



CAPÍTULO 2

COMO A ALMA HUMANA CONHECE AS COISAS CORPORAIS SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

André Ricardo Randazzo Gomes

INTRODUÇÃO

Neste capítulo, estudarei alguns textos do Tratado Sobre o Homem, que se encontram na Primeira Parte da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino, na questão 84 e em uma parte da questão 85¹. Nessas questões, Tomás pretende esclarecer como a alma humana conhece as coisas corporais. Na questão 84, Tomás determina que: a alma conhece os corpos pelo intelecto (artigo 1), a alma não intelige, por sua essência, o que é corporal (artigo 2), a alma não intelige tudo por meio de espécies introduzidas nela naturalmente (artigo 3), as espécies inteligíveis não vêm à alma a partir de certas formas separadas (artigo 4), a alma intelectiva dos bem-aventurados conhece tudo nas razões eternas (artigo 5), o conhecimento intelectivo é recebido das coisas sensíveis (artigo 6), o intelecto só pode inteligir em ato pelas espécies inteligíveis desde que se volte para as fantasias (artigo 7), o juízo do intelecto é impedido pelo impedimento dos sentidos (artigo 8). Quanto à questão 85, estudarei apenas os seus dois primeiros artigos, nos quais Tomás estabelece que: o nosso intelecto intelige as coisas corpóreas e materiais por abstração das fantasias (artigo 1), e as espécies inteligíveis, abstraídas das fantasias, estão para o nosso intelecto como aquilo pelo qual o intelecto intelige (artigo 2). Dividirei os textos em várias partes. Assim, quando se apresentar um texto de Tomás, iniciarei com a marcação: “[Texto]”, e quando se apresentar o meu respectivo comentário, iniciarei com a marcação: “Comentário”. Ao final, indicarei algumas referências bibliográficas que poderão ajudar a entender o assunto deste capítulo. Agora, podemos começar.

¹ Usarei os textos em português da seguinte edição dessa obra: AQUINO, Tomás de. *Suma de Teologia: Primeira Parte, Questões 84-89*. Tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: Edufu, 2016. No entanto, não trarei das objeções que surgem em cada artigo, exceto no artigo 1 da questão 85.

COMO A ALMA HUMANA CONHECE AS COISAS CORPORais

O artigo 1 da questão 84 pergunta: a alma conhece os corpos pelo intelecto?

[Texto] *Em sentido contrário* está que a ciência está no intelecto. Portanto, se o intelecto não conhece os corpos, segue-se que não há nenhuma ciência dos corpos. Assim, desapareceria a ciência da natureza que diz respeito ao corpo mutável.

[Texto] *Em resposta*, cumpre dizer, para evidenciação desta questão, que os primeiros filósofos, que inquiriram sobre as naturezas das coisas, pensavam que nada havia no mundo, exceto o corpo. E como viam que todos os corpos são mutáveis e pensavam que eles estão em contínuo fluxo julgaram que não poderia ser tida por nós nenhuma certeza sobre a verdade das coisas. De fato, o que está em contínuo fluxo não pode ser apreendido com certeza, pois, desfaz-se antes que seja avaliado pela mente; como disse Heráclito: “Não é possível tocar duas vezes a água do rio corrente”, como menciona o Filósofo no livro IV da *Metafísica*.

Comentário: os primeiros filósofos, que investigaram a natureza das coisas, pensaram que as únicas coisas que existiam no mundo eram corpos. Como, segundo eles, os corpos são mutáveis e estão em contínuo fluxo, eles concluíram que não é possível alcançar certezas sobre a verdade das coisas.

[Texto] Sobrepondo-se a estes, Platão, para poder salvar que é tido por nós conhecimento certo da verdade pelo intelecto, sustentou, além do que é corporal, outro gênero de entes separado da matéria e do movimento, que denominou espécies ou ideias, por cuja participação cada um dos singulares e sensíveis é denominado homem, cavalo ou algo semelhante. Dizia, portanto, que as ciências e definições e tudo o que pertence ao ato do intelecto não se refere a estes corpos sensíveis, mas àqueles imateriais separados; de tal modo que a alma não intelija estes corporais, mas intelija as espécies separadas destes corporais.

Comentário: depois dos primeiros filósofos veio Platão com uma nova concepção sobre o conhecimento que o homem pode ter. Platão propôs que nós podemos ter um conhecimento certo da verdade e postulou a existência de espécies ou ideias, que são coisas separadas da matéria e do movimento. As coisas singulares do mundo sensível, como um homem ou um cavalo, participam de tais ideias. As ciências e as definições, formadas pelo intelecto humano, não versam sobre as coisas do mundo sensível, mas sobre as ideias separadas.

[Texto] Ora, isto se revela duplamente falso. Em primeiro lugar, de fato, porque, uma vez que aquelas espécies são imateriais e imutáveis, excluir-se-ia das ciências o conhecimento do movimento e da matéria (que é próprio da ciência natural) e a demonstração pelas causas motoras e materiais. Em segundo lugar, porque parece ridículo que, quando buscamos o conhecimento das coisas que nos são

manifestas, tragamos à baila outros entes que não podem ser as substâncias delas, por diferirem delas no ser; assim, conhecidas aquelas substâncias separadas, nem por isso poderíamos julgar acerca destes sensíveis.

Comentário: a proposição de Platão é falsa por duas razões. Primeiro, porque ela excluiria a existência da ciência natural, pois esta ciência versa sobre coisas que existem no movimento e na matéria e faz demonstração pelas causas motoras e materiais. Segundo, porque não é correto postular a existência de substâncias separadas para explicar e julgar coisas do mundo sensível que têm um modo de existir muito diferente do de tais substâncias.

[Texto] Parece que Platão nisto se desviou da verdade, porque, estimando que todo conhecimento se dá a modo de alguma semelhança, acreditou que a forma do conhecido, por necessidade, está no cognoscente do modo como está no conhecido. Considerou, no entanto, que a forma da coisa inteligida está no intelecto universal, imaterial e imutavelmente; o que se revela pela própria operação do intelecto que intelige universalmente e a modo de uma certa necessidade, pois, o modo da ação segue o modo da forma do agente. Assim, estimou que era preciso que as coisas inteligidas subsistissem em si mesmas desta maneira, isto é, imaterial e imutavelmente.

Comentário: Platão errou, porque estimou que o conhecimento se dá por semelhança, e, de acordo com isso, a forma da coisa conhecida precisa existir no homem cognoscente da mesma maneira como ela existe em si mesma. Então, como o intelecto humano tem uma operação marcada pela universalidade, imaterialidade, imutabilidade e necessidade, as coisas conhecidas precisariam ter essas mesmas características.

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

Comentário: mas não é necessário adotar a tese platônica. Existe diversidade entre as formas até mesmo nas formas das coisas sensíveis; por exemplo, uma coisa pode ter uma brancura mais intensa, mas outra uma brancura menos intensa, ou uma coisa pode ter brancura e doçura, mas outra pode ter apenas a brancura.

A forma sensível tem um modo de existência na coisa sensível, mas tem outro modo de existência no sentido humano, que recebe as formas sensíveis sem a matéria; por exemplo, a visão recebe a cor do ouro, mas sem receber o ouro. Assim, o intelecto humano recebe ao seu modo, ou seja, de modo imaterial, imóvel, universal e necessário, as espécies dos corpos que têm uma existência material e móvel. A coisa recebida está no homem que a recebe ao modo do homem que a recebe. Portanto, a alma intelectual humana, ao seu modo, conhece os corpos.

O artigo 2 da questão 84 pergunta: a alma intelige, por sua essência, o que é corporal?

[Texto] *Em sentido contrário* está que Agostinho diz no livro IX *Sobre a Trindade* que “a mente colige a notícia das coisas corpóreas pelos sentidos do corpo”. Ora, a própria alma não é cognoscível pelos sentidos do corpo. Portanto, não conhece, por sua substância, o que é corpóreo.

[Texto] *Em resposta*, cumpre dizer que os filósofos antigos sustentaram que a alma, por sua essência, conhece os corpos. De fato, foi incutido de modo geral nos ânimos de todos o seguinte: que “o semelhante se conhece pelo semelhante” [Aristóteles, *Sobre a alma* I, 5, 409 b 26]. Estimavam, porém, que a forma do conhecido está no cognoscente do modo como está na coisa conhecida. No entanto, os platônicos tomaram posição ao contrário. De fato, Platão, porque percebeu que a alma intelectual é imaterial e conhece imaterialmente, sustentou que as formas das coisas conhecidas subsistem imaterialmente. Mas, os primeiros estudiosos da natureza, porque consideravam que as coisas conhecidas são corpóreas e materiais, sustentaram que é preciso que as coisas conhecidas estejam materialmente, mesmo na alma cognoscente. Assim, para atribuírem à alma o conhecimento de tudo, sustentaram que ela tem uma natureza comum com tudo. E porque a natureza do principiado é constituída pelos princípios, atribuíram à alma a natureza do princípio. De tal modo que, quem disse que o princípio de tudo é o fogo, sustentou que a alma é da natureza do fogo; e semelhantemente no que respeita ao ar e à água. No entanto, Empédocles, que sustentou quatro elementos materiais e dois moventes, disse que a alma é também constituída por esses. Assim, visto que purham coisas materialmente na alma, sustentaram que todo conhecimento da alma é material, não distinguindo entre o intelecto e o sentido.

Comentário: os filósofos antigos sustentaram que a alma, por sua essência, conhece os corpos. Eles aceitavam o dito: “o semelhante é conhecido pelo semelhante”. Eles pensavam que a forma da coisa conhecida tem no homem cognoscente o mesmo modo de existir que ela tem na coisa conhecida. Então, a alma do homem cognoscente deveria ter um modo de existir corpóreo. Entretanto, os platônicos adotaram uma posição contrária. Para Platão, como a alma intelectual é imaterial,

as formas conhecidas também precisam ter um modo de ser imaterial. Os antigos filósofos naturais (físicos) sustentavam que, como as coisas conhecidas são corpóreas e materiais, elas precisam estar materialmente na alma humana, pois a alma precisaria ter algo em comum com as coisas conhecidas. Então, por exemplo, quem disse que o princípio de todas as coisas é o fogo, disse que a alma é da natureza do fogo. Assim, esses filósofos naturais não distinguiram entre o intelecto e o sentido.

[Texto] Mas, esta opinião é desmentida. Em primeiro lugar, porque no princípio material do qual falavam, o que é principiado não existe senão em potência. Ora, algo não é conhecido na medida em que está em potência, mas apenas na medida em que está em ato, como é patente no livro IX da *Metafísica*; donde, nem a própria potência é conhecida senão pelo ato. Assim, pois, não bastaria atribuir à alma a natureza dos princípios para que conhecesse tudo, a não ser que lhe inerissem as naturezas e formas de cada um dos efeitos, por exemplo, do osso e da carne e outros que tais, como Aristóteles argumenta contra Empédocles no livro I *Sobre a alma*. Em segundo lugar, porque, se fosse preciso a coisa conhecida existir materialmente no cognoscente, não haveria nenhuma razão pela qual as coisas que subsistem materialmente fora da alma, carecessem de conhecimento; por exemplo, se a alma, pelo fogo, conhece o fogo, também o fogo que está fora da alma conheceria o fogo.

Comentário: essa opinião é refutada por duas considerações. Primeiro, a coisa conhecida, da qual eles falam, só existe em potência. Porém, para ser conhecida, ela precisaria estar em ato. Segundo, se a alma tem a essência do fogo e por isso pode conhecer o fogo, então o fogo, por si mesmo, também poderia conhecer o fogo.

[Texto] Resta, portanto, que é preciso que o que é material, ao ser conhecido, exista no cognoscente não materialmente, mas antes imaterialmente. A razão disto é que o ato de conhecimento se estende ao que está fora do cognoscente; pois conhecemos também o que está fora de nós. Ora, a forma da coisa é determinada pela matéria a algo de uno. Donde, ser manifesto que a determinação do conhecimento apresenta-se em oposição à determinação da materialidade. Por isso, o que não recebe as formas senão materialmente, não é cognoscitivo de modo nenhum, como as plantas, como se diz no livro II *Sobre a alma*. Quanto mais imaterialmente, porém, algo tem a forma da coisa conhecida, tanto mais perfeitamente conhece. Donde, o intelecto que abstrai a espécie não só da matéria, mas também das condições materiais individuantes, conhecer mais perfeitamente que o sentido que recebe, de fato, a forma da coisa conhecida sem matéria, mas com as condições materiais. Entre os próprios sentidos, a vista é o mais cognoscitivo porque é o menos material, como foi dito acima [Q. 78, a. 3]. Entre os próprios intelectos, qualquer deles que seja é tanto mais perfeito quanto mais imaterial.

Comentário: a tese correta é que a coisa material, quando é conhecida, existe imaterialmente no cognoscente. O ato de conhecimento se estende até mesmo para o que está fora do cognoscente. Uma coisa que só pode receber formas de modo material, como uma planta, não é cognoscente, porque é limitada pela sua materialidade individual. Um cognoscente conhece de modo tão mais perfeito, quanto mais puder conhecer uma forma de modo imaterial. O intelecto que abstrai a espécie, desconsiderando não só a matéria, mas também as características individuais, conhece mais perfeitamente do que o sentido, que só pode conhecer uma forma sem a matéria, mas considerando as características individuais. Entre os sentidos, a vista é o mais cognoscitivo, porque é o menos material. E entre os intelectos, o mais perfeito é o mais imaterial.

[Texto] Disto, patenteia-se que, se há algum intelecto que, por sua essência, conhece tudo, é preciso que sua essência tenha em si imaterialmente tudo, assim como os antigos sustentaram que a essência da alma é composta em ato dos princípios de tudo que é material, para que conhecesse tudo. Isto, porém, é próprio de Deus, de modo que sua essência seja comprensiva imaterialmente de tudo, assim como os efeitos preexistem virtualmente na causa. Portanto, só Deus intelige, por sua essência, tudo; não, porém, a alma humana e nem mesmo o anjo.

Comentário: para que um intelecto conheça, por sua essência, todas as coisas, é necessário que ele, em sua essência, conheça imaterialmente todas as coisas. Só Deus conhece imaterialmente, por sua essência, todas as coisas, pois nele os efeitos preexistem virtualmente como em sua causa. Conhecer assim não pertence à alma humana nem ao anjo.

O artigo 3 da questão 84 pergunta: a alma intelige tudo por espécies introduzidas nela naturalmente?

[Texto] *Em sentido contrário* está que o Filósofo diz no livro III *Sobre a alma*, ao falar do intelecto, que é “como uma tabuinha na qual nada está escrito”.

[Texto] *Em resposta*, cumpre dizer que, visto a forma ser o princípio da ação, é preciso, que algo esteja para a forma que é o princípio da ação, assim como está para aquela ação; assim, se mover-se para cima provém da leveza, é preciso que, o que é levado para cima apenas em potência, seja leve somente em potência; o que é levado para cima em ato, seja leve em ato. Ora, vemos que o ente humano, às vezes é cognoscente apenas em potência, tanto pelos sentidos quanto pelo intelecto. E é reconduzido de tal potência ao ato a fim de sentir, pelas ações do sensível sobre os sentidos; a fim de inteligir, pelo aprendizado ou pela descoberta. 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 inteligir. Por isso, Aristóteles sustentou que o intelecto, pelo qual a alma intelige, não tem certas espécies naturalmente introduzidas, mas está de início em potência para todas essas espécies.

Comentário: o ser humano, às vezes, é cognoscente apenas em potência, quanto aos sentidos ou ao intelecto. Ele pode ser levado desde a potência ao ato de conhecer de dois modos: quanto aos sentidos, é levado ao ato pela ação da coisa sensível sobre os sentidos, e quanto ao intelecto, é levado ao ato pelo aprendizado ou pela descoberta. Assim, Aristóteles ensina que o intelecto não tem espécies naturalmente introduzidas, mas está de início em potência para todas essas espécies.

[**Texto**] Porque, no entanto, o que tem em ato a forma, às vezes não pode agir de acordo com a forma por causa de algum impedimento, assim como o leve se for impedido de ser levado para cima, por isso, Platão sustentou que o intelecto humano está naturalmente pleno de todas as espécies inteligíveis, mas é impedido, pela união do corpo, não podendo elevar-se ao ato. Ora, não parece que isto tenha sido dito de modo coerente. Primeiro, porque, se a alma tem notícia natural de tudo, não parece que seja possível que padeça tanto esquecimento de tal notícia natural, que desconheça que é dotada de tal ciência; de fato, ninguém esquece o que conhece naturalmente, como “que todo todo é maior que sua parte” e o demais deste tipo. Isto, porém, parece que é incoerente, principalmente se for sustentado que é natural, à alma unir-se ao corpo, como foi tratado acima [Q. 76, a. 1]. De fato, é incoerente que a operação natural de alguma coisa seja totalmente impedida por aquilo que lhe cabe de acordo com a natureza. Em segundo lugar, aparece de modo manifesto a falsidade desta postura, a partir do fato de que, faltando algum sentido, falta a ciência do que é apreendido por meio deste sentido; assim como o cego de nascença não pode ter nenhuma notícia das cores. O que não se daria se as noções de todos os inteligíveis fossem naturalmente introduzidas na alma. Por isso, cumpre dizer que a alma não conhece o que é corporal por espécies naturalmente introduzidas.

Comentário: Platão sustentou que o intelecto humano tem naturalmente todas as espécies inteligíveis, mas é impedido, pela união com o corpo, de conhecê-las em ato. No entanto, isto está errado, por duas razões. Primeiro, se a alma tem conhecimento natural de tudo, não é possível que desconheça que é dotada de tal conhecimento, pois ninguém esquece o que conhece naturalmente, como por exemplo que “o todo é maior que a parte”. Ademais, não é possível que a operação natural de uma coisa seja impedida por algo que lhe é igualmente natural. Ou seja, não é possível que a operação natural do intelecto humano seja impedida precisamente por algo tão natural ao ser humano, como a união da alma com o corpo. Segundo, quem é privado de algum sentido, como o cego de nascença, não tem conhecimento das cores. Mas se as espécies inteligíveis fossem naturalmente introduzidas na alma, tal cego de nascença teria tal conhecimento. Porém, isso não ocorre realmente. Portanto, a alma não conhece o que é corporal por meio de espécies naturalmente introduzidas.

O artigo 4 da questão 84 pergunta: as espécies inteligíveis advêm à alma a partir de certas formas separadas?

[Texto] *Em sentido contrário* está que, de acordo com isto, não teríamos precisão dos sentidos para inteligir. O que é patente que é falso, principalmente pelo fato de que, quem carece de um sentido, de modo nenhum pode ter ciência dos sensíveis deste sentido.

[Texto] *Em resposta*, cumpre dizer que alguns sustentaram que as espécies inteligíveis de nosso intelecto procedem de certas formas ou substâncias separadas. Isto, de duas maneiras. De fato, Platão, como foi dito [a. 1], sustentou que as formas das coisas sensíveis são subsistentes por si sem matéria; como a forma do homem, que denominava “o homem por si” e a forma ou ideia do cavalo, que denominava “o cavalo por si” e assim quanto ao mais. Sustentava, pois, que estas formas separadas são participadas tanto pela nossa alma como pela matéria corporal; pela alma, na verdade, para conhecer, pela matéria corporal, no entanto, para ser; de tal modo que, assim como a matéria corporal se torna esta pedra, por participar da ideia de pedra, assim também o nosso intelecto se torna conhecedor da pedra por participar da ideia de pedra. A participação da ideia, porém, se dá por alguma semelhança da própria ideia no que a participa, à maneira como o modelo é participado pelo modelado. Assim, pois, como sustentava que as formas sensíveis, que estão na matéria corporal, advêm das ideias como certas semelhanças destas, assim também sustentava que as espécies inteligíveis de nosso intelecto são certas semelhanças das ideias, promanantes delas. Por isso, como foi dito acima [a. 1], relacionava as ciências e definições com as ideias.

Comentário: Platão sustentou que as formas das coisas sensíveis são subsistentes por si sem matéria, como o “homem por si” ou o “cavalo por si”. Assim, por exemplo, a matéria corporal se torna esta pedra por participar da ideia de pedra, ao passo que o nosso intelecto se torna conhecedor da pedra por participar da ideia de pedra. Então, as formas sensíveis que estão na matéria corporal são certas semelhanças das ideias, ao passo que as espécies inteligíveis do nosso intelecto são certas semelhanças das ideias. Portanto, as ciências e definições versam sobre as ideias.

[Texto] Ora, por ser contra a noção das coisas sensíveis que suas formas subsistam sem as matérias, como Aristóteles prova numerosas vezes, Avicena, tendo recusado esta postura, sustentou que as espécies inteligíveis de todas as coisas sensíveis, de fato, não subsistem por si à parte da matéria, mas preexistem imaterialmente nos intelectos separados. Tais espécies derivam do primeiro destes para o seguinte e assim quanto aos demais, até o último intelecto separado que denomina intelecto agente; do qual, como diz, advêm as espécies inteligíveis às nossas almas e as formas sensíveis à matéria corporal. Assim, Avicena concorda com Platão quanto ao seguinte: que

as espécies inteligíveis de nosso intelecto advêm de certas formas separadas. Mas, quanto a estas, Platão diz que subsistem por si, ao passo que Avicena as coloca na inteligência agente. Diferem ainda quanto ao seguinte: que Avicena sustenta que as espécies inteligíveis não permanecem no nosso intelecto depois que cessa de inteligir em ato, mas que necessita voltar-se de novo para receber novamente. Daí, não ter sustentado uma ciência naturalmente introduzida na alma, como Platão, que sustenta que as participações das idéias permanecem imovelmente na alma.

Comentário: Avicena recusou essa tese e sustentou que as espécies inteligíveis das coisas sensíveis não subsistem por si sem matéria, mas preexistem imaterialmente nos intelectos separados. Tais espécies passam do primeiro para o seguinte e assim por diante até o último que é chamado de intelecto agente, a partir do qual elas vêm para as nossas almas e para a matéria corporal. Então, Avicena concorda com Platão que as espécies inteligíveis provêm de formas separadas, mas discorda dele ao dizer que elas não subsistem por si, mas estão no intelecto agente. Discorda dele também ao dizer que as espécies não permanecem no nosso intelecto após a consideração em ato, mas o nosso intelecto precisa voltar-se de novo a ele para recebê-las novamente.

[Texto] Mas, de acordo com esta postura não se poderia assinalar uma razão suficiente de porque nossa alma se uniria ao corpo. De fato, não se pode dizer que a alma intelectiva se une ao corpo em vista do corpo; pois, nem a forma é em vista da matéria, nem o motor em vista do móvel, mas antes ao contrário. Ora, parece sobretudo que o corpo é necessário à alma intelectiva para a operação própria dela, que é inteligir, pois, de acordo com seu ser, não depende do corpo. Se, porém, a alma, de acordo com sua natureza, fosse apta por nascença para receber as espécies inteligíveis apenas por influência de certos princípios separados, e não as recebesse dos sentidos, não teria precisão do corpo para inteligir. Donde, estaria unida ao corpo inutilmente.

Comentário: nessa posição, não se dá uma razão suficiente que explique a união da nossa alma com o corpo. É preciso explicar por que a alma precisa do corpo, e não por que o corpo precisa da alma. A razão pela qual a alma precisa do corpo é que o corpo é requerido para a operação própria da alma, que é inteligir. Porém, se a alma fosse naturalmente capaz de receber as espécies inteligíveis apenas por influência de certos princípios separados e não as recebesse dos sentidos, ela não precisaria do corpo para inteligir e, portanto, não haveria nenhuma razão para a sua união com o corpo.

[Texto] Se, porém, se disser que, para inteligir, nossa alma tem precisão dos sentidos, pelos quais é, de certo modo, despertada para considerar aquilo, cujas espécies inteligíveis recebe dos princípios separados, isto parece que não é suficiente. Pois, parece que tal despertar não é necessário à alma a não ser na medida em que está, de certo modo, adormecida e esquecida por causa da união com o corpo, de

acordo com os platônicos. Assim, os sentidos não seriam úteis à alma intelectiva senão para retirar o impedimento que advém à alma pela união com o corpo. Resta, pois, a ser procurada qual é a causa da união da alma com o corpo.

Comentário: poder-se-ia dizer que a alma precisa dos sentidos para ser despertada para considerar as formas separadas. No entanto, isso não é suficiente. Segundo os platônicos, a alma se encontra adormecida e esquecida, por causa de sua união com o corpo, e por isso precisa despertar. Os sentidos seriam úteis à alma apenas para retirar o impedimento que consiste na união da alma com o corpo. Portanto, ainda não se deu a explicação dessa união.

[Texto] Se se disser, porém, de acordo com Avicena, que os sentidos são necessários à alma porque é despertada por eles para voltar-se para a inteligência agente, da qual recebe as espécies, isto não é bastante. Pois, se é da natureza da alma que intelija por espécies advindas da inteligência agente, seguir-se-ia que, às vezes, a alma pudesse voltar-se para a inteligência agente por inclinação de sua natureza ou também, despertada por outro sentido, para que se volte para a inteligência agente a fim de receber as espécies dos sensíveis dos quais alguém não possui o sentido. Assim, o cego de nascença poderia ter ciência das cores, o que é manifestamente falso. Donde, cumprir dizer que as espécies inteligíveis, pelas quais nossa alma intelige, não advêm de formas separadas.

Comentário: poder-se-ia dizer, seguindo Avicena, que a alma precisa dos sentidos para ser despertada por eles para voltar-se ao intelecto agente. No entanto, isso tampouco é suficiente. Se fosse assim, um cego de nascença poderia voltar-se para o intelecto agente para receber as espécies das coisas sensíveis da visão, e então tal indivíduo teria conhecimento das cores. Mas isso é claramente falso. Portanto, as espécies inteligíveis, pelas quais nossa alma intelige, não provêm de formas separadas.

O artigo 5 da questão 84 pergunta: a alma intelectiva conhece as coisas materiais nas razões eternas?

[Texto] *Em sentido contrário* está o que diz Agostinho no livro XII das *Confissões*: “Se ambos vemos que é verdadeiro o que dizes, e ambos vemos que é verdadeiro o que eu digo, pergunto, onde o vemos? De qualquer modo, nem eu em ti, nem tu em mim, mas ambos na própria verdade imutável que está acima de nossas mentes”. Ora, a verdade imutável está contida nas noções eternas. Portanto, a alma intelectiva conhece tudo que é verdadeiro nas noções eternas.

[Texto] *Em resposta*, cumpre dizer que, assim como Agostinho diz no livro II *Da doutrina cristã*: “Se os que são denominados filósofos, acaso disseram algo verdadeiro e em acordo com a nossa fé, deve deles ser reivindicado para nosso uso, como de injustos possuidores. De fato, as doutrinas dos gentios contêm certas ficções inventadas e supersticiosas, que cada um de nós, ao sair do convívio dos gentios,

deve evitar". Por isso, Agostinho, que fora imbuído das doutrinas dos platônicos, se encontrou algo em acordo com a fé, em seus escritos, o tomou; mas, o que encontrou em oposição à nossa fé, mudou para melhor.

Comentário: Agostinho foi imbuído das doutrinas dos platônicos. Quando ele encontra nelas algo em acordo com a fé católica, ele o aproveita, e quando encontra nelas algo em oposição à fé católica, ele o muda para melhor.

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

Comentário: parece contrário à fé dizer que as formas das coisas subsistem por si sem a matéria, como quando os platônicos dizem que a "vida por si" ou a "sabedoria por si" são certas substâncias criadoras. Por isso, Agostinho sustentou que, no lugar das ideias separadas, as noções (razões) de todas as criaturas existem na mente divina, e de acordo com elas tudo é formado e a alma humana conhece tudo.

[Texto] Quando, portanto, se pergunta se a alma humana conhece tudo nas noções eternas, cumpre dizer que se diz que algo é conhecido em algo de dois modos. De um modo, como no objeto conhecido, assim como alguém vê no espelho aquilo cuja imagem reflete-se no espelho. Deste modo, a alma, no estado da vida presente, não pode ver tudo nas noções eternas. Mas, deste modo, os bem aventureados que vêm a Deus e tudo nele, conhecem tudo nas noções eternas. De outro modo, diz-se que algo é conhecido em algo, como no princípio de conhecimento, assim como se dissermos que é visto no sol, o que é visto pelo sol. Deste modo, é necessário dizer que a alma humana conhece tudo nas noções eternas, por cuja participação conhecemos tudo. De fato, a própria luz intelectual que há em nós, nada é além de uma certa semelhança participada da luz increada na qual estão contidas as noções 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.

Comentário: é de dois modos que algo pode ser conhecido. De um modo, como no objeto conhecido, e assim a alma humana, no estado da vida presente, não pode ver tudo nas razões eternas. Apenas os bem-aventurados conhecem tudo nas razões eternas. De outro modo, como no princípio de conhecimento, e assim a alma humana conhece tudo nas razões eternas, na medida em que participa delas. A própria luz intelectual que há em nós é uma certa semelhança participada da luz criada na qual estão contidas as razões eternas. Pela marca da luz divina em nós, tudo nos é mostrado.

[Texto] No entanto, como, além da luz intelectual em nós, são exigidas as espécies inteligíveis recebidas das coisas, para se ter ciência das coisas materiais, não temos notícia das coisas materiais apenas pela participação das noções eternas, como os platônicos sustentaram que apenas a participação das idéias basta para ter ciência. Daí, Agostinho dizer no livro IV *Sobre a Trindade*: “Por acaso, porque os filósofos ensinam com argumentos certíssimos que tudo que é temporal se faz por noções eternas, puderam por isso ver nas próprias noções ou concluir a partir delas quantos são os gêneros de animais e quais os germes de cada um? Por ventura não buscaram tudo isto pela descrição dos lugares e tempos”?

Comentário: além da luz intelectual em nós, é necessário que as espécies inteligíveis sejam recebidas das coisas, para termos ciência das coisas materiais.

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

Comentário: só os bem-aventurados conhecem tudo nas razões eternas.

O artigo 6 da questão 84 pergunta: o conhecimento intelectivo é recebido das coisas sensíveis?

[Texto] 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.

[Texto] 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 emanações”. A razão desta postura foi que, tanto o próprio Demócrito como os outros antigos estudiosos da natureza não sustentavam que o intelecto diferisse do sentido, como Aristóteles diz no livro

Sobre a alma. Assim, porque o sentido é modificado pelo sensível, julgavam que todo nosso conhecimento se dá apenas pela modificação a partir dos sensíveis e Demócrito asseverava que tal modificação se dá pelas emanações de imagens.

Comentário: entre os filósofos, existiram três opiniões sobre essa questão. Uma delas foi a de Demócrito, que não distinguiu entre o intelecto e o sentido, e por isso sustentou que todo o conhecimento que temos é o conhecimento dos corpos que afetam o nosso sentido e entram em nós como imagens.

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

Comentário: outra opinião foi a de Platão. Para ele, o intelecto é distinto do sentido e é uma potência imaterial que não usa um órgão corporal em seu ato. Como o incorpóreo não pode ser modificado pelo corpóreo, o conhecimento intelectual não se origina a partir das coisas sensíveis, mas sim a partir da participação nas formas inteligíveis separadas. Quando os órgãos dos sentidos são afetados pelas coisas sensíveis, a alma é despertada para formar as espécies das coisas sensíveis. E assim os sentidos despertam a alma intelectiva para inteligir.

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

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

Comentário: Aristóteles era de uma opinião intermediária. Ele concordou com Platão que o intelecto é distinto do sentido. Entretanto, ele concordou com Demócrito que as coisas sensíveis causam impressões no sentido. Mas como não basta essa impressão no sentido para causar a operação intelectual, requer-se também a ação do intelecto agente para fazer com que as fantasias recebidas dos sentidos sejam inteligíveis em ato, realizando uma abstração.

[Texto] 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.

Comentário: a operação intelectual necessita das fantasias que vêm do sentido. Mas essas fantasias, sozinhas, não são capazes de afetar o intelecto possível, e então é só pela ação do intelecto agente que elas se tornam inteligíveis em ato. Portanto, o conhecimento sensível não é a causa total e perfeita do conhecimento intelectual, mas é a causa material.

O artigo 7 da questão 84 pergunta: o intelecto pode inteligir em ato pelas espécies inteligíveis que tem em si, não se voltando para as fantasias?

[Texto] *Em sentido contrário* está que o Filósofo diz no livro III *Sobre a alma* que “a alma nada intelige sem fantasia”.

[Texto] *Em resposta* cumpre dizer que é impossível o nosso intelecto, de acordo com o estado da vida presente, no qual está unido ao corpo passível, inteligir algo em ato, senão voltando-se para as fantasias. Isto aparece por dois indícios. Primeiro, porque, sendo o intelecto uma certa faculdade que não se serve de órgão corporal, de modo nenhum seria impedido no seu ato pela lesão de algum órgão corporal, se não fosse requerido, para o seu ato, o ato de alguma potência que se serve de

órgão corporal. Servem-se, porém, de órgão corporal, os sentidos, a imaginação e as demais faculdades que pertencem à parte sensitiva. Donde, se tornar manifesto que, para que, o intelecto intelija, não apenas recebendo a ciência pela primeira vez, mas também usando a ciência já adquirida, requer-se o ato da imaginação e das outras capacidades. Com efeito, vemos que, impedido o ato da capacidade imaginativa pela lesão do órgão, como nos delirantes, e de modo semelhante, impedido o ato da capacidade memorativa, como nos letárgicos, o ente humano é impedido de inteligir em ato, mesmo naquilo de que adquiriu ciência previamente. Segundo, pois qualquer um pode experimentar em si mesmo o seguinte: que, quando alguém se esforça por inteligir algo, forma para si algumas fantasias a modo de exemplos, nas quais como que examina o que se esforça por inteligir. Daí, vem também que, quando queremos fazer um outro inteligir algo, propomo-lhe exemplos, a partir dos quais possa formar para si fantasias para inteligir.

Comentário: no estado da vida presente, no qual o nosso intelecto está unido ao corpo, o intelecto só pode inteligir algo em ato desde que se volte para as fantasias. Isto é visto por dois indícios. Primeiro, porque o intelecto, embora seja incorpóreo, precisa do ato das potências da parte sensitiva para o seu ato. Por exemplo, se o ato da potência imaginativa for impedido por lesão do órgão correspondente, como nos delirantes, ou se o ato da potência memorativa for impedido, como nos letárgicos, o ser humano é impedido de inteligir em ato, seja para receber o conhecimento pela primeira vez ou para usar o conhecimento já adquirido. Segundo, porque, como qualquer um pode experimentar por si mesmo, quando alguém tenta inteligir algo, ele forma para si mesmo algumas fantasias como exemplos, para examinar o que pretende inteligir, ou, quando alguém tentar fazer o outro inteligir algo, propõe-lhe exemplos, a partir dos quais se podem formar fantasias para inteligir.

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

natureza universal existente no particular. Se, porém, o objeto próprio de nosso intelecto fosse a forma separada, ou se as naturezas das coisas sensíveis subsistissem, não nos particulares de acordo com os platônicos [a. 1], não seria preciso que nosso intelecto sempre, ao inteligir, se voltasse para as fantasias.

Comentário: a razão para isso é que a potência cognoscitiva é proporcionada à coisa cognoscível. O anjo é totalmente separado do corpo, e o objeto próprio do intelecto angélico é a substância inteligível separada do corpo. Por meio de inteligíveis desse tipo, o anjo conhece coisas materiais. No entanto, o intelecto humano é unido ao corpo, e por isso o objeto próprio do intelecto humano é a essência (quididade) ou natureza existente na matéria corporal. Por meio de naturezas desse tipo, este intelecto pode ascender desde coisas visíveis até algum conhecimento de coisas invisíveis. As naturezas existentes na matéria corporal só podem existir em coisas individuais. Por exemplo, a natureza da pedra só existe na pedra individual, e a natureza do cavalo só existe no cavalo individual. Então, a natureza da pedra ou do cavalo só pode ser conhecida completa e verdadeiramente na medida em que for conhecida como existente na coisa individual. Nós conhecemos o individual através do sentido e da imaginação. Por isso, para que o nosso intelecto intelija em ato o seu objeto próprio, ele precisa voltar-se para as fantasias. Os platônicos, porém, sustentam que o objeto próprio do nosso intelecto é a forma separada da matéria e por isso não veem necessidade de o intelecto voltar-se para as fantasias para inteligir.

O artigo 8 da questão 84 pergunta: o juízo do intelecto é impedido pela ligadura do sentido?

[**Texto**] *Em sentido contrário* está que, o que acontece contra os costumes lícitos durante o sono não é imputado como pecado, como diz Agostinho no livro XII do *Comentário literal sobre o Gênesis*. Ora, isto não se daria se o ente humano, dormindo, tivesse livre uso da razão e do intelecto. Portanto, o uso da razão é impedido pela ligadura do sentido.

[**Texto**] *Em resposta*, cumpre dizer que, assim como foi dito [a. 7; Q. 12, a 4, ad 2m] o objeto próprio proporcionado a nosso intelecto é a natureza da coisa sensível. Ora, o juízo perfeito de alguma coisa não pode se dar, a não ser que seja conhecido tudo o que diz respeito à coisa, principalmente se for ignorado o que é o termo e fim do juízo. Ora, diz o Filósofo no livro III *Sobre o céu* “assim como o fim da ciência operativa é a obra, igualmente o fim da ciência natural é principalmente o que se apresenta de acordo com o sentido”. De fato, o ferreiro não busca o conhecimento da faca senão por causa da obra, para que produza esta faca particular. De modo semelhante, o estudioso da natureza não procura conhecer a natureza da pedra e do cavalo, senão para que saiba as noções dos que se apresentam de acordo com os sentidos. Ora, é manifesto que não poderia haver juízo perfeito do ferreiro a respeito

da faca se ignorasse a obra; semelhantemente, não pode haver juízo perfeito da ciência natural a respeito das coisas naturais, se o sensível for ignorado. Ora, tudo o que inteligimos no presente estado, é conhecido por nós por comparação com as coisas sensíveis naturais. Donde, ser impossível que haja em nós um juízo perfeito do intelecto, com ligadura do sentido, pelo qual conhecemos as coisas sensíveis.

Comentário: o objeto próprio do nosso intelecto é a natureza da coisa sensível. Só é possível fazer um juízo perfeito sobre alguma coisa se tudo o que pertence a essa coisa for conhecido. No estado da vida presente, tudo o que inteligimos é conhecido por nós por comparação com as coisas sensíveis naturais. Por isso, enquanto houver um impedimento dos sentidos, é impossível que o nosso intelecto tenha um juízo perfeito, pois é pelos sentidos que conhecemos as coisas sensíveis.

O artigo 1 da questão 85 pergunta: o nosso intelecto intelige as coisas corpóreas e materiais por abstração das fantasias?

[Texto] *Em sentido contrário* está que se diz no livro III *Sobre a alma* “que as coisas estão para com o intelecto assim como são separáveis da matéria”. Logo, é preciso que o que é material seja inteligido na medida em que é abstraído da matéria e das semelhanças materiais que são as fantasias.

[Texto] *Em resposta*, cumpre dizer que, assim como foi dito acima [Q. 84, a. 7], o objeto cognoscível é proporcionado à capacidade cognoscitiva. Ora, há um tríplice grau de capacidade cognoscitiva. De fato, uma certa capacidade cognoscitiva é ato de um órgão corporal, isto é, o sentido. Por isso, o objeto de qualquer potência sensitiva é a forma na medida em que existe na matéria corporal. E visto que tal matéria é o princípio de individuação, por isso toda potência da parte sensitiva é cognoscitiva apenas dos particulares. Há, no entanto, uma certa capacidade cognoscitiva que nem é ato de um órgão corporal nem está unida de algum modo à matéria corporal, como o intelecto angélico. Por isso, o objeto desta capacidade cognoscitiva é a forma subsistente sem a matéria. Com efeito, ainda que conheçam o que é material, não o consideram senão no que é imaterial, quer dizer, ou em si mesmas ou em Deus. O intelecto humano, porém, se porta de modo intermediário. Com efeito, não é ato de algum órgão, mas é uma certa capacidade da alma, que é forma do corpo como é patente a partir do que foi dito acima [Q. 76, a. 1]. Por isso, é próprio dela conhecer a forma existente individualmente na matéria corporal, não porém na medida em que está em tal matéria. Ora, conhecer o que está na matéria individual, não na medida em que está em tal matéria, é abstrair a forma da matéria individual, que as fantasias representam. Por isso, é necessário dizer que o nosso intelecto intelige o que é material abstraindo das fantasias; e, através do que é material, assim considerado, chegamos a algum conhecimento do que é imaterial, assim como, pelo contrário, os anjos conhecem o que é material através do imaterial.

Comentário: para cada tipo de potência cognoscitiva há um tipo de objeto cognoscível proporcionado. Há três graus de potência cognoscitiva. Há uma potência cognoscitiva que é ato de um órgão corporal, ou seja, o sentido. O objeto próprio do sentido é a forma existente na matéria corporal. O sentido só conhece coisas individuais, pois a matéria é o princípio de individuação. Há uma potência cognoscitiva que não é ato de um órgão corporal e nem está unida a um corpo, e tal é o intelecto angélico. O objeto próprio desse intelecto é a forma subsistente sem a matéria. Mesmo quando esse intelecto conhece algo material, conhece-o no que é imaterial, isto é, em si mesmo ou em Deus. O intelecto humano é intermediário. Ele não é ato de um órgão corporal, mas é uma potência da alma, e a alma é a forma do corpo. O objeto próprio desse intelecto é a forma existente individualmente na matéria corporal, mas não da mesma maneira como essa forma existe em tal matéria. Esse intelecto conhece tal forma através de uma abstração, que considera a forma, mas desconsidera a matéria individual, que é representada pelas fantasias. Assim, o nosso intelecto intelige o que é material abstraindo das fantasias, e através do que é material chegamos a algum conhecimento do que é imaterial. Os anjos, ao contrário, conhecem o que é material através do que é imaterial.

[**Texto**] Platão, porém, atentando apenas para a imaterialidade do intelecto humano e não para o fato de que está unido de certo modo ao corpo, sustentou as ideias separadas como objeto do intelecto; e que inteligimos, não abstraindo, mas antes participando o que é abstrato, como foi dito acima [Q. 84, a. 1].

Comentário: Platão considerou apenas a imaterialidade do intelecto humano, desconsiderou a união do intelecto com o corpo, e assim sustentou que as ideias separadas são o objeto próprio do intelecto e que nós inteligimos não através da abstração, mas através da participação nas coisas abstratas.

[**Texto**] Segunda objeção. Além disso, as coisas materiais são coisas naturais em cuja definição cai a matéria. Ora, nada pode ser inteligido sem o que cai na sua definição. Logo, as coisas materiais não podem ser inteligidas sem a matéria. Ora, a matéria é o princípio de individuação. Logo, as coisas materiais não podem ser inteligidas por abstração do universal do particular, o que é abstrair as espécies inteligíveis das fantasias.

[**Texto**] Ao segundo cumpre dizer que alguns pensaram que a espécie da coisa natural é apenas a forma, e que a matéria não é parte da espécie. Ora, de acordo com isso, a matéria não seria posta nas definições das coisas naturais. Por isso, cumpre dizer diferentemente que a matéria é dupla, isto é, a comum e a designada ou individual: a comum, na verdade, como a carne e o osso; a individual, porém, como estas carnes e estes ossos. Portanto, o intelecto abstrai a espécie da coisa natural da matéria sensível individual, mas não da matéria sensível comum. Assim como abstrai

a espécie do ente humano destas carnes e destes ossos que não pertencem à noção da espécie, mas são partes do indivíduo, como se diz no livro VII da *Metáfisica* e, por isso, pode ser considerada sem elas. Mas, a espécie do ente humano não pode ser abstraída pelo intelecto das carnes e dos ossos.

Comentário: a objeção diz que as coisas materiais não podem ser inteligidas através da abstração, que abstrai as espécies inteligíveis das fantasias, pois a definição das coisas naturais e materiais inclui a matéria e por isso não se pode inteligir tais coisas sem a inclusão da matéria. Em resposta, deve-se dizer que alguns pensaram que a espécie da coisa natural é apenas a forma sem a matéria e que a matéria não deve ser incluída nas definições das coisas naturais. No entanto, a matéria pode ser considerada de dois modos: como individual e como comum. A comum corresponde, por exemplo, a “carne e osso” em geral, ao passo que a individual corresponde a estas carnes e estes ossos. Quando o intelecto humano considera a coisa natural, ele abstrai a espécie e desconsidera a matéria sensível individual, mas não a matéria sensível comum. Assim, ao definir o ser humano, o intelecto inclui “carne e osso” em geral, mas não estas carnes e estes ossos que pertencem a este indivíduo.

[Texto] No entanto, as espécies matemáticas podem ser abstraídas pelo intelecto da matéria sensível, não só individual, mas também comum; não porém, da matéria inteligível comum, mas apenas da individual. Com efeito, é chamada de matéria sensível, a matéria corporal na medida em que subjaz às qualidades sensíveis, isto é, ao quente e ao frio, ao duro e ao mole e semelhantes. É, porém, chamada de matéria inteligível, a substância na medida em que subjaz à quantidade. Ora, é manifesto que a quantidade está presente na substância primeiro que as qualidades sensíveis. Donde, as quantidades, como os números, as dimensões e as figuras, que são os limites das quantidades, poderem ser consideradas sem as qualidades sensíveis, o que é abstraí-las da matéria sensível. No entanto, não podem ser consideradas sem a intelecção da substância subjacente à quantidade, o que seria abstraí-las da matéria inteligível comum. Podem, porém, ser consideradas sem esta ou aquela substância, o que é abstraí-las da matéria inteligível individual.

Comentário: as espécies matemáticas podem ser abstraídas da matéria sensível individual e da matéria comum, ou seja, essa abstração desconsidera a matéria sensível individual e a matéria comum, que incluem as qualidades sensíveis, como o quente e o frio, o duro e o mole, e semelhantes. Entretanto, essa abstração considera a matéria inteligível, que inclui a substância que subjaz à quantidade. A quantidade é o primeiro dos acidentes que ocorrem numa substância, ou seja, ela ocorre antes das qualidades sensíveis. Assim, as quantidades, como os números, as dimensões e as figuras, podem ser consideradas sem as qualidades sensíveis. Porém, elas não podem ser consideradas sem a matéria inteligível comum, que inclui a substância

subjacente à quantidade, mas podem ser consideradas sem a matéria inteligível individual, que inclui esta ou aquela substância.

[Texto] Há algo, porém, que pode ser abstraído também da matéria inteligível comum, como o ente, o uno, a potência e o ato e semelhantes, que também podem ser sem nenhuma matéria, como é patente nas substâncias imateriais. Visto que Platão não considerou o que foi dito acerca do duplo modo de abstração, tudo o que dissemos que é abstraído pelo intelecto, sustentou que era abstraído de acordo com a coisa.

Comentário: existe uma abstração que desconsidera até mesmo a matéria inteligível comum. Ela considera coisas como o ente, o uno, a potência, o ato, e semelhantes, que podem existir sem nenhuma matéria, como se dá nas substâncias imateriais. Platão pensou que todas as coisas que são abstraídas pelo intelecto são abstraídas na realidade².

O artigo 2 da questão 85 pergunta: as espécies inteligíveis, abstraídas das fantasias, estão para o nosso intelecto como o que é inteligido?

[Texto] *Em sentido contrário*, a espécie inteligível está para o intelecto como a espécie sensível para o sentido. Ora, a espécie sensível não é o que é sentido, mas antes o pelo que o sentido sente. Logo, a espécie inteligível não é o que é inteligido em ato, mas o pelo que o intelecto intelige.

[Texto] *Em resposta*, cumpre dizer que alguns sustentaram que as faculdades cognoscitivas que estão em nós nada conhecem senão as próprias afecções; por exemplo, que o sentido não sente senão a afecção de seu órgão. De acordo com isso, o intelecto nada intelige senão a sua afecção, isto é, a espécie inteligível recebida nele. De acordo com isso, tal espécie é aquilo mesmo que é inteligido.

Comentário: alguns sustentaram que as nossas potências cognoscitivas conhecem apenas as impressões que recebem. Por exemplo, que o sentido sente apenas a impressão que o seu órgão recebe. Assim, o intelecto intelige apenas a impressão que recebe, ou seja, a espécie inteligível. Portanto, a espécie seria aquilo mesmo que é inteligido.

[Texto] Ora, esta opinião mostra-se manifestamente falsa em virtude dos dois seguintes. Primeiro, com efeito, pois são os mesmos que inteligimos e de que se ocupam as ciências. Portanto, se os que inteligimos fossem apenas as espécies que estão na alma, seguir-se-ia que todas as ciências não seriam acerca das coisas que estão fora da alma, mas apenas acerca das espécies inteligíveis que estão na alma, assim como, de acordo com os platônicos, todas as ciências são acerca das ideias, que sustentavam que eram os inteligidos em ato. Em segundo lugar, pois seguir-se-ia o erro dos antigos que diziam que “tudo que parece, é verdadeiro”, e assim, que as

² Nessa resposta à objeção, Tomás fala de três modos de abstração: o da física, o da matemática e o da metafísica. Para um estudo sobre eles, pode-se ver o capítulo 1 de: RANDAZZO GOMES, André Ricardo. *Introdução aristotélico-tomista à metafísica de Tomás de Aquino*. Ponta Grossa: Atena, 2025.

contraditórias seriam simultaneamente verdadeiras. Com efeito, se a potência não conhece senão a própria afecção, julga somente a respeito dela. Ora, algo parece, assim, de acordo como a potência cognoscitiva é afetada. Logo, o juízo da potência cognoscitiva será sempre a respeito daquilo que julga, isto é, a respeito da própria afecção, tal como é; assim, todo juízo será verdadeiro. Por exemplo, se o gosto não sente senão a própria afecção, quando alguém tendo o gosto sadio julga que o mel é doce, julgará verdadeiramente; igualmente, se aquele que tem o gosto viciado julgar que o mel é amargo, julgará verdadeiramente; com efeito, ambos julgam de acordo como o seu gosto é afetado. Segue-se, assim, que toda opinião será igualmente verdadeira e universalmente toda consideração.

Comentário: essa opinião é falsa por dois motivos. Primeiro, as coisas que inteligimos são as coisas tratadas nas ciências. Se nós inteligíssemos apenas as espécies que estão na alma, então as ciências não tratariam das coisas que estão fora da alma, mas apenas de tais espécies, assim como, para os platônicos, as ciências versam apenas sobre as ideias separadas. Segundo, a consequência daquela opinião seria o erro dos filósofos antigos, que diziam que “tudo o que parece, é verdadeiro”, e assim pareceres contraditórios seriam simultaneamente verdadeiros. Se a potência conhece apenas a impressão que recebe, então só pode julgar a respeito dessa impressão. Assim, quando uma pessoa com o gosto sadio julga que o mel é doce, esse juízo será verdadeiro, mas quando uma pessoa com o gosto viciado julga que o mel é amargo, esse juízo também será verdadeiro, pois cada um julga de acordo com a maneira pela qual o seu gosto é afetado. E assim toda opinião será igualmente verdadeira.

[Texto] Por isso, cumpre dizer que a espécie inteligível está para o intelecto como o pelo que o intelecto intelige. O que fica patente da maneira seguinte. Com efeito, como há uma dupla ação como se diz no livro IX da *Metafísica*, uma que permanece no agente, como ver e inteligir, outra que passa à coisa externa, como esquentar e cortar, ambas se dão de acordo com alguma forma. E assim como a forma, de acordo com a qual se produz a ação que tende para a coisa externa, é uma semelhança do objeto da ação, assim como o calor do calefaciente é uma semelhança do aquecido, igualmente a forma, de acordo com a qual se produz a ação que permanece no agente, é uma semelhança do objeto. Donde, a semelhança da coisa visível ser o de acordo com o que a vista vê; e a semelhança da coisa inteligida, que é a espécie inteligível, é a forma de acordo com a qual o intelecto intelige. Mas, visto que o intelecto reflete sobre si mesmo, de acordo com a mesma reflexão, intelige tanto o seu inteligir como a espécie pela qual intelige. Assim, a espécie intelectiva é secundariamente o que é inteligido. Mas, o que é inteligido primeiro é a coisa da qual a espécie inteligível é a semelhança. Isto fica também patente a partir da opinião dos antigos que sustentavam que o semelhante é conhecido pelo semelhante. Sustentavam, com efeito, que a alma conhecia a terra que está fora dela, pela terra

que está nela; e assim a respeito dos demais. Se, portanto, tomarmos a espécie da terra no lugar da terra, de acordo com a doutrina de Aristóteles, que diz que a pedra não está na alma, mas a espécie da pedra, segue-se que a alma conhece as coisas que estão fora da alma, pelas espécies inteligíveis.

Comentário: a tese correta é a seguinte: a espécie inteligível é aquilo pelo qual o intelecto intelige. A espécie inteligível é a forma ou semelhança de acordo com a qual o intelecto intelige. Porém, quando o intelecto reflete sobre si mesmo, ele intelige tanto o seu intelecto quanto a espécie pela qual ele intelige. Portanto, o que é inteligido primeiro é a coisa exterior da qual se obtém a semelhança ou espécie inteligível, ao passo que a própria espécie inteligível é o que é secundariamente inteligido. É pelas espécies inteligíveis que a alma humana conhece o que está fora da alma.

CONCLUSÃO

Para finalizar, eu gostaria de indicar algumas partes de livros que poderão ajudar a compreender a doutrina de Tomás de Aquino sobre como a alma humana conhece as coisas corporais. No livro de Robert Pasnau (*Thomas Aquinas on human nature: A philosophical study of Summa theologiae 1a 75-89*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pode-se ver o capítulo 9 ("Mind and image") e capítulo 10 ("Mind and reality"). No livro de George Klubertanz (*The philosophy of human nature*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1953), pode-se ver o capítulo 8 ("The intellect") e o capítulo 14 ("Human nature: A systematic summary"). E no livro de Robert Brennan (*Thomistic psychology: A philosophic analysis of the nature of man*. New York: The Macmillan Company, 1941), pode-se ver o capítulo 7 ("The intellectual knowledge of man").

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. *Suma de Teologia: Primeira Parte, Questões 84-89*. Tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: Edufu, 2016.

BRENNAN, Robert E. *Thomistic psychology: A philosophic analysis of the nature of man*. New York: The Macmillan Company, 1941.

KLUBERTANZ, George P. *The philosophy of human nature*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1953.

PASNAY, Robert. *Thomas Aquinas on human nature: A philosophical study of Summa theologiae 1a 75-89*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

RANDAZZO GOMES, André Ricardo. *Introdução aristotélico-tomista à metafísica de Tomás de Aquino*. Ponta Grossa: Atena, 2025.