Sobre os nomes divinos*, capítulo 7, diz, com efeito, que Deus não conhece as coisas segundo a ideia. Ora, as ideias não são sustentadas senão para que as coisas sejam conhecidas por meio delas. Logo, não há ideias.

2. Além disso, Deus conhece tudo em si mesmo, como foi dito acima (q. 14, a. 5). Ora, não conhece a si mesmo por meio de uma ideia. Logo, nem a outros.

3. Além disso, sustenta-se a ideia como princípio do conhecimento e da operação. Ora, a essência divina é princípio suficiente de todo conhecimento e operação. Logo, não é necessário sustentar as ideias.

MAS, EM SENTIDO CONTRÁRIO, há o que diz Agostinho no *Livro das oitenta e três questões* (q. 46): “se põe tamanha importância nas ideias que, a menos que inteligidas, ninguém pode ser sábio”. (ST I, q. 15, a. 1)

Como se vê, esse primeiro artigo é iniciado com a apresentação de três argumentos que dariam ensejo a uma resposta contrária para a questão. Ponto comum entre eles é a compreensão da ideia como aquilo pelo qual algo é conhecido. Também é posta como uma característica própria da ideia o ser o princípio da operação, ou seja, o princípio segundo o qual são feitas as coisas a ela referentes. Como impedimentos para essa compreensão a respeito da ideia, vemos os seguintes problemas serem levantados:

1º Deus não necessita de nada além de si mesmo para conhecer (cf. ST I, q. 15, a. 1, arg. 1);

2º Deus conhece tudo em si mesmo (cf. *ibidem*, arg. 2);

3º A essência divina, que é idêntica ao próprio Deus (cf. ST I, q. 3, a. 3), é princípio suficiente de todo conhecimento e operação (cf. *ibidem*, arg. 3º).

Como se vê, o primeiro argumento inicial é o próprio fundamento do qual derivam os outros dois. Segundo ele, não seria necessário postular a existência das ideias pelo fato de que Deus não necessitaria de nada além de si mesmo seja para conhecer, seja para fazer com que as coisas venham a ser criadas. Sustenta a argumentação o fato de que considerar a hipótese contrária traria problemas para a própria compreensão daquilo que se julga adequado a Deus e sobre o que Tomás teria acabado de tratar nas questões anteriores desta *Primeira Parte da Suma de Teologia* (especialmente, as questões 2-13): se

Deus precisasse de algo além de si mesmo seja para conhecer, seja para fazer com que as coisas fossem criadas, ele já não poderia ser mais considerado nem perfeito nem, conseqüentemente, eterno nem imutável. Ou seja, segundo os argumentos anunciados, acreditar na existência das ideias parece ser o mesmo que propor a não existência de Deus, ou, ao menos, que o Deus criador dos cristãos não seria nem onipotente nem incriado. Ora, o principal problema é que um deus desprovido de tais características simplesmente não poderia ser Deus. Portanto, aparentemente, a primeira tese a ser defendida por Tomás é a de que a compreensão “platônica” das ideias seria incompatível com a defesa da existência do Deus judaico-cristão.

No entanto, como denuncia o *Sed Contra*, Tomás pensa que, para evitar tais conseqüências da doutrina platônica, não seria o caso de simplesmente abandonar a defesa da existência das ideias. Afinal, parece perfeitamente possível defendê-la desde que se ofereça uma nova compreensão para os termos envolvidos na questão. Voltemos novamente ao que escreve Tomás:

RESPONDO dizendo que é necessário que se sustente que há ideias na mente divina. Com efeito, “ideia”, em grego, é chamada em latim de “forma”, donde, por “ideias” são inteligidas as formas de coisas diversas, que existem além das próprias coisas. Ora, a forma de alguma coisa além da própria coisa existente pode se referir a dois: ou para que seja exemplar daquilo de que é dita forma, ou para que seja princípio de cognição daquilo, segundo o que se diz que as formas dos cognoscíveis têm ser no cognoscente. E é necessário que se sustente as ideias no que diz respeito a ambos.

É patente que seja assim: em todos que não são gerados por acaso, é necessário que a forma seja o fim da geração do que quer que seja. Ora, o agente não agiria de acordo com a forma a não ser na medida em que há nele a similitude da forma, o que certamente acontece de dois modos. Com efeito, em alguns agentes preexiste a forma da coisa a ser feita segundo o ser natural, tal como nos que agem por meio da natureza, tal como o homem gera o homem e o fogo gera o fogo. Mas, noutros, segundo o ser inteligível, como naqueles que agem por meio do intelecto, assim como a similitude da casa preexiste na mente do construtor. E esta pode ser dita a ideia de casa, uma vez que o artífice tenciona que a casa seja semelhante à forma que a mente concebe.

Portanto, uma vez que o mundo não é feito por acaso, mas é feito por Deus, que age por meio do intelecto, como será patente abaixo (q. 20, a.

4; q. 44, a. 3), é necessário que haja na mente divina a forma de cuja semelhança o mundo foi feito. Nisso consiste a noção de ideia. (ST I, q. 15, a. 1, *resp.*)

A resposta de Tomás aparece dividida em três partes principais. Na primeira, Tomás apresenta o modo segundo o qual crê que devemos compreender aquilo que é significado por meio do nome “ideia”. Na segunda, Tomás apresenta uma espécie de justificativa para uma das definições contidas em sua proposta e, na terceira, mostra de que modo tal definição do significado de ideia é compatível com a compreensão que temos do que deve ser o Deus judaico-cristão. Sigamos, então, um pouco mais de perto essa argumentação.

### **1.1. Sobre a tradução de “ideia”: a ideia entendida como forma**

Seguindo um expediente próximo ao que havia sido proposto pelo próprio Agostinho em sua discussão desse tema (cf. Agostinho 2008, p. 379), Tomás aponta que a palavra “ideia” não passa de uma latinização de uma palavra grega. Essa palavra seria mais bem traduzida para o latim se fosse empregado o termo “forma”, idêntico em latim e em português. Mas Tomás sabe bem que a tradução apontada não é suficiente para a compreensão daquilo que é significado pela palavra “ideia”, principalmente porque a palavra “forma” também possui uma pluralidade de significados<sup>15</sup>. É por isso que Tomás apresenta logo em seguida à tradução a seguinte qualificação para o termo: as ideias são “as formas *de coisas diversas, que existem além das próprias coisas*”. Ora, é no intuito de explicar essa qualificação que se segue a argumentação segundo a qual a forma é ou um exemplar daquelas coisas diversas que são a ela referentes ou é o próprio princípio de cognição dessas coisas. Ou seja, o termo grego “ideia” é vertido pelo termo latino “forma” na medida em que esse termo pode ser entendido tanto como aquilo que pode ser tomado como um “exemplar”, quanto como aquilo pelo que as coisas das quais a ideia é um exemplar são conhecidas.

---

<sup>15</sup> Esses significados são explorados em outro texto de Tomás (1970), o *Sobre a verdade*, especialmente na questão 3, artigo 1.

## 1.2. Sobre a definição de “ideia”: a ideia tomada como um exemplar

A justificação que se segue a essa primeira parte da resposta aparentemente se detém – tal como o ressalta Doolan 2008, p. 15 – na explicação de apenas um daqueles dois sentidos, na medida em que parece se limitar à explicação a respeito de como a ideia deve ser entendida enquanto um *exemplar*. Tomada como um exemplar, a ideia/forma é necessariamente “o fim da geração do que quer que seja” para tudo aquilo que não é gerado por acaso. Em outras palavras, quando tomada como “o fim da geração do que quer que seja”, a ideia é entendida como aquilo em vista de que algo é feito, ou seja, como uma causa final. Assim, segundo o raciocínio de Tomás, nada além da ideia exemplar pode servir de causa final para tudo aquilo que não é gerado por acaso.

O que está sendo pressuposto nessa última passada parece ser o seguinte: as coisas que são feitas *por acaso* são aquelas que são feitas à revelia da intenção do agente (cf. Tomás de Aquino 1996, *Contra Gentiles* III, cap. 3, n. 8, p. 385). Consequentemente, parece que a proposta tomasiana pretende que não seja possível que algo venha a ser gerado segundo a intenção do agente *sem que* a forma exemplar seja sua causa final. Mas isso ainda não é tudo o que pode ser dito a respeito da consideração da ideia como causa. Em seu comentário para a *Metafísica*, Tomás escreve ainda o seguinte:

Ora, cumpre saber que embora o princípio e a causa sejam o mesmo quanto ao sujeito, diferem, porém, quanto à noção. Pois o nome “princípio” importa certa ordem, enquanto o nome “causa” importa certo influxo para o causado. (Tomás 1950, V, l. 1, n. 3)

Também no Prólogo de seu comentário para a *Física*, o mesmo tema é explorado de um modo ainda mais bem contextualizado:

Com efeito, o elemento é, primariamente, aquilo a partir do que a coisa é composta, e é nela, como se diz no livro V da *Metafísica* [cap. 2], assim como as letras, mas não as sílabas, são elementos da palavra. São, porém, chamados de causas aqueles desde os quais as coisas dependem segundo o seu ser ou vir a ser. Donde podem ser chamados de causas,

mas não de elementos, tanto aqueles dos quais a coisa não é primariamente composta que estão fora da coisa como aqueles dos quais a coisa não é primariamente composta que estão na coisa. Por sua vez, o princípio importa certa ordem de algum avançar, donde pode ser princípio algo que não é causa, assim como aquilo de onde começa o movimento é princípio, mas não causa, do movimento e o ponto é princípio, mas não causa, da linha.

Portanto, vê-se, assim, que entende por “princípios” as causas moventes e agentes, nas quais se observa ao máximo a ordem de certo avançar. No entanto, vê-se que por “causas” entende as causas formais e finais, das quais as coisas dependem ao máximo segundo seu ser e vir a ser. Mas, por “elementos”, propriamente, as causas primeiras materiais. (Tomás 2007: *Comentário sobre os oito livros da “Física” de Aristóteles*, Livro Primeiro, Lição 1, n. 10-11)

Para que seja possível compreender devidamente o texto tomasiano quando diz que a causa é certo *influxo* para o causado, há que se ter em mente que, em latim, o termo “*influxum*” guarda tanto o sentido de “ser impulsionado para algo” quanto o sentido de “imiscuir-se em algo”. Sendo assim, parece possível dizer que aquilo que é gerado tendo a forma exemplar como causa depende dela para vir a ser na medida em que ela tanto impulsiona quanto se imiscui na geração do causado. Parece ser uma decorrência disso a afirmação de Tomás segundo a qual um agente age de acordo com a forma, isto é, tendo-a como sua causa final, na medida em que há nele a similitude dessa forma. Segundo o texto da *Suma Contra os Gentios*, a similitude de algo que existe em algo diverso dele tem a noção de exemplar se for tomada na medida em que é um *princípio*:

Com efeito, uma vez que a similitude daquilo que é feito pelo artífice e que existe na mente do artífice é o princípio da operação por meio da qual aquilo que é feito pelo artífice é constituído, ela é comparada àquilo que é feito pelo artífice como o exemplar àquilo de que ele é exemplar. (Tomás de Aquino 1996, IV, cap. 11, n. 13, p. 725. A tradução é nossa.)

Sendo assim, como vimos na passagem supracitada do Prólogo do comentário de Tomás para a *Física*, além de causa final daquilo de que é forma, a ideia exemplar também parece servir-lhe de causa “agente e

movente”, isto é, de causa *eficiente*: tomada como uma similitude, a ideia exemplar é então o princípio da operação pela qual é gerado aquilo de que ela é forma. E assim entendida, a forma exemplar pode preexistir no agente de dois modos diversos: segundo o ser natural e segundo o ser inteligível.

No primeiro deles, o agente “age por meio da natureza”, a qual é tomada como “o princípio da geração dos viventes” (cf. *ST* III, q. 2, a. 1, *resp.*), segundo o qual “o homem gera o homem e o fogo gera o fogo”. Do segundo modo, isto é, aquele pelo qual a forma da coisa a ser feita preexiste no agente segundo o ser inteligível, a forma preexiste no agente “assim como a similitude da casa preexiste na mente do construtor”, ou seja, exatamente como um “princípio de operação”, tal qual descrito na citação acima.

Em suma, “segundo o ser inteligível”, a similitude preexistente no agente é o princípio da operação por meio da qual aquilo que é feito é gerado. Desse modo, a forma é comparada àquilo que é feito do mesmo modo segundo o qual o exemplar é comparado àquilo que é seu exemplo. Por outro lado, “segundo o ser natural”, a similitude preexistente no agente é o princípio da geração daquilo que é gerado na medida em que é um princípio *intrínseco* daquilo que é gerado:

Com efeito, a natureza não difere da arte senão porque a natureza é um princípio intrínseco e a arte é um princípio extrínseco. Com efeito, se a arte de fazer navios fosse intrínseca à madeira, o navio seria feito pela natureza tal como agora é feito pela arte. Isso se torna maximamente manifesto na arte que está naquilo que é movido, mesmo que acidentalmente, tal como no médico que medica a si mesmo: com efeito, a natureza é maximamente semelhante a essa arte. Donde é patente que a natureza não é nada além da noção de certa arte, a saber, a arte divina, intrínseca às coisas, pela qual as próprias coisas são movidas para um fim determinado, tal como se o artífice que faz o navio pudesse dar às madeiras a atribuição de se moverem por si mesmas a fim de assumir a forma do navio. (Tomás de Aquino 1884, II, l. 14, n. 8)

### 1.3. A “ideia/exemplar” e sua compatibilidade com a essência divina

A terceira e última parte segundo a qual a resposta de Tomás aparece dividida não faz mais que mostrar de que modo isso que acabamos de ver ser exposto a respeito daquilo que é significado pelo nome de “ideia” é compatível com a compreensão do Deus judaico-cristão. Nela, o argumento de Tomás defende a necessidade da existência de uma forma-exemplar na mente divina a partir da constatação de que, pressuposta a inteligência do criador, o mundo não é feito *por acaso*, isto é, à revelia da intenção de seu autor. Assim, Tomás defende que há na mente divina a forma de cuja semelhança o mundo foi feito, isto é, aquela forma que é princípio de operação pelo qual é gerado aquilo de que ela é forma. E, tal como conclui Tomás no final do corpo da resposta, nisso consiste a *noção* de ideia, ou seja, no haver na mente divina a forma de cuja semelhança o mundo foi feito.

Etienne Gilson (2006, p. 215, n. 31) entende que, com tal definição de noção, Tomás pretende dizer que, tomada como noção, a ideia, em Deus, é o princípio do conhecimento dos seres. Parece que ele tem razão. Mas há que se confessar que há uma passada entre a conclusão de Tomás e a afirmação de Gilson que inicialmente não é tão clara. Vamos a ela: a forma, existente na mente divina, de cuja semelhança o mundo foi feito, não é senão a forma que é a similitude ou o princípio de operação pelo qual é gerado aquilo de que ela é forma. Ora, se atentarmos com cuidado para essa afirmação, veremos que ou Tomás nos indica que, no intelecto divino, há apenas a forma exemplar que é um princípio de operação “segundo o ser intelectual”, mas não “segundo o ser natural”, ou, então, veremos que Tomás talvez queira acrescentar algo um pouco diverso ao propor a existência de tais ideias exemplares na mente divina.

Nesse ponto, parece importante voltar a uma afirmação feita logo no início da exposição da segunda parte dessa resposta, na seção 1.2., quando notamos que, *aparentemente*, Tomás abandonava o sentido da ideia como princípio de cognição das coisas para focar-se na exposição da ideia entendida como exemplar. Afinal, aquela constatação apenas pode ser vista como

verdadeira se entendermos o seguinte: todo o trabalho de Tomás nesse artigo se volta a mostrar que o significado principal da palavra “ideia” é aquele segundo o qual essa palavra diz respeito a uma forma que é um exemplar. O primeiro desdobramento dessa reflexão é a consideração de que apenas cabe à forma o nome de exemplar na medida em que ela é princípio da ação de um agente. Disso se segue que tal princípio esteja no agente de dois modos diversos: segundo o ser natural, isto é, como aquele princípio intrínseco que faz com que o agente gere naturalmente algo do qual esse princípio é uma semelhança, assim como o homem gera o homem, ou segundo o ser no intelecto, isto é, na medida em que essa forma serve como uma espécie de modelo a partir do qual o agente produz algo semelhante a esse modelo, ou seja, algo do qual essa forma seja uma similitude. Tendo claro que todas essas considerações apenas podem ser feitas na medida em que se considera a ideia como significando uma forma exemplar, podemos, então, destacar o segundo desdobramento principal dessa reflexão: a forma exemplar apenas recebe esse nome comum de “exemplar” na medida em que há nela algo comum seja à sua existência “segundo o ser natural”, seja à sua existência “segundo o ser no intelecto”, a saber, o fato de que ela é uma similitude da coisa que é gerada por meio dela, ou seja, o fato de que a forma/exemplar é o princípio de operação, seja ele intrínseco (natural) ou intelectual, pelo qual é gerado aquilo de que ela é forma. Em outras palavras, a ideia apenas recebe esse nome comum de “exemplar” na medida em que inteligimos haver uma forma com as características descritas. Essa intelecção da forma assim caracterizada, ou seja, essa intelecção que faz se seguir à forma sua definição e que é, portanto, diversa da intelecção “confusa” de algo, na qual se sabe *que* algo é inteligido, mas não se sabe ainda muito bem *o que é* esse algo inteligido, é o que Tomás chama de a *noção* de ideia. Ora, tomada como noção, a ideia é um princípio de cognição. Portanto, temos que o abandono da acepção de ideia como um princípio de conhecimento na explicação desse artigo era, de fato, apenas aparente, uma vez que não passou de uma estratégia expositiva. Com efeito, era necessário

*primeiro* entender o que é uma forma exemplar para que, só então, fosse *depois* possível entender de que modo essa forma exemplar poderia ser considerada um princípio de conhecimento. Ora, a ideia é um princípio de conhecimento na medida em que, ao inteligir a forma que é um exemplar, ou seja, ao apreender a *noção* da ideia, por meio dessa apreensão, apreendo também aquilo de que essa forma é um exemplar.

Como consequência, resta destacar um último aspecto dessa reflexão: é possível dizer, a partir desse texto de Tomás, que há dois modos de se relacionar a ideia ao intelecto. De um modo, essa relação é estabelecida na medida em que posso dizer que a ideia esteja contida no intelecto enquanto é o exemplar que é o princípio da geração de algo, ou seja, na medida em que ela é a similitude “segundo o ser no intelecto”. De outro modo, essa relação é estabelecida na medida em que é considerada a *noção da ideia*, a qual não é nada além da *intelecção do que é* essa forma exemplar por meio da qual também apreendo *aquilo de que* ela é um exemplar.

Tendo apontado isso, podemos passar ao final do artigo, no qual vemos que aqueles três argumentos iniciais por nós já destacados são assim respondidos por Tomás:

QUANTO AO PRIMEIRO, portanto, cumpre dizer que Deus não entende as coisas segundo uma ideia que exista fora de si. Desse modo também Aristóteles reprova a opinião de Platão sobre as ideias, segundo o que sustentava que as ideias existissem por si, não no intelecto.

QUANTO AO SEGUNDO, cumpre dizer que, ainda que Deus conheça a si e a outros por meio de sua essência, sua essência, entretanto, é princípio operativo dos outros, mas não de si mesmo: por isso tem a noção de ideia segundo o que é comparada a outro, não, porém, segundo o que é comparada ao próprio Deus.

QUANTO AO TERCEIRO, cumpre dizer que Deus é similitude de todas as coisas segundo sua essência. Donde a ideia em Deus não é senão a essência de Deus. (ST I, q. 15, a. 1)

A resposta para o primeiro argumento destaca, portanto, que o problema que levaria à negação da existência de ideias está no fato de que o argumento de Dionísio pressuporia uma concepção platônica das ideias, a qual

não havia sido explicitada quando da exposição do primeiro argumento inicial. Afinal, Tomás mostra nessa resposta que aquele primeiro argumento, ao defender que “as ideias não são sustentadas senão para que as coisas sejam conhecidas *por meio delas*”, apenas se tornaria problemático na medida em que entenderia com isso que as ideias fossem existentes *por si mesmas* e não no intelecto divino. Portanto, a estratégia de Tomás não faz mais do que tentar contextualizar o argumento de Dionísio, como se dizendo que Dionísio ali não faz senão negar que seja compatível com a inteligência divina *certa compreensão* do que sejam as ideias, a saber, aquilo que Tomás entende como sendo a compreensão platônica.

Na resposta para o segundo argumento inicial, Tomás nos mostra a razão pela qual faz algum sentido defender a existência de ideias na mente divina mesmo sabendo que é apenas por meio de sua essência, a qual, aliás, não é nada diverso dele (cf. *ST I*, q. 3, a. 3), que Deus conhece tanto a si mesmo quanto aos outros. Segundo Tomás, mesmo sendo a essência divina idêntica ao próprio Deus, é lícito chamá-la de ideia – desde que esta seja entendida como um exemplar – na medida em que Deus é o princípio operativo dos outros, ou seja, na medida em que Deus é o criador de tudo aquilo que não é ele mesmo, ou ainda, para retomar uma expressão por nós utilizada um pouco acima, na medida em que Deus é o *primeiro movente* ou a causa eficiente de algo. Por isso Tomás acrescenta que a essência divina recebe o nome de ideia apenas quando é comparada aos outros, mas não recebe esse nome quando é comparada a si mesma: afinal, nesse último caso, a essência, por ser idêntica ao próprio Deus – o qual, lembremos mais uma vez, *não é gerado* –, não pode ser entendida como um exemplar<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Cf. GILSON 2006, p. 215: “Porque Deus existe por si; ele não foi feito, logo não tem arquétipo, como dirá mais tarde Malebranche. Portanto, não se poderia dizer que, enquanto ele se conhece em si e em relação a si, Deus se conhece como uma coisa a fazer. Sua essência é o princípio da produção de tudo, menos dele, e, como a ideia é o modelo de uma coisa a fazer, Deus não se conhece por modo de ideia. A ideia aparece onde Deus conhece sua essência como princípio das criaturas que seriam suas participações possíveis, e, nesse sentido, embora a essência de Deus seja uma e por ele conhecida como tal, há nele tantas ideias quantas criaturas.”

A resposta para o terceiro argumento não faz muito mais que concordar com a premissa contida naquele argumento segundo a qual “a essência divina é princípio suficiente de todo conhecimento e operação”. No entanto, na resposta, Tomás lembra também que a essência divina é tomada do modo descrito na medida em que é a similitude de todas as coisas, ou melhor, tal como havia sido descrito na resposta para o segundo argumento, na medida em que a essência divina é o “princípio operativo dos outros”. Donde, mais uma vez, temos que Tomás nos mostra que o problema proposto pelo terceiro argumento só se faz presente enquanto pressupõe tomar a ideia de acordo com a definição platônica, uma vez que ele desaparece assim que se assume a compreensão segundo a qual a ideia seria um exemplar...

### **LEITURA OBRIGATÓRIA**

AGOSTINHO DE HIPONA. As ideias (*de ideis*). *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da USP. São Paulo: Barcarolla/Discurso, 2008(40): 377-380.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia, Primeira Parte, Questão 15* : Sobre as Ideias, *artigo 1*. São várias as traduções disponíveis em português dessa questão. Para referências, vide a bibliografia.

GRABMANN, M. *A quaestio de ideis* de Santo Agostinho: seu significado e sua repercussão medieval. Tradução de Moacyr Novaes com a colaboração de César Ribas Cezar e Márcio Sattin. *Cadernos de Trabalho CEPAME*. Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval de São Paulo. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, março de 1993, vol. II(1): 29-41.

### **SUGESTÃO DE LEITURA**

GILSON, E. *O Espírito da Filosofia Medieval*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 202-228, mas, especialmente, p. 214-220.

BOEHNER, PH. & GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*. Desde as Origens até Nicolau de Cusa. Tradução e nota introdutória de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1995, 6ª edição, p. 460 s.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os Gentios*. Volume I. Tradução de Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Revisão de Luis Alberto de Boni. Porto Alegre / Caxias do Sul: Sulina / Universidade de Caxias do Sul, 1990, Parte I, cap. 45-46, p. 92-94.

## UNIDADE II

### Relendo a *Questão sobre as ideias* de Agostinho – a ideia como noção

#### 2. É possível a existência de várias ideias?

Dada a insistência proposta no primeiro artigo a respeito da unidade da essência divina, parece uma consequência esperada que, no segundo artigo da questão 15, Tomás ponha em xeque a multiplicidade das ideias na mente divina. Nesse artigo, o principal argumento defendido por ele parece ser o seguinte: se tomarmos a ideia como uma noção, teremos que cada ideia deve corresponder a uma coisa determinada, uma vez que coisas diversas requerem ideias diversas. Consequentemente, é preciso defender a existência de várias ideias em Deus. Defesa que terá como ponto de partida o fato de que a essência divina pode ser tomada de modos diversos uma vez que pode ser tomada como exemplar de coisas diversas. A fim de entender melhor essa “multiplicidade de acepções” proposta para a essência divina, vejamos, então, a apresentação da segunda questão, ponto de partida do segundo artigo:

QUANTO À SEGUNDA, argumenta-se como se segue. Vê-se que não há várias ideias.

1. Com efeito, a ideia em Deus é sua essência. Ora, há apenas uma essência de Deus. Logo, também há uma única ideia.
2. Além disso, assim como a ideia é princípio do conhecimento e da operação, do mesmo modo a arte e a sabedoria. Ora, não há várias artes e sabedorias em Deus. Logo, nem várias ideias.
3. Se for dito que as ideias se multiplicam segundo a referência a diversas criaturas, em sentido contrário está que há a pluralidade das ideias desde a eternidade. Logo, se as ideias são várias, mas as criaturas são temporais, então, o temporal será causa do eterno.
4. Além disso, essas referências ou são segundo a coisa unicamente nas criaturas, ou também em Deus. Se unicamente nas criaturas, dado que as criaturas não sejam eternas, a pluralidade das ideias não será eterna, se forem multiplicadas unicamente de acordo com tais referências. Ora, se são realmente em Deus, segue-se que há em Deus outra pluralidade real que a pluralidade das Pessoas, o que está contra o Damasceno,

quando diz que no divino tudo é uno, exceto “a não-geração, a geração e a processão”. Desse modo, portanto, não há várias ideias.

MAS, EM SENTIDO CONTRÁRIO, há o que diz Agostinho no *Livro das oitenta e três questões* (q. 46): “as ideias são certas formas primeiras ou noções estáveis e inmutáveis das coisas, uma vez que elas mesmas não são formadas, e por isso são eternas e se mantêm sempre do mesmo modo, contidas na inteligência divina. Mas, dado que elas mesmas não nasçam nem morram, ainda assim se diz que tudo o que pode nascer e morrer, bem como tudo o que nasce e morre, é formado de acordo com elas.” (ST I, q. 15, a. 2)

O artigo começa, portanto, defendendo uma posição contrária à multiplicidade das ideias, da qual Tomás discorda mais uma vez baseado no texto agostiniano do *de ideis*. Dessa vez, porém, os argumentos iniciais não parecem concatenados de modo a defender um problema comum que seria a origem deles. Com efeito, o elenco dos artigos põe como impedimento para a multiplicidade das ideias:

1º a unidade da essência divina;

2º a comparação da ideia à arte e à ciência ou sabedoria enquanto todas elas são princípios de conhecimento;

3º o fato de que tal pluralidade implicaria a defesa da tese de que o temporal seria a causa do eterno;

4º a defesa da tese de que a única pluralidade real possível para Deus é a pluralidade das pessoas da trindade (Pai, Filho e Espírito Santo).

O *Sed Contra* traz a defesa da pluralidade das ideias baseada no elenco de uma série de características que são apresentadas como próprias delas. As ideias são: formas primeiras, noções estáveis e inmutáveis das coisas, não formadas, eternas, se mantêm sempre do mesmo modo, estão contidas na inteligência divina, não nascem nem morrem, mas, ainda assim, é segundo elas que tudo o que pode nascer e morrer, bem como tudo o que nasce e morre, é formado. O corpo da resposta dá a entender que essas características são apresentadas como se fossem um meio de enfatizar basicamente três características das ideias exemplares: cada ideia exemplar corresponde a uma

coisa determinada (*isto é*, as ideias são formas primeiras, noções *estáveis e inmutáveis* das coisas). Faz parte disso que a ideia proponha para a coisa que é gerada por ela, além de uma definição, uma ordem: na própria medida em que define ou forma a coisa, a ideia exemplar tenciona uma ordem para ela (*isto é*, é segundo elas que tudo o que pode nascer e morrer, bem como tudo o que nasce e morre, é formado). Mas ainda que haja uma pluralidade de ideias ou noções no que diz respeito ao conhecimento divino, a ideia permanece não sendo nada diverso do próprio Deus (*isto é*, as ideias não são formadas e por isso são eternas, se mantêm sempre do mesmo modo e estão contidas na inteligência divina). Vejamos, então, como isso é apresentado no próprio texto de Tomás:

RESPONDO dizendo que é necessário sustentar que há várias ideias. Para a evidência disso, deve-se considerar que em qualquer efeito, aquilo que é o fim último foi propriamente tencionado pelo agente principal, tal como a ordem do exército pelo comandante. Ora, aquilo que é excelente ao existir nas coisas, é o bem da ordem do universo, como é patente por meio do Filósofo em *Metafísica* XII. Portanto, a ordem do universo é propriamente tencionada por Deus e não proveniente por acidente segundo a sucessão dos agentes, tal como alguns disseram que Deus criou apenas o primeiro criado, o qual, criado, criou o segundo criado, e assim até que se produziu tamanha variedade de coisas, opinião segundo a qual Deus não teria senão a ideia do primeiro criado. Ora, se a própria ordem do universo foi por si criada por ele e por ele tencionada, é necessário que tenha a ideia da ordem do universo. No entanto, não se pode ter a noção de algum todo sem que se tenham as noções próprias daqueles a partir dos quais o todo se constitui, assim como o construtor não poderia conceber a espécie da casa sem que tivesse consigo a noção própria de cada uma de suas partes. Assim, portanto, é preciso que haja na mente divina as noções próprias de todas as coisas. Donde Agostinho, no *Livro das oitenta e três questões* (q. 46), diz que “cada qual é criado por Deus na noção que lhe é própria”. Donde se segue que na mente divina há várias ideias.

É fácil ver, porém, de que modo isso não repugna à simplicidade divina se for considerado que há na mente do operador a ideia do operado tal como o que é inteligido, mas não tal como a espécie pela qual é inteligido, que é a forma que faz o intelecto em ato. Com efeito, a forma da casa na mente do construtor é algo inteligido por ele, por cuja similitude forma a casa na matéria. Ora, não é contrário à simplicidade do intelecto divino que inteliça vários, mas seria contra sua simplicidade

se seu intelecto fosse formado por meio de várias espécies. Donde há várias ideias na mente divina como inteligidas por ele.

O que pode ser visto deste modo: ele conhece sua essência perfeitamente, donde a conhece segundo todo modo pelo qual é cognoscível. Ora, pode ser conhecida não apenas segundo o que é em si, mas segundo o que é participável consoante algum modo de similitude pelas criaturas. Ora, toda criatura tem uma espécie própria, segundo o que de algum modo participa da similitude da essência divina. Assim, portanto, enquanto Deus conhece a sua essência como imitável desse modo por tal criatura, conhece-a como a noção própria e a ideia desta criatura. E de modo semelhante sobre as outras. Desse modo, é patente que Deus entende várias noções próprias de várias coisas, que são várias ideias.

A resposta pode ser dividida em duas partes principais. Na primeira, Tomás tira algumas conclusões a respeito da consideração da ideia como um exemplar. Na medida em que é um exemplar, a ideia confere àquilo de que é exemplar as suas características mais excelentes, isto é, todas as características que não são a ela advenientes de modo contingente ou accidental. Essa caracterização parece fundamental a Tomás para a defesa da pluralidade de ideias em Deus. A segunda parte, porém, é desenvolvida segundo dois passos: em primeiro lugar, Tomás mostra que a pluralidade de ideias não repugna à simplicidade divina pelo fato de que o conhecer divino se dá de um modo diverso do conhecer humano. Em segundo lugar, propõe que Deus conhece tal pluralidade de ideias em si na medida em que conhece uma pluralidade de noções. A seguir, analisaremos isso mais detalhadamente.

### **2.1. Justificando a multiplicidade das ideias: a ordem e a excelência das coisas criadas por Deus**

Nessa primeira parte da resposta, Tomás defende a pluralidade das ideias a partir de um raciocínio baseado na caracterização, por nós estudada no capítulo anterior, da ideia exemplar como uma causa final. Sua intenção inicial é deixar claros três pontos: 1. A ideia exemplar exerce o papel de fim *último* para aquilo que é gerado a partir dela; 2. A ordem do universo é um bem que existe de modo excelente nas coisas geradas e 3. É necessário que quem

tenciona a ordem do universo tenha a ideia dela. O primeiro ponto parte do pressuposto por nós já conhecido de que a ideia exemplar é sempre similitude para as coisas que não são feitas por acaso, ou seja, para as coisas que não são feitas à revelia da intenção do agente. Sendo assim, tudo o que a coisa gerada possuir como sua característica própria é de algum modo uma consequência do fato de que essa coisa é semelhante à ideia da qual foi gerada na medida em que essa ideia serve para ela de causa final. Mas o que Tomás parece pretender destacar aqui é o fato de que, ao considerarmos a geração das coisas a partir de sua causa final, podemos distinguir nas coisas geradas duas sortes de fim: as coisas geradas possuem tanto um fim *último* quanto um fim *próximo* (isto é, “*proximus*” ou “*propinquus*”). No texto do *Comentário das Sentenças*, Tomás descreve assim essa diferença:

(...) deve-se dizer que o fim é duplo, a saber, último e próximo. O fim último certamente não requer circunstância, uma vez que todas as circunstâncias são assumidas em vista dele. O fim próximo também é duplo. Um é o fim da obra, segundo o que diz o Filósofo, no livro II da *Ética*, que alguns se unem para um fim mau; e este fim dá a espécie para o ato. Onde ou não há circunstância, se for considerado unicamente o gênero da moral, ou, referindo-se à própria substância do ato, algo é incluído nessa circunstância. Outro é o fim do agente, que às vezes tenciona o bem a partir de um ato mau ou o contrário; e este fim é dito o porquê desta circunstância. Ora, de tal ato não recebe a espécie própria, mas como que a comum, segundo o que os atos imperados induzem a espécie da virtude ou do vício do imperar sobre a espécie que recebem do hábito produtor. (Tomás de Aquino 1858, IV, d. 16, q. 3, a. 1, *quaestiuncula 2, ad 3m*)

Para entender a citação, deixemos de lado os aspectos mais específicos do debate moral, no qual o texto citado está inserido e do qual traz certas especificidades as quais não nos interessam agora tratar, para que a distinção seja mais facilmente percebida. O fim último se caracteriza, basicamente, por não requerer circunstância, “uma vez que todas as circunstâncias são assumidas em vista dele”, ou seja, o fim último é aquilo que é visado por si mesmo, sem que nada mais seja necessário para alcançá-lo e sem que esse fim – tal como diz sua própria caracterização – *último* sirva de intermediário para nada além

dele. Já o fim próximo, ou é o fim de uma obra ou o fim de um agente. Note que a diferença está apenas na descrição de tal fim: de um modo, descrevo como que apenas um fato; noutro, descrevo um fato em vista da intenção do agente. Mas, mesmo assim, em ambos os casos, o fim próximo é visto como algo intermediário: há um grupo de pessoas reunido *para* fazer algo, a ponte serve *para* ser atravessada, Paulo reuniu um grupo de pessoas *para* fazer algo. Em certos casos, esse caráter próximo e último da finalidade pode ser atribuído a uma mesma coisa. Tomemos uma chave como exemplo: o fim próximo de uma chave provavelmente é abrir certa fechadura. No entanto, é mais do que provável que tal fechadura sirva para trancar uma porta. Assim, embora o fim próximo da chave seja o de abrir a fechadura, seu fim último será abrir a porta. Ora, o que Tomás pretende destacar nesse primeiro ponto é que esse fim último que é inerente às coisas geradas é *tencionado* pelo agente criador, tal como se a chave de nosso exemplo fosse feita especialmente para a fechadura que foi especialmente feita para ser posta em tal porta. Há, porém, que se confessar – e é fácil de perceber – que nosso exemplo tem uma falha. Sua falha está no fato de que provavelmente a porta será aberta para que algo aconteça. Ora, o fim último ao qual Tomás se refere, como já dissemos, é aquele que é último porque um ponto máximo e excelente: já não é possível haver mais nada além dele.

O segundo ponto é tomado quase como se uma consequência da constatação da existência desse fim último. O fim último é o que de mais excelente pode haver numa coisa, na medida em que o fim último da coisa compõe a própria ordem do universo. Ora, se há uma ordem para o universo que é o próprio resultado daquilo que foi intencionado como o fim da coisa gerada, conclui Tomás, esse fim último, ou melhor, essa ordem, só pode vir a ser porque sempre fez parte da intenção divina. Assim, com esse segundo ponto Tomás pretende ainda desautorizar qualquer argumento – o qual o Cardeal Caetano (Tomás de Aquino 1888, p. 202), que comenta este trecho da *Suma de Teologia*, aponta ter sido defendido por Avicena (2002, p. 922-941),

em sua *Metafísica*, Tratado IX, cap. 4 – que tivesse a intenção de explicar a ordem do mundo como uma espécie de ordem “acidental” porque não criada diretamente por Deus. E é interessante notar que é possível até mesmo entender a principal razão da negação de tal ordem “acidental”. Obviamente, há a razão já declarada de que a ordem não é acidental porque Deus teve a intenção de dar uma ordem à criação. Mas, ainda, e mais fortemente, há a razão mencionada logo no início do corpo da resposta de que essa ordem é o que há de mais excelente nas coisas, razão essa que justifica a anterior. Ora, aquilo que há de mais excelente não pode ser resultado de um acidente: o inferior não pode gerar o superior. Portanto, sendo tal ordem o que há de mais excelente nas coisas, não é possível que ela exista senão porque Deus assim o quis. E para querê-la teve de criar cada uma das coisas segundo essa ordem.

No terceiro e último ponto desta primeira parte, Tomás argumenta que aquele que teve a intenção de estabelecer a ordem do universo tal qual ela se dá, uma vez que teve a intenção do fim último das coisas criadas, como mostrado no primeiro e no segundo pontos, há de ter a ideia dessa ordem. Considerando que a ordem do universo seja uma totalidade, Tomás avança ainda que não é possível para alguém ter ideia da ordem de um todo sem ter as ideias correspondentes a cada uma de suas partes. Assim, conclui, apoiado na autoridade de Agostinho, que “é preciso que haja na mente divina as noções próprias de todas as coisas. (...) Donde se segue que na mente divina há várias ideias.”.

Em suma, nessa primeira parte Tomás parece encadear o seguinte raciocínio: a ideia, na medida em que é tomada como um exemplar, confere àquilo de que é exemplar as suas características mais excelentes, isto é, todas as características que não são a ela advenientes de modo contingente ou acidental. Ora, a ordem é a característica mais excelente daquilo que é gerado, uma vez que revela a sua finalidade. E mais do que uma ordem “interior” da coisa gerada, essa ordem põe a coisa gerada em relação com a totalidade das coisas geradas. Ora, se essa totalidade fazia parte da intenção do agente

criador, não há como não fazer parte dessa intenção cada uma de suas partes que compõem esse todo.

No entanto, chama a atenção o exemplo segundo o qual Tomás conduz essa última argumentação que nos leva do fato de Deus ter ordenado intencionalmente o universo à necessidade de que ele tenha a ideia de cada uma das partes desse todo: não é possível para Deus “ter a noção de algum todo sem ter as noções próprias daqueles a partir dos quais o todo se constitui, *assim como o construtor não poderia conceber a espécie da casa sem que tivesse consigo a noção própria de cada uma de suas partes*”. Ora, claramente a “espécie da casa” está no lugar da ideia exemplar da casa. Por isso seu conhecimento requer o conhecimento das partes da casa: não é possível que tal ideia seja o princípio da operação que leva à geração da casa ignorando as partes necessárias à sua construção, como as paredes. Mas o que mais chama a atenção nesse argumento é o aparecimento da *espécie* a fim de caracterizar o conhecimento humano. Tomás explicitará melhor a importância disso na segunda parte de sua resposta, na qual proporá uma diferença entre o conhecimento divino e o conhecimento humano.

## **2.2. A pluralidade de noções e a unidade divina**

Tendo mostrado que a intenção divina segundo a qual as coisas foram feitas requer, a partir da ordem tencionada, a consideração de uma multiplicidade de ideias, Tomás passa a mostrar nessa segunda parte da resposta de que modo tal multiplicidade não precisa ser vista como incompatível com a unidade ou simplicidade divina. O primeiro passo dado por Tomás claramente distingue o conhecimento divino do conhecimento humano, na medida em que ele afirma “que há na mente do operador a ideia do operado tal como o que é inteligido, mas não tal como a espécie pela qual é inteligido, que é a forma que faz o intelecto em ato”. A distinção se faz clara na medida em que voltamos nossa atenção ao modo como a *espécie* é introduzida no argumento. A espécie “que é a forma que faz o intelecto em ato” não é outra

que a espécie própria do conhecimento humano. Com efeito, para o homem, a espécie inteligível é algo diverso de seu intelecto na medida em que quando não há a espécie, não há inteligência – por si, o intelecto humano é *sicut tabula in qua nihil est scriptum*, ou seja, tal como uma tabuinha na qual nada está escrito (*ST I*, q. 84, a. 3, *sed contra* [Tomás de Aquino 2006, p. 91]). Melhor: o intelecto humano inicialmente não é nada mais que certa potência, o que quase dá no mesmo de dizer simplesmente que o intelecto não é nada. Tal como diz a sequência do texto de Tomás que acabamos de citar:

(...) Donde ser preciso dizer que a alma cognoscitiva está em potência, tanto para as semelhanças que são os princípios do sentir, como para as semelhanças que são os princípios do entender. Por isso, Aristóteles sustentou que o intelecto, pelo qual a alma entende, não tem certas espécies naturalmente introduzidas, mas está de início em potência para todas essas espécies. (*ST I*, q. 84, a. 3, *resp.* [*ibidem*, p. 93])

Consequentemente, apenas é possível falar que a espécie é a forma que faz o intelecto em ato na medida em que se considera que o intelecto humano é uma potência antes de a forma ser entendida. Ora, que tal passagem seja própria apenas do intelecto humano parece ser algo pressuposto no seguinte texto da *ST*:

o nosso intelecto abstrai a espécie inteligível dos princípios individuantes: donde a espécie inteligível de nosso intelecto não pode ser a semelhança dos princípios individuais. E, por isso, o nosso intelecto não conhece os singulares. Ora, a espécie inteligível do intelecto divino, que é a essência de Deus, não é imaterial por abstração, mas por si mesma, princípio existente de todos os princípios que entram na composição da coisa, sejam princípios da espécie, sejam princípios dos indivíduos. Donde Deus conhece por ela não apenas os universais, mas também os singulares. (*ST I*, q. 14, a. 11, *ad 1m.*)

Ora, nessa passagem, enquanto vemos que a abstração é o motor que faz com que o intelecto humano passe da potência ao ato quando entende a espécie, vemos também que a espécie que é própria do conhecimento divino não é outra coisa que sua própria essência; e qualquer característica que puder ser atribuída a tal espécie divina, tal como sua imaterialidade, não é a ela

atribuída senão enquanto descreve aquilo mesmo que ela é. Isso considerado, fica claro que a qualidade de ser aquilo *pelo que* algo é inteligido é o que caracteriza a espécie humana na medida em que a contrasta com aquilo que é conhecido pelo intelecto divino no qual a ideia está como *o que* é inteligido. Em suma, no que diz respeito ao conhecimento humano, quando se toma a ideia como uma espécie, faz-se referência à necessidade que o homem tem de certo intermediário para que possa conhecer, na medida em que a espécie é aquilo pelo que ele conhece. Por outro lado, no que diz respeito ao conhecimento divino, esse intermediário é dispensado: ao conhecer a ideia, Deus conhece a própria similitude a partir da qual algo é feito. Na continuação da apresentação de seu argumento, quando escreve “Ora, não é contrário à simplicidade do intelecto divino que entenda vários, mas seria contra sua simplicidade se seu intelecto fosse formado por meio de várias espécies”, Tomás parece indicar que essa diferença seria suficiente para sustentar a manutenção da simplicidade divina apesar da admissão da variedade de ideias simplesmente porque Deus conheceria sem intermediários. A justificativa dessa opinião é dada, porém, na medida em que se compreende que defender a multiplicidade de ideias em Deus não é nada além de defender uma multiplicidade de noções. Voltemos, com um pouco mais de cuidado, nossa atenção a esse último passo da resposta.

Deus não precisa de algo por meio do qual conhecer porque conhece tudo por sua essência, a qual não é nada diverso dele mesmo e é por ele conhecida de modo perfeito, ou seja, de modo que não há nada nela de que ele não tenha conhecimento. Ora, para Tomás, o que permite que Deus conheça a algo além de si mesmo quando conhece sua essência é o fato de que as criaturas *participam* de sua essência enquanto são *segundo algum modo* semelhantes a essa essência divina. Ora, as criaturas são semelhantes *de algum modo* à essência divina na medida em que têm uma espécie ou noção própria, ou seja, retomando aquilo que aprendemos no artigo primeiro, na medida em que a essência divina é para elas a similitude ou o princípio de operação

segundo o qual elas são geradas. Assim, “enquanto Deus conhece a sua essência como imitável desse modo por tal criatura, conhece-a como a noção própria e a ideia desta criatura”. Ou seja, conhece de algum modo a criatura porque conhece *o que é* a sua essência e não porque precise de algum intermediário para ter tal conhecimento. Ora, se conhece as criaturas ao conhecer o que é sua essência e se são várias as criaturas, tem, portanto, uma multiplicidade de noções ou ideias, ainda que permaneça simples e uno.

No final da exposição dessa resposta, é possível perceber que, parece importante para a concepção tomasiana do que é uma ideia que ela guarde seu caráter de algo intermediário no conhecimento na medida em que diz respeito ao conhecimento humano, mas que esse seu caráter não se faça presente na medida em que a ideia é considerada no que diz respeito ao conhecimento divino. Ao menos, parece ser essa diversidade aquilo que Tomás tenta retratar ao propor que as ideias possam ser tanto *o que é conhecido* quanto *aquilo pelo que* algo é conhecido. Após esses esclarecimentos, Tomás dá as seguintes respostas para os argumentos iniciais:

QUANTO AO PRIMEIRO, portanto, cumpre dizer que a ideia não dá nome à essência divina enquanto é essência, mas enquanto é uma similitude ou noção desta ou daquela coisa. Donde, segundo o que são várias as noções inteligidas a partir de uma essência, são ditas várias ideias.

QUANTO AO SEGUNDO, cumpre dizer que a sabedoria e a arte são significadas como aquilo pelo que Deus entende, mas a ideia é significada como o que Deus entende. Ora, por um, Deus entende vários, não unicamente segundo o que são em si mesmos, mas também segundo o que são entendidos, o que é entender várias noções das coisas, assim como se diz que o artífice, enquanto entende a forma da casa na matéria, entende a casa, mas enquanto entende a forma da casa como especulada por si, a partir disso que se entende entendendo a casa, entende a ideia ou a noção de casa. Ora, Deus não apenas entende muitas coisas por meio de sua essência, mas também se entende entendendo vários por meio de sua essência. Ora, isso é entender várias noções das coisas, ou, que há várias ideias em seu intelecto como inteligidas.

QUANTO AO TERCEIRO, cumpre dizer que tais referências, pelas quais as ideias são multiplicadas, não são causadas pelas coisas, mas pelo intelecto divino ao comparar sua essência às coisas.

QUANTO AO QUARTO, cumpre dizer que as referências que multiplicam as ideias não estão nas coisas criadas, mas em Deus. Não são, contudo, referências reais, assim como aquelas pelas quais as Pessoas são distinguidas, mas referências inteligidas por Deus.

À primeira vista, as respostas para os argumentos 1, 3 e 4 parecem suficientemente claras, o que nos fará, então, dar mais atenção apenas para a resposta do segundo argumento inicial.

Assim, vemos que a resposta para o primeiro argumento retoma a tese segundo a qual Deus conhece tudo ao conhecer a sua essência e acrescenta a ela a explicação que acaba de ser dada no corpo da resposta, segundo a qual nos é dito em que medida podemos considerar que o conhecimento tido por Deus das criaturas ao conhecer a sua essência é diverso do conhecimento que Deus tem de si mesmo. Essa constatação serve tanto de base para a defesa da pluralidade de ideias em Deus quanto enfatiza mais uma vez a importância da compreensão da ideia como *noção*.

A resposta para o segundo argumento propõe uma separação entre a arte e a sabedoria, de um lado, e a ideia, de outro. No que se refere a Deus, argumenta Tomás, a arte e a ciência são tomadas como *aquilo pelo que* Deus entende. Já a ideia é tomada como *o que* Deus entende. Assim, pode-se dizer que Deus entende vários seja pela arte ou pela sabedoria não apenas quando entende vários segundo o que são em si mesmos, isto é, não unicamente enquanto coisas determinadas, mas também enquanto entende vários segundo o que são entendidos, isto é, na medida que se entende entendendo a vários que são noções. Ora, entender algo *em si mesmo* é entender aquilo mesmo de que a forma é similitude, tal como a casa cuja forma está na matéria, ou seja, entender algo em si mesmo é entender “esta casa” antes que “a forma da casa”. Por outro lado, entender algo *segundo o que é entendido* é entender-se entendendo algo. Portanto, desse segundo modo, não entendo propriamente a noção de casa, mas entendo-me entendendo a noção de casa. Essa compreensão é própria da arte e da ciência porque elas são fundamentalmente *modos de conhecer*. A ciência, por exemplo, é, segundo a descrição de Caetano, “a cognição intelectual certa e

evidente” (Tomás de Aquino 1888, p. 167: comentário para *ST I* q. 14, a. 1), embora, como afirma Tomás em *ST I*, q. 14, a. 1, *ad Im*, deva ser entendido que a ciência, em Deus, se dá de modo diverso daquele segundo o qual existe no homem. Afinal, no homem, a ciência é um acidente da alma intelectual. Em Deus, uma substância, isto é, é a própria substância divina. No entanto, ainda assim, quando Deus entende algo “segundo o que é entendido” entende também o modo segundo o qual aquilo é entendido, podendo assim distinguir em que medida algo que é por ele entendido é conteúdo da arte, da ciência, da sabedoria, etc., assim como pode distinguir em que medida aquilo que é por ele conhecido é conteúdo da matemática, da física, da metafísica, da política, etc. Portanto, é possível defender a pluralidade de ideias não apenas enquanto defendemos que Deus conhece a ideia exemplar ou a noção de ideia referente a cada uma das coisas das quais essas ideias são exemplares, mas também é possível defender tal pluralidade no que diz respeito às artes e às ciências: uma vez que se entende entendendo essas noções, Deus é capaz de distinguir a diversidade das artes e das ciências.

As respostas para o terceiro e o quarto argumento iniciais parecem ter o mesmo argumento de base: a pluralidade das ideias se sustenta no modo como Deus conhece sua própria essência. Dado novo, porém, é a observação que, em Deus, a multiplicidade do conhecimento se dá de um modo diverso daquele segundo o qual se dá uma multiplicidade real. Mais uma vez: entender a essência divina na medida em que é o princípio gerador de vários não significa propor que tal essência deixe de ser algo único...

### **LEITURA OBRIGATÓRIA**

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia, Primeira Parte, Questão 15* : Sobre as Ideias, *artigo 2*. São várias as traduções disponíveis em português dessa questão. Para referências, vide a bibliografia.

## SUGESTÃO DE LEITURA

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*. Primeira Parte. Questões 84-89. Tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2006, q. 84, a. 3, p. 88-94.

GILSON, E. *Le Thomisme*. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin. Paris: Vrin, 2010, 6<sup>a</sup> edição, p. 129-151.

## UNIDADE III

### Relendo a *Questão sobre as ideias* de Agostinho – a ideia como princípio da ciência especulativa e da ciência prática

#### 3. Há limites para o conhecimento divino?

A distinção proposta na resposta para o segundo argumento inicial do segundo artigo acaba trazendo um novo problema com o qual Tomás terá de lidar. Ali, vemos que há basicamente dois modos possíveis para o conhecimento divino: algumas coisas são conhecidas por Deus como *aquilo pelo que* algo é conhecido, e nisso se enquadram as artes, as ciências, etc., mas outras coisas são conhecidas como *o que* é conhecido, e estas são as ideias ou noções. Ora, tudo o que Deus entende como “algo em si mesmo” é entendido por ele como ideia ou noção. E aqui é necessário lembrar que, para Tomás, a ideia e a noção sempre remetem a um exemplar. O problema que surge dessa constatação é o fato de que parece possível que Deus entenda coisas que não podem ser reduzidas a ideias exemplares ou às suas noções: o mal, o não ente, a matéria e as distinções lógicas. A razão de tal impossibilidade é, por exemplo, o fato de que o mal não pode ser causado por Deus. Portanto, não pode ser conhecido por meio de uma ideia *exemplar*. Do mesmo modo, o não ente, como diz o próprio nome, não existe. Como pode, então, ser conhecido por meio da ideia exemplar?

Essa problematização é assim proposta por Tomás:

QUANTO À TERCEIRA, argumenta-se como se segue. Vê-se que não há, em Deus, ideias de tudo o que ele conhece.

1. Com efeito, não há a ideia de mal em Deus, uma vez que se seguiria que o mal teria ser em Deus. Ora, os males são conhecidos por Deus. Logo, não há ideias de tudo o que é conhecido por Deus.
2. Além disso, Deus conhece aqueles que nem são nem serão nem foram, como foi dito acima (q. 14, a. 9). Ora, desses não há ideias, uma vez que Dionísio diz em *Sobre os nomes divinos*, capítulo 5, que “os

exemplares são vontades divinas, determinativas e efetivas das coisas”. Logo, não há, em Deus, ideias de tudo o que é por ele conhecido.

3. Além disso, Deus conhece a matéria prima, que não pode ter ideia, dado que não tenha nenhuma forma. Portanto, o mesmo que antes.

4. Além disso, consta que Deus não é unicamente ciente das espécies, mas também dos gêneros, bem como dos singulares e dos acidentes. Ora, não há ideias destes, segundo a posição de Platão, que, como diz Agostinho (no *Livro das oitenta e três questões*, q. 46), primeiro introduziu as ideias. Logo, não há ideias em Deus de todo o conhecido por ele.

MAS, EM SENTIDO CONTRÁRIO, as ideias são noções existentes na mente divina, como é patente por meio de Agostinho (no *Livro das oitenta e três questões*, q. 46). Ora, de tudo que conhece, Deus tem as noções próprias. Logo, de tudo que conhece, tem ideia.

Como se vê pelo *Sed Contra*, a distinção entre ideias exemplares e noções de ideias será essencial para a solução do problema, que apresenta uma série de argumentos contrários à possibilidade de que Deus tenha um conhecimento de tudo na medida em que nem tudo o que pode ser conhecido pode ser considerado como de fato existente ou como tendo por princípio o próprio Deus. Antes de explorar mais detalhadamente a problemática contida nesses argumentos iniciais, parece proveitoso enfrentar de uma vez o corpo da resposta, que guarda uma falsa aparência de simplicidade.

### **3.1. Ciência especulativa e ciência prática**

Ei-lo:

RESPONDO dizendo que, visto que as ideias teriam sido postas por Platão como princípios de cognição das coisas e de sua geração, a ideia se dá para ambos ao ser posta na mente divina. E segundo o que é princípio do fazer as coisas, pode ser dita “exemplar” e pertence à cognição prática. Ora, segundo o que é princípio cognoscitivo, é propriamente dita “noção” e pode também pertencer à ciência especulativa. Portanto, segundo o que é exemplar, se dá para tudo que é feito por Deus consoante algum tempo. Segundo o que é princípio cognoscitivo, se dá para tudo que é conhecido por Deus, ainda que não seja feito em nenhum tempo, e para tudo que é conhecido por Deus segundo uma noção própria e segundo o que é conhecido por ele de modo especulativo.

De um lado, parece claro que o corpo da resposta não faz mais que retomar uma tópica que agora já nos é bastante conhecida: a distinção entre a ideia “exemplar” e a “noção de ideia”. Tal como já denunciava o problema em torno do qual gira o artigo, quando tomada como exemplar, a ideia “se dá para tudo que é feito por Deus segundo algum tempo”, donde não ser pela ideia /exemplar que Deus pode conhecer aquilo que *não* foi feito. Por outro lado, a noção de ideia é, de acordo com Tomás, propriamente um princípio cognoscitivo, uma vez que, como já vimos, é por meio da ideia noção que Deus conhece algo. Ora, se há conhecimento daquilo que não foi feito ele há de se dar segundo essa noção. O modo, porém, como isso pode ser entendido, apenas aparecerá quando Tomás se voltar às respostas para os argumentos iniciais. De fato, o único elemento novo e importante que é inserido por ele nessa resposta é a distinção entre a cognição prática e a ciência especulativa. É essencial para que um conhecimento seja definido como prático que aquilo que é conhecido o seja na medida em que é princípio do fazer as coisas. Em contrapartida, é distintivo da *ciência* especulativa o conhecimento daquilo que se apresenta ao intelecto como princípio cognoscitivo. Ora, ao menos no que diz respeito a essa última definição, não parece, de outro lado, que seja possível divisar tão claramente qual seja de fato o papel da ciência especulativa. No entanto, Tomás já havia trabalhado essa distinção que aqui é apresentada tão brevemente num artigo da questão 14 dessa primeira parte da *Suma de Teologia*, no qual se perguntava justamente se a ciência especulativa das coisas é possível para Deus. A resposta é afirmativa e aparece assim fundamentada no *Corpo da Resposta*:

RESPONDO dizendo que uma ciência é apenas especulativa, outra apenas prática, mas outra é, segundo certo aspecto, especulativa e, segundo certo aspecto, prática. Para a evidência disso cumpre saber que uma ciência pode ser dita especulativa de três modos. Primeiro, da parte das coisas sabidas que não são operáveis por aquele que tem a ciência, assim como é a ciência do homem sobre as coisas naturais ou divinas. Segundo, quanto ao modo de saber, como, por exemplo, se o edificador considerar a casa ao definir, dividir e considerar os universais que são

predicados dela. Com efeito, isso é considerar o que é operável de modo especulativo e não segundo o que é operável, com efeito, o operável torna-se algo por meio da aplicação da forma à matéria, não pela resolução do composto em princípios universais formais. Terceiro, quanto ao fim, *pois o intelecto prático difere do especulativo pelo fim*, assim como é dito no livro III do *Sobre a alma*. Com efeito, o intelecto prático está ordenado para o fim da operação, mas o fim do intelecto especulativo é a consideração da verdade. Donde, se o edificador considerar de que modo uma casa pode ser feita, não ordenando para o fim da operação, mas apenas para o conhecimento, a consideração será, quanto ao fim, especulativa, ainda que sobre a coisa operável. Portanto, a ciência que é especulativa pela noção da própria coisa sabida, é unicamente especulativa. Aquela que é especulativa seja segundo o modo, seja segundo o fim, é especulativa segundo certo aspecto e prática segundo certo aspecto. De fato, quando está ordenada para o fim da operação, é absolutamente prática. Portanto, segundo isso, deve ser dito que Deus tem sobre si mesmo apenas ciência especulativa, com efeito, ele não é passível de operação. Sobre tudo o mais tem ciência tanto especulativa como prática. Certamente especulativa quanto ao modo; com efeito, tudo o que conhecemos nas coisas ao definir e dividir é conhecido por Deus muito mais perfeitamente. Ora, sobre aqueles que certamente pode fazer, mas não faz em nenhum tempo, não tem ciência prática, segundo o que a ciência é dita prática desde o fim. Ora, tem desse modo a ciência prática sobre aqueles que faz em algum tempo. De fato, os males, embora não sejam operáveis por ele, caem, entretanto, sob seu conhecimento prático, assim como também os bens, enquanto permite-os ou impede-os ou ordena-os, assim como também as doenças caem sob a ciência prática do médico, enquanto as cura por meio de sua arte. (*ST I*, q. 14, a. 16, *resp.*).

Segundo esse texto, há três modos segundo os quais uma ciência pode ser considerada especulativa: ou porque não cabe àquele que tem a ciência operar aquilo de que tem ciência; ou porque considera algo não quanto a seu fim, mas na medida em que tenta compreender quais são as suas partes; ou porque considera algo *por si mesmo*. Neste último caso, ainda que tal consideração também se volte à compreensão das partes daquilo que é considerado, tais partes não são consideradas em si mesmas, mas na medida em que concorrem para o fim que é próprio da coisa considerada. A ciência prática parece mais fácil de definir: o conhecimento será prático sempre que estiver ordenado para o fim da operação daquilo que é conhecido.

No entanto, os exemplos dados por Tomás nessa resposta dão destaque àquilo que será um problema a ser resolvido na questão 15. Afinal, vê-se ali Tomás explicar que “os males, embora não sejam operáveis por Deus, caem, entretanto, sob seu conhecimento *prático* (...) enquanto permite-os ou impede-os ou ordena-os, assim como também as doenças caem sob a ciência prática do médico, enquanto as cura por meio de sua arte”. Ora, no Corpo da Resposta do artigo terceiro da questão 15, vemos Tomás indicar explicitamente que tal conhecimento só pode ser *especulativo*, na medida em que Deus não pode ser autor do mal.

### **3.2. Ciência prática em ato, ciência prática em potência e ciência especulativa**

Tentaremos resolver esse aparente imbróglio por meio de dois passos. No primeiro, recorreremos a mais um texto de Tomás, o *Sobre a verdade*, no qual vemos ser proposta a seguinte pergunta: as ideias pertencem ao conhecimento especulativo ou unicamente ao prático? Eis um trecho da resposta:

Cumprir dizer que, assim como se diz no livro III do *Sobre a alma*, o intelecto prático difere do especulativo pelo fim. Com efeito, o fim do especulativo é a verdade absoluta, mas do prático é a operação, tal como se diz no livro II da *Metafísica*. Portanto, um conhecimento é dito prático a partir da ordem para a obra, o que se dá de dois modos. Com efeito, às vezes está ordenado em ato para a obra, assim como o artífice propõe realizar naquela matéria a forma preconcebida: e, então, [tal conhecimento] é um conhecimento prático em ato e a forma do conhecimento. Às vezes, porém, é certo conhecimento ordenável em ato, ainda que não esteja ordenado em ato, assim como quando o artífice pensa a forma do artifício e sabe o modo de operar, ainda que não tenha a intenção de operar: e, então, é [conhecimento] prático em ato ou virtualmente, não em ato. (...) Portanto, se falarmos sobre a ideia segundo a noção própria do nome, ela não se estende senão àquela ciência segundo a qual algo pode ser formado: e este é um conhecimento prático em ato ou apenas virtualmente, *o qual também é de certo modo especulativo*. (Tomás de Aquino 1970, q, 3, a. 3, *resp.* O grifo é nosso.).

Nesse texto, vemos que a ciência prática tem dois sentidos básicos: num deles, pode se referir ao que está em ato, e, portanto, é ciência prática em ato. No outro sentido, pode se referir àquilo que apenas *pode* ser, sendo, portanto, uma ciência prática “apenas virtualmente” (*virtualiter tantum*), o que, nesse caso, é o mesmo que dizer “apenas *em potência*”. Ora, o ponto é que, segundo Tomás, nesse segundo caso, a ciência prática pode ser confundida com a ciência especulativa: “nada proíbe [que aquela ciência que é virtualmente prática] seja dita de algum modo especulativa, segundo o que se afasta da operação segundo o ato” (Tomás de Aquino 1970, q, 3, a. 3, *ad 2m.*).

Tendo em vista esses esclarecimentos, passemos ao segundo passo enunciado voltando ao texto da questão 15, enquanto consideramos as respostas para os argumentos iniciais:

QUANTO AO PRIMEIRO, portanto, cumpre dizer que o mal não é conhecido por Deus por meio de uma noção própria, mas por meio da noção de bem. Por isso o mal não tem ideia em Deus, nem segundo o que a ideia é exemplar, nem segundo o que é noção.

QUANTO AO SEGUNDO, cumpre dizer que daqueles que nem são nem serão nem foram, Deus não tem cognição prática, senão apenas virtualmente. Onde não há em Deus ideia em referência àqueles segundo o que a ideia significa “exemplar”, mas unicamente segundo o que significa “noção”.

QUANTO AO TERCEIRO, cumpre dizer que Platão, segundo aqueles, sustentou a matéria não criada, e, por isso, não sustentou que houvesse uma ideia para a matéria, mas uma co-causa com a matéria. Ora, uma vez que sustentamos a matéria criada por Deus, ainda que não sem forma, a matéria tem certa ideia em Deus, ainda que não diversa da ideia do composto. Pois a matéria segundo si mesma nem tem ser, nem é cognoscível.

QUANTO AO QUARTO, cumpre dizer que os gêneros não podem ter uma ideia diversa da ideia de espécie, segundo o que a ideia significa um exemplar, uma vez que o gênero nunca se faz senão em alguma espécie. Também se dá de modo semelhante sobre os acidentes que são inseparavelmente concomitantes ao sujeito, uma vez que estes são feitos simultaneamente com o sujeito. Mas os acidentes que são supervenientes ao sujeito têm uma ideia especial. O artífice, com efeito, por meio da forma da casa faz todos os acidentes que desde o princípio são concomitantes à casa, mas aqueles que são supervenientes à casa já feita, como as pinturas ou algo outro, faz por alguma outra forma. Os

indivíduos, entretanto, não possuíam, segundo Platão, outra ideia além da ideia de espécie, tanto porque os singulares são individuados por meio da matéria, que, como dizem alguns, sustentava que fosse incriada e co-causa com a ideia; como porque a intenção da natureza consiste nas espécies e não produz os particulares senão para que neles sejam salvas as espécies. Ora, a providência divina não se estende apenas às espécies, mas aos singulares, como se dirá abaixo (q. 22, a. 3).

A resposta para o primeiro argumento enfrenta, de partida, o problema do mal. Segundo Tomás, o mal não tem uma noção própria em Deus, na medida em que não há nada em Deus que possa ser tomado como dando origem ao mal, mas ainda assim, é de certo modo conhecido por ele por meio da noção de bem. Além disso, para Tomás, assim como para Agostinho, o mal não tem uma natureza própria, mas é, antes, uma privação do ente. E, como tal, é conhecido por Deus “por meio da noção de bem” na medida em que Deus é capaz de perceber a privação ou negação do bem. (Cf. Tomás de Aquino 1970, q. 3, a. 4, *sed contra; ad 2m; ad 7m.*) Tal como é possível encontrar literalmente no texto tomasiano do *Comentário das Sentenças*: “deve-se dizer que o mal, enquanto mal, nada é, visto que seja certa privação, tal como a cegueira; e, por isso, certamente há em Deus uma ideia da coisa má, não enquanto é má, mas enquanto é coisa. E o próprio mal é conhecido por Deus por meio do bem oposto, do qual a coisa sujeitada à privação carece.” (Tomás de Aquino 1806, I, d. 36, q. 2, a. 3, *ad 1m.*) O mal, portanto, é sempre conhecido por Deus na medida em que ele é capaz de inteligir aquilo que falta para a perfeição de algo:

RESPONDO dizendo que é preciso que quem quer que conheça perfeitamente algo, conheça tudo que possa acontecer a ele. Ora, há alguns bens aos quais pode acontecer de serem corrompidos por males. Donde Deus não conheceria perfeitamente os bens a não ser que também conhecesse os males. Ora, assim é cognoscível o que quer que seja: segundo o que é. Donde, visto que o ser do mal consista no ser a privação do bem, pelo próprio fato de Deus conhecer os bens, conhece também os males, assim como as trevas são conhecidas por meio da luz. Donde diz Dionísio, no capítulo VII dos *Nomes Divinos*, que “Deus alcança a visão das trevas por si mesmo, não vendo as trevas desde outro lugar que da luz”. (*ST I, q. 14, a. 10, resp.*)

Passando à resposta para o segundo argumento, vemos que ela, por sua vez, enfrenta o problema daquilo que, apesar de poder ser pensado por Deus, jamais existirá. Semelhantemente ao que acontece com o problema do mal, Tomás defende que Deus possa conhecer tais coisas apenas por meio da noção de ideia, por um conhecimento que não é prático *senão virtualmente*, isto é, *em potência*, ou seja, exatamente de um dos modos pelos quais já vimos a ciência prática ser definida no texto do *Sobre a verdade*. Uma vez que o conhecimento prático em potência não visa realizar o fim próprio daquilo que considera, Tomás conclui que, assim, Deus conhece tais coisas não segundo o que a ideia significa “exemplar”, mas unicamente segundo o que significa “noção”. Mas, obviamente, esse conhecimento não é semelhante ao conhecimento do mal, na medida em que aquilo que é conhecido não se compara àquilo que sofre de alguma privação: aquilo que jamais existirá, absolutamente falando, não tem ser, portanto, ao que parece, não deveria ser conhecido por meio de nada que se compare a uma ideia exemplar. Mas, aqui, para superar esse tipo de dificuldade, é preciso atentar para o sentido de um conhecimento prático potencial: tais coisas que jamais existirão, podem ser conhecidas por Deus na medida em que podem ser imaginadas, o que confere a elas algum ser, ainda que não absoluto:

Deus sabe tudo, seja o que for e seja como for. Ora, nada proíbe que aqueles que não são absolutamente, sejam de algum modo. Com efeito, são absolutamente os que são em ato. Ora, aqueles que não são em ato, são na potência do próprio Deus ou das criaturas, *seja na potência ativa, seja na passiva, seja na potência de opinar ou de imaginar ou de qualquer modo de significar*. Portanto, o que quer que possa ser feito ou cogitado ou dito pela criatura, e, também, o que quer que ele mesmo possa fazer, Deus conhece tudo, ainda que não seja em ato. E por isso se pode dizer que tem também ciência dos não entes. (*ST I, q. 14, a. 9, respondeo*. Os grifos são nossos.).

Retomando suas críticas a Platão, Tomás mostra mais um ponto em que o platonismo deve ser abandonado na resposta para o terceiro argumento inicial. Para Platão, defende Tomás, a matéria seria algo não criado, ou seja,

tão eterno quanto as ideias, uma vez que seria co-causa da ideia para a formação do composto. Aliás, como um breve esclarecimento, saiba-se que “composto” é tudo aquilo que é formado da união da matéria e da forma, seja esse composto um indivíduo, Sócrates, no qual o composto indica a união da matéria e da forma “assinaladas”, isto é, da matéria e da forma de um indivíduo determinado, como, por exemplo, Sócrates, que é *este* animal racional, seja esse composto a união da matéria e da forma não assinaladas, ou seja, da ideia exemplar “animal racional”, que não é uma ideia que caiba mais a Sócrates do que cabe a Platão<sup>17</sup>. Voltando ao texto, para o cristão, a matéria é criada por Deus de modo que não é possível haver uma matéria que exista separadamente da forma. Portanto, a matéria apenas pode ser conhecida na medida em que a conhecemos unida à forma: por si mesma, a matéria “nem tem ser nem é cognoscível”, ou seja, por si mesma, a matéria nada é. No entanto, enfatize-se, a noção de matéria não é conhecida nem como o é a noção de mal, isto é, por privação, nem como é conhecido aquilo que jamais existirá, isto é, como algo possível: a matéria é conhecida *segundo está no composto*. Por poder existir unicamente no composto, a matéria apenas ganha sua perfeição na medida em que ali existe. Ou seja, considerada em si mesma, a matéria não passa de uma imperfeição, dado que não seja nada além de uma potencialidade. Como escreve Tomás no *Comentário das Sentenças*:

Cumpre dizer que dado que a matéria prima venha a ser por Deus, é preciso que a sua ideia seja igualmente em Deus; e assim como a ela é atribuído o ser, a ela é atribuída a ideia em Deus, uma vez que todo ser, enquanto é perfeito, é exemplarmente conduzido desde o ser divino. Ora, o ser perfeito da matéria não convém em si, mas apenas segundo o que está no composto. De fato, tem em si o ser imperfeito segundo o último grau de ser, que é o ser em potência, e, por isso, não tem uma perfeita noção de ideia a não ser segundo o que é no composto, uma vez que assim o ser perfeito é conferido a ela por Deus. De fato, considerada em si, tem em Deus uma noção imperfeita de ideia, isto é, pelo que é dito, porque a essência divina é imitável pelo composto segundo o ser perfeito, pela matéria, segundo o ser imperfeito, mas de

---

<sup>17</sup> Tomás trabalha longamente essas distinções nos capítulos iniciais de seu texto *O ente e a essência*. TOMÁS DE AQUINO 2005a.

nenhum modo desde a privação. E, por isso, o composto, segundo a noção da sua forma, tem perfeitamente a ideia em Deus, a matéria, imperfeitamente, mas a privação de nenhum modo. (Tomás de Aquino 1806, I, d. 36, q. 2, a. 3, *ad 2m*).

Na resposta ao último argumento inicial, Tomás mostra que, assim como nos casos anteriores, também as distinções lógicas devem ser tomadas segundo a noção de ideia, mas não propriamente segundo a ideia que é um exemplar. Aqui cabe ressaltar que a “espécie” da qual o texto faz referência já não é mais a “espécie inteligível” pela qual algo é conhecido. “Espécie”, aqui, faz referência a um determinado composto, por exemplo, o animal racional, e, assim, pode ter tanto uma acepção ontológica quanto uma acepção lógica. Em sua acepção ontológica, a espécie “animal racional” remete à forma exemplar de homem, tal como a descrevemos pouco acima. Em sua acepção lógica, a espécie remete àquilo que é, de alguma forma, subordinado ao gênero, na medida em que é menos universal que ele. Com efeito, o gênero, que tem apenas uma acepção lógica, é sempre uma forma universal, isto é, uma forma que é inteligida a modo de abstração. Por exemplo, o gênero da espécie “homem” é a forma universal “animal”, a qual, de fato, não pode ser um exemplar na medida em que é o resultado de uma abstração daquilo que é próprio da espécie “homem”, isto é, na medida em que considera a animalidade como se pudesse ser algo realmente separado da racionalidade no homem. Portanto, que “homem”, o “animal racional”, possa ser tomado como uma ideia exemplar da qual se gera, por exemplo, este homem Sócrates, o gênero “animal”, contido nessa espécie, se tomado por si mesmo, não poderia ser considerado um exemplar, uma vez que, por si mesmo, nada gera, pois lhe falta a indicação daquilo que o determina, a saber, a diferença “racional”. Assim, embora a espécie “homem” (isto é, “animal racional”) possua tanto ideia quanto noção, o gênero apenas pode ser conhecido por meio da noção da espécie.

Algo semelhante se dá no que diz respeito aos acidentes “que são inseparavelmente concomitantes ao sujeito”, afinal, eles também não têm ser

por si mesmos, mas seu ser é uma das determinações contidas na ideia exemplar do sujeito. Ou seja, tais acidentes “inseparavelmente concomitantes ao sujeito” apenas poderão ser conhecidos por meio da noção correspondente a seu sujeito. No caso da espécie “homem”, são considerados acidentes inseparavelmente concomitantes ao sujeito, por exemplo, o masculino e o feminino. O mesmo não acontece com os acidentes supervenientes. Eles têm uma “ideia especial” na medida em que, de fato, eles não podem ser gerados sem um sujeito ao qual eles sejam supervenientes. Mas é claro, por outro lado, que não compõe a ideia exemplar de homem que ele esteja sentado ou de pé, tal como não compõe a ideia exemplar de casa que ela receba esta ou aquela pintura<sup>18</sup>.

No que diz respeito aos indivíduos, Tomás aponta que Platão teria pelo menos dois argumentos para negar que pudesse haver alguma ideia deles. O primeiro é que os singulares seriam individuados segundo a matéria, da qual, como vimos, Platão sustentava que não havia ideia. O segundo consistiria em dizer que a natureza tem como intenção, isto é, *visa*, sempre, a espécie (lembre-se que os indivíduos, para Platão, são “cópias” das ideias). Nesse sentido, a produção dos particulares não seria algo próprio das espécies, mas apenas um modo de realização daquilo que é próprio das espécies. Ao menos é isso que parece se seguir do seguinte trecho do *Sobre a verdade*, no qual Tomás trata exatamente do mesmo assunto:

Cumprido dizer que Platão não sustentou ideias dos singulares, mas unicamente das espécies por duas razões. Uma, porque, segundo ele, as ideias não eram factivas da matéria, mas unicamente da forma em seus inferiores. Ora, o princípio da singularidade é a matéria. De fato, segundo a forma, cada um dos singulares é colocado na espécie. Por isso, a ideia não corresponde ao singular enquanto é singular, mas unicamente pela noção da espécie. Sustentou outra razão porque a ideia não é senão daqueles que são intencionados por ela, como é patente do que foi dito. Ora, a intenção da natureza está principalmente quanto à conservação da espécie, donde, embora a geração tenha como termo

---

<sup>18</sup> Tais diferenças entre os tipos de acidentes são retratadas em TOMÁS DE AQUINO 2001, a. 12, *ad 7m*.

este homem, a intenção da natureza, entretanto, é gerar o homem. (Tomás 1970, q. 3, a. 8, *resp.*).

Ora, que a matéria não seja impedimento para a noção de ideia já foi explicado, sendo, portanto, desnecessário voltar a esse tópico a fim de mostrar por que a opinião de Platão é rejeitada. De fato, não é este o objetivo de Tomás quanto a esse ponto, mas apenas o de reafirmar o motivo fundamental de sua discordância da teoria platônica das ideias: as ideias estão em Deus. Portanto, Deus é o princípio das coisas individuais. E, se os indivíduos contribuem para a excelência da ordem do universo, de algum modo todos eles foram tencionados por Deus<sup>19</sup> e, portanto, de algum modo, Deus conhece a todos eles. Como se lê na continuação do texto supracitado do *Sobre a verdade*:

Nós, entretanto, sustentamos que Deus seja a causa do singular tanto quanto à forma como quanto à matéria. Sustentamos, ainda, que por meio da providência divina são definidos todos os singulares, e, por isso, é preciso que sustentemos também as ideias dos singulares. (Tomás de Aquino 1970, *loc. cit.*).

Chegando ao final da leitura deste artigo, parece óbvio que um dos pontos que levam Tomás à crítica da teoria platônica é sua crença na incompatibilidade dos princípios dessa filosofia com aquilo que lhe é revelado pela fé cristã. Junto a isso, vê-se sua clara preferência pelos argumentos provenientes da filosofia aristotélica. Afinal, elementos dessa filosofia baseiam toda sua explicação, mesmo quando isso não aparece nominalmente declarado, tal como se dá com seu uso dos conceitos de ato e potência, matéria prima, causalidade, finalidade, a distinção entre o intelecto especulativo e o prático, etc. No entanto, seria um tanto ingênuo de nossa parte se nos contentássemos em enxergar nessa crítica apenas uma troca, que não fizesse mais que passar, no que toca ao instrumental filosófico, de Platão a Aristóteles. Etienne Gilson, por exemplo, arrisca que esse tipo de confronto com o texto platônico, especialmente no caso das ideias, serviria ao reconhecimento de que nesse

---

<sup>19</sup> Esse, com efeito, é um dos significados da “providência divina”: a intenção de Deus de dar uma finalidade para aquilo que é por ele criado.

tema se trata de uma tópica própria da Teologia, terreno no qual Tomás teria reconhecido a importância de prestar as devidas honras a Agostinho:

A resposta é dada no *sed contra* do primeiro dos três artigos. Sim, nós *devemos* colocar as ideias na mente divina porque, segundo Santo Agostinho, elas são tão importantes que ninguém pode ser sábio a menos que possa entendê-las (*Lib. 83 Quaest.*, q. 46). Claramente estamos na teologia, onde Agostinho empunha grande autoridade. (Gilson 1993, p. 107 s.)

Geiger, em seu artigo de 1974 (p. 181 s.), sugere que talvez esse não seja exatamente o problema de Tomás, uma vez que ele poderia simplesmente ter declarado a doutrina das ideias supérflua frente àquilo que nos é possível entender acerca do conhecimento divino, dado que, aparentemente, seria suficiente a explicação que ele poderia alcançar a esse respeito auxiliado apenas pela filosofia de Aristóteles, tal como o mostra a questão 14 de *ST I*. Portanto, Tomás teria se valido dessa teoria na medida em que ela “permite resolver um problema que Aristóteles não colocou”, ou seja, na medida em que

de um lado, o Deus de Aristóteles, se quisermos chamar desse modo o Intelecto supremo, não põe nenhuma dificuldade a respeito das ideias, dado que ele não se ocupa do universo, nem para concebê-lo, nem para produzi-lo, nem para governá-lo. (...) De outro lado, a teoria das formas, encarregadas de tornar presente às diferentes faculdades a forma do objeto conhecido, estava estreitamente ligada, no Estagirita, ao problema da passagem da potência ao ato (...). O conhecimento comporta, portanto, a assimilação da faculdade e da realidade a ser conhecida, permitindo à primeira se relacionar com a segunda, que existe independentemente de seu ser. A realidade se faz conhecer ao transmitir, na faculdade, a similitude de si mesma sob as espécies da forma atualizante. Um Deus criador, ao contrário, que produz o universo em função de uma concepção que faz para si, tanto no seu conjunto como no seu detalhe, e que o produz livremente, deve possuir em si mesmo as formas dos entes que cria, se é verdade que o intelecto não conhece senão os objetos dos quais possui a similitude. (Geiger 1974, p. 182 s.)

Mas, ainda que a explicação de Geiger nos pareça, de fato, melhor que a avançada por Etienne Gilson, resta, porém, que ela também ainda ponha a filosofia aristotélica como se apenas um meio de elucidar os problemas da

teologia. A teologia, para Tomás, de fato tem o papel fundamental de provocar a filosofia a dar respostas a perguntas às quais ela não havia se proposto. Porém, ela também tem o papel de ajudar a filosofia e, por meio dela, a razão, a alcançar algumas respostas que a própria filosofia parecia, por si mesma, incapaz de prover, na medida em que, por meio do Deus criador, oferece uma ordenação do universo pela qual a filosofia se vê capaz de enxergar claramente qual seria o fim último do homem. E o papel da filosofia vai se revelando cada vez mais importante nessa relação à medida que tal ordenação proposta pela teologia se revela algo estritamente racional e concorde com aquilo que a razão é capaz de alcançar: para Tomás, pela revelação, a filosofia recebe, tal qual de uma ciência superior, os princípios que por si mesma não é capaz de alcançar...

### LEITURA OBRIGATÓRIA

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia, Primeira Parte, Questão 15* : Sobre as Ideias, *artigo 3*. São várias as traduções disponíveis em português dessa questão. Para ALgumas referências, vide a bibliografia.

### SUGESTÃO DE LEITURA

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*. Primeira Parte. Questão 14. In: TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*. Vol. I: Parte I. Questões 1-43. Coordenação geral: Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. Vários tradutores. São Paulo: Loyola, 2003, 2ª edição.

GEIGER, L. B. Les idées divines dans l'œuvre de S. Thomas. In: MAURER, A. *et alii* (ed.) *St. Thomas Aquinas 1274-1974: Commemorative Studies*. Foreword by Etienne Gilson. Toronto: PIMS, 1974, p. 175-209.

GILSON, E. *Christian Philosophy* : an introduction. Tradução de Armand Maurer. The Etienne Gilson Series 17. Toronto: PIMS, 1993, p. 101-119.

## **2ª PARTE**

### **A Teologia e Aristóteles**

#### **UNIDADE IV**

##### **O intelecto humano similitude do intelecto divino**

Se até agora vimos Tomás desenvolver uma proposta de interpretação do texto agostiniano na qual um de seus principais resultados foi apresentar o modo segundo o qual é possível conceber um Deus criador que teve a intenção de criar o mundo de acordo com uma ordem determinada e, por isso, tanto deve ter conhecimento dessa ordem como, por meio dela, das coisas por ele criadas, nessa segunda parte de nossa apresentação veremos de que modo Tomás concebe que a compreensão agostiniana das ideias é, de certo modo, importante, inclusive, para a explicação do objeto próprio do conhecimento humano. De fato, o conjunto das questões 84-89 da Primeira Parte da *Suma de Teologia* de Tomás (traduzido em Tomás de Aquino 2006, na versão que utilizaremos como base) trata especialmente do modo como o homem conhece. Ali, nos artigos 5 e 6 da questão 84, o debate com o *de ideis* de Agostinho é retomado tanto a fim de mostrar como o intelecto humano, de certo modo, participa do intelecto divino, quanto de mostrar de que modo isso é possível uma vez que a principal característica do intelecto humano é o conhecer as coisas a partir daquilo que é material e sensível. Pretendemos mostrar duas coisas por meio dessa exposição: primeiro, de que modo a teologia acaba por fornecer um ponto de partida que permita a compreensão do próprio alcance daquilo que é conhecido pelo homem, visto que permite evidenciar como o conhecimento humano pode ter acesso à própria natureza das coisas; segundo, que a filosofia aristotélica se mostra fundamental nessa compreensão, à medida que é apresentada por Tomás como aquela que oferece a melhor explicação racional – e, portanto, característica daquilo que há de mais importante na

essência do homem, animal *racional* – do modo pelo qual o próprio homem conhece.

O artigo 5 da questão 84 propõe a seguinte questão a respeito do conhecimento humano: o homem conhece aquilo que é material nas razões eternas? A resposta, como se verá, pretende-se positiva desde que entendida sob certas circunstâncias. A fim de explicitar isso, passemos, então, à análise do próprio texto tomasiano<sup>20</sup>.

#### **4.1. As razões eternas e o conhecimento intelectual humano.**

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

1. De fato, aquilo em que algo é conhecido é ele próprio mais conhecido e anteriormente. Ora, a alma intelectual do ente humano, no estado da vida presente, não conhece as razões eternas, pois não conhece o próprio Deus no qual as razões eternas existem, mas a “ele se une como desconhecido”, como diz Dionísio no capítulo 1º da *Teologia Mística*. Portanto, a alma não conhece tudo nas razões eternas.
2. Além disso, diz-se em *Romanos* 1, 20 que “o que é invisível de Deus, é divisado por meio do que foi feito”. Ora, entre o que é invisível de Deus enumeram-se as razões eternas. Portanto, as razões eternas são conhecidas por meio das criaturas materiais e não o inverso.
3. Ademais, as razões eternas nada mais são que ideias, pois Agostinho diz no livro das *Oitenta e três questões* que “as ideias são as razões estáveis das coisas, existentes na mente divina”. Se, portanto, se disser que a alma intelectual conhece tudo nas razões eternas, retornará a opinião de Platão, que asseverou que toda ciência deriva das ideias.

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

---

<sup>20</sup> Como mencionado, todas as citações dos artigos 5 e 6 da questão 84 serão feitas seguindo a tradução de Nascimento em TOMÁS DE AQUINO 2006, p. 102-116. Apenas em *ST I*, q. 84, a. 5, arg. inic. 2, trocamos, em duas ocasiões, as palavras “pelo/pelas” por “por meio de”, visando evitar alguma ambiguidade na compreensão do texto tomasiano.

Os argumentos iniciais fornecem importantes elementos que caracterizam aquilo que é próprio do conhecimento humano. A base comum a todos eles é a defesa da seguinte tese: o homem apenas pode conhecer algo das razões eternas a partir do conhecimento que tem das coisas materiais e não o inverso. Ora, essa tese traz dois problemas a serem enfrentados: o primeiro deles, é que o conhecimento do homem sempre parte daquilo que é material. O segundo, é que pode ser vista como uma decorrência desta tese que o conhecimento humano seja sempre aproximativo, apreendendo muito pouco daquilo que é a natureza própria das coisas, uma vez que tem como seu objeto próprio aquilo que nelas há de material. Esse, ao menos, parece ter sido o problema visualizado por Agostinho, segundo a interpretação de Tomás. No entanto, a posição de Agostinho sobre este tema se revelará também motivo de controvérsia: em que medida sua solução não seria um retorno a pontos problemáticos da tese platônica? Mostrar as razões que serviriam de base para essa controvérsia será a tarefa de Tomás na exposição desses argumentos iniciais.

No primeiro deles, vemos ser sustentada uma tese básica da teoria do conhecimento e que, como tal, será também assumida por Tomás em outras ocasiões: “aquilo em que algo é conhecido é ele próprio mais conhecido e anteriormente”, ou seja, aquilo que serve de ponto de partida para nosso conhecimento é sempre mais conhecido por nós do que aquilo que podemos vir a conhecer posteriormente a partir da reflexão a respeito disso que conhecemos. O modo como essa tese deve ser compreendida é mais bem explicitado no segundo argumento inicial, no qual vemos, a partir da citação de *Romanos*, que “as razões eternas são conhecidas por meio das criaturas materiais e não o inverso”. Ora, aquilo que, para nós, é mais conhecido e anteriormente é aquilo que é material. Portanto, se tivermos algum conhecimento a respeito das razões eternas, ele terá de ter como ponto de partida tais coisas materiais *e não o inverso*, ou seja: não pode se dar que pretendamos conhecer as coisas materiais *como se* conhecêssemos

primeiramente as razões eternas. E isso é defendido por meio de duas razões complementares, ou melhor, por duas razões que, na verdade, são uma única e mesma razão, considerada a partir de dois pontos de vista: o primeiro, na sua versão “teológica”, diz que o homem “não conhece o próprio Deus no qual as razões eternas existem”. O segundo, na sua versão “filosófica”, defende que o conhecimento humano principia por meio daquilo que é material. Que o ponto de apoio dessa segunda versão esteja no campo da filosofia é explicitado no terceiro argumento inicial, por meio da referência à “opinião de Platão”.

Valendo-se mais uma vez do *de ideis* de Agostinho, Tomás propõe que a tese que defende o conhecimento de tudo “nas razões eternas” pode ser tomada como um retorno à opinião de Platão, que defendia as ideias como princípios de conhecimento existentes por si mesmos. Mas se, de um lado, já se mostrou o modo segundo o qual as ideias devem ser compreendidas no que diz respeito ao conhecimento divino e, de outro, tendo-se já percebido que parece bastante razoável a tese segundo a qual o conhecimento humano parte do sensível, cabe perguntar aqui a razão da insistência em se voltar à tópica das ideias. Será no *Sed Contra* que Tomás nos dará uma pista da necessidade de se retomar essa discussão: a verdade está contida nas razões eternas, uma vez que tais razões, na medida em que são exemplares, contêm a própria natureza das coisas criadas, ou seja, aquilo mesmo que elas são. Com base nisso, Agostinho parece ter desenvolvido o seguinte raciocínio: ora, se a verdade está nas razões eternas e se o homem conhece algo dessa verdade, ou seja, se o homem conhece algo do que é a própria natureza das coisas, ele deve conhecer tal verdade à medida que é capaz de conhecer algo das próprias razões eternas. O problema dessa argumentação é que ela pode dar a entender que, apesar de sua crítica proposta à teoria platônica no *de ideis*, Agostinho não tenha conseguido, de fato, escapar do argumento platônico segundo o qual as ideias são princípio do conhecimento independentemente da matéria.

O Corpo da Resposta pretenderá mostrar que esse não foi o caso e faz isso por meio de dois passos principais. No primeiro deles, vemos Tomás

mostrar as razões pelas quais Agostinho foi levado a se aproximar da filosofia platônica e de que modo devemos entender essa aproximação. No segundo, Tomás mostra, por meio de uma citação do próprio texto agostiniano, que Agostinho estaria longe de ter sucumbido à argumentação platônica.

#### **4.2. Agostinho e o conhecimento das coisas materiais segundo a interpretação de Tomás**

Passemos, então, à análise desse primeiro passo por meio da citação do início da primeira parte segundo a qual acabamos de dividir o Corpo da Resposta:

EM RESPOSTA, cumpre dizer que, assim como Agostinho diz no livro II *Da doutrina cristã* “Se os que são denominados filósofos, acaso disseram algo verdadeiro e em acordo com a nossa fé, deve deles ser reivindicado para nosso uso, como de injustos possuidores. De fato, as doutrinas dos gentios contêm certas ficções inventadas e supersticiosas, que cada um de nós, ao sair do convívio dos gentios, deve evitar”. Por isso, Agostinho, que fora imbuído das doutrinas dos platônicos, se encontrou algo em acordo com a fé, o tomou; mas, o que encontrou em oposição à nossa fé, mudou para melhor.

Ora, Platão sustentou, como foi dito acima [a.4], que as formas das coisas subsistem por si separadas da matéria e chamava-as de “ideias”, por cuja participação, dizia ele, o nosso intelecto conhece tudo, de tal modo que, assim como a matéria corporal, pela participação da ideia da pedra se torna pedra, igualmente o nosso intelecto, pela participação da mesma ideia, conheceria a pedra. Parece, porém, que é estranho à fé que as formas das coisas subsistam por si sem a matéria, fora das coisas, como os platônicos sustentaram que a “vida por si” ou a “sabedoria por si” são certas substâncias criadoras, como Dionísio diz no capítulo XI dos *Nomes divinos*. Por isso, Agostinho, no livro das *Oitenta e três questões*, sustentou, no lugar destas ideias que Platão sustentava, que as razões de todas as criaturas existem na mente divina, de acordo com as quais tudo é formado e, de acordo com as quais também, a alma humana conhece tudo.

A citação do texto agostiniano que abre o Corpo da Resposta dá destaque a uma conhecida tópica segundo a qual Agostinho veria, na filosofia, a defesa de teses ou opiniões que seriam concordes com a verdade e que, portanto, deveriam ser tomadas por todo aquele que se pusesse na busca do

conhecimento do que é verdadeiro. Tomás, porém, dá destaque ao modo pelo qual Agostinho teria feito isso. Em sua opinião, a sugestão de Agostinho não se resumiria a tomar de qualquer modo da filosofia aquilo que parece concorde com a verdade. Afinal, ainda que os filósofos tenham conhecido parte da verdade, não a conheceram por inteiro, ou, nas palavras de Tomás, se Agostinho “encontrou algo em acordo com a fé, o tomou; mas, o que encontrou em oposição à nossa fé, mudou para melhor”. Esse “mudar para melhor” é evidenciado por Tomás a partir de uma breve apresentação de certas características da proposta platônica que poderiam ser consideradas problemáticas e da solução que Agostinho apresenta para elas a partir da tese da subsistência das ideias no intelecto divino.

Ao propor a tópica das ideias, Platão defendia junto a essa tópica a tese de que as ideias seriam “as formas das coisas (que) subsistem por si separadas da matéria” e “por cuja participação o nosso intelecto conhece tudo, de tal modo que, assim como a matéria corporal, pela participação da ideia da pedra se torna pedra, igualmente o nosso intelecto, pela participação da mesma ideia, conheceria a pedra.” Ora, prossegue Tomás, o problema dessa tese platônica parece estar na defesa da “subsistência por si” das ideias, mas não exatamente na sua tese do conhecimento por participação, ao menos não se a tomarmos a partir de certo ponto de vista.

Para justificar essa sua proposta de interpretação, Tomás avança dois passos: primeiro, mostra que Agostinho teria resolvido o problema da “subsistência” das ideias ao sustentá-las como conteúdos do intelecto divino. Depois, a fim de sustentar em que sentido a tese platônica da participação no conhecimento ainda poderia ser defendida, Tomás propõe que se faça uma melhor contextualização daquilo que está sendo proposto por meio de dois exemplos. O primeiro é o seguinte:

Quando, portanto, se pergunta se a alma humana conhece tudo nas razões eternas, cumpre dizer que se diz que algo é conhecido em algo de dois modos. De um modo, como no objeto conhecido, assim como alguém vê no espelho aquilo cuja imagem reflete-se no espelho. Deste

modo, a alma, no estado da vida presente, não pode ver tudo nas razões eternas. Mas, deste modo, os bem-aventurados que veem a Deus e tudo nele, conhecem tudo nas razões eternas.

Segundo esse primeiro exemplo, não podemos ver as razões eternas diretamente, isto é, tal como se nossa alma fosse um espelho que refletisse diretamente as razões eternas contidas na inteligência divina. Segundo Tomás, esse impedimento é característico da alma “no estado da vida presente”, isto é, na nossa atual condição humana, segundo a qual tendemos, isto é, “estamos a caminho”, para a nossa bem-aventurança, a qual nada mais é que a própria visão da essência divina, cujo fim último é, conseqüentemente, o próprio Deus (*cf. ST II-II, q. 24, a. 4, resp.; ST I-II, q. 5, a. 3, resp.*). Mas, numa espécie de contraponto, Tomás destaca também ser possível dizer que alguns homens podem ter certa visão dessa essência. Eles são os bem-aventurados, isto é, aqueles que de algum modo já têm a posse da bem-aventurança para a qual o homem tende. No entanto, uma vez que este homem “bem-aventurado” ainda é também sujeito à atual condição humana, não só sua visão, mas também sua bem-aventurança deve ser tomada como possível apenas em certo sentido:

... se for considerado especialmente aquilo no que a bem-aventurança consiste, a saber, a visão da essência divina, à qual o homem não pode chegar nesta vida (...), aparece manifestamente que ninguém nesta vida pode alcançar a bem-aventurança verdadeira e perfeita. (...) Cumpre dizer que a participação da bem-aventurança pode ser imperfeita (...) da parte daquele mesmo que dela participa, o qual certamente atinge ao objeto próprio da bem-aventurança segundo si mesmo, a saber, Deus, mas imperfeitamente com respeito ao modo pelo qual Deus frui a si mesmo. E tal imperfeição não tira a verdadeira noção da bem-aventurança, visto que, dado que a bem-aventurança seja certa operação, como foi dito, a verdadeira noção da bem-aventurança é considerada a partir do objeto, que dá a espécie ao ato, não a partir do sujeito. (*ST I-II, q. 5, a. 3, resp. e ad 2m*)

Ou seja: propriamente bem-aventurado é apenas aquele que já está de posse do conhecimento de Deus, o qual não é possível nesta vida, mas será, para o homem, se ele for salvo e, assim, receber o prêmio da vida eterna. Tomás mostrará, porém, que, apesar de Agostinho parecer fazer referência

apenas ao homem “imperfeitamente” bem-aventurado como aquele que pode alcançar o conhecimento das razões eternas, certo conhecimento dessas razões é possível ao homem ainda no estado da vida presente em razão de certa semelhança existente entre o intelecto humano e o intelecto divino. Esse será o tema do segundo exemplo que é assim exposto por Tomás:

De outro modo, diz-se que algo é conhecido em algo como no princípio de conhecimento, assim como se dissermos que é visto no sol, o que é visto pelo sol. Deste modo, é necessário dizer que a alma humana conhece tudo nas razões eternas, por cuja participação conhecemos tudo. De fato, a própria luz intelectual que há em nós, nada é além de uma certa semelhança participada da luz incriada na qual estão contidas as razões eternas. Donde, no *Salmo 4* se dizer: “Muitos dizem – Quem nos mostra os bens”? A esta pergunta, o salmista responde, dizendo: “A luz da tua face, Senhor, está assinalada sobre nós”. É como se dissesse: pela própria marca da luz divina em nós, tudo nos é mostrado.

Por meio deste exemplo, Tomás mostra em que sentido é possível defender a posição de Agostinho segundo o qual a verdade deveria ser conhecida nas razões eternas: o intelecto humano é semelhante ao intelecto divino, do qual participa. Assim, ainda que o conhecimento humano comece sempre a partir daquilo que é material, sua similitude ao intelecto divino faz com que ele possa apreender, segundo essa semelhança, as razões eternas das quais as coisas materiais são similitudes. Consequentemente, o intelecto humano participa do intelecto divino na medida em que é por si mesmo e naquilo que apreende semelhante àquele intelecto. Mas toda semelhança supõe, também, certa diversidade, e Tomás parece nos mostrar que Agostinho certamente teria levado isso em conta, tal como vemos narrar a segunda parte do Corpo da Resposta:

No entanto, como, além da luz intelectual em nós, são exigidas as espécies inteligíveis recebidas das coisas, para se ter ciência das coisas materiais, não temos notícia das coisas materiais apenas pela participação das razões eternas, como os platônicos sustentaram que apenas a participação das ideias basta para ter ciência. Daí, Agostinho dizer no livro IV *Sobre a Trindade*: “Por acaso, por que os filósofos ensinam com argumentos certíssimos que tudo o que é temporal se faz

por razões eternas, puderam por isso ver nas próprias razões ou concluir a partir delas quantos são os gêneros de animais e quais os germes de cada um? Por ventura não buscaram tudo isto pela descrição dos lugares e tempos”?

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

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

Tomás toma como ponto de partida o texto agostiniano do *Sobre a Trindade* para mostrar que o próprio Agostinho teria defendido o fato de que o conhecimento humano parte das coisas materiais, diferindo nisto da tese platônica segundo a qual o conhecimento das coisas materiais se daria apenas pela participação das razões eternas. Chama a atenção, porém, que Tomás o tenha feito defendendo a exigência das “espécies inteligíveis recebidas das coisas”, numa referência indireta à teoria aristotélica do conhecimento, como se verá na exposição do artigo 6. Por fim, é como uma sorte de corroboração de seu argumento, segundo o qual Agostinho teria se afastado dos pontos problemáticos da tese platônica, que Tomás cita a passagem do *de ideis* segundo a qual Agostinho defende que apenas são capazes de ter um conhecimento que seja mais próximo da “visão das ideias” os bem-aventurados, ou seja, aqueles que, por alguma graça especial, fruem, ainda que imperfeitamente, do conhecimento da divindade.

Em suma, vemos que este artigo 4 da *Suma de Teologia* retoma o tema da teoria platônica das ideias a fim de mostrar mais claramente o ponto no qual consiste a transição da interpretação platônica para aquela que Tomás defende como sendo a interpretação sugerida pela fé, inicialmente proposta por Agostinho. Ao fazê-lo, mostra não somente em que ponto as teses platônicas eram incompatíveis com a fé, pois mostra, também, em que sentido a interpretação sugerida pela revelação está de acordo inclusive com aquilo que podemos conhecer apenas por meio da razão: a tese segundo a qual o

conhecimento humano tem seu início nas coisas materiais, mas tem também uma natureza que é completamente diversa da materialidade, foi uma das principais teses defendidas por Aristóteles e à qual Tomás irá voltar na apresentação do próximo artigo da questão 84.

### LEITURA OBRIGATÓRIA

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia, Primeira Parte, Questão 84, Artigo 5: Se a alma intelectiva conhece as coisas materiais nas razões eternas.* In: TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*. Primeira Parte. Questões 84-89. Tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2006, p. 102-109.

### SUGESTÃO DE LEITURA

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia, Primeira Parte, Questão 84: Como a alma unida ao corpo conhece o que é corporal, que lhe é inferior.* In: TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*. Primeira Parte. Questões 84-89. Tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2006, p. 74-127.

NASCIMENTO, C.A.R. do. Tomás de Aquino entre Agostinho e Aristóteles. In: PALACIOS, P. M., *Tempo e razão : 1600 anos das Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 63-73.

\_\_\_\_\_, As questões da primeira parte da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino sobre o conhecimento intelectual humano. In: TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*. Primeira Parte. Questões 84-89. Tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2006, p. 9-42.

## UNIDADE V

### **Conhecimento intelectual e conhecimento sensível: o caminho intermediário de Aristóteles**

Várias são as discussões geradas pelo artigo 6 da questão 84 da Primeira Parte da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino. A importância deste artigo para todo o debate acerca do conhecimento intelectual humano, que a ele se segue na Primeira Parte da *Suma*, pode ser vista, por exemplo, pelos artigos de Nascimento 1996 e Henle 2006. No artigo 6, Tomás propõe a seguinte questão: o conhecimento intelectual é recebido das coisas sensíveis?

O problema ali visado tem como ponto de partida o fato de que o conhecimento humano parece partir do que é sensível<sup>21</sup>. Sendo assim, pergunta-se se a capacidade sensível pode afetar a capacidade intelectual do homem. Ou seja, parte-se do pressuposto de que a capacidade sensível ou sentido, porque lida com o material e contingente, é algo inferior ao intelecto, que lida com o que é imaterial e, portanto, necessário. Também fundamenta a caracterização dessa relação como uma relação entre o inferior e o superior o fato de que o material é, como vimos, algo potencial, enquanto o imaterial é algo em ato. Ou seja, uma vez que é a forma (isto é, o ato) a parte ativa na relação do composto, como seria possível que uma capacidade, os sentidos, que lida principalmente com o que é material neste composto, possa afetar a capacidade superior do intelecto?

Para responder essa questão, Tomás irá apresentar três versões diversas de sua resposta, elaboradas, segundo sua descrição, por Demócrito, Platão e Aristóteles. De um lado estaria Demócrito, afirmando que o conhecimento

---

<sup>21</sup> A fim de evitar confusões, cabe propor aqui o seguinte esclarecimento: nessa discussão, as palavras “sentido” e “sensível” se prestam às seguintes interpretações: “sentido”, ou seu plural “sentidos”, sempre remetem à capacidade da alma humana pela qual se conhece aquilo que é material, ou seja, o “sensível”. No entanto, pode causar confusão o fato de que essa capacidade é também correntemente nomeada de “conhecimento sensível”, o que é algo diferente de dizer “conhecimento *do* sensível”. Se no primeiro caso temos apresentado mais um nome para os sentidos, isto é, a faculdade que permite a apreensão dos sensíveis, no segundo caso temos a alusão ao conhecimento daquilo que é material, ou seja, o sensível.

humano lida apenas com aquilo que é material. De outro, Platão, afirmando que seria antes o imaterial aquilo que é próprio do conhecimento humano. Aristóteles é apresentado por Tomás como propondo uma *via intermediária*, na qual seria mostrada a relação do material e do imaterial no processo do conhecimento. E, como é de se esperar, é na solução de Aristóteles que Tomás vê estar a resposta para a sua questão.

Assim colocada a questão, será possível ver ainda que Platão continua sendo o principal adversário do texto tomasiano. A opinião de Demócrito será apresentada apenas como uma espécie de contraponto a exigir a consideração da importância daquilo que é material para que se dê o conhecimento humano. Para uma apreciação do que seja a proposta deste problema, segundo os próprios termos tomasianos, passemos, então, à leitura da apresentação inicial da questão.

### **5.1. Sobre os limites do conhecimento sensível**

Tomás inicia o artigo 5 da questão 84 por meio dos seguintes argumentos:

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

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

2. Ademais, Agostinho diz no livro XII do *Comentário literal sobre o Gênesis*: “Não se deve pensar que o corpo produz algo no espírito, como se o espírito estivesse submetido a modo de matéria ao corpo produtor; com efeito, de toda maneira, aquele que produz tem mais

valor que a coisa da qual faz algo”. Donde, conclui que “o corpo não produz a imagem do corpo no espírito, mas o próprio espírito a produz em si mesmo”. Portanto, o conhecimento intelectual não é derivado dos sensíveis.

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

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

O primeiro argumento parte de um problema proposto por Agostinho na medida em que ele aponta o que parece ser uma dificuldade para a defesa do conhecimento sensível: “não se deve esperar a integridade da verdade dos sentidos do corpo”. Em questão, está o fato de que os sentidos não parecem ser uma fonte segura de conhecimento, afinal, os sentidos lidam com aquilo que é mutável. Levanta-se, aqui, o fato de que, sendo a principal característica das coisas materiais a mutabilidade, parece que temos um problema para a descrição da apreensão própria do conhecimento sensível: ela sempre apreende “um instante” dessa mutabilidade, ou seja, o que é apreendido sobre uma coisa material num dado momento pode já não mais pertencer a ela no momento posterior à apreensão. Do mesmo modo, uma característica que deixa de ser presente à coisa no momento anterior ou posterior à apreensão pode deixar de ser apreendida e, assim, talvez, algo essencial para a compreensão daquilo que foi apreendido pode deixar de ser percebido. Além disso, Tomás apresenta outro argumento de Agostinho segundo o qual os sentidos “enganam”: uma vez algo apreendido, temos na nossa capacidade sensível a imagem dele, isto é, seu conhecimento. Ora, essa imagem, porque apreendida, passa a ser algo distinto daquela coisa da qual é imagem. O problema que surge daí é o fato de que essa imagem é conservada pelos sentidos mesmo a coisa não estando mais presente. É assim, defende Agostinho, que somos capazes, por exemplo, de sonhar com aquilo que, de fato, não está presente senão em nossos sonhos. Mas, continua o argumento, por vezes não parecemos capazes de distinguir o sonho da

realidade, seja no próprio momento em que sonhamos, seja, num caso mais grave, na loucura, numa alusão muito próxima ao que parece ser uma alucinação. Ora, se nem sempre há um bom critério por meio do qual podemos separar aquilo que é “real” daquilo que é uma falsa percepção sensível, parece sensato concluirmos que “o conhecimento intelectual não deve ser esperado dos sentidos”, na medida em que não nos parece ter sido dado qualquer outro critério, além dos próprios sentidos, para que nos seja possível emitir qualquer juízo acerca das percepções sensíveis.

Tendo mais uma vez Agostinho como referencial, o segundo argumento inicial traz um segundo problema para a defesa do conhecimento a partir dos sentidos: o inferior não deve mover o superior. Como já explicamos, o princípio de movimento no composto é a forma, na medida em que é ela que dá as definições daquilo que será unido à matéria *formando*, por exemplo, um indivíduo. Ora, a forma tem esse papel “definidor” porque, obviamente, está mais em ato do que a matéria, que, isolada, é pura potência. Sendo assim, a forma, tal qual a forma exemplar, é princípio de movimento para a matéria, mais uma vez, *na medida em que a atualiza*. Assim, parece estranho admitir que aquilo que, comparado a outro, tem em si mais potência que ato, isto é, o inferior, mova aquele outro que comparado a ele tem mais ato que potência, ou seja, o superior. Esse é certamente o caso da diferença entre o corpo e o espírito, ou seja, entre o corpo e a parte intelectual do homem: “Não se deve pensar que o corpo produz algo no espírito, como se o espírito estivesse submetido a modo de matéria ao corpo produtor; com efeito, de toda maneira, aquele que produz tem mais valor que a coisa da qual faz algo”. Sendo o corpo mais potencial que o espírito, se há no espírito alguma imagem/espécie daquilo que é corporal, tem-se, como consequência, que não pode ser o corpo o princípio de movimento que produz no espírito aquela espécie. O próprio espírito deve produzir em si mesmo a espécie da coisa material, portanto, “o conhecimento intelectual não é derivado dos sensíveis”.

Note-se, ainda, que esses dois argumentos visam, então, alvos diversos. No primeiro, o problema é saber se é possível para o intelecto alcançar qualquer certeza a partir do conhecimento obtido dos sentidos. No segundo, o problema passa a ser algo ainda mais fundamental: parece impossível que os sentidos afetem de algum modo o intelecto, ou seja, parece que não é partindo dos sentidos que podemos ter o conhecimento de qualquer coisa e, em especial, da coisa sensível.

O terceiro e último argumento inicial tira ainda uma segunda consequência da proposta, vista no segundo argumento inicial, que põe em xeque a relação entre o superior e o inferior. Uma nova razão para defender o impedimento do conhecimento intelectual a partir do sensível é o fato de que, por estar mais em ato que os sentidos, o conhecimento intelectual se estende além deles. Afinal, nem tudo o que inteligimos tem, de fato, alguma relação com a matéria: é o caso de Deus, as substâncias separadas, os princípios da metafísica como a própria relação ato/potência, etc. Os sentidos, porém, não são capazes de perceber nada além dos sensíveis. Portanto, o mesmo princípio aplicado no argumento anterior, de que o inferior não afeta/move o superior, vale agora: o conhecimento intelectual não pode ser de algum modo subordinado ao conhecimento sensível porque “o conhecimento intelectual não é derivado dos sensíveis”.

Dada a extensão dos argumentos iniciais, surpreende a brevidade do *Sed Contra*, no qual Tomás não faz mais que citar a opinião de Aristóteles como uma autoridade: segundo o Estagirita, “o princípio do conhecimento é a partir do sentido”. No entanto, dada a discrepância e a aparente força das conclusões obtidas a partir dos argumentos iniciais, talvez, Tomás, de fato, não tivesse outra escapatória senão a de tratar longamente dessa posição no Corpo da Resposta, o qual analisaremos a seguir.

## **5.2. A importância dos sentidos para o conhecimento intelectual**

O Corpo da Resposta pode ser visto como um bloco composto de três passos principais nos quais Tomás pretende fundamentar melhor as bases da discussão apresentada. Ou seja, Tomás pretende que, apesar de sua formulação bastante consistente, há alguns argumentos que dão base para as razões defendidas nos argumentos iniciais que precisam ser mais bem evidenciados. E Tomás realizará essa tarefa comparando as teses que ele sustenta terem sido defendidas por Demócrito, Platão e, por fim, Aristóteles. Acompanhem, então, essa resposta respeitando esses passos.

### **5.2.1. Demócrito e a defesa da exclusividade do conhecimento do sensível**

O primeiro trecho da resposta, que descreve o que teria sido a opinião de Demócrito, é o seguinte:

EM RESPOSTA, cumpre dizer que a respeito desta questão houve três opiniões dos filósofos. Demócrito sustentou que “não há nenhuma outra causa de qualquer conhecimento nosso, senão que destes corpos que pensamos, vêm imagens e entram em nossas almas”, como Agostinho diz em sua *Carta a Dióscoro*. Aristóteles também diz no livro *Sobre o sono e a vigília* que Demócrito sustentou que o conhecimento se dá “por imagens e emanções”. A razão desta postura foi que, tanto o próprio Demócrito como os outros antigos estudiosos da natureza não sustentavam que o intelecto diferisse do sentido, como Aristóteles diz no livro *Sobre a alma*. Assim, porque o sentido é modificado pelo sensível, julgavam que todo nosso conhecimento se dá apenas pela modificação dos sensíveis e Demócrito asseverava que tal modificação se dá pelas emanções de imagens.

A tese de Demócrito, que à primeira vista, é a mais distante de tudo o que vimos ser exposto até aqui, é a de que o conhecimento humano não pode ter outra causa que o conhecimento do sensível. Como Tomás o explica, por meio de uma descrição dada pelo próprio Aristóteles, Demócrito não teria considerado que o intelecto fosse algo diferente da capacidade sensível, isto é, o sentido. Ou seja, Demócrito iguala a apreensão intelectual à apreensão

sensível, não aceitando qualquer distinção para elas. Em suma, para Demócrito, sentimos o que é material na medida em que o inteligimos, sem a intervenção de qualquer outro intermediário para o conhecimento. Devemos reparar ainda que, embora a estranheza inicial frente a posição de Demócrito dados os argumentos anteriormente expostos, nessa breve apresentação é possível perceber que Demócrito tem um bom argumento para fundamentar a sua tese: conhecemos *as imagens* das coisas sensíveis. Ora, essas imagens são nelas mesmas imateriais, independentemente do fato de que aquilo em que elas têm origem, a coisa material, seja nele mesmo material.

### **5.2.2. Platão e imaterialidade do conhecimento sensível e do conhecimento intelectual**

A opinião de Platão é assim retratada no Corpo da Resposta:

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

Platão, como vemos, sustenta, diversamente de Demócrito, que o intelecto é uma capacidade imaterial que é diversa do sentido, isto é, a capacidade sensitiva. O principal argumento utilizado por Platão para sustentar essa sua tese é o de que o intelecto não se utiliza de órgão corporal no seu ato,

ou seja, se o homem é uma junção de corpo e alma, o intelecto diz respeito única e exclusivamente à alma, não havendo um órgão corporal que sirva de base para sua operação, tal como a pele é o órgão corporal que é a base do tato<sup>22</sup>. É com base nessa distinção que Platão aplica a tese da impossibilidade do inferior mover o superior: estando impedido de ser movido pelos sentidos, o intelecto apenas pode apreender as coisas sensíveis pela participação do intelecto nas formas inteligíveis separadas. Ou seja, por sua semelhança com as formas inteligíveis, o intelecto apreenderia as coisas materiais diretamente por meio dessa semelhança e não por meio de qualquer coisa que pudesse ser a ele proveniente dos sentidos. E, em certo sentido concordando com a tese de Demócrito, segundo a qual apreendemos as imagens das coisas que por si mesmas são imateriais, Platão defenderia ainda que os próprios sentidos são uma faculdade espiritual e, portanto, também impedida de ser modificada pelos sensíveis, uma vez que superior a eles em sua imaterialidade. Os sentidos apenas modificariam os próprios órgãos corporais sensíveis que, ao serem modificados, de algum modo despertariam a alma para formar em si as espécies dos sensíveis. Note-se, a esse respeito, que Platão não teria, ainda assim, ele mesmo sucumbido à tese de que o inferior *de algum modo* moveria o superior: sendo um princípio ativo, a alma poderia por si mesma perceber de algum modo essa modificação do corpóreo. Assim, como conclusão, Tomás aponta que para Platão nem as coisas sensíveis moveriam os sentidos nem tampouco os sentidos, eles mesmos uma faculdade imaterial da alma, moveriam a própria alma intelectual. O movimento sempre se dá, em Platão, do superior para o inferior, na medida em que os sensíveis de certo modo “despertam” a parte sensitiva da alma e esta “desperta” a parte intelectual da alma, ou seja, na medida em que a parte sensitiva da alma de algum modo percebe alteração provocada na sensação pelos sensíveis, assim como o

---

<sup>22</sup> A tese certamente nos é estranha, mas é preciso lembrar a esse respeito que, ao contrário do que sabemos hoje, o cérebro, de fato, não era considerado a sede da razão. Ainda que muito posterior, também não escapa disso, por exemplo, a tese cartesiana segundo a qual a ligação entre o corpo e a alma se dá por meio da glândula pineal, a qual, obviamente, não é a sede do *cogito...*

intelecto percebe de algum modo a alteração da parte que lhe é inferior, os sentidos.

### 5.2.3. A via intermediária de Aristóteles

A opinião de Aristóteles é assim defendida no Corpo da Resposta:

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

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

Tomás de Aquino defende a posição aristotélica como uma *via intermediária* porque, de fato, Aristóteles toma em sua solução elementos tanto da opinião defendida por Demócrito quanto daquela defendida por Platão. Diversamente do que defendeu Demócrito, segundo a descrição de Tomás, Aristóteles concorda com Platão na distinção entre o intelecto e o sentido. No

entanto, diferentemente de Platão, Aristóteles teria sustentado que as operações do sentido não podem se dar de um modo completamente independente ou separado do corpo: “o sentir não é um ato apenas da alma, mas do conjunto”. Segundo Tomás, essa tese de Aristóteles seria concorde com a de Demócrito sob o seguinte aspecto: os sensíveis são de algum modo impressos no sentido. Discorda dele, porém, na medida em que Demócrito teria defendido que tal impressão se dá por meio de emanção, como se os átomos que compõem todo o universo de algum modo fluíssem da coisa material para os sentidos. O problema dessa tese de Demócrito parece ser o de que, desse modo, os sentidos teriam apenas um papel passivo, a saber, o de receber os átomos que por si mesmos viriam a ele desde as coisas materiais. Aristóteles teria defendido, em vez disso, que a apreensão dos sentidos se dá por meio de certa operação, na qual se distingue um aspecto passivo e outro ativo na recepção sensível: os sensíveis são impressos nos sentidos, isto é, são por eles recebidos, na medida em que os sentidos possuem certa operação que os torna capazes de perceber a alteração corporal causada pelos sensíveis. Essa operação volta a ser mencionada por Tomás no artigo 7 dessa mesma questão 84 e no artigo 1 da questão 85. Ali vemos, em suma, o seguinte raciocínio ser exposto: o homem não é apenas certa “junção” de corpo e alma, mas é um composto<sup>23</sup>, no qual estão unidos a matéria e a forma. Algumas partes desse composto estão mais próximas da matéria, tal como os órgãos corporais. Outra, diz respeito unicamente à forma, tal como o intelecto. Mas outras, ainda, dizem respeito propriamente ao conjunto, guardando em si semelhanças tanto do que é formal quanto do que é material no composto. Esse é o caso da faculdade sensitiva e da fantasia. Em certo sentido, a faculdade sensitiva pode ser vista como algo diverso da fantasia na medida em que diz respeito à operação de um determinado órgão corporal: o tato, a visão, o olfato, etc. Noutra sentido, ela confunde-se com a fantasia, que é o *sentido comum*, ou seja, a capacidade que, mesmo não sendo intelectual, ainda assim apreende as várias sensações

---

<sup>23</sup> Lembre-se que já tratamos do significado de “composto” na seção 3.2 da Unidade III.

provenientes dos sentidos, assim: ao mesmo tempo em que sinto pelo tato que algo é frio posso pela visão constatar que ele seja vermelho. A fantasia seria responsável, numa descrição lata, por fazer com que a percepção do frio e do vermelho sejam tomadas como dizendo respeito a um mesmo objeto. Interessanos dessa distinção o fato de que tanto a sensação quanto a fantasia são faculdades da alma que guardam em si aspectos tanto formais quanto materiais, uma vez que têm a capacidade de ser, de certo modo, afetadas pelos objetos dos sentidos *na medida em que eles são um composto de matéria e forma*. Ora, a primeira apreensão que temos das coisas materiais traz consigo tanto suas características formais quanto suas características materiais: a matéria é princípio de individuação. Assim, a apreensão desta maçã, embora já não tenha a matéria assinalada que a faz ser *esta maçã que está sobre a mesa*, ainda assim, conta com as características materiais daquela maçã apreendida que nos possibilitam tomá-la como um indivíduo determinado no universo daqueles indivíduos que sabemos, de um modo indistinto, serem “maçãs”.

Voltando ao texto do artigo 6 da questão 84, temos, então, a apresentação dos sentidos não como uma capacidade completamente idêntica ao intelecto, como queria Demócrito, nem como uma capacidade completamente independente dos próprios sensíveis, como queria Platão: a sensação é uma operação capaz de considerar tanto as características formais quanto as características materiais daquilo que é apreendido. O ponto que parece levar Aristóteles à necessidade de sustentar essa diferença especialmente com relação a Platão é o fato de que mesmo uma apreensão sensível dos objetos materiais teria de conter a materialidade neles presente, caso contrário, parece que sempre apreenderíamos o universal em vez do particular, em outras palavras, parece que sempre apreenderíamos indistintamente a “maçã” sem que fosse possível a apreensão *desta* maçã.

Tomás avança sua exposição mostrando que Aristóteles teria defendido, porém, que o intelecto, diversamente dos sentidos, possui uma operação “sem comunicação com o corpo”. Nesse ponto é importante lembrar, porém, mais

uma vez que, ainda assim, Aristóteles consideraria o intelecto como parte do composto de matéria e forma que é o homem. Ou seja, não se trata mais da divisão entre corpo e alma, mas de uma divisão na qual algumas partes do composto estão mais próximas da matéria, e outras de suas partes, o intelecto, são dependentes apenas da parte formal do composto. A tese que fundamenta a posição de Aristóteles na distinção entre o corpo e o intelecto não passa de uma versão daquela segundo a qual o inferior não pode mover o superior, desta vez apresentada sob a seguinte formulação: “o agente é mais honroso que o paciente”. Tais formulações diferem, porém, na medida em que a formulação aristotélica é dependente dos conceitos de ato e potência. O “superior” é agora descrito como aquele que está em ato com relação ao inferior, que, comparado a ele, está “em potência”. O intelecto agente é superior à sensação ou fantasia na medida em que tem como seu objeto apenas as características formais daquilo que é apreendido. Portanto, possui mais atualidade se comparado à sensação. Mas, note-se, tal comparação permite-nos perceber que a sensação é diversa da intelectual na medida em que, apesar de ela ter uma operação semelhante à intelectual, pois apreende o objeto, ela, porém, é diversa do intelecto justamente por apreender também as características materiais, guardando, portanto, algo de potencial que não é admitido pelo intelecto. Por ser mais atualizado, ou seja, por “possuir mais ato” que a sensação, o intelecto agente é responsável por recolher aquilo que é formal nas imagens, isto é, no conhecimento produzido pela sensação e pela fantasia, tornando inteligíveis essas imagens recebidas dos sentidos “à maneira de uma certa abstração”, ou seja, separando aquilo que é apreendido dos sentidos de suas características individualizantes ou materiais.

Em suma, retoma Tomás, as “fantasias”, ou seja, as espécies produzidas pela sensação e pela capacidade da alma chamada “fantasia” ou “imaginação” (isto é, aquela capacidade que produz as “imagens”/“espécies”/“fantasias” das coisas), são resultado da operação própria dos sentidos, na medida em que são causadas por eles. Mas, continua Tomás, porque contêm tanto a parte formal

quanto a parte material daquilo que é conhecido, tais fantasias apenas poderão se tornar, de fato, objeto do intelecto, quando forem tornadas inteligíveis em ato pelo intelecto agente, por meio do processo já descrito, segundo o qual o intelecto agente abstrai, isto é, “separa” as características formais daquela espécie/fantasia na qual são apreendidas tanto a forma quanto a matéria daquilo que é objeto da sensação. Consequentemente, ainda que, como quer Platão, o sentido não seja causa “total e perfeita” do conhecimento intelectual, ele, ainda assim, é, de certo modo, a matéria da causa, ou seja, é o responsável pela apreensão daquilo que é material na espécie, que depois será considerada pelo intelecto agente quanto a seus aspectos formais.

### **5.3. Contextualizando a posição de Agostinho, ou, Aristóteles e a Teologia**

As respostas para os argumentos iniciais terão a principal finalidade de mostrar, então, em que sentido aquilo que acabamos de ver ser defendido como a opinião de Aristóteles não se afasta em nada daquilo que foi alguma vez a pretensão de Agostinho. Nesse movimento, veremos que a intenção de Tomás não é apenas a de aristotelizar o pensamento agostiniano, mas, antes, é a de mostrar em que sentido aquilo que é revelado pela fé pode ser visto como consoante ao pensamento aristotélico, uma vez que ele se mostra superior à doutrina platônica inclusive por ver suas teses confirmadas por aquilo que é requerido pela fé. Ao afastar Agostinho de Platão, ou seja, ao mostrar que Agostinho, apesar de ter a filosofia platônica como ponto de partida, rejeitou dela todas as teses que pareciam incompatíveis com a fé *a partir daquilo que ele pôde apreender do conteúdo da própria Revelação*, Tomás parece pretender destacar, de um lado, o papel diretor e auxiliar da fé naquilo que podemos apreender de nossa própria realidade. De outro lado, parece pretender mostrar que a filosofia aristotélica parece ser a melhor explicação racional desta realidade, na medida em que as críticas que Aristóteles levanta à teoria platônica seriam as mesmas que Agostinho teria levantado para essa mesma teoria com bases exclusivamente naquilo que lhe foi proporcionado pela fé.

Passemos, então, à consideração das respostas dadas por Tomás para os argumentos iniciais:

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

AO SEGUNDO cumpre dizer que Agostinho aí não fala do conhecimento intelectual, mas do imaginativo. Como, de acordo com a opinião de Platão, a faculdade imaginativa tem uma operação que pertence apenas à alma, Agostinho se serviu da mesma razão de que Aristóteles se serve para provar que o intelecto agente é algo separado, para mostrar que os corpos não imprimem suas semelhanças na faculdade imaginativa, mas a própria alma faz isto, isto é, porque “o agente é mais honroso que o paciente”. Sem dúvida nenhuma, de acordo com esta postura, é preciso colocar na faculdade imaginativa, não apenas uma potência passiva, mas também uma ativa. Se sustentarmos, porém, de acordo com a opinião de Aristóteles que a ação da capacidade imaginativa pertence ao conjunto, não se segue nenhuma dificuldade, pois o corpo sensível é mais nobre que o órgão do animal, na medida em que se compara a ele como ente em ato a um ente em potência, como o colorido em ato à pupila que é colorida em potência. Poder-se-ia, no entanto, dizer que, embora a primeira modificação da capacidade imaginativa se dê pelo movimento dos sensíveis, pois “a imaginação é um movimento que ocorre de acordo com o sentido”, como se diz no livro *Sobre a alma*, há uma certa operação da alma no ente humano, pela qual dividindo e compondo, forma as diversas imagens das coisas, até as que não foram recebidas dos sentidos. As palavras de Agostinho podem ser tomadas como se referindo a isto.

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

Como se vê no próprio texto citado, as respostas para o primeiro e o terceiro argumentos iniciais parecem suficientemente claras. É importante, porém, chamar a atenção para o fato de que, na resposta para o primeiro argumento, Tomás põe Agostinho em estrita consonância com Aristóteles: os fundamentos da opinião de Agostinho são ainda mais bem evidenciados quando consideramos que o problema que ele pretende evitar é exatamente o mesmo que já havia sido visto por Aristóteles em sua proposta da ação do

intelecto agente. Em outras palavras, a fé pôs claro para Agostinho certos problemas da filosofia platônica os quais Aristóteles, na sua “profissão” de filósofo e crítico da teoria platônica, também já havia percebido e, o que é mais, aos quais, aparentemente, teria dado uma resposta bastante satisfatória.

Na resposta para o segundo argumento inicial, Tomás retoma aquela distinção, por nós já esboçada, que define a faculdade imaginativa ou fantasia. Em sua proposta de interpretação do argumento agostiniano, Tomás esclarece que, antes que se referir ao intelecto em sua objeção, Agostinho teria em mente a capacidade imaginativa, que é aquela que, de fato, produz a imagem do sensível. O objetivo de Agostinho teria sido, portanto, o de provar que os corpos não poderiam, de fato, imprimir suas imagens na faculdade imaginativa, pois essa, tal como foi mostrado no próprio primeiro argumento inicial, seria uma prerrogativa da alma. Tomás destaca, no entanto, que o argumento segundo o qual o inferior não move o superior, base desta opinião, teria sido tomado por Agostinho do mesmo modo que o entende Aristóteles, ou seja, na formulação segundo o qual “o agente é mais honroso que o paciente”; formulação da qual se segue, como já apresentamos, tanto uma característica passiva quanto uma característica ativa para a recepção. Tomás mostra, entretanto, que, apesar de ter formulado bem o problema, escapou a Agostinho o modo de resolver essa questão. Aqui entra a contribuição de Aristóteles: porque toma os objetos materiais e, portanto, o homem, como compostos, Aristóteles teria apontado que a capacidade imaginativa pertence ao conjunto matéria/forma e, com isso, teria dado a via de solução para este problema. Para Aristóteles, o corpo sensível é mais nobre que o órgão animal, afinal, o corpo sensível tem em ato aquilo que o órgão do animal tem apenas em potência. Aqui, obviamente, o corpo sensível é tomado como o conjunto matéria/forma, isto é, o composto. Nesta medida, abarca tanto aquilo que é próprio ao “órgão do animal”, isto é, a pele, olho, os ouvidos, etc., quanto a própria faculdade sensitiva do tato, da visão, da audição, etc. Essa, com efeito, parece ser a intenção do exemplo dado por Tomás: “o corpo sensível é mais nobre que o

órgão do animal, *na medida em que se compara a ele como ente em ato a um ente em potência, como o colorido em ato à pupila que é colorida em potência*”, ou seja, tal como a própria consideração da cor pela fantasia é comparada à pupila, órgão corporal da visão, que apenas é colorida em potência, isto é, tem potencialmente a capacidade de receber a cor.

Por fim, Tomás aponta ainda uma segunda maneira de trazer esta mesma interpretação num sentido não tão distante daquele contido na proposta de Agostinho, ou seja, sem que se recorra tão abertamente aos meandros da solução aristotélica. Segundo essa outra proposta, a interpretação se dá na forma de uma descrição um pouco mais geral, que não recorreria à imaginação ou fantasia. Mas essa descrição seria um pouco mais geral justamente na medida em que deixa de tratar dessa operação própria da fantasia, descrita como “um movimento que ocorre de acordo com o sentido”, visto que “a primeira modificação da capacidade imaginativa se dê pelo movimento dos sensíveis”. Assim, a consideração agostiniana teria se limitado à constatação de certa operação da alma humana, segundo a qual são formadas “as diversas imagens das coisas, até as que não foram recebidas dos sentidos”. Mas, então, a exposição de Agostinho não passaria, de fato, da defesa daquele princípio geral segundo o qual, apesar de sabermos que a alma de algum modo lida tanto com aquilo que provém dos sentidos quanto com aquilo que está para além dos sentidos, sabemos também que o inferior não pode mover o superior. E, ainda assim, nada haveria de contraditório entre a solução agostiniana e aquela aristotélica...

### **LEITURA OBRIGATÓRIA**

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia, Primeira Parte, Questão 84, Artigo 6: Se o conhecimento intelectual é recebido das coisas sensíveis*. In: TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*. Primeira Parte. Questões 84-89. Tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2006, p. 109-117.

HENLE, R. J.. A teoria do conhecimento humano de Platão . Tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento de HENLE, R.J. *Saint Thomas and Platonism*. Haia: Martinus Nijhoff. 1956. Parte II, Capítulo VIII, p. 387-396. In: TOMÁS DE AQUINO 2006, p. 52-71.

### **SUGESTÃO DE LEITURA**

NASCIMENTO, C.A.R. do. O caminho intermediário: alguns limites do conhecimento intelectual humano, segundo Tomás de Aquino. *Trans/form/ação*. Revista do Departamento de Filosofia da FFC/UNESP/Marília. São Paulo, 1996(19): 205-210. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v19/v19a15.pdf>. Acesso em 21/01/2013.

## Referências Bibliográficas

### De Tomás de Aquino e outros autores medievais:

AGOSTINHO DE HIPONA 2008. As ideias (*de ideis*). *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da USP. São Paulo: Barcarolla/Discurso, 2008(40): 377-380.

AVICENA 2002. *Metafisica*. A cura di Olga Lizzini e Pasquale Porro. Con testo arabo e latino. Milão: Bompiani.

TOMÁS DE AQUINO 1806. *Commentum in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Adjectis Brevibus Adnotationibus. Volumen Primum Complectens Primum et Secundum Librum. Parma: Petri Fiaccadori. O texto desta edição está disponível em: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>. Acesso: 06/08/2012.

---

\_\_\_\_\_ 1858. *Commentum in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Adjectis Brevibus Adnotationibus. Volumen Secundum. Pars Altera (Livro IV). Parma: Petri Fiaccadori. O texto desta edição está disponível em: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>. Acesso: 06/08/2012.

---

\_\_\_\_\_ 1884. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Cura et Studio Fratrum Praedicatorum. Tomo II. [= *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*. Iussu Leonis XIII P. M. Edita]. Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide. O texto desta edição está disponível em: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>. Acesso: 06/08/2012.

---

\_\_\_\_\_ 1888. *Pars Prima Summae Theologiae* : a questione I ad questionem XLIX. Cum Commentariis Thomae de Vio Caietani Ordinis Praedicatorum S. R. E. Cardinalis. Cura et Studio Fratrum Praedicatorum. Tomo IV. [= *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*. Iussu Leonis XIII P. M. Edita]. Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.

---

\_\_\_\_\_ 1950. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Ed. M. R. Cathala, exarata retractatur cura et studio R. M. Spiazzi. Torino/Roma: Marietti. O texto desta edição está disponível em: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>. Acesso: 06/08/2012.

---

\_\_\_\_\_ 1961. *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, vol. 2-3. Ed. P. Marc, C. Pera, P. Caramello. Torino/Roma: Marietti. O texto desta edição está disponível em: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>. Acesso: 06/08/2012.

---

\_\_\_\_\_ 1970. *Quaestiones disputatae de veritate*. Cura et Studio Fratrum Praedicatorum. Tomo XXII. Volume I, Fasc. 2 [= *Sancti Thomae*

*de Aquino Opera Omnia*. Iussu Leonis XIII P. M. Edita]. Roma: Santa Sabina.

---

1990. *Suma contra os Gentios*. Livros I e II. Tradução de Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Revisão de Luis Alberto de Boni. Porto Alegre / Caxias do Sul: Sulina / Universidade de Caxias do Sul.

---

1996. *Suma contra os Gentios*. Livros III e IV. Tradução de Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Revisão de Luis Alberto de Boni. Porto Alegre: Edipucrs/EST.

---

2001. *Cuestiones disputadas sobre el alma*. Tr. E. Téllez Maqueo. Ed. lit. J. Cruz Cruz. Tr. E. Tellez Maqueo. Pensamiento medieval y renacentista, 3. Pamplona, Universidad de Navarra, 2ª edição.

---

2003. *Suma Teológica*. Vol. I: Parte I. Questões 1-43. Coordenação geral: Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. Vários tradutores. São Paulo: Loyola, 2ª edição.

---

2005a. *O ente e a essência*. Tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Apresentação de Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes.

---

2005b. *Sulla verità*. Curato da F. Fiorentino. Testo a fronte. Il pensiero occidentale. Milão: Bompiani.

---

2006. *Suma de Teologia*. Primeira Parte. Questões 84-89. Tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU.

---

2007. *Prólogos dos Comentários de Tomás de Aquino para as obras de Aristóteles*. Tradução coletiva do Cepame. São Paulo: Cepame. Inédito. (Uma versão preliminar e ainda carente de revisão dessas traduções está disponível em: [http://www.fflch.usp.br/df/cepame/prologos\\_tomas.php](http://www.fflch.usp.br/df/cepame/prologos_tomas.php). Acesso em 21/01/2013).

---

2008. *Suma de Teologia*, Primeira Parte, Questão 15 : Sobre as Ideias. Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira. *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da USP. São Paulo: Barcarolla/Discurso, 2008(40): 309-328.

### **Outras Obras e Comentários:**

AERTSEN, J. A. 1996. *Medieval Philosophy and the transcendentals* : the case of Thomas Aquinas. Leiden / Nova York / Colônia: Brill.

- \_\_\_\_\_ 2011. The Transformation of Metaphysics in the Middle Ages. In: EMERY JR., K. 2011. *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages*. A tribute to Stephen F. Brown. Leiden/Boston: Brill, p. 19-39.
- BIRD, O. 2005. *Como ler um artigo da "Suma"*. Tradução de Getúlio Pereira Jr. Apresentação de Francisco Benjamin de Souza Netto. *Coleção Textos Didáticos*, nº 53. Campinas: IFCH/UNICAMP.
- BLANCHE, F. A. 2011. O Vocabulário da Argumentação e a Estrutura do Artigo nas Obras de Santo Tomás. Tradução de José Eduardo Marques Baioni. Revisão de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. *Scintilla*. Curitiba, jul./dez., vol. 8 (2): 13-38.
- BOEHNER, PH. & GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*. Desde as Origens até Nicolau de Cusa. Tradução e nota introdutória de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1995, 6ª edição, p. 460 s.
- CHENU, M.-D. 1967. *Santo Tomás de Aquino e a Teologia*. Tradução de Gerardo Dantas Barreto. Rio de Janeiro: Livraria Agir. Originalmente publicado em 1957.
- DOOLAN, G. T. 2008. *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*. Washington: The Catholic University of America Press.
- GEIGER, L. B. 1974. Les idées divines dans l'œuvre de S. Thomas. In: MAURER, A. et alii (ed.) *St. Thomas Aquinas 1274-1974 : Commemorative Studies*. Foreword by Etienne Gilson. Toronto: PIMS, p. 175-209.
- GILSON, E. 1993. *Christian Philosophy : an introduction*. Tradução de Armand Maurer. The Etienne Gilson Series 17. Toronto: PIMS.
- \_\_\_\_\_ 1995. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes. Originalmente publicado em 1922 com a última edição em 1942.
- \_\_\_\_\_ 2006. *O Espírito da Filosofia Medieval*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes. Originalmente publicado em 1932.
- \_\_\_\_\_ 2010. *Le Thomisme*. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin. Paris : Vrin, 6ª edição. Edição publicada originalmente em 1965.
- GOUGUENHEIM, S. 2008. *Aristote au Mont Saint-Michel : les racines grecques de l'Europe chrétienne*. Paris: Seuil.
- GRABMANN, M. 1993. *A quaestio de ideis de Santo Agostinho: seu significado e sua repercussão medieval*. Tradução de Moacyr Novaes com a colaboração de César Ribas Cezar e Márcio Sattin. *Cadernos de Trabalho CEPAME*. Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval de São Paulo. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, março, vol. II(1): 29-41.

- GUNELLA, E. J. & SILVA FILHO, L. M. 2012. *História da Filosofia Medieval I : Guia de Estudos*. Lavras: UFLA/CEAD/DCH.
- HENLE, R. J., 2006. A teoria do conhecimento humano de Platão . Tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento de HENLE, R.J. *Saint Thomas and Platonism*. Haia: Martinus Nijhoff. 1956. Parte II, Capítulo VIII, p. 387-396. In: TOMÁS DE AQUINO 2006, p. 52-71.
- JEAUNEAU, E. 1986. *A Filosofia Medieval*. Tradução de J. A. Santos. Lisboa: Edições 70. Originalmente publicado em 1963.
- LE GOFF, J. 1995. *Os intelectuais na idade média*. São Paulo: Brasiliense.
- LIBERA, A. 1990. *A Filosofia Medieval*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- \_\_\_\_\_. 1998. *A Filosofia Medieval*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Loyola. Originalmente publicado em 1993.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Pensar na Idade Média*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: 34. Originalmente publicado em 1991.
- NASCIMENTO, C. A. R. DO 1992. *O que é Filosofia Medieval*. São Paulo: Brasiliense.
- \_\_\_\_\_. 1996. O caminho intermediário: alguns limites do conhecimento intelectual humano, segundo Tomás de Aquino. *Trans/formação*. Revista do Departamento de Filosofia da FFC/UNESP/Marília. São Paulo, n. 19: 205-210. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v19/v19a15.pdf>. Acesso em 21/01/2013.
- \_\_\_\_\_. 1999. As duas faces da ciência de acordo com Tomás de Aquino. *Boletim do CPA*. Campinas: IFCH/UNICAMP, jan./jun., 1999(7): 73-90.
- \_\_\_\_\_. 2002. Tomás de Aquino entre Agostinho e Aristóteles. In: PALACIOS, P. M., *Tempo e razão: 1600 anos das Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Santo Tomás de Aquino, o Boi Mudo da Sicília*. São Paulo: Educ. 2ª edição revista.
- \_\_\_\_\_. 2006. As questões da primeira parte da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino sobre o conhecimento intelectual humano. In: TOMÁS DE AQUINO 2006, p. 9-42.
- \_\_\_\_\_. 2011. *Um mestre no ofício: Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulus.
- PICHÉ, D. 1999. *La condamnation Parisienne de 1277*. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire par David Piché avec la collaboration de Claude Lafleur. Paris: Vrin.

- SCHMIDT, A. R. 2011a. Resenha de “GOUGUENHEIM, S. *Aristote au Mont Saint-Michel : les racines grecques de l’Europe chrétienne*. Paris: Seuil, 2008, 277p.”. *Translatio*. Caderno de Resenhas do GT *História da Filosofia Medieval e a Recepção da Filosofia Antiga*. 2011(3): 1-6. Disponível em: <http://gtfilosofiamedieval.files.wordpress.com/2009/11/resenha-01v03.pdf>. Acesso: 06/08/2012.
- \_\_\_\_\_. 2011b. Resenha de “BÜTTGEN, PH., DE LIBERA, A., RASHED, M., ROSIER-CATACH, I. (dir.). *Les Grecs, les Arabes et nous : enquête sur l’islamophobie savante*, Paris: Fayard, 2009, 372p.”. *Translatio*. Caderno de Resenhas do GT *História da Filosofia Medieval e a Recepção da Filosofia Antiga*. 2011(3): 7-13. Disponível em: <http://gtfilosofiamedieval.files.wordpress.com/2009/11/resenha-02v03.pdf>. Acesso: 06/08/2012.
- SOLIGNAC, A. 1993. Análise e fontes da questão *de ideis*. Tradução de Ernesto M. Giusti. *Cadernos de Trabalho CEPAME*. Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval de São Paulo. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, março, vol. II(1): 43-56.
- STEEL, C. 2006. Neoplatonism (2005). In: BORCHERT, D. M. (ed.). *Encyclopedia of Philosophy*. Vol.: VI. Detroit: Thomson Gale, 2ª edição.
- STORCK, A. C. 2003. *Filosofia medieval*. Coleção Passo a Passo, nº 30 : Filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda.
- \_\_\_\_\_. 2004. Autonomia e Subalternação. Notas acerca da estrutura e dos conflitos das teologias em Tomás de Aquino. In: ÉVORA, F. *et alii* (ed.) 2004. *Lógica e Ontologia : Ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso, p. 387-418.
- TORREL, J.-P. 2011. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino : sua pessoa e obra*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 3ª edição. Originalmente publicado em 1993.
- VAZ, H. C. DE L. 1998. Fisionomia do Século XIII. In: *idem*. *Escritos de Filosofia I : Problemas de Fronteira*. São Paulo: Loyola, 2ª edição, p. 11-33.
- \_\_\_\_\_. 2011. A Metafísica da Ideia em Tomás de Aquino. *Síntese – Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 28(90): 5-16.
- WIPPEL, J. 2007. Platonism and Aristotelianism in Aquinas. In: *idem*. *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*. Washington: The Catholic University of America Press, p. 272-289.