UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

BRUNO CARVALHEIRO REISER

CONCEPTUS INTELLECTUS
A inteligência e o inteligível em Tomás de Aquino

CAMPINAS
2017

BRUNO CARVALHEIRO REISER

Conceptus intellectus: a inteligência e o inteligível em Tomás de Aquino

Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Supervisor/Orientador: Prof. Dr. Márcio Augusto Damin Custódio

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELO ALUNO BRUNO CARVALHEIRO REISER E ORIENTADO PELO PROF. DR. MÁRCIO AUGUSTO DAMIN CUSTÓDIO

CAMPINAS

2017

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): CNPq
ORCID: http://orcid.org/B-5594-2017

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

R277c

Reiser, Bruno Carvalheiro, 1986-
Conceptus intellectus : a inteligência e o inteligível em Tomás de Aquino / Bruno Carvalheiro Reiser. – Campinas, SP : [s.n.], 2017.

Orientador: Márcio Augusto Damin Custódio.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Tomás, de Aquino, Santo, 1225?-1274. 2. Inteligência. 3. Consciência. 4. Reflexão (Filosofia). 5. Teoria do conhecimento. I. Custódio, Márcio Augusto Damin,, 1970-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Conceptus intellectus : intelligence and intelligibility in Thomas Aquinas
Palavras-chave em inglês:
Intelligence
Consciousness
Reflection (Philosophy)
Knowledge, Theory of
Área de concentração: Filosofia
Titulação: Mestre em Filosofia
Banca examinadora:
Márcio Augusto Damin Custódio [Orientador]
José Antônio Martins
Fátima Regina Rodrigues Évora
Data de defesa: 29-09-2017
Programa de Pós-Graduação: Filosofia

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

A comissão julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 29 de setembro de 2017, considerou o candidato Bruno Carvalheiro Reiser aprovado.

Prof. Dr. Márcio Augusto Damin Custódio, Presidente

Prof. Dra. Fátima Regina Rodrigues Évora

Prof. Dr. José Antônio Martins

A Ata de defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta do processo de vida acadêmica do aluno.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, ao meu orientador Prof. Dr. Márcio Damin Custódio, que anteviu a possibilidade desta dissertação quando ainda não passava de um projeto incipiente, que me recebeu em seu grupo de pesquisa, e cujas discussões e sugestões contribuiram invariavelmente para sua maturação.

Aos colegas do Grupo de pesquisa Metafísica e Política, em particular, Matheus Pazos, Maria Clara e Evaniel Brás, que, também estudiosos de Tomás de Aquino, ajudaram em minha pesquisa. Devo fazer ainda uma menção especial a Matheus pelas conversas, discussões e fontes bibliográficas que foram indispensáveis para este trabalho.

Aos Professores Dr. Tadeu Verza e Dra. Fátima Évora que participaram da qualificação desta dissertação, apontando problemas, dificuldades e alternativas, que encaminharam sua versão final.

Aos meus pais, Graziele e Márcio, pelo apoio incondicional e educação devota e amorosa dos filhos.

Aos amigos Tiago e Henning, os ébrios companheiros que encontrei nesta jornada e que ficarão para as vindouras.

Por fim, ao CNPq pelo financiamento desta pesquisa.

Propterea appellatur puteus ille Lahairoi (id est Viventis et Videntis me)...

Gen. 16, 14

RESUMO

O conceito de intelecto em Tomás de Aquino apresenta uma virtude derivativa para o conhecimento de si mesmo a partir de outro. Isto significa que para conhecer a si mesma, a alma deve antes conhecer o outro que não ela mesma. Este percurso compreende os atos de inteligência da coisa exterior ao intelecto e de significação. Mas, porquanto a forma de conhecimento própria ao intelecto é objetivante, o conhecimento de si do intelecto resvala em sua objetivação e o intelecto permanece, para si, fora de si mesmo. A reflexão do intelecto deve procurar, logo, uma via transitiva: já que no ato mesmo de conhecimento a alma permanece ciente de si mesma como uma natureza viva e inteligente, todo ato de conhecimento é um ato reflexivo. Do mesmo modo, através da reflexão garante-se a possibilidade de conhecimento do verdadeiro a partir dos primeiros princípios. Como os princípios por si conhecidos para o intelecto não podem demandar um ato ainda anterior de validação, a forma reflexa do intelecto oferece as condições para isso a partir de sua existência mesma. Aqui, porém, a inteligência se confronta com a própria inteligibilidade em sua unidade primitiva que deve permanecer inexpressa. Assim, todo entendimento pressupõe sua própria forma que não é a forma objetivada como se manifesta. O conceito de intelecto que investigamos, então, é a própria inteligibilidade, em que o intelecto vê o que é em seu ser e o manifesta a partir de si mesmo.

Palavras-chave: intelecto, inteligibilidade, conceito, reflexão, juízo.

ABSTRACT

For Thomas Aquinas the concept of intellect presents a derivative virtue as a knowledge of itself from another. It means that, to know herself, the soul must know before the other then herself. This itinerary comprises the acts of intelligence of things exterior to the intellect and of significance. But, as the intellectual knowing form has to bear on an object, the self-knowledge of the intellect stumbles on its objectification and the intellect stands for itself out of itself. Thus the reflection of the intellect must endeavor a transitive way: since the soul remains aware of herself in the understanding act, as a living and undestanding nature, every knowledge act is reflexive. And by intellective reflection, the possibility of knowing the truth upon its own principles is granted. As the *per se* notions of the intellect can't request a prior validation act, the reflexive form of the intellect gives the conditions for it by its own existence. But, the intelligence faces here its own intelligibility in its primary unity, which stays inexpress. Therefore, all understanding pressuposes its own form, which isn't the objectified form through which it shows itself. The concept of intellect we ask, is intelligibility in its own right, where the intellect sees what is in its being and reveals it through itself.

Key-words: intellect, intelligibility, concept, reflection, judgment.

ABREVIAÇÕES

Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis - Com. Phys.
De differentia verbi divini et humani - Dif. ver.
De ente et essentia - Ent.
De unitate intellectus contra averroistas - Un. int.
Expositio libri Boetii De ebdomadibus - Exp. Ebd.
Expositio libri Peryermenas - Exp. Per.
Expositio libri Posteriorum - Exp. Post.
Expositio super librum Boetii De Trinitate - Exp. Trin.
In doudecim libros Metpahysicorum Aristotelis expositio - Exp. Met.
Quaestiones disputatae de anima - An.
Quaestiones disputatae de potentia - Pot.
Quaestiones disputatae de veritate - Ver.
Sententia libri De anima - Sent. De an.
Sententia libri Ethicorum - Sent. Eth.
Summa contra gentiles - SG
Summa Theologiae - ST
Super libros Sententiorum magistri episcopi Petri Lombardi - Sent.
Super librum De causis expositio - Exp. caus.

Analytica posteriora - An. post.
De anima - De an.
De generatione et corruptione - De gen.
Ethica Nicomachea - Eth. Nic.
Metaphysica - Met.
Physica - Phys.
Topica - Top.

De Trinitate (Agostinho) - Aug. De Trin.

Proslogion (Anselmo) - Pros.

De Trinitate (Boécio) - Boet. De Trin.
De hebdomadibus - Hebd.

Kritik der reinen Vernunft - KrV

SUMÁRIO

Introdução: proposição, problemática e método.....p.12

Capítulo 1: Objeto e causalidade do conhecimento.....p.18

1.1. O método como distinção objetual: a delimitação do âmbito intelectual e do sensível.....p.18

1.2.Um modelo para as causas intrínseca e extrínseca do conhecimento: a unidade da alma.....p.32

Capítulo 2: A síntese sensível: imaginação e cogitativa.....p.47

2.1. A imaginação e a *reditio incompleta* dos sentidos.....p.47

2.2. A cogitativa: *collatio imaginativa*.....p.58

Capítulo 3: As operações intelectivas.....p.70

3.1. Indução e retorno às imagens.....p.70

3.2. Abstração e ordem da definição.....p.76

3.3. A abstração da forma e do todo.....p.85

3.4. A separação.....p.92

3.4.1. A significação do juízo de composição e divisão.....p.93

3.4.2. Da fundamentação do verdadeiro.....p.96

3.4.3. O sujeito da metafísica.....p.113

3.4.4. A problemática dos primeiros princípios.....p.121

Capítulo 4: Reflexão e conhecimento de si da alma intelectiva.....p.144

4.1. Ciência-de-si: a presença habitual e atual para si da essência da alma.....p.147

4.2. A reflexão quanto à apreensão e quanto ao juízo.....p.151

4.2.1. *Intentio intellecta* e significação.....p.153

4.2.1.1. A espécie inteligível como intenção não significada.....p.157

4.2.1.2. As intenções diretas de significação.....p.162

4.2.2 A reflexividade do juízo.....p.168

Conclusão.....p.172

Bibliografia.....p. 175

Introdução: proposição, problemática e método

A presente dissertação tem por tema a inteligência em Tomás de Aquino a partir de sua formação conceitual. Propõe-se, assim, uma problematização dos conteúdos de inteligência e de sua gênese objetual. Como a perfeição da inteligência consiste no conhecimento, e este é o efeito do verdadeiro, o conceito de intelecto, concepção do próprio entendimento do verdadeiro, constitui-se pelos atos pelos quais a alma vem a conhecer. Esta formulação, entretanto, contém uma transitividade reflexiva (genitivo subjetivo-objetivo), mais bem expressa pelo título latino: *conceptus intellectus* é o conceito conhecido e o conhecimento do intelecto, de modo que um não se pode compreender sem o outro. O plano da dissertação deve-se deter, assim, no ato intelectivo enquanto conhecimento de outro e de si mesmo, ou seja, do objeto intelectual e de si mesmo, desde a diferença fundamental entre ser e intelecto na alma intelectiva. Podemos divisar, desde logo, três questões que nos deverão ocupar: o objeto intelectual, a forma intelectiva e a relação entre objeto intelectual e intelecto. O esquema sumário que estas questões nos permitem delinear está de acordo com a apresentação sistemática dos modos de relação do intelecto com seu objeto, sejam eles apenas intelectuais ou também psicológicos, tal como encontra-se em detalhe no art. 1, q. 8 *De potentia*. Ainda que o tema da inteligência recorra na obra de Tomás, em nenhum outro escrito, parece-nos, esses modos de relação são tematizados nos termos de um conceito de intelecto.

Tomás nos diz nele que, na intelecção, a alma intelectiva ordena-se a quatro objetos distintos: à coisa que se intelige, à espécie inteligível, mediante a qual o intelecto se faz em ato, ao seu próprio inteligir e ao conceito de intelecto. O conceito de intelecto difere destes três:

(a) da coisa, porque ela tem existência fora da alma enquanto o conceito de intelecto é intencional, está somente na alma, e assim o conceito tende para a coisa inteligida como para seu fim, pois a alma forma o conceito para inteligir a coisa externa;

(b) da espécie inteligível, pois a espécie é como que o substrato do ato intelectivo. Na orientação para a coisa, o princípio de atuação do intelecto é sua forma própria atual. Esta forma é a espécie inteligível, mediante a qual (*qua*) o intelecto conhece, como mediante seu próprio ato. Ela não é, portanto, o-que (*quid*) se conhece;

(c) e, por fim, da ação de inteligência, pois o conceito do intelecto é o termo desta ação e por ela constituído. O que o intelecto forma por sua ação é a definição da coisa que conhece, ou uma proposição, afirmativa ou negativa. Os atos de significação da definição são

compreendidos como os atos formativos do verbo interior, *verbum mentis*, e do verbo exterior, fala (*vox*) e expressão. Neste verbo interior, enquanto efeito da própria inteligência, o intelecto conhece a coisa outra que não a si mesmo: ele é oriundo de outro e representa outro. É oriundo do intelecto, pois é uma similitude da coisa inteligida. Mesmo quando o intelecto se conhece a si mesmo, o verbo que produz é uma similitude de si mesmo, enquanto propagação sua.[1]

A ação do intelecto consiste, então, em produzir uma forma conceitual (c), na qual se dirige intencionalmente à coisa externa (a), mediante sua forma atual, a espécie inteligível (b). O verbo do intelecto, assim, é extrínseco ao ser do próprio intelecto na medida em que o efeito é proporcionado à causa, a coisa externa, e a forma do ato intelectivo é a coisa inteligida enquanto inteligida. Mas, não é extrínseco ao próprio inteligir, pois o intelecto forma o verbo para perfazer sua ação intelectiva. Porquanto sua causa final é o conhecimento enquanto formação mesma do conhecido (*intellectum*), o intelecto não pode conhecer-se a si mesmo por si mesmo, mas por uma forma outra, que ele concebe. O modo de conhecimento do intelecto busca, sempre, a objetivação de seu ato próprio. Uma problemática secundária converge, desde então, nos seguintes termos: em que sentido se pode dizer que o intelecto conhece o outro e conhece-se a si mesmo, i. e., como se estabelece a forma do conceito de intelecto e do intelecto do conceito, o genitivo subjetivo-objetivo, que parece fundamentar sua ação? Como será possível, então, o estabelecimento de uma ciência do intelecto (lógica) e dos atos intelectivos (psicologia)?

Se o intelecto conhece mediante sua forma própria, a espécie inteligível (b), ao se orientar reflexivamente sobre si mesmo, não será a espécie enquanto forma intencional que tende para outro que conhecerá, i. e., o verbo, mas enquanto forma intencional sua, enquanto uma noção intelectual. Porém, a expressão verbal da reflexão termina por uma forma que representa o intelecto, mas não é o próprio intelecto, pois o verbo difere do ser do intelecto, enquanto é a forma da coisa inteligida, seja ela a coisa externa, seja o próprio intelecto. E como é pelo verbo que o ato intelectivo se perfaz, a forma reflexiva do intelecto não será outra senão o próprio verbo do intelecto: ou seja, seria a própria visão do verbo em si mesmo, em que se fundamenta a unidade do conhecido e do que conhece, a própria forma atual do

[1]"Huiusmodi ergo conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repraesentat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum; est vero similitudo rei intellectae. Cum vero intellectus seipsum intelligit, verbum praedictum, sive conceptio, eiusdem est propago et similitudo, scilicet intellectus seipsum intelligentis. Et hoc ideo contingit, quia effectus similatur causae secundum suam formam: forma autem intellectus est res intellecta. Et ideo verbum quod oritur ab intellectu, est similitudo rei intellectae, sive sit idem quod intellectus, sive aliud. Huiusmodi autem verbum nostri intellectus, est quidem extrinsecum ab esse ipsius intellectus (non enim est de essentia, sed est quasi passio ipsius), non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo praedicto." *Pot*. 8, 1, c.

intelecto enquanto existente e inteligente; forma, porém, que não pode mais ser representada, mas que é a própria enraização principial do intelecto, além da qual não cabe mais a palavra. A esta forma não representada e não representável Tomás chama *verbum cordis*, o que podemos entender por *conceptus intellectus* propriamente dito. Como este verbo não pode ser compreendido por si mesmo, porquanto é a forma mesma, em sua simplicidade, das noções primeiras por si do intelecto, não nos resta senão a aproximação do intelecto a partir da constituição da própria intelecção, pois todo entendimento pressuporá sua forma final no intelecto que entende, mesmo quando se trata de investigar sua forma própria ou decifrar sua expressão. O conceito do intelecto será, assim, o conceito da própria *inteligibilidade*, de como o intelecto conhece o que conhece.[2]

A esse ponto, é bastante claro que o conhecimento de si do intelecto pressupõe também o endereçamento do conhecido para si próprio: ou seja, em sua forma objetiva, o intelecto é conhecido porque outro intelecto o conhece verdadeiramente. Somente uma remissão a este fundo existencial do conhecimento poderá, não apenas garantir, mas mesmo impedir que se derive um modelo abstrato de inteligência de sua sistemática metafísica para Tomás. O hábito do verdadeiro na alma intelectiva é ordenado pelo próprio ser da alma enquanto viva e inteligente. Em uma formulação mais tardia, retirada dos comentários de Tomás ao *Liber de causis*, é dito "...pois aquilo pelo-que a inteligência conhece, é o princípio ativo nela própria, como também o artífice opera pela forma da arte..."[3] Nessa formulação acerca da relação entre subsistência e princípio formal da ação apresenta-se uma caracterização bastante conspícua do modo tomásico de fundamentação do conceito de inteligência que nos caberá delimitar. A ordenação do intelecto para com seus objetos, tal como descrita acima, pressupõe uma alma intelectiva, cuja espécie não apenas é constituída por um princípio formal, mas também por um princípio material que é o próprio corpo orgânico. Assim, em sua atuação, a forma específica se perfaz pela atualidade do corpo que percebe sensivelmente e do intelecto. Mas não será por duas formas distintas que alma

[2]Conquanto sobre o tema da reflexão que o ocupa, as palavras de J. de Finance (1946), *Cogito cartésien et réflexion thomiste*, p. 296, sobre a necessidade de tematização da compreensão intelectual dos primeiros princípios são bastante precisas. "Nous devons donc étudier comment l'intelligence elle-même prend conscience de sa propre vérité. Nous avons parlé de la 'résolution aux premier principes'. Mais il est évident que cette résolution ne peut conditionner la certitude des principes eux-mêmes. Or nous cherchons une réponse valable pour tout jugement certain. On dira que l'évidence est un fait primitif, rebelle à toute analyse, et que vouloir en rendre raison, c'est s'engager dans un procès infini. Mais il ne s'agit pas de démontrer une évidence, chose absurde en effet: il s'agit de l'expliquer, non sur le plan logique, mais en tant qu'opération intellectuelle; d'en déterminer, non les motifs, mais les conditions subjectives."

[3]"...id enim quo intelligentia cognoscit, est principium factivum in ipsa, sicut et artifex per formam artis operatur." *Exp. caus.* 11. Os textos traduzidos são de nossa autoria. Como tem sido habitual, aparecem em nota os textos de Tomás de Aquino em latim.

humana se definirá, senão por aquela que perfaz sua operação própria.[4] O significado dessa afirmação pode ser divisado tanto em âmbito ontológico quanto gnoseológico para o conceito de alma como forma substancial e para a necessidade da percepção para o conhecimento. Mas, conquanto a definição da alma reclame uma unidade formal que é incompatível com a participação de diversas formas substanciais, a atividade das almas vegetativa e sensitiva na alma intelectiva não pode ser pensada sem um fracionamento que torna difícil uma concepção integrada. Do mesmo modo, em âmbito gnoseológico, surgem dificuldades quanto à coordenação do substrato formal dos atos sucessivos da alma, sobretudo daqueles que se acercam da própria inteligência, como a sensibilidade. Enquanto seguem-se à estrutura ontológica da alma, somente as implicações para o conhecimento devem-nos deter aqui. Ademais, essa primazia da ontologia vige sob certa ordem do conhecimento que não a é primeira para nós (*quoad nos*), pois o modo de ser da alma, como de todo resto, se faz conhecer por suas operações, não quaisquer, mas a que se segue de sua forma substancial. Assim, nas provas da subsistência da alma após a morte, Tomás constantemente faz referência à sua própria operação, a qual, sendo imaterial, independe até certa medida do corpo. A alma poderá, então, subsistir mesmo sem o corpo, ainda que dele necessite para a perfeição de sua existência. Essa ordenação da matéria e da forma na alma orienta o método que Tomás emprega para distinguir os objetos intencionais, a partir de suas lições sobre o *De anima*. A esse tema será dedicado a seção 1.1. da dissertação, a qual traça as linhas mestras do método de determinação do objeto intelectual a partir da leitura dialético-histórica de Aristóteles. Na seção seguinte, 1.2., trataremos, então, das causas do objeto intelectual na própria alma. Por sua composição mesma, a sensibilidade e o intelecto participam do conhecimento na medida de sua receptividade e em seus modos de operar, sem que se confundam ambos os hábitos intencionais da espécie sensível e da espécie inteligível.

Em 2., por sua vez, trataremos da formação da imagem que será objeto da abstração do intelecto. Como espécie sensível sustenta o conteúdo propriamente material da coisa inteligida, as condições materiais do objeto serão dadas pela ação sintética das faculdades sensíveis, mais especificamente, dos sentidos interiores: imaginação e cogitativa. Será por essas faculdades que a coisa sensível, enquanto forma imagética, será disposta à ação abstrativa do intelecto e ao juízo de composição e divisão. As dificuldades da tese hilemorfista se fazem sentir aqui ao buscarmos compreender como os sentidos têm certa percepção de si mesmos. A divisão formal da alma, que no platonismo permite o conhecimento de si da percepção pela alteridade material, divisiva e transitória, frente ao intelecto, não é facilmente

[4] *An*. 11, c.

integrada pela forma substancial da alma, senão por uma radicalização do conceito de reflexão. O retorno incompleto dos sentidos anuncia, então, o ponto de inflexão mais abscôndito do homem interior agostiniano.[5]

Em 3. serão tratadas as operações do intelecto, a partir da formação indutiva da coisa sensível pelas sínteses imaginativas. À operação de abstração (3.1) não caberá, portanto, a indução da universal, mas a própria forma universal da quididade da coisa material. Como as condições para o abstração seguem-se à ordem da definição da coisa (3.2), as abstrações da forma e do todo (3.3) são as formas de decomposição possível do conceito, determinadas pelas restrições do *que* se conhece e de *como* se conhece. Em seguida, trataremos da segunda operação do intelecto, a separação ou juízo de divisão e composição (3.4). O juízo forma o conhecimento enquanto tal, por reestabelecer a ordem de correspondência com a coisa conhecida em sua verdade e subsistência. Como pelo juízo o intelecto encontra a verdade da coisa, ele produz uma relação com ela a partir dos fundamentos da própria inteligência e do ser concreto. O juízo mune, então, a inteligência de um conceito próprio de ser, como princípio do real, o sujeito da metafísica e da teologia. Embora Tomás, em certos momentos,[6] inclua o raciocínio como uma terceira operação intelectual, seu tratamento é mais cabível à lógica (*logica utens*), na medida em que busca as formas disciplinares do silogismo e da dialética e as relações válidas de consequência. O raciocínio se caracteriza pela busca argumentativa: quando reduz certas proposições a seus termos simples ou em vista da aplicação de princípios universais.[7] Não competem, porém, ao raciocínio nem a apreensão dos princípios nem das definições, que são os rudimentos de que se serve, uma vez que não pressupõe conclusividade: um raciocínio pode permanecer incompleto.

Em 4. será tratada a reflexão e o conhecimento reflexivo das operações do intelecto. Por isso, nos deteremos, primeiramente, no conceito da reflexão e, depois, na compreensão intencional dos atos intelectivos até à forma reflexiva do juízo. Neste ponto, o trataremos, então, da forma principial do verbo do coração, como fundamento inexpresso, já que derradeiro, da forma inteligível tanto para o intelecto quanto para a coisa inteligida. Pretende-se demonstrar, assim, como o juízo, entendido em sua forma reflexiva estrita, reúne no conhecimento da coisa externa ambas as operações do intelecto e os atos das faculdades sensíveis na producão do verbo interior. Ele integra, portanto, a alma humana como um todo, enquanto sensitiva, intelectiva e viva.

---

[5]É sobretudo F.-X. Putallaz (1991), *Le sens de la reflexion chez Saint Thomas d'Aquin*, quem mostra, ao longo de sua obra, a influência de Agostinho na concepção tomásica de reflexão.

[6]*Exp. per.* I, 1; *Exp. post.* I, 1; *Exp. caus*. 18. Cf. R. Schmidt (1966), *The Domain of Logic according to Saint Thomas Aquinas*, pp. 50 - 51.

[7]Cf. B. Lonergan (1997), *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, pp. 66 - 67.

A proposta temática da dissertação já nos põe em posição de sua justificação, em parte orientada pelo método exclusivo pelo qual uma investigação sobre o conceito de inteligência em Tomás de Aquino parece dever zelar. Sem sobrecarregar os escritos de Tomás com noções intermédias, tentamos compreender como o problema da inteligência e da inteligibilidade toma forma em sua obra a partir de sua gênese inteligível. A questão pelo que é o intelecto recai, assim, na forma derivada da inteligência; já a questão como conhece inevitavelmente se deve constituir pela forma mesma inteligível. Não se trata apenas de mudança de perspectiva sobre uma mesma questão, mas, a partir dessa problemática, que não é outra senão a da unidade do conhecido (*intellectum*) com o que conhece (*intelligens*), entender *como* se conhece *o que* se conhece e *que* se conhece.

1. Objeto e causalidade do conhecimento

1.1. O método como distinção objetual: a delimitação do âmbito intelectual e do sensível

De acordo com a proposta metodológica de Aristóteles na *Metafísica*, "se deve apreender como cada coisa é demonstrada, pois é absurdo buscar a ciência simultaneamente com seu método".[8] Mais do que uma impossibilidade factual, - não se pode determinar um método sem um objeto conhecido -, essa afirmação expressa uma exigência de ordenação conceitual: o objeto, como causa do conhecimento, e o modo de conhecer como sua forma. A compatibilidade do método com o objeto depende, então, do grau de certeza e conhecimento alcançado na busca por sua determinação, o quer dizer, em seu próprio conhecimento. Um conceito prévio de ciência deve ser admitido, por conseguinte, ainda que apenas condicionalmente, como uma noção do que significa conhecer. Assim, a delimitação clara do objeto corresponde à forma reflexiva de seu conhecimento, ou seja, também do conhecido enquanto tal, e da forma do próprio conhecimento em si. Logo, o método deve constituir o modo como o objeto toma forma para ser conhecido. Como compreender a possibilidade de determinar um objeto para o conhecimento? A epistemologia não poderá tratar, portanto, de um objeto que não seja antes dado, mas sua investigação dever-se-á estender para a própria origem de seu objeto e não para o seu conteúdo específico. O objeto, no sentido preciso dos ἀντικείμενα de Aristóteles, oferece um primeiro conhecimento enquanto distinção de não-identidade. Ainda que a relação causal entre coisa externa e intelecto não seja imediata e unívoca, há dificuldades quanto ao modo de relação entre a forma intencional em que a coisa é recebida pela alma e os aspectos materiais da recepção. A definição de intenção tomásica expressa certa paridade com Aristóteles[9] na medida em que vê na sensibilidade uma receptividade de formas sensíveis sem matéria. Embora seja discutível se para Aristóteles a recepção das formas sensíveis é acompanhada de uma alteração física do órgão sensitivo e, se sim, qual o caráter dessa alteração, em Tomás essa recepção é intencional,[10] embora envolva uma alteração material. As divergências de interpretação somente podem visar, portanto, não a forma intencional em si, mas o sentido da alteração material. A interpretação de D. W. Hamlyn, que vigorou durante bastante tempo, defendia que, em paralelo com uma ocorrência mental ou da faculdade anímica correspondente, o que Tomás chamava alteração espiritual, sempre haveria uma ocorrência física nos órgãos sensitivos, mas esta ocorrência não seria

[8] *Met*., α, 3, 995a 11
[9] *De an*. II, 12, 424a18, com variantes em 424b2 e 434a30.
[10] Cf. C. Rapp (2003), "Thomas von Aquin zum Verhältnis von Leib, Seele und Intellekt", pp. 143 - 44.

propriamente uma alteração natural.[11] Esta interpretação foi contestada mais tarde por S. Cohen, que defende que toda alteração espiritual é necessariamente uma alteração física.[12] Mas, P. Hoffman[13] e, mais recentemente, C. Rapp[14] têm apontado alguns problemas de ambas as hipóteses. Hoffman demonstra que o problema da interpretação de Cohen reside precisamente em como equaliza alteração espiritual com alteração imaterial e alteração física com alteração material. Assim, sempre que, como para Hamlyn, há uma alteração espiritual, esta alteração será estritamente física, pois causada por um objeto material em um órgão sensitivo.[15] Hoffman e Rapp ressaltam, então, que o que Tomás chama alteração material não pode ser confundido com alteração física em sentido próprio, mas como presença intencional de um objeto, na sensibilidade, sem matéria, e ainda imbuído de suas condições materiais.[16] Sua interpretação, que parece preferível, sugere que a alteração material dos sentidos não seja compreendida em relação com sua causa externa, apenas com base em uma distinção modal pela sucessão das causas naturais. Uma equiparação de alteração material com alteração natural faria do objeto da sensação e do objeto sensível um e o mesmo. A caracterização desta recepção sensitiva por Tomás como uma alteração espiritual, em oposição à alteração natural, física, torna ainda mais necessária uma distinção clara dos objetos intencionais, principalmente diante das teses relativistas e da tese de Empédocles sobre o conhecimento.

Para as operações da alma vegetativa, as quais servem apenas à preservação da alma unida ao corpo, a apropriação do objeto externo é total e exclusivamente material: o objeto é consumido e perde sua subsistência enquanto forma extrínseca à alma; portanto, perde-se a possibilidade de qualquer relação propriamente passiva-receptiva da alma com o mundo externo. Se a matéria, uma vez corrompida, não mantém qualquer possibilidade de relação formal, as faculdades responsáveis pela intelecção devem receber a forma sem a matéria. A delimitação do âmbito correspondente a cada faculdade e a distinção consequente do que pertence à alma sensível e do que à intelectiva depende da correta observação das oposições objetuais.[17] Com efeito, é apenas o objeto destas faculdades que se oferece à psicologia. A questão da imaterialiadade da alma intelectiva, cujas consequências ontológicas assentam as bases para uma nova postura epistemológica a seu respeito, distinta da referida à materialidade, encontra no *De anima* de Aristóteles uma progressão analítica na distinção

[11]Cf. D. W. Hamlyn (1961), *Sense and Perception*, p. 46.
[12]Cf. S. Cohen (1982), "St. Thomas Aquinas on the Immaterial Reception of Sensible Forms", p. 195.
[13]Cf. P. Hoffman (1990), "St. Thomas Aquinas on the Halfway State of Sensible Being".
[14]Cf. C. Rapp, op. cit.
[15]Cf. Hoffman, op. cit., p. 73.
[16]Cf. Rapp, op. cit., p. 145; Hoffman, op. cit., pp. 86 - 87.
[17]É significativo, por isso, que o conceito de objeto tenha sido uma invenção medieval, cujos correlatos são potência e *habitus*. Cf. J. Aertsen (2012), *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, p. 50.

entre os princípios intelectuais da ciência e os princípios sensitivos. Como comenta Tomás[18], Aristóteles é conduzido, neste quesito, por certa excedência do saber e da inteligência além do princípio da sensação. Trata-se, então, de distinguir estas diferentes potências da alma a partir de seus atos, e estes a partir de seus objetos.

> A potência pois, segundo o que propriamente é, comporta um hábito ao ato: é, de fato, o princípio de agir ou de sofrer; do que convém que os atos sejam postos nas definições das potências. E, se assim se comporta acerca da ordem do ato e da potência, também pelos atos encontram-se aqui os primeiros opostos, i. e., os objetos.[19]

Nesta ordem da definição, a potência aparece como mais abstrata em relação à realidade do ato que a delimita especificamente e a determina. Os atos devem ser postos, portanto, nas definições das potências, pois são a realização do que nelas permanece potencial. Mas, se a potência é um princípio de agir e sofrer, ela já deve trazer uma determinação geral do ente, ainda que especificamente indeterminada. Como ao ato cabe sua realização, é por eles que se encontram as primeiras oposições, ou seja, os primeiros objetos. Por si mesmos, esses objetos não provam diversas potências da alma, senão quando divergem por sua razão formal. Objetos que se apresentam sob a mesma razão formal não indicam potências diferentes, como, por exemplo, se a sensibilidade é uma potência enquanto gênero, a oposição entre dois objetos como o azul e o branco não é distintiva de duas espécies diferentes de sensibilidade, porquanto sua razão formal é a mesma: a visiva. Apenas aquelas oposições que não pertencem à mesma razão formal são distintivas, como o sabor e o som.[20]

Tendo em vista o modo de recepção da faculdade com seu objeto correspondente, o intelecto estará para a coisa como o ato intelectivo para o potencialmente inteligível, e a coisa estará para o intelecto como o ato de um forma determinada em sua natureza para a potência formal da intelecção. Como a coisa externa se apresenta primeiramente sob a forma sensível, cabe dizer que por esta ordem a segunda relação proporcional é anterior. É necessário que primeiramente uma coisa seja atualmente na natureza para que o intelecto também venha a ser em ato.[21]

[18] *Sent. De an.* II, 28.

[19] "Potentia enim, secundum hoc ipsum quod est, importat habitudinem quamdam ad actum: est enim principium quoddam agendi vel patiendi: unde oportet, quod actus ponantur in definitionibus potentiarum. Et si ita se habet circa ordinem actus et potentiae, et actibus adhuc sunt priora opposita, idest obiecta." Ibid, 6.

[20] "Sed sciendum est quod ex objectis diversis non diversifcantur actus et potentiae animae nisi quando fuerit differentia objectorum in quantum sunt objecta, id est secundum rationem formalem objecti, sicut visibile ab audibile. Si autem servetur eadem ratio objecti, quaecumque alia diversitas non inducit diversitatem actuum secundum speciem et potentiae: eiusdem enim potentiae est videre hominem coloratum et lapidem coloratum, quia haec diversitas per accidens se habet objecto in quantum est objectum." Ibid, loc. cit.

[21] "...potentia animae non per se respicit propriam rationem contrarii, sed communen rationem utriusque contrariorum: sicut visus non respicit per se rationem albi, sed rationem coloris." ST I, 77, 3, ad 2

> As espécies, portanto, dos atos e das operações são tomadas segundo uma ordem aos objetos. Pois toda operação da alma é o ato ou de uma potência ativa ou passiva. Logo, os objetos das potências passivas se comparam com suas operações como ativos, uma vez que reduzem as potências ao ato, como o visível ao visto e todo o sensível ao sentido. Já os objetos das potências ativas se comparam com suas operações como fins, pois os objetos das potências passivas são operados por elas. Fica manifesto, porém, que em quaisquer delas, além das operações, há algo operado, porque as coisas operadas são os fins das operações...[22]

O objeto das potências passivas se conforma à elas como princípio e causa do movimento, enquanto o das potências ativas é o termo e o fim de sua ação. A forma da ação se constitui, então, de acordo com seu princípio ou seu fim.[23] As operações de potências ativas, apetição e locomoção, para as quais os objetos são fins, ficam, assim, fora de nosso escopo. Mas, há que observar o sentido da atividade dos objetos para com as potências passivas. Se a sensação ocorre pela ação do objeto sensível sobre os sentidos, mas não apresenta uma comunidade material com ele, sua receptividade deve compreender uma forma própria de operação em caráter ativo, já que o operado, a sensação, não é univocamente causada pela coisa externa. O visível, por exemplo, em estado potencial, é um objeto ativo precisamente por estar ordenado à faculdade da visão. Ele é ativo, portanto, enquanto pode ser visto e não enquanto já visto. O visto, por sua vez, será o ato dessa faculdade, a qual permanece até então em estado ativo, mas potencial em relação à recepção de seu objeto. Do contrário, a coisa externa não poderia agir sobre os sentidos senão por uma transferência material. Por isso, mesmo nas faculdades passivas, há sempre, além das operações, algo operado por elas. O que podem significar, então, recepção sensível e intelectual e qual o sentido de operação? A questão, por conseguinte, do modo de alteração dos sentidos não é nem um pouco trivial.

Desde uma visada histórico-dialética, o problema da distinção entre objeto sensível e inteligível surge no *De anima* por ocasião do embate com a doutrina materialista[24] de Empédocles e com o relativismo de Protágoras. O ensinamento de Empédocles identificava

---

[22]"Species enim actuum et operationum sumuntur secundum ordinem ad obiecta. Omnis enim animae operatio, vel est actus potentiae activae, vel passivae. Obiecta quidem potentiarum passivarum comparantur ad operationes earum ut activa, quia reducunt potentias in actum, sicut visibile visum, et omne sensibile sensum. Obiecta vero potentiarum activarum comparantur ad operationes ipsarum ut fines. Obiecta enim potentiarum activarum, sunt operata ipsarum. Manifestum est autem, quod in quibuscumque praeter operationes sunt aliqua operata, quod operata sunt fines operationum..." *Sent. De an.* II, 6.

[23]"Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem objecti. Omnis enim actio vel est potentiae activae, vel passivae. Objectum autem comparatur ad actum potentiae passivae, sicut principium et causa movens: color enim inquantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiae activae comparatur objectum ut terminus et finis: sicut augmentativae virtutis objectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti. Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio, vel ex fine seu termino..." ST I, 77, 3, c.

[24]Em franca oposição a Platão, as teses materialistas ofereciam outro campo de disputa a Aristóteles em sua busca por discernir claramente o papel dos sentidos no conhecimento. Cf. B. Lonergan, op. cit., p. 33.

sensação e intelecção através da comunicação de elementos idênticos. Por isso, a comparação preliminar que Aristóteles estabelece em *De anima* II, 5, entre sensação e intelecto não é casual e lança bases para a orientação da discussão também nos comentários de Tomás. Apesar de intrincada, Aristóteles serve-se de uma estrutura tripla de argumentação para, a partir do postulado de um sentido especial de alteração presente tanto nos sentidos quanto no intelecto, distinguir seus modos de recepção. A comparação é posta sobre tais bases: o intelecto e os sentidos são receptivos (a), estes das formas sensíveis (a'), aquele das formas inteligíveis (a''), e assim se tornam similitudes da coisa sentida, ou inteligida. A atualização da forma em ambos não ocorre por uma causalidade material (b), mas antes por uma disposição (ἕξις/ *habitus*), que nos sentidos depende da atuação da coisa externa (b'), e no intelecto de um conhecimento previamente adquirido (b''). Ambos se dirigem às coisas (c), os sentidos oferecem, de modo equívoco, informações singulares das coisas, (c') e o intelecto, de modo unívoco, atua por um conhecimento universal (c'').

Logo no início do capítulo, Aristóteles faz algumas considerações importantes. Diz ele,

> Pois é evidente que os sentidos não são em ato, mas somente em potência. Assim o inflamável não se inflama por si mesmo sem o que inflama; senão se inflamaria por si mesmo, e não precisaria do fogo sendo em ato. Mas, visto que dissemos ter o sentir um duplo aspecto (dissemos, o que ouve e vê em potência, ouvir e ver; mesmo que acontença de estar adormecido, também já tem os sentidos em operação), sob um duplo aspecto também se diria a sensação, como potência e como ato. E igualmente o sentir, sendo em potência e em ato.[25]

Aristóteles introduz uma distinção entre ato e potência dos sentidos que se caracteriza pela presença de uma disposição prévia para o sentir. O exemplo do adormecido, do qual mesmo então se diz em ato quanto às sensações, assinala que se trata de uma potência excetuada, contida intencionalmente nos sentidos, e não como um padecer segundo contrários ou uma alteração corruptiva. Neste ponto, a atividade receptiva da percepção se assemelha à do intelecto.

> Porém nem mesmo simples é o ser afetado (τὸ πάσχειν), mas pode signficar uma corrupção pelo contrário, ou antes uma preservação do que é em potência pelo que é semelhante (ὁμοίου) e em ato, assim como a potência se comporta diante do ato.[26]

A receptividade (a) consiste, portanto, na preservação (σωτηρία/ *salus*) da coisa externa no sujeito por meio de uma similitude dela. Esta receptividade define a sensibilidade e o intelecto

[25] *De an*. II, 5, 416b 6.
[26] *De an*. II, 5 417b 2 .

como formas receptivas de formas, ou bem, como uma forma potencial de formas. Esta potência deve-se tornar ato ao receber uma forma outra que não a sua, mas que assimila, segundo si mesma. A forma sensitiva se determina, então, pelo sentido correspondente: uma forma visiva pela visão, a forma auditiva pela audição, etc, pois está circunscrita à capacidade de cada um de perceber a realidade externa à alma. O princípio ativo da sensação é a coisa externa que a provoca em uma alma sensitiva. Sem a convergência do objeto externo, não há sensação.[27] Já o intelecto é receptivo de formas irrestritamente quanto à sua materialidade, pois não depende de qualquer órgão material para inteligir, ainda que seu objeto primeiro é o que lhe é dado pela sensibilidade. Uma vez que o objeto inteligível é em potência na alma intelectiva, o intelecto pode por si conhece-lo, conquanto já tenha tido percepção dele. Esta receptividade que preserva, dos sentidos e do intelecto, constituirá, em decorrência, um hábito (b), enquanto uma potência já determinada que está à *disposição*. O homem que aprende a gramática porque tem a capacidade para tanto, mesmo que não exerça no momento seu conhecimento, tem uma potência segunda, um hábito (b'') da ciência da gramática; o homem adormecido não deixa de ter a potência de sentir (b') enquanto dorme, mas seus sentidos permanecem habituais.

Se há paralelos textuais sobre a natureza deste movimento de atualização em *Física* III, 3, é em *Metafísica* IX, 8 que se deve procurar a elucidação do modo de atualização em questão. As referências de Aristóteles à arte da construção e à técnica não desmentem que o modo de recepção dos sentidos e do intelecto não admite uma relação causal material imediata, mas a atualização de uma potencialidade. O tato é sentido em potência na medida em que tem a capacidade de discernir os objetos sob a razão formal da tactibilidade, a visão, da visibilidade, a audição, etc. Os sentidos têm, assim, disposições habituais para discernir seus objetos, tal como um construtor, que sabe seu ofício, não deixa de o ser no momento em que interrompe a obra em que trabalha. Ao comentar a alteração em questão, Tomás de Aquino nos diz que há, de fato, uma polissemia das relações de ato e potência. Em sentido próprio, o modo de recepção que Aristóteles introduz em *De anima* II, 5 não pode ser considerado uma alteração. Tomás assinala que, como potência e ato não têm apenas uma acepção, mas múltiplas, também o ser afetado (*pati*) tem mais de uma. Em sentido próprio, se diz o ser afetado como uma corrupção pelo contrário. Esta afecção propriamente dita envolve a corrupção do afetado que é vencido por um agente, porquanto ele é privado de algo. A

[27]"Ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μέν ἐστι καὶ μία, τὸ δ' εἶναι οὐ ταὐτὸν, αὐταῖς· λέγω ὁ κατ' ἐνέργειαν καὶ ἀκοὴ ἡ κατ' ἐνέργειαν· ἔστι γὰρ ἀκοὴν ἔχοντα μὴ ἀκουειν, καὶ τὸ ἔχον ψόφον οὐκ ἀεὶ ψοφεῖ. ὅταν δ' ἐνεργῇ τὸ δυνάμενον ἀκούειν καὶ ψοφῇ τὸ δυνάμενον ψοφεῖν, τότε ἡ κατ' ἐνέργειαν ἀκοὴ ἅμα γίνεται καὶ ὁ κατ' ἐνέργειαν ψόφος ὧν εἰπειεν ἂν τις τὸ μέν εἶναι ἀκουσιν τὸ δὲ ψόφοσιν." *De an*. III, 2, 425b 26

corrupção poderá ser, então, simples, quando o afetado perde sua forma substancial; ou por acidente, quando perde uma forma acidental. Mas, em ambos os casos, a forma da matéria ou do sujeito é corrompida pela introdução de uma forma contrária, ou por um agente contrário. Há, contudo, um segundo modo, menos próprio de dizer o ser afetado: como recepção.

> De outro modo, menos próprio, se diz afecção o que envolve uma recepção; e porque é receptivo de outro se compara a ele como a potência ao ato; o ato, no entanto, é a perfeição da potência, por conseguinte, desse modo não se diz afecção enquanto há alguma corrupção do afetado, mas antes enquanto há uma preservação e perfeição do que é em potência pelo que é em ato: o que é em potência não se perfaz senão pelo que é em ato; mas, o que é em ato, não é contrário ao que é em potência enquanto tal, mas antes similar...[28]

Uma alteração física, como defende S. Cohen, seria no mínimo ambígua, quando não qualificada,[29] e certamente não seria suficiente para fixar o sentido excetuado da alteração de que parece se tratar aqui. Ainda que desde uma perspectiva realista pareça mais convincente, ela não consegue evitar a confusão entre o objeto da percepção e as qualidades externas de que é objeto, como se a gelatina do olho deixasse de ser incolor para se tornar colorida ao receber a cor, ou o tato deixasse de ter o meio entre calor e frio para se tornar frio ou quente. A forma sensível, que determina um objeto próprio, não deveria implicar, destarte, qualquer interferência na recepção do objeto que não fosse a dele próprio. Mas, a própria sensibilidade é a razão desta interferência, uma vez que recebe o sensível a seu modo. Ademais, não se atendem, assim, os critérios para uma alteração natural ordinária, pois tanto o meio termo do tato quanto o incolor dos olhos não podem ser ditos contrários. Os contrários, nesse caso, como o mesmo Aristóteles diz em um texto especificamente sobre o tema, o *De generatione et corruptione*[30], devem ocorrer no mesmo gênero. O gênero cor ou calor não são o mesmo que o da sensibilidade, muito menos do intelecto. O objeto percebido não está, portanto, sob a mesma razão formal pela qual é em ato. Haveria alteração, com efeito, entre preto e branco, azul e vermelho, ou bem entre calor e frio. Neste sentido, a presença do preto implicaria a corrupção do branco e a presença do frio, a corrupção do calor, mas enquanto alterações do objeto externo e não das intenções sensíveis, as quais não podem-se corromper senão por acidente.[31] Por isso, a forma sensível e a forma intelectual são *similitudes* (ὅμοια/

[28]"Alio modo passio communiter dicitur et minus proprie, secundum scilicet quod importat quamdam receptionem. Et quia quod est receptivum alterius, comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum: actus autem est perfectio potentiae; et ideo hoc modo dicitur passio, non secundum quod fit quaedam corruptio patientis, sed magis secundum quod fit quaedam salus et perfectio eius quod est in potentia, ab eo quod est in actu. Quod enim est in potentia, non perficitur nisi per id quod est in actu. Quod autem in actu est, non est contrarium ei quod est in potentia, inquantum huiusmodi, sed magis simile." *Sent. De an*. II,11.

[29]Cf. P. Hoffman, op. cit., p. 86.

[30]*De gen*. I, 7, 323b 26 – 324a 9.

[31]"Non enim sic agit sensibile in sensum sicut contrarium in suum contrarium ut aliquid ab eo abiiciat

similitudines) das coisas sentidas e pensadas.

Nas faculdades sensíveis, a passagem do ser em potência para o ser em ato através de sua receptividade será o perfeccionamento da faculdade em que ela se exerce. A definição da potência receptiva é, assim, posterior à ação, "Pois não é para que tenham visão que os animais vêem, mas têm visão para ver, assim como têm a arte de construir para que construam, e a ciência teorética para que façam ciência teorética."[32] Tudo o que é próprio por natureza, é em potência antes do que em ato, como o sentido da visão em potência é anterior ao visto e a inteligência em potência o é ao inteligido. Não é o exercício destas faculdades que as produz.[33] Por isso mesmo, seu exercício depende até certo ponto apenas de suas próprias forças. Mas, a atividade da visão e da ciência não podem tender à realização de uma obra exterior, diferentemente das técnicas, mas apenas à perfeição de si mesmas, de acordo com sua finalidade própria,[34] do modo como comenta Tomás: "Mas, quando não há qualquer obra realizada além da ação da potência, então a ação existe no agente também como uma perfeição sua, e não transita para algo a fazer no exterior."[35] A defesa, pelo contrário, da implicação imediata da alteração física na forma percebida incorre em uma inversão da realização das faculdades sensitivas e intelectivas. O cachorro verá assim para que tenha visão, e o homem fará ciência teorética para que tenha ciência teorética. Este movimento da potência ao ato, que não passa de um contrário a outro, é para Aristóteles[36] um movimento perfeito, porque nele se realiza plenamente aquilo a que se destina a potência. Não é por acaso, portanto, que seu tratamento teórico deva ser diferenciado do movimento que envolve

---

transmutando, et alterando ipsum; sed solum reducit eum de potentia in actum. Et hoc est quod subdit, quod sensitivum neque patitur neque alteratur a sensibili, passione et alteratione proprie accepta, secundum scilicet quod est ex contrario in contrarium. Et quia motus, qui est in rebus corporalibus, de quo determinatum est in libro physicorum, est de contrario in contrarium, manifestum est, quod sentire, si dicatur motus, est alia species motus ab ea de qua determinatum est in libro physicorum: ille enim motus est actus existentis in potentia: quia videlicet recedens ab uno contrario, quamdiu movetur non attingit alterum contrarium, quod est terminus motus, sed est in potentia. Et quia omne, quod est in potentia, inquantum huiusmodi, est imperfectum, ideo ille motus est actus imperfecti. Sed iste motus est actus perfecti: est enim operatio sensus iam facti in actu, per suam speciem. Non enim sentire convenit sensui nisi in actu existenti; et ideo iste motus simpliciter est alter a motu physico. Et huiusmodi motus dicitur proprie operatio, ut sentire et intelligere et velle." *Sent. De an.* III, 6.

[32]*Met*. Θ, 8, 1050a 10

[33]"In omnibus illis, quae nobis insunt ex natura, prius inest nobis potentia quam operatio. Et hoc patet in sensibus. Non enim ex hoc, quod multoties vidimus vel audivimus, accepimus sensum visus et auditus. Sed e converso ex hoc, quod habuimus hos sensus, uti eis coepimus, non autem ex hoc quod eis usi sumus factum est, ut eos haberemus." *Sent. Eth*. II, 1

[34]Em outra passagem, *De gen.* I, 7, 324b 14, Aristóteles caracteriza as formas e o fim como disposições, *habitus*. "ἔστι δὲ τὸ ποιητικόν αἴτιον ὡς ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως. τὸ δὲ οὗ ἕνεκα οὐ ποιητικόν (διὸ ἡ ὑγίεια οὐ ποιητικόν εἰ μὴ κατὰ μεταφοράν)· καὶ γὰρ τοῦ μὲν ποιοῦντος ὅταν ὑπράρχῃ, γίνεται, ἀλλ' ἔστιν ἤδη τὰ δ' εἴδη καὶ τὰ τέλη ἕξεις τινές. ἡ δ' ὕλη ᾗ ὕλη παθητικόν."

[35]"Sed, quando non est aliquod opus operatum praeter actionem potentiae, tunc actio existit in agente et ut perfectio eius, et non transit in aliquid exterius perficiendum..." *Exp. Met.* IX. Também em SG II, 73. "Intelligere autem et velle, et huiusmodi, non sunt actiones transeuntes in exteriorem materiam, sed manent in ipso agente quasi perfectiones ipsius agentis: ut patet per Aristotelem in IX Metaphysicae."

[36]*De an*. III, 7, 431a 5.

corrupção dos contrários.[37] A forma habitual designa a permanência de uma forma potencial, segunda a razão formal do que a contém. No caso de uma alteração por contrários, uma forma é atualizada em detrimento da forma contrária. O sentido seria, então, privado de uma forma pela percepção da outra. Isto não pode significar, porém, que a percepção da forma se corrompa, mas sim que o sensível correspondente desaparece. Não é porque a cor azul não é vista neste momento que sua percepção está corrompida nem porque é percebida em um momento e não mais em outro, mas porque o sensível azul, ou seja, o objeto especificado sensivelmente como azul não é mais visto. Se a percepção se corrompesse, não haveria qualquer hábito da forma privada porque não haveria preservação de sua similitude. Em contrapartida, o hábito é precisamente o perfeccionamento de uma forma e natureza, sem que outra se corrompa. Entende-se, então, que se duas formas não podem ser a um só tempo percebidas, aquela, cuja percepção se torna menos fraca, não priva a alma dela mesma, mas torna a ser habitual, a ser potencialmente determinada.[38]

Na *Suma de Teologia*, Tomás carateriza esta recepção excetuada dos sentidos, em oposição à alteração natural, como uma alteração espiritual.

> Mas há uma dupla alteração, uma natural e outra espiritual. A natural enquanto a forma da alteração é recebida no alterado de acordo com o ser natural, como o calor no aquecido. A espiritual, porém, enquanto a forma da alteração é recebida de acordo com o ser espiritual; como a forma da cor na pupila, que não se torna por isso colorida. Para a operação dos sentidos se requer a alteração espiritual, pela qual a intenção da forma sensível se faz no órgão sensitivo. Do contrário, se somente a alteração natural fosse suficiente para a sensação, todo corpo natural sentiria quando fosse alterado. Mas em alguns sentidos se encontra apenas a alteração espiritual, como na visão. Em outros, porém, além da alteração espiritual, encontra-se também a natural...[39]

---

[37]"Et quia motus, qui est in rebus corporalibus, de quo determinatum est in libro physicorum, est de contrario in contrarium, manifestum est, quod sentire, si dicatur motus, est alia species motus ab ea de qua determinatum est in libro physicorum: ille enim motus est actus existentis in potentia: quia videlicet recedens ab uno contrario, quamdiu movetur non attingit alterum contrarium, quod est terminus motus, sed est in potentia. Et quia omne, quod est in potentia, inquantum huiusmodi, est imperfectum, ideo ille motus est actus imperfecti. Sed iste motus est actus perfecti: est enim operatio sensus iam facti in actu, per suam speciem. Non enim sentire convenit sensui nisi in actu existenti; et ideo iste motus simpliciter est alter a motu physico. Et huiusmodi motus dicitur proprie operatio, ut sentire et intelligere et velle. Et secundum hunc motum anima movet seipsam secundum Platonem, inquantum cognoscit et amat seipsam." *Sent. De an.* III, 6.

[38]"...dicendum est esse duos modos alterationis, quarum una est secundum mutationem in privativas dispositiones, id est in dispositiones contrarias quibus privantur dispositiones prius existentes, quia unum contrariorum est privatio alterius; alia vero est secundum mutationem in habitus et naturam, id est secundum quod recipiuntur aliqui habitus et formae quae sunt perfectiones naturae absque eo quod aliquid abiciatur." *Sent. De an*. II, 11.

[39]"Est autem duplex immutatio, una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur. Sed in quibusdam sensibus invenitur immutatio spiritualis tantum, sicut in visu. In quibusdam autem, cum immutatione spirituali, etiam naturalis..." ST I, 78, 3, c. Cf. Hoffman, op. cit., pp.

Embora os órgãos sensitivos sofram uma alteração natural, importa acima de tudo a recepção intencional da forma pelos sentidos, em graus diferentes em uns e outros.[40] Se a alteração natural fosse necessária, a consequência desta concepção seria que o animal provido de visão não veria, porquanto a visão não sofre alteração natural, mas apenas espiritual. A virtude da sensação está assim no órgão corpóreo assim como a intenção da forma sensível, quando da sensação em ato, está, porque este é o modo como recebe as formas sensíveis. Como os órgãos sensitivos, porém, pertencem a um corpo físico, dependem da coisa sensível e inevitavelmente estão submetidos, em alguma medida, a condições materiais. Mas, estar submetido a condições materiais não tem o mesmo sentido que estar submetido a alterações materiais. As dificuldades da qualificação *espiritual* para o modo de recepção não devem desviar a atenção de seu sentido intencional. O princípio material dos sentidos é o próprio órgão corpóreo.

Após considerarmos (a) e (b), resta-nos ainda (c). Em *De an.* II, 5,[41] Aristóteles aponta a diferença entre a recepção dos sensíveis e dos inteligíveis. No ato de percepção, os sentidos sempre dependem de um fator externo. A causa disso é que a sensação é sempre do singular, enquanto a ciência é universal. Assim, aquele que já possui o conhecimento pode por si próprio agir enquanto conhecedor, já o que percebe, não o pode. Na leitura do Aquinate,

> ...a virtude da sensação está no órgão corpóreo, enquanto o intelecto é uma virtude imaterial que não é ato de um órgão corpóreo. Cada coisa, contudo, é recebida em outro pelo modo deste e não pelo seu modo. Mas, todo conhecimento se faz porque o conhecido está de algum modo no cognoscente, quer dizer, segundo uma similitude: logo o cognoscente em ato é o próprio conhecido em ato. Convém, portanto, que os sentidos recebam corporalmente a similitude da coisa que se sente; o intelecto, porém, recebe a similitude do que se conhece incorporalmente e imaterialmente. A individuação, contudo, da natureza comum nas coisas corporais e materiais é pela matéria corpórea contida sob dimensões determinadas. O universal, por sua vez, é produzido pela abstração dessa matéria e das condições individuantes da matéria. É manifesto, portanto, que a similitude da coisa recebida no sentido a representa segundo sua singularidade (c'); recebida, porém, no intelecto é representada segundo a razão da natureza universal (c''). E assim se segue que os sentidos conheçam os singulares, enquanto o intelecto os universais; e destes são as ciências.[42]

84 - 85.

[40]Hoffman, ibid., p. 82, defende uma gradação da recepção por sua capacidade de tornar imaterial o percebido. Esta gradação seria consequente com a hipótese da recepção da forma sem a matéria, na medida em que a recepção sensível da forma sem a matéria não implica a incomporeidade da faculdade mesma, mas da atividade formal, uma vez que excede a alteração simplesmente natural.

[41]*De an. II*, 5, , 417b 20.

[42]"...sensus est virtus in organo corporali; intellectus vero est virtus immaterialis, quae non est actus alicuius organi corporalis. Unumquodque autem recipitur in aliquo per modum sui. Cognitio autem omnis fit per hoc, quod cognitum est aliquo modo in cognoscente, scilicet secundum similitudinem. Nam cognoscens in actu, est ipsum cognitum in actu. Oportet igitur quod sensus corporaliter et materialiter recipiat similitudinem rei quae sentitur. Intellectus autem recipit similitudinem eius quod intelligitur, incorporaliter et immaterialiter.

O comentário de Tomás a esta passagem atribui a diferença entre objeto sensível e intelectivo ao modo como intencionalmente são recebidos: os sensíveis são sempre singulares e os inteligíveis universais. Esta afirmação retoma, então, a distinção entre a forma ontológica da coisa natural e a forma intencional da coisa percebida. Há que observar, porém, que a universalidade é uma consequência da forma de recepção intencional, e deste modo, os sentidos também tem uma unversalidade na medida em que podem distinguir todos os objetos sensíveis.[43] Já o intelecto, por não ter princípio material, por não resultar de uma operação orgânica, é capaz de distinguir igualmente todas estas percepções e lhes dar uma unidade de definição, o que quer dizer, segundo sua natureza universal.[44] Assim, as limitações, impostas pelos meios da sensibilidade, não mais vigoram no âmbito intelectivo. Em virtude da universalidade conceitual que é capaz de produzir, o intelecto tanto de compreende, sob uma razão conceitual comum, muitos particulares, e distingui-las em seu ser concreto, quanto de compreender em um mesmo ato sua forma objetiva. As potências sensíveis são universais, enquanto estão dispostas a qualquer objeto sensível, mas seu objeto é sempre particular; o intelecto, por sua vez, é uma potência universal cujo objeto é também um universal que compreende conceitualmente particulares.

Mesmo que (c) seja necessário para a distinção do objeto intelectivo com base na universalidade conceitual do intelecto em relação à ação dos sentidos sobre particulares, ainda resta um problema a tratar para o desfecho da argumentação e consequente delimitação de ambos os objetos. A refutação de uma causalidade natural imediata da coisa sobre os sentidos, embora atinja a tese materialista sobre o conhecimento, (a de que ele ocorre pela união dos mesmos elementos), não atinge sua consequência (a de que conhecer é perceber). Muito pelo

---

Individuatio autem naturae communis in rebus corporalibus et materialibus, est ex materia corporali, sub determinatis dimensionibus contenta: universale autem est per abstractionem ab huiusmodi materia, et materialibus conditionibus individuantibus. Manifestum est igitur, quod similitudo rei recepta in sensu repraesentat rem secundum quod est singularis; recepta autem in intellectu, repraesentat rem secundum rationem universalis naturae: et inde est, quod sensus cognoscit singularia, intellectus vero universalia, et horum sunt scientiae." *Sent. De an*. II, 12.

[43]"Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit universalius obiectum, scilicet omne corpus sensibile; et non solum corpus animae unitum. Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit adhuc universalius obiectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed universaliter omne ens. Ex quo patet quod ista duo secunda genera potentiarum animae habent operationem non solum respectu rei coniunctae, sed etiam respectu rei extrinsecae. Cum autem operans oporteat aliquo modo coniungi suo obiecto circa quod operatur, necesse est extrinsecam rem, quae est obiectum operationis animae, secundum duplicem rationem ad animam comparari. Uno modo, secundum quod nata est animae coniungi et in anima esse per suam similitudinem. Et quantum ad hoc, sunt duo genera potentiarum, scilicet sensitivum, respectu obiecti minus communis, quod est corpus sensibile; et intellectivum, respectu obiecti communissimi, quod est ens universale." ST I, 78, 1, c.

[44]"Homo autem est natus intelligere formas omnium rerum sensibilium. Oportet igitur intellectum possibilem denudatum esse, quantum in se est, ab omnibus formis et naturis. Et ita oportet quod non habeat aliquod organum corporeum. Si enim haberet aliquod organum corporeum, determinaretur ad aliquam naturam sensibilem, sicut potentia visiva determinatur ad naturam oculi." *An.*, 2, c. Também em *An*., 2, ad 3.

contrário, ao distinguir alteração espiritual de alteração material, Tomás oferece ainda mais munição aos defensores do relativismo protagórico.

No *De anima*, o procedimento de refutação da tese relativista tem por base a atitude contrastante do juízo, por redução ao absurdo primeiramente. A identificação do conhecimento com a percepção permite concluir, em sentido contrário, uma vez que os termos seriam intercambiáveis, que todo o percebido pelos sentidos seria verdadeiro. O verdadeiro estaria submetido, consequentemente, à relação com o sujeito. Entretanto, não se pode negar que uma percepção seja em si verdadeira nem que a relação com o objeto o seja. A coloração azul percebida constitui um fato mental na medida em que o ato de ver e a cor vista são distintamente perceptíveis. A unidade da sensação é garantida pelo fato de que a mesma faculdade sensitiva contém tanto o objeto sentido quanto sua percepção. O azul sentido e a percepção do azul são atos da visão.[45] Mas, como haverá, deste modo, percepção do erro? Como a sensação dos sentidos próprios é sempre verdadeira, não seria possível compreender o erro sobre alguma coisa, e, principalmente, a percepção do erro[46]. Mesmo que o erro resultasse do contato entre coisas distintas, não seria reconhecido. Se tudo que nos parece, como tal é verdadeiro, mas os sentidos se podem provar errados, o contato de contrários quando há erro é incompatível como a explicação de sua emergência. Ademais, restará ainda entender como se pode estar certo de que se está errado, ou bem, de que o que se conhece é o que de fato se conhece; pois disto depende também a realidade das sensações. A doutrina de Empédocles não está errada em ensinar que os sentidos são verdadeiros, mas carece de uma explicação mais acabada sobre como sabemos disso ou como sabemos o que sabemos.

Em um segundo momento apresenta-se o reverso positivo do problema do erro e sua solução com vistas à distinção final entre os domínios do intelecto e da sensação. Lemos em *De an*. III, 3,

> Parece, contudo, que o engano e a ciência dos contrários seriam o mesmo. Que o sentir e o estimar (φρονεῖν) não são os mesmos, está claro; em um, pois, todos os animais têm parte, no outro, porém, poucos. Mas, tampouco a inteligência (τὸ νοεῖν), no qual há o certo e o não certo, - sendo o certo a prudência, a ciência e a opinião verdadeira e o não certo os contrários destas, - é o mesmo que o sentir...[47]

Conquanto o argumento seja interrompido por uma observação de caráter empírico, ele

[45] *De an*. III, 2, 425b 11 – 26.
[46] "Hoc est ergo quod concludit quod, quia antiqui philosophi non assignaverunt causam deceptionis, inde necesse est quod aut omnia quae videntur sint vera, ut quidam dixerunt, aut quod tactus quo anima tangit rem dissimilem sit deceptionis causa: tangere enim dissimile videtur esse contrarium ad cognoscere sibi simile." *Sent. De an* II, 28.
[47] *De an*. III, 3, 427b 6.

arremata-se com o esboço de delimitação do intelecto a partir do juízo. Todo juízo, cujo alvo é uma predicação qualquer, do tipo "O muro é branco" ou "O gato é arisco", etc., implica a negação do oposto a si mesmo, i. e., sua identidade consigo mesmo; ele encerra assim um caráter cognitivo duplo, pois não visa imediatamente o mesmo objeto que a sentença sobre a qual julga. A verdade do conhecimento compreende também a negação de seu contrário. A sentença "Todo homem é mortal", implica a negação de "Nenhum homem é mortal", logo, mais convenientemente, a afirmação de que "Nenhum homem não é mortal" é verdadeira. O conhecimento do engano, portanto, tem de ser necessariamente verdadeiro; do contrário, permanece indecidível se houve erro ou não. Por isso, formalmente, o princípio de não-contradição é o primeiro dedutível: o juízo acerca dos contrários é o substrato da oposição primeira entre ser e não-ser que acompanha todo ato intelectivo.[48] O fundo genético do juízo está na conversão imediata entre os princípios primeiros, dos quais ser e verdadeiro, neste caso, emergem a primeiro plano, ainda que o ser sempre tenha precedência.[49]

Como conclusão da tese de que o erro tem vez pelo contato de contrários, dever-se-ia dizer que erro é conhecimento, na medida em que se *sabe* estar errado, e não o conhecimento do erro. Se conhecer fosse o mesmo que perceber, haveria neste caso tanto contato de semelhantes quanto de contrários; a ciência seria tanto certa quanto errada.[50] Observa-se, então, como Aristóteles retifica terminologicamente sua conclusão. A inteligência (τὸ νοεῖν/ *intellegere*) é capaz de discernir o certo do não certo de forma que, dependendo do domínio intelectual em que se estenda, o certo se chamará ciência, prudência ou opinião verdadeira e o não certo seus contrários. Isolado o âmbito do intelecto, e devido à precariedade que a dependência do juízo sobre contrários acaba por trazer, o raciocínio (διανοεῖσθαι/ *reri*) não está isento de erro.

Pela distinção do sensitivo, estão traçados em linhas gerais os limites do objeto

[48]A primazia deste princípio e sua derivação da oposição primeira entre ser e não ser são claramente destacadas em duas passagens: em *Sent*. I, 8, 1, 3, c., diz Tomás "...primum quod cadit in credulitate intellectus, sunt dignitates, et praecipue ista, contradictoria non esse simul vera."; e em *Exp Met.* IV, 6. "Ex hoc enim quod impossibile est esse et non esse, sequitur quod impossibile sit contraria simul inesse eidem, ut infra dicetur. Ex hoc quod contraria non possunt simul inesse, sequitur quod homo non possit habere contrarias opiniones, et per consequens quod non possit opinari contradictoria esse vera, ut ostensum est."

[49] É J. Maréchal (1926), *Le point de départ de la métaphysique V*, pp. 42 - 43, quem ressalta esta relação intencionalmente nuclear entre ser e verdade. "...le rapport de vérité est inhérent à la pensée objective, car, nié, il renait de la négation même. Au moment où vous dites: il n'y a pas de vérité, vous affirmez implicitement l'accord de votre pensée actuelle négatrice avec une certaine désharmonie objective, que vous supposez exister entre la pensée en général et les choses: c'est-à-dire que vous affirmez l'existence d'un rapport de vérité dans l'acte même par lequel vous prétendez niez universellement ce rapport. A moins de vous abstenir de tout acte objectif de pensée (affirmation, doute ou négation) - ce qui est parfaitement impossible - vous tenez, bon gré mal gré, que la vérité n'est pas un vain mot."

[50]"Et hoc est quod dicit quod scientia et deceptio videtur eadem esse contrariorum. Non ergo est possibile quod tactus rei similis sit causa verae cognitionis et tactus rei dissimilis sit causa deceptionis, quia tunc esset scientia de uno contrariorum et deceptio de alio." *Sent. De an.* II, 28.

intelectivo. Seus termos distintivos consistem na universalidade, abstração e verdade. O objeto intelectivo é universal porque lhe compete, principalmente, a similitude da coisa sob sua razão essencial e universal, e não enquanto esta coisa singular individuada; é abstrativo pelo mesmo motivo, ou seja, considera os traços essenciais da coisa sem suas condições individuantes ou materiais; e é verdadeiro, enquanto pelos princípios essenciais da coisa se conhece também sua verdade. A estes atos intelectivos, conhecidos através de seus objetos, correspondem, por conseguinte, as operações da alma intelectiva que nos deverão ocupar: a abstração e o juízo. Sua investigação progridirá, então, de acordo com a atividade do próprio intelecto na consideração da coisa. A distinção das diferentes potências intelectivas deve seguir sua operatividade própria ao longo do aprofundamento conceitual de seu objeto.

A questão se há ou não um princípio ativo nos sentidos, a este ponto, está respondida: não há. Os sentidos vêm a ser em ato somente mediante a convergência do sensível em ato. Em que pese o movimento envolvido, trata-se antes do que Tomás prefere chamar de uma operação receptiva, no sentido estrito de ser em ato. A ação em si não se transfere para o exterior, mas é simplesmente a atuação de uma potência: aquela de sentir. Entretanto, o objeto intelectual, por sua universalidade, ultrapassa as virtudes sensitivas e as condições materiais do singular a que estão presas. Desde então, a necessidade de um princípio intelectual ativo não poderá ser mera conjectura: não parece haver comunidade entre o objeto sensitivo, em si singular, e o intelectivo; seria necessária uma operação através da qual as condições materiais fossem apartadas das formas que inerem na matéria.

Aristóteles[51] chega a tocar na questão de uma ação própria, em que o mesmo sujeito tem os princípios ativo e receptivo da ação. Tais potências devem-se reduzir a um princípio ativo, em vista do qual são atualizadas. Tomás comenta,

> E este é o princípio ativo, que é princípio de transmutação em outro enquanto outro. E diz isto, pois é possível que o princípio ativo seja em si mesmo móvel ou passivo, como quando algo se move a si mesmo; não porém segundo o mesmo é movente e movido, agente e paciente. E por isso se diz que o princípio chamado potência ativa, é o princípio da transmutação em outro enquanto outro; porque, ainda que aconteça que o princípio ativo esteja no mesmo com o passivo, não o pode ser segundo que é o mesmo, mas segundo que é outro.[52]

O princípio ativo, portanto, age sobre si mesmo, não enquanto é ativo, mas enquanto outro,

[51] *Met*. Θ, 1, 1049a.

[52] "Et hoc est principium activum, quod est principium transmutationis in alio inquantum est aliud. Et hoc dicit, quia possibile est quod principium activum simul sit in ipso mobili vel passo, sicut cum aliquid movet seipsum; non tamen secundum idem est movens et motum, agens et patiens. Et ideo dicitur quod principium quod dicitur potentia activa, est principium transmutationis in alio inquantum est aliud; quia etsi contingat principium activum esse in eodem cum passo, non tamen secundum quod est idem, sed secundum quod est aliud." *Exp. Met* IX, 1.

passivo da ação, como quando alguém caminha é o próprio agente e paciente da ação, não segundo o mesmo: há uma potência ativa, a vontade de caminhar por exemplo, e uma potência passiva, o corpo que é coordenado pela vontade de caminhar. É este modo de operação que parece absorver um dos temas mais disputados da operação intelectiva: a distinção entre intelecto agente e possível. A introdução de Aristóteles ao cap. 5 de *De anima* III não deixa dúvidas que ela acompanha a lei do movimento natural, em que sempre há um princípio da ação e um receptor da ação, ou seja, um termo atual e um potencial, comparáveis à forma e à matéria. O intelecto agente age, então, sobre o intelecto possível enquanto outro e não enquanto o mesmo, embora o ato intelectivo seja um só: o intelecto em ato compreende tanto o princípio quanto o termo da ação.[53] O comentário de Tomás a esta passagem é, todavia, tão sucinto quanto o texto de Aristóteles. O problema da relação do intelecto agente e do possível não pode ser esclarecido nos termos do movimento natural. Se a relação do intelecto consigo mesmo, neste caso, implica uma relação com outro, o intelecto agente deverá ser entendido como o momento de o intelecto vir a ser outro, visto que se identifica com seu objeto, enquanto o intelecto possível deve compreender o momento reflexivo da identidade, não mais como o mesmo, mas como outro do mesmo, ou seja, o mesmo intelecto que se conhece como outro. A essa interpretação, que favorece uma duplicidade imanente do ato intelectivo, concorde com seus princípios ativo e passivo, parece não haver alternativas senão admitir a separação de ambos os intelectos em sujeitos diversos como ficou caracterizada pelo averroísmo latino. Por princípio, porém, a questão oferece as mesmas dificuldades quanto à determinação da relação entre o universal estável do intelecto e a transitoriedade do pensável, que reiteradamente confrontam o aristotelismo.

1.2. Um modelo para as causas intrínseca e extrínseca do conhecimento: a unidade da alma

Tendo delimitado o objeto intelectual, devemos nos ocupar de como são compreendidas as potências intelectivas enquanto causas do conhecimento. Entretanto, mais uma vez, o levantamento adequado da problemática gnoseológica não surge para Tomás tão somente de uma dedução a partir dos atos formais da alma, como os atos lógico-intencionais, nem de uma formulação mais ou menos empírica, cujos fundamentos permanecem intangíveis porque pressupostos pela mesma experiência da qual são oriundos. Na determinação das causas do conhecimento, não deve escapar à atenção que, como dotado de um corpo físico orgânico, os sentidos têm parte na constituição material do que é conhecido pela alma. Mas,

[53]"Intellectus enim in actu comprehendit intellectum possibilem et agentem." *An.* 5, ad 4

se o intelecto atua sobre percepções sensíveis, por si próprias tais percepções não são inteligíveis. Ao buscar o que chama a via média aristotélica, Tomás de Aquino evita a postura unilateral de uma causa exclusivamente extrínseca ao intelecto ou de uma causa exclusivamente intrínseca. A principal base textual desta via média é o art. 6, q. 10 *De veritate*. Ainda que aparente o contrário, o comentário ao artigo (se a mente humana recebe o conhecimento dos sensíveis) não se arvora sobre uma oposição entre platonismo e aristotelismo, mas sobre a função da sensibilidade no conhecimento em vista da inteligibilidade. Mais precisamente, trata-se de compreender como o intelecto conhece o que conhece e o que significa isto que conhece, i. e., qual a relação entre a forma conceitual, cujo ser é exclusivamente mental e a atualidade do ente concreto conhecido. Nada mais se procura saber, portanto, que a correspondência entre os entes de razão e os entes de natureza e como se alcança um conhecimento necessário sobre percepções que são em si contingentes e transitórias. Não está em questão, primeiramente, se o que se conhece é o que se conhece, mas está pressuposto que algo é conhecido, desde que se pergunta o que é. Do mesmo modo, não está em questão ainda se o que se percebe corresponde à coisa externa, sua causa, mas está pressuposto que algo é percebido. As variações da causa extrínseca ou intrínseca põem a descoberto pressupostos ontológicos claros que regem nas províncias da lógica e da psicologia. Se os sentidos não são necessários para o conhecimento, ao menos *in statu viae*, a conjunção de forma e matéria da alma humana será acidental e a relação entre as faculdades anímicas descontínua. Mas, se o composto for necessário, não menos os problemas com a estrutura formal do conhecimento se complicam, pois a noção de identidade entre conceito, ente mental, e coisa, ente material, deve ser substituída pela de correspondência. Ainda que Tomás aponte tradições divergentes de pensamento sobre as causas, o debate de fundo entre Aristóteles e Platão não é simplesmente decidido através de uma tomada de posição. A solução tomásica não suporta o posicionamento estrito, mas mantém-se crítica também ao aristotelismo.

Vejamos, de início, as implicações das interpretações de Tomás desde sua matriz platônica. Seu ponto de partida é a crítica de Aristóteles a Platão. Quando se ocupa dos defensores de uma causa apenas extrínseca do conhecimento, por emanação ou por participação do intelecto, os pressupostos epistemológicos são invariavelmente platônicos para ele. Em *Metafísica* I, 9, ao apresentar sua argumentação acerca do fundamento da diferença ontológica através da relação da díade entre o maior (τὸ μέγα) e o menor (τὸ μικρόν)[54] em Platão, Aristóteles conclui que, em suas últimas consequências, a unidade da

[54]*Met*. A, 6, 988a 11.

substância não seria determinante em sua manifestação, ou seja, o princípio material da individuação não pode ser imediatamente deduzido da relação entre o uno e a díade, senão por uma duplicação que cinde a existência de sua forma inteligível. Os princípios do uno e do maior e do menor poderiam, quando muito, criar uma analogia entre o existente e os entes intermediários, os números, cuja diferenciação se determinasse pela relação da díade com o uno. Mas assim, os números, além da relação, seriam os princípios da unidade e da díade, e não o contrário. Diz Aristóteles, "...ocorre pois não ser a díade anterior mas o número, e a relação anterior ao que é por si mesmo, e tudo o mais quanto os seguidores da teoria das ideias acabam por se opor aos seus princípios."[55] Em seguida, Aristóteles apresenta uma das consequências deste contra-argumento.

> ...de acordo com a hipótese, segundo a qual dizemos haver ideias, não somente haverá ideias das substâncias mas de muitas outras e diferentes coisas (pois o pensamento não é uno apenas acerca das substâncias mas também das diferenças, e muitas outras coisas seguem-se a isso).[56]

Não seriam subsistentes somente ideias de substâncias senão também de gêneros e diferenças e tudo o mais que se pode pensar.[57]

Como os números são entes intermediários entre as idéias e as entes sensíveis, a unidade da forma, de que participa o ente material, teria como causa a unidade numérica. Platão teria concebido, de fato, apenas duas causas: as idéias, que, determinadas pelo uno, responderiam ao que é (τί ἐστιν), e a matéria subjacente, da qual se predicariam as idéias e a que responderiam a díade do maior e do menor. Logo, em primeiro lugar, a matéria enquanto oposto negativo, transitório, ao ser em si, à ideia, não poderia exercer a individuação, a que Platão a designava, como causa da diferença; em segundo, para que seja, o *subiectum* deve ter uma unidade numérica que não pode ser a unidade formal da ideia. Portanto, para que seja princípio do ente sensível, a ideia deveria ter um duplo de si mesma do qual o sujeito participa; o que significaria também uma forma material subsistente. A subsistência das ideias, duplicando as substâncias a partir de um e o mesmo princípio formal, entraria em

[55] *Met*. A, 9, 990b 19. *Exp. Met.* I*,* 14.
[56] *Met*. A, 9, 990b 22. *Exp. Met.* I, loc. cit.
[57] "...manifestum est, quod animal est unum et idem in homine et equo secundum rationem. Si enim assignetur ratio animalis secundum quod dicitur de utrolibet, scilicet homine vel equo, eadem ratio assignabitur, quae est substantia animata sensibilis: univoce enim praedicatur genus de speciebus, sicut et species de individuis. Si ergo propter hoc, quod species praedicatur secundum unam rationem de omnibus individuis, est aliquis homo communis, qui est ipsum quod est homo secundum se existens, et est hoc aliquid, idest quoddam demonstrabile subsistens et separatum a sensibilibus, sicut Platonici ponunt; necesse est pari ratione et ea, ex quibus species constat, scilicet genus et differentiam, ut animal et bipes, significare similiter hoc aliquid, et esse separabilia a suis inferioribus, et esse substantias per se existentes. Quare sequitur quod animal erit unum numero per se existens, quod praedicatur de homine et equo." *Exp. Met.* VII, 14.

contradição, uma vez que a diferença material deveria cindir sua própria unidade formal. Pela participação da causa formal, seria inevitável a redução do sujeito à imitação pitagórica e a simulacro da idéia, pois as formas conceituais perdem precisamente a função que devem cumprir: a da predicação. Uma vez que a causa do conhecimento é totalmente extrínseca ao intelecto, porque o ente material, que se conhece, subsiste somente por participação de uma ideia que lhe é exterior, resta que a relação entre a coisa determinada em seu ser pela ideia e a própria ideia seria acidental. Para que a ideia seja causa do princípio sensível, seria necessário que contivesse em si mesma um princípio de identidade e de não-identidade consigo mesma, uma vez que o ente material que dela participa, não sendo o mesmo que ela, deve ser determinado essencialmente por ela. Se são causas, portanto, as ideias não são por si mesmas e não são subsistentes. Baseado nos pressupostos da crítica de Aristóteles, Tomás pode dizer então, na *Suma contra os gentios*,

> Pois tudo o que ocorre a algo não segundo o que ele próprio é, lhe ocorre por alguma causa, como o branco ao homem: assim, o que não tem causa, é primeiro e imediato, logo, é necessário que seja por si e segundo si próprio. Porém, é impossível que algo uno ocorra a dois e a ambos segundo si próprio... Portanto, se algo ocorre a dois, não lhes ocorre segundo si próprio. É impossível, portanto, que algo uno se predique de dois tal que de nenhum deles se diga pela causa, mas convém ou que um seja causa do outro... ou que um terceiro seja a causa de ambos...[58]

Na ordem da predicação, o indivíduo não poderia ser dito por si nem da espécie nem do gênero, ou seja, nem de seu princípio formal nem do material, pois sua forma essencial não seria dita por si segundo o que ele próprio é. A resolução deste problema consiste em discernir o modo de ser da coisa conhecida do modo de ser do que a conhece. De acordo com Tomás, Platão, ao notar que o intelecto conhece por dois tipos de forma abstrata, as formas universais abstraídas dos particulares e as formas matemáticas,[59] diante da transitoriedade do mundo

[58] "Omne enim quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut album homini: nam quod causam non habet, primum et immediatum est, unde necesse est ut sit per se et secundum quod ipsum. Impossibile est autem aliquod unum duobus convenire et utrique secundum quod ipsum... Si igitur aliquid duobus conveniat, non conveniet utrique secundum quod ipsum est. Impossibile est igitur aliquod unum de duobus praedicari ita quod de neutro per causam dicatur, sed oportet vel unum esse alterius causam... vel oportet quod aliquod tertium sit causa utrique..." SG II, 15, n. 2. Cf. L.-B. Geiger (1942), *La participation dans la philosophie de S. Thomas*, pp. 192 - 93.

[59]"...quia credidit, quod modus rei intellectae in suo esse sit sicut modus intelligendi rem ipsam. Et ideo quia invenit intellectum nostrum dupliciter abstracta intelligere, uno modo sicut universalia intelligimus abstracta a singularibus, alio modo sicut mathematica abstracta a sensibilibus, utrique abstractioni intellectus posuit respondere abstractionem in essentiis rerum: unde posuit et mathematica esse separata et species. Hoc autem non est necessarium. Nam intellectus etsi intelligat res per hoc, quod similis est eis quantum ad speciem intelligibilem, per quam fit in actu; non tamen oportet quod modo illo sit species illa in intellectu quo in re intellecta: nam omne quod est in aliquo, est per modum eius in quo est. Et ideo ex natura intellectus, quae est alia a natura rei intellectae, necessarium est quod alius sit modus intelligendi quo intellectus intelligit, et alius sit modus essendi quo res existit. Licet enim id in re esse oporteat quod intellectus intelligit, non tamen eodem modo. Unde quamvis intellectus intelligat mathematica non cointelligendo sensibilia, et universalia praeter particularia, non tamen oportet quod mathematica sint praeter sensibilia, et universalia praeter particularia." *Exp.*

material (que aprendera com Crátilo,[60] discípulo de Heráclito), buscou salvaguardar o conhecimento formal das coisas no único âmbito em que reconhecia necessário: no das formas pelas quais são por nós conhecidas.[61]

Ainda sobre o plano de história do pensamento em que Tomás se situa, como consequência à crítica de Aristóteles à ação da díade na diferenciação do ente, virá, posterioremente, a resposta neoplatônica por um desdobramento de causas inteligentes próximas.[62] A emanação das formas inteligíveis, de caráter aviceniano, eliminaria o problema da participação das coisas materiais em sua causa e o de sua inteligibilidade a partir de sua manifestação sensível, ao atribuí-los a uma mesma causa inteligente, a qual atuaria sobre as substâncias intelectivas subordinadas a ela. As substâncias separadas tanto criariam assim as formas que lhe fossem subordinadas quanto emanariam sua inteligibilidade no intelecto. A causa da inteligibilidade da coisa continua, por conseguinte, a ser exclusivamente extrínsica ao intelecto, ainda que se elimine a intermediação da coisa sensível em seu conhecimento. Entretanto, nada se resolve, uma vez que a problemática epistemológica persiste: como se pode dizer que se conhece o que se conhece, se o que se conhece não é aquilo a que se refere o conhecimento? Em decorrência, o princípio material da alma redundaria não apenas acidental, como para os platônicos, mas completamente supérfluo e sua atuação no conhecimento das coisas incompreensível; à unidade ontológica de forma e matéria na alma restaria apenas uma explicação parcial, sem referência a uma unidade real. A tese de Avicena, portanto, segue de perto a necessidade imposta pela crítica de Aristóteles, sem abandonar o platonismo, ao atribuir às noções intermediárias do conhecimento realidade pela emanação da causa primeira.

A visão oposta, segundo a qual a inteligibilidade da coisa tem uma causa exclusivamente intrínsica, também incorre em erro. Há, de fato, duas possibilidades com que lidar quanto à causa do conhecimento neste caso. Se a alma já contiver em si tudo que pode inteligir, como se deve pressupor, as sensações não seriam propriamente referidas à coisa

---

Met. I, 10.

[60]Ibid., loc. cit.

[61]ST I, 84, 1, c.

[62]Para os paralelos intelectuais e ontológicos deste desdobramento da psicologia de Platão, cf. A. Forest (1956), *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, pp. 68 – 69. "L'explication se fait toujours par le général; un principe abstrait explique ce qui est immédiatement au-dessous de lui; l'effet qui en procède ainsi demeure encore universel, il exerce à son tour une nouvelle causalité, et c'est ainsi que procède la diversité des choses. Or, c'est là une conséquence précise de la théorie des Idées. Saint Thomas rapporte cet aspect de la philosophie de la participation: Aristote posait à Platon la question de savoir s'il y a des idées des choses qui se disent en plus et en moins. La réponse platonicienne consiste à dire que ce qui a une cause prochaine n'a pas à proprement parler d'idées, c'est cette cause au contraire qui joue le rôle d'idée. Si l'on applique ces principes à la philosophie de la création, on dira qu'une créature créée par Dieu est l'idée des autres créatures, en même temps qu'elle est la cause instrumentale de leur création."

conhecida pelos sentidos, mas ou a reminiscências[63] ou senão à formação em si mesma do intelecto de similitudes das coisas. Sendo conjunto o corpo com a alma, o corpo deveria, de algum modo, ser um empecilho ao conhecimento; pois, do contrário, não haveria qualquer motivo por que os inteligíveis não fossem imediatamente em ato e o intelecto carecesse dos sentidos e da investigação para ter reminscência do que já conhecia. Ademais, não se poderia dizer que se ignora aquilo de que não se tem sensação. Com base em que se poderia afirmar que se conhece por reminiscência? Se não há conhecimento do que não há sentido, logo, não se pode dizer que se sabe que se ignora e, do que se ignora, que se tenham reminscências a espera de um sentido que as evoque. Já a dependência da formação de similitudes das coisas pelo intelecto, que prescinda de uma operação de abstração, recai no mesma conclusão pela acidentalidade dos sentidos.

Diante destes posicionamentos, Tomás de Aquino apresenta o que entende por uma via média de Aristóteles: o conhecimento, de fato, tem uma causa intrínseca, a alma intelectiva, e uma causa extrínseca, a coisa sensível cuja notícia nos é dada pelos sentidos.

> Como pois nossa mente se põe em relação com as coisas sensíveis externas à alma, ocorre que ela se porta em relação a elas de modo duplamente habitual: do modo como o ato está para a potência, uma vez que as coisas externas à alma são inteligíveis em potência, mas a própria mente é inteligível em ato; e assim se põe na alma um intelecto agente que faça inteligíveis em ato os inteligíveis em potência. E de outro modo como a potência está para o ato, uma vez que estão apenas em potência em nossa mente as formas determinadas das coisas externas à alma que são em ato; e assim se põe na alma um intelecto possível, o qual recebe as formas abstraidas às coisas sensíveis, feitas inteligíveis em ato pela luz do intelecto agente... Em decorrência, é verdadeiro que nossa mente adquire ciência a partir das coisas sensíveis; entretanto, a própria alma forma em si as similitudes das coisas enquanto pela luz do intelecto agente se fazem inteligíveis em ato as formas abstraídas às coisas sensíveis, para que se possam receber no intelecto possível. E assim também na luz do intelecto agente está de certo modo implantada para nós originariamente toda ciência mediante conceitos universais que são de súbito conhecidos à luz do intelecto agente, pelos quais, como por princípios universais, julgamos todas as outras coisas e nelas os conhecemos como conceitos prévios.[64]

[63]Tomás não indica a origem platônica do conhecimento por reminiscência em *Ver.* 10, 6, c.

[64]"Cum enim mens nostra comparatur ad res sensibiles quae sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in duplici habitudine: uno modo ut actus ad potentiam, inquantum scilicet res quae sunt extra animam sunt intelligibiles in potentia, ipsa vero mens est intelligibilis in actu, et secundum hoc ponitur in anima intellectus agens, qui faciat intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu.; alio modo ut potentia ad actum, prout scilicet in mente nostra formae rerum determinatae, sunt in potentia tantum, quae in rebus extra animam sunt in actu; et secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cuius est recipere formas a rebus sensibilibus abstractas, factas intelligibiles in actu per lumen intellectus agentis, quod quidem lumen intellectus agentis in anima procedit... Et secundum hoc, verum est quod scientiam mens nostra a sensibilibus accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, inquantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo originaliter omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis." *Ver.* 10, 6, c.

O cuidado do Tomás em separar criticamente os posicionamentos sobre o conhecimento traça uma intersecção sutil entre eles que os retifica e conduz dialeticamente a um modelo de conhecimento. Não se trata, entretanto, da demonstração de qualquer complementaridade, mas do discernimento do que se deve considerar mero posicionamento face ao problema e do que contribui para sua elucidação. A rejeição inicial de teses unilaterais que distinguem causas exclusivas do conhecimento parte de sua insuficiência para tratar da unidade essencial entre corpo e alma, relegando as virtudes sensitivas a acidentes. Sem uma compreensão exata da atuação da materialidade no conhecimento, todo um domínio da percepção permanece obscuro. Assim, seu recurso crítico baliza sobre o eixo apenas receptivo-passivo dos sentidos e receptivo-ativo do intelecto a distinção das duas causas do conhecimento. Uma vez que a união da alma e do corpo é natural, convém que sua instância material tenha parte no conhecimento na medida mesma em que habita um mundo material; sua materialidade, entretanto, não tem parte nas operações intelectuais propriamente ditas, as quais são independentes da matéria. O intelecto conserva uma atividade própria de intelecção; o âmbito lógico mantém sua estabilidade, pois sua estrutura é habituada no intelecto, enquanto tem conhecimento do ente em ato, que se figura para ele primeiramente como um ente material, dado à sensibilidade, mas que é conhecido ao modo do intelecto. Há, assim, uma dupla atuação entre mundo e inteligência: os sentidos percebem as coisas materiais, as quais subsistem em ato no mundo; antes da ação do intelecto, estas coisas permanecem desconhecidas, sendo em potência enquanto formas inteligíveis; o intelecto agente, então, abstrai às coisas sensíveis suas formas inteligíveis. A substância material, embora restrita ao que se dá a conhecer à sensibilidade, é independente em seu ser, porque é determinada por sua forma essencial, a qual é nela atual e que independe da alma intelectiva. Por sua vez, a alma intelectiva independe da causa material, porque uma vez abstraída a espécie de suas condições materiais, pode operar por si mesma. Isto não quer dizer, contudo, que prescinda da causa material: pelo contrário, serão as formas sensíveis, as imagens, que conservam as condições materiais da coisa material, que sempre fundamentam o conteúdo material dos conceitos. Através da espécie inteligível, abstraída pelo intelecto agente, o intelecto possível, que recebe as formas abstratas, é capaz de distinguir em ato as formas intencionais sem a matéria. Formas intencionais, como gênero e espécie, e matemáticas são compreendidas, por conseguinte, não porque tenham subsistência fora da alma, mas pelo modo próprio de conhecer da alma intelectiva.[65] Porém, a presença de uma causa material do conhecimento não

[65]"...intellectus intelligit lineam in materia sensibili existentem, absque materia sensibili: licet et cum materia sensibili intelligere possit. Haec autem diversitas accidit secundum diversitatem specierum intelligibilium in intellectu receptarum: quae quandoque est similitudo quantitatis tantum, quandoque vero substantiae sensibilis

implica que a alma intelectiva tenha matéria, mas segue-se à razão do composto entre forma e matéria, alma intelectiva e corpo. Como o ser humano é essencialmente um composto, as faculdades do corpo auxiliam às da alma intelectiva, ainda que não se comuniquem imediatamente com ela. Enquanto a alma tem uma virtude que transcende as condições materiais, o seu ser é exalçado acima do corpo, pois não depende dele; mas, enquanto é de sua natureza adquirir o conhecimento pelos sentidos, sua espécie não pode ser compreendida sem a união com o corpo.[66] As faculdades da alma são consequências de sua determinação ontológica e do modo como são em ato.

Com a dissociação entre conceito e subsistência, evita-se também a solução emanacionista aviceniana. Mais uma vez, das condições psicológicas da alma intelectiva chega-se à dedução ontológica contrária: uma vez que não se pode atribuir a essências ou definições imediatamente ser[67], as substâncias intelectuais não são essencialmente intelectuais, mas são compostas de forma e ser. Do contrário, ao pensar uma essência ou uma definição, como uma fênix ou um unicórnio, elas logo seriam causadas ontologicamente pelo intelecto. Não sendo causas de si mesmas, as formas intelectuais, que não são essencialmente intelecto, remetem necessariamente a uma forma simples, cuja essência é ser e cujo ser é o próprio pensar.

> Não pode ser, contudo, que o próprio ser seja causado pela própria forma ou quididade da coisa, digo como por uma causa eficiente, pois assim qualquer coisa seria causa de si mesma e qualquer coisa se produziria no ser, o que é impossível. Logo, convém que tais coisas, cujo ser é outro que sua natureza, receba o ser de outro. E porque tudo o que é por outro se reduz ao que é por si como a uma causa primeira, convém que haja alguma coisa, que seja causa de ser de todas as coisas, uma vez que é apenas ser.[68]

---

quantae. Similiter autem, licet natura generis et speciei nunquam sit nisi in his individuis, intelligit tamen intellectus naturam speciei et generis non intelligendo principia individuantia: et hoc est intelligere universalia. Et sic haec duo non repugnant, quod universalia non subsistant extra animam: et quod intellectus, intelligens universalia, intelligat res quae sunt extra animam. Quod autem intelligat intellectus naturam generis vel speciei denudatam a principiis individuantibus, contingit ex conditione speciei intelligibilis in ipso receptae, quae est immaterialis effecta per intellectum agentem, utpote abstracta a materia et conditionibus materiae, quibus aliquid individuatur. Et ideo potentiae sensitivae non possunt cognoscere universalia: quia non possunt recipere formam immaterialem, cum recipiant semper in organo corporali." SG II, 75, §8.

[66]"Sic igitur ex operatione animae humanae, modus esse ipsius cognosci potest. In quantum enim habet operationem materialia transcendentem, esse suum est supra corpus elevatum, non dependens ex ipso; in quantum vero immaterialem cognitionem ex materiali est nata acquirere, manifestum est quod complementum suae speciei esse non potest absque corporis unione. Non enim aliquid est completum in specie, nisi habeat ea quae requiruntur ad propriam operationem ipsius speciei. Si igitur anima humana, in quantum unitur corpori ut forma, habet esse elevatum supra corpus non dependens ab eo, manifestum est quod ipsa est in confinio corporalium et separatarum substantiarum constituta." *An*. 1, c.

[67]"Omnis autem essentia vel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo..." *Ent.,* 4.

[68]"Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quiditate rei, dico sicut a causa efficiente, quia sic aliqua res esset sui ipsius causa et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio. Et quia omne, quod est per aliud, reducitur ad illud quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum." Ibid., loc. cit.

Ao distinguir forma essencial de ser, Tomás afasta-se, também, do aristotelismo estrito. Para Aristóteles, a forma essencial é o em vista do que a coisa é em ato e como tal é o princípio de sua inteligibilidade e de seu ser.[69] Não será por ter uma forma essencial que a coisa é, mas *porque é* tem uma forma essencial. A consequência radical do aristotelismo está mais perto da lição tomásica do que da aristotélica. Ao interpretar a constituição específica da substância composta, Tomás entende que a espécie deve conter conceitualmente a matéria, ainda que seja a matéria comum. Assim, o *quod quid erat esse* é determinado nocionalmente pela matéria como uma de suas partes e não apenas pela forma.[70] Tomás considera que, quando Aristóteles assinala à forma o princípio da definição da substância, ele deve excluir dela a matéria individual da qual o intelecto abstrai, mas não a matéria comum. Enquanto Tomás evita assim a tendência formalizante do conceito aristotélico de substância, que resulta do abandono de uma teoriazação mais acabada sobre a função do juízo, ele faz justiça ao estado próprio da doutrina das ideias de Platão ao recuperar-lhe seu caráter reflexivo. Como nota W. Kühn[71], no diálogo Fédon, a solução da identidade consigo das idéias e a forma sensível correspondente não pode prescindir da argumentação e da própria dialética, ao curso da qual elas propriamente cumprem seu caráter de princípio, sem que com isso tenham subsistência fora da alma. A realidade é atribuída pela conjunção com a experiência, como momento de seu conhecimento. Por outro lado, a estrutura do juízo não poderá mais orientar-se por uma *res* transcendentalmente posta, mas enquanto realizada como uma coisa concreta.[72] Tanto em Aristóteles quanto em Avicena, a inteligibilidade da definição corresponde à subsistência do definido: só o existente pode ser conhecido com clareza. A forma judicativa surge para Tomás entre esses limites: nem à causa formal caberá mais propriamente a definição do composto nem será suficiente para a explicação de sua existência. Do mesmo modo, também para ele o mais inteligível será o mais atual, mas a forma transcendental da atualidade impede que se identifique com a forma intelectual concebida pela alma intelectiva. Assim, embora o princípio da inteligência seja transcendental, enquanto participado pelo intelecto humano, sua operação é ainda imanente na alma.

Ainda que equivocamente, essa postura hermenêutica tem ocasionado aproximações com a crítica kantiana. Essas aproximações não são novas mas remetem aos trabalhos, principalmente, de J. Maréchal. De acordo com Maréchal, para Tomás, como não

---

[69]Cf. A. Maurer (1990), *Being and Knowing*, pp. 16 - 17.
[70]"Sic igitur patet quod materia est pars speciei. Speciem autem hic intelligimus non formam tantum, sed quod quid erat esse. Et patet etiam quod materia est pars eius totius, quod est ex specie et materia, idest singularis, quod significat naturam speciei in hac materia determinata." *Exp. Met. VII,* 10.
[71]W. Kühn (1982), *Das Prinzipienproblem in der Philosophie des Thomas von Aquin*, p. 89.
[72]Ibid., pp. 70 - 71.

acontecia para Kant, o objeto ontológico inclui o sujeito que o conhece e não é postulado por um sujeito transcendental e assim reduzido a fenômeno.[73] A crítica tomásica seria, portanto, metafísica e não transcendental: as faculdades se fazem conhecer reflexivamente na medida em que o próprio objeto é conhecido. Destarte, o problema fundamental da dedução do objeto para Kant é imediatamente derivado de um objeto pressuposto necessariamente, mas dissimulado a título de hipótese da coisa em si. Não seria possível, então, evadir à contradição entre pensar o objeto em si mesmo e negar uma relação que se juntaria a ele, sem o constituir em nosso pensamento.[74] A doutrina transcendental do método deveria preceder, portanto, a doutrina transcendental dos elementos e não o contrário.

Além de Maréchal, J. Maritain também qualificava o pensamento de Tomás como um realismo crítico. Não muito distante de Maréchal neste quesito, Maritain reconhecia em Kant o mesmo problema: confinado à experiência, a metafísica não poderia ter valor senão hipotético.[75] Através do cogito cartesiano, Kant concebe a forma da experiência possível na intuição pura como a forma geral para constituição de qualquer objeto possível de experiência.[76] Como observa Maritain, o problema crítico fundamental não é o de como se passa do *percipere* ao *esse*, mas, o seguinte: sobre os diferentes níveis de elaboração do conhecimento, qual valor pode ser assinalado ao *percipere* e qual ao *judicare*? Uma vez que a mente, desde o início, se revela garantida na sua certeza pelas coisas e mensurada por um *esse* independente de si mesma, como havemos de julgar se, como, em que condições, e em que medida é assim tanto por princípio e nos vários momentos do conhecimento humano?[77] A investigação sobre a inteligência não pode partir senão das imediações do próprio conhecer e deve se entregar ao seu curso.

Mais recentemente, G. Mensching também retorna ao problema crítico de Tomás de Aquino. Como na formação do conceito o intelecto produz uma espécie que é sua forma mesma atual, esta espécie, a espécie inteligível, tem caráter constitutivo para todo o conhecimento possível.[78] Mais enfaticamente que Maréchal e Maritain, ele observa, porém, que a filosofia crítica de Tomás é, principalmente, reflexiva. Porquanto o *intelligere se intelligere* pressupõe o conhecimento *in intentione recta*, ao conhecer-se a si mesmo, o intelecto conhece também os conceitos que determinam sua atividade: os transcendentais. *Ens* e *verum* não são assim determinações primárias do ente, mas determinações nas quais o ente é

[73]Cf. J. Maréchal, op. cit, pp. 28 - 29.
[74]Cf. Id., (1929*), "Au seuil de la métaphysique", p. 40.
[75]Cf. J. Maritain, (1958), *Les degrés du savoir*, I, 2, §33.
[76]Cf. KrV, B 138.
[77]Cf. Maritain, op. cit., I, 3, §2.
[78]Cf. G. Mensching (2003) "Zur konstitutiven und regulativen Funktion der Ideen bei Thomas von Aquin", p. 208.

e se faz conhecido, uma vez que o intelecto se reconhece como um ente e como verdadeiro.[79] Porém, a inteligibilidade da coisa externa não deixa de ser problemática para Tomás assim como para Kant. Como o intelecto deve lidar com formas abstratas, a forma instanciada na mente não é a mesma que constitui ontologicamente a coisa. A correspondência do verdadeiro somente é atingida por uma comunidade do ser enquanto ser, da realidade concreta que fundamenta tanto a alma que conhece quanto a coisa conhecida.

Sem avaliar por ora o mérito dessas reinvidicações, importa notar que elas se reunem em torno da tese de que, seguindo a própria constitiuição do objeto inteligível, Tomás apresenta um método psicológico para o qual a experiência concreta do pensamento é o ponto de partida. Não se pode exercer a dúvida cética até ao limite do *eu penso* sem ter já uma experiência do pensamento, ou sem pressupor o próprio pensamento. A própria orientação intelectiva deve ser pensada, portanto, desde sua origem. Alinhadas, essas interpretações propõem, então: que há, primeiramente, um objeto que se dá a conhecer e cuja constituição deve ser investigada; que esta investigação deve conduzir ao reconhecimento das faculdades da alma que o constituiem e que, como tais, preservam uma virtualidade que não se limita, necessariamente, aos seus objetos; e, por fim, que os atos intelectivos, como ultrapassam os objetos que por eles se constituem, determinam-se por um retorno a si mesmos, que se verifica na própria constituição do objeto e na intelecção do verdadeiro.

Há, entretanto, um ponto importante que ainda distancia Tomás de Kant: a forma de individuação intelectual da alma implica que o conhecimento somente possa ser levado a cabo pelo indivíduo. Ainda dentro da herança kantiana, essa condição será retomada, no sec. XX, principalmente por E. Husserl.[80] Embora possam ser formalmente recuperados, os atos de validação do conhecimento são atos de um indivíduo pensante. Mesmo que retome, assim, os pressupostos existenciais do *cogito*, a necessidade deste intelecto individual que pensa, em Tomás de Aquino, não pode ser suspensa sob a forma de um sujeito transcendental, cujo âmbito formal permita apropriar-se da integralidade dos atos de validação, pois os conteúdos materiais da percepção não podem ser tematizados como fenômenos por ele, mas pressupõem a atividade integral da alma.

Se o modo de conhecer do intelecto é determinado por sua estrutura ontológica, enquanto participa de um princípio formal de conhecimento, a alma intelectiva produz conceitos de valor universal, porquanto abstraídos das condições materiais; mas, enquanto dotada de um corpo, as coisas conhecidas são individuais e as formas conceituais pelas quais

[79]Ibid., p. 210.
[80]Cf. E. Husserl (1984), *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, II, 5, §32 (a).

são conhecidas não tem subsistência fora delas. Como substrato da abstração, a espécie inteligível somente pode ser a forma pela qual se individua o intelecto em potência como *este* intelecto que conhece a partir percepções *deste* corpo.[81] O sentido fático do conhecimento é derivado, precisamente, por este apelo de Tomás de Aquino contra o Averroísmo latino:

> É, pois, manifesto que este homem singular conhece: pois nunca investigaríamos acerca do intelecto senão conhecêssemos; nem, como investiguemos acerca do intelecto, investigamos acerca de outro princípio do que acerca daquele pelo qual conhecemos.[82]

O conhecimento é, para Tomás, sobretudo, o ato de um indivíduo vivo. O pressuposto mesmo do pensamento é a experiência de pensar e não podemos investigar as causas do conhecimento que não sejam aquelas pelas quais conhecemos.

Para o conceito de alma, a recepção do objeto intelectual, enquanto universal e abstrato, deve corresponder a uma potência formalmente capaz de entender universalmente e a definição de Aristóteles (ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν πάντα[83]) deve-se mesmo a essa amplitude de sua receptividade formal. Tomás comenta na *Suma de Teologia*,

> ...os que conhecem distinguem-se dos que não conhecem nisso que os que não conhecem nada mais têm que sua forma apenas, mas o que conhece é naturalmente capaz de ter também a forma de outra coisa, pois a espécie do conhecido está no cognoscente. Assim, é manifesto que a natureza da coisa que não conhece é mais restrita e limitada; já a natureza das coisas que conhecem tem mais amplitude e extensão.[84]

A alma intelectiva, portanto, antes de conhecer, tem também a forma de sua inteligibilidade em si, mas ainda potencialmente referida a si mesma e não como *forma rei alterius*. Nesse sentido, o comentário ao *De veritate* 10, art. 6, é coerente com a perspectiva da universalidade do conhecimento: a forma universal, alma intelectiva, é potencialmente universal enquanto pode conhecer qualquer forma outra que não a sua. Mas, ela somente é uma forma atual quando conhece a coisa material. Em si mesma, é ela mais inteligível, pois a forma universal

---

[81]"Species autem intelligibiles individuantur per suum subiectum, qui est intellectus possibilis, sicut et omnes aliae formae. Unde, cum intellectus possibilis non sit materialis, non tollitur a speciebus individuatis per ipsum quin sint intelligibiles actu." SG II, 75, §10.

[82]"Manifestum est enim quod hic homo singularis intelligit: nunquam enim de intellectu quaeremus, nisi intelligeremus; nec cum quaerimus de intellectu, de alio principio quaerimus, quam de eo quo nos intelligimus." *Un. int.*, 3. Também em ST I, 76, 2, c. "...experitur unusquisque se ipsum esse qui intelligit."

[83]*De an*. III, 8, 431b 21

[84]"...cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata: natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem." ST I, 14, 1, c.

tem como objeto ainda a própria forma universal que é ela mesma, ou seja, transitivamente, a universalidada da própria forma enquanto conceito. A definição própria de conhecer universalmente também a extensividade do conhecimento em relação aos atos de que necessita para conhecer. Por conseguinte, Deus conhece mais universalmente porque por um só ato, o conhecimento de sua essência, conhece toda a criação. Os anjos, por sua vez, conhecem mais universalmente que o homem, porque precisam de menos espécies inteligíveis para conhecer mais coisas. Mas, a alma intelectiva, que está em grau ínfimo de inteligência, depende de mais atos, porque cada espécie inteligível para ela corresponde a apenas uma coisa conhecida.[85] Em Deus a totalidade do conhecimento é idêntica à totalidade do ser, não apenas porque Deus conhece todas as coisas, mas porque as conhece por si, que é ainda maior do que totalidade de todas as coisas. A excedência do saber sobre seu objeto é reproduzida desde o princípio da transcendentalidade do ser, definida pela abrangência do que conhece. Mas é em comunidade com o ser somente que a relação sujeito-objeto, como é hoje entendida, pode ser perpetrada, logo que em seu ser ambos expressam uma unidade consigo mesmo, a qual não pode ser desfeita sem que com isso se obtenha apenas um objeto parcial. As sensações são assim formas parciais das coisas tanto quanto os conceitos abstraídos das imagens. A necessidade do conceito, assim, atende à imobilidade da inteligência, à estabilidade atingida pelo conhecido. Conhecer todas as coisas por um só ato em sua essência, significa conhecer também a totalidade temporal fora do tempo, eternamente. Para as substâncias que participam da inteligência, porém, o conhecimento é *in momento aeternitatis*.

> Porque a alma nobre segundo si é imóvel, mas seu ato é movimento, segue-se que a alma segundo sua substância é em momento da eternidade, mas sua ação é no tempo. Do corpo, pois, que se move, tanto a substância quanto a operação é no tempo; mas da inteligência tanto a substância quanto o ato é no momento da eternidade.[86]

Como a alma intelectiva tem tanto corpo quanto inteligência, ela participa do tempo pelo

[85] "Est ergo haec differentia universalitatis et particularitatis attendenda solum secundum id quo intellectus intelligit. Quanto enim aliquis intellectus est superior, tanto id quo intelligit est universalius, ita tamen quod illo universali eius cognitio extendatur etiam ad propria cognoscenda multo magis quam cognitio inferioris intellectus qui per aliquid magis particulare cognoscit... Et ideo Deus cuius intellectus est excellentissimus, uno solo, scilicet essentia sua, omnia comprehendit; aliorum vero intellectuum separatorum, tanto unusquisque paucioribus speciebus et ad plura se extendentibus rerum notitiam habet, quanto est altior, ita quod intellectus humanus qui est infimus, rerum scientiam habere non potest nisi singulis speciebus singularum rerum naturas cognoscat; materia vero corporalis et sensus corporeus omnino ab universali participatione specierum deficere invenitur." *Exp. caus*., 10.

[86] "Quia ergo anima nobilis secundum se est immobilis, actio autem eius est motus, consequens est ut anima secundum suam substantiam sit in momento aeternitatis, eius vero actio sit in tempore. Corporis vero quod movetur et substantia et operatio est in tempore; intelligentiae vero et substantia et actio est in momento aeternitatis." Ibid., 31.

princípio material e da eternidade pelo princípio formal. A medida que se afasta da causa primeira, as coisas se limitam por uma extensão temporal, cuja totalidade será a totalidade do tempo. A matéria é, portanto, tempo em potência e a forma, tempo efetivo, que como tal, por poder ser conhecida, pode também ser exçaldo para fora do tempo. Assim, a necessidade do corpo físico orgânico deriva, não menos, da gerência e da ação da própria substância material no mundo, do que da necessidade de completudo do conhecimento do ser enquanto ser.

Tendo em vista o caráter inteligível da forma universal, o intelecto criado conhece universalmente a cada ato apenas um objeto material. Há, assim, dois aspectos da intelecção a considerar: primeiramente, a forma de negação da universalidade do intelecto criado restringe-se a uma coisa conhecida, material; e em segundo, essa restrição não pode determinar o objeto próprio do intelecto senão momentaneamente. É W. Kühn[87] quem nota "...o negativo não é simplesmente um outro indiferente junto ao negado, mas primeiramente, no sentido de possibilidade de apreender o negado e de se tornar ele, é determinado segundo a espécie própria do negado ou de sua negação determinada." O negativo, estado potencial do intelecto enquanto tal, ao apreender abstratamente a coisa, opera por uma negação de sua espécie no que concerne suas condições materiais, o que quer dizer também, negação de sua forma atual, concreta, uma vez que a coisa material não existe sem matéria. O primeiro modo conceitual de universalidade, sendo abstrato, não corresponde exatamente ao objeto próprio do intelecto senão for completado por um ato judicativo que lhe atribua ou negue concretude. Embora Tomás, em vários lugares, afirme que o quididade da coisa material é o objeto primeiro e próprio do intelecto,[88] os termos "primeiro" e "próprio" não podem ser entendidos sem qualificação. Tomás é mais preciso, ST I, 87, 3, ad 1, quando diz que

> ...o objeto do intelecto é algo comum, a saber, o ser e o verdadeiro, sob o qual se compreende também o próprio ato de inteligir. Por isso, o intelecto pode inteligir seu ato. Mas, não de início, pois o primeiro objeto do nosso intelecto, no presente estado, é algum ser e verdadeiro; mas o ser e o verdadeiro considerado nas coisas materiais... a partir dos quais vem a conhecer todos os outros.[89]

[87]W. Kühn, op. cit., p. 272.

[88]"...quod quid est primum obiectum intellectus..." *Sent. De an.* III, 5; "Quid autem res est, cognoscitur, dum ipsius quidditas comprehenditur: quam quidem non comprehendit sensus, sed solum accidentia sensibilia; nec imaginatio, sed solum imagines corporum; sed est proprium objectum intellectus..." *Sent*. III, 23, 1, 2, c.; "Quidditas autem rei est proprium obiectum intellectus..." *Ver.* 1, 12, c.; "Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens..." ST I, 84, 7, c.; "...obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quidditas rei materialis, quam a phantasmatibus abstrahit..." Ibid., 85, 8, c.

[89]"...obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum intelligere. Sed non primo, quia nec primum obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quodlibet ens et verum; sed ens et verum consideratum in rebus materialibus... ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit." Cf. Aertsen, op. cit., p. 184.

A quididade da coisa material é assim o objeto primeiro do intelecto, porque é primeiramente conhecido, e é próprio no estado presente. Mas, como se segue mesmo da própria intenção de universalidade do intelecto, seu objeto próprio será o ser e o verdadeiro que se segue à sua razão, ainda que manifestado através das coisas materiais. Por conseguinte, a metafísica é a ciência intelectual por excelência, pois trata do *subiectum* em si mais inteligível, uma vez que sempre que se busca o que é algo em si, a questão metafísica, mesmo que não seja explicitamente levantada, está pressuposta: para compreender algo em si em seu ser, nos movemos, ainda que canhestramente, no domínio do ser enquanto ser. Se o ser enquanto ser é, assim, o objeto próprio do intelecto, sua universalide depende da indiferença do ser em cada objeto conhecido em si mesmo. Mas, essa universalidade não pode ser conhecida abstratamente no sentido em que o intelecto abstraia o ser da coisa como um gênero comum. Por isso, a reflexão presente no juízo compreende também seu conteúdo material, que permanece inexpresso.

2. A síntese sensível: imaginação e cogitativa

2.1. A imaginação e a *reditio incompleta* dos sentidos

Em vista do fim último da alma quanto à sua operação, a prioridade de ordem das faculdades deve caber ao intelecto. As outras virtudes da alma lhe subminstram, circunscritas a suas operações. A alma sensitiva, por isso, não participa imediatamente do intelecto, mas mediatamente como uma virtude imperfeita de uma perfeita. Isto não quer dizer que os sentidos sejam em si imperfeitos (não o são por exemplo nas almas sensitivas, que não têm inteligência). Mas, nas almas intelectivas, os sentidos são apenas parte da virtude perfeita da alma que consiste na intelecção: como a alma intelectiva é a forma de um corpo material, por sua essência, seu ato completo depende também da participação das virtudes sensitivas.[90] Em razão de sua operacionalidade, esta progressão participativa dos sentidos ao intelecto se estende até a realização final do princípio formal, o qual motiva a matéria segundo seu fim; i. e, na alma intelectiva, a operação inferior tende a se completar não em si mesma, ao ser atualizada, mas ao provir a imediatamente superior a ela de sua forma material: a alma vegetativa subminstra a sensitva, enquanto mantém as operações vitais, a sensitiva subminstra o intelecto, enquanto o provê de suas percepções. A forma atual da virtude inferior é, consequentemente, forma potencial para a superior. Em movimento inverso, o intelecto determina o fim prático da vontade e age através do corpo.

A distinção entre o objeto sensitivo e o intelectivo deixa bastante claro que um é material, na medida em que não prescinde das condições materiais, e o outro é imaterial e abstrativo. Não há comunidade entre eles nem possibilidade de uma transição imediata. A sensações transmitidas pelos sentidos devem ser então destituídas de suas condições materiais, operação à qual é designado o intelecto agente.

---

[90]"...quia essentia animae comparatur ad potentias et sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum, vel seorsum per se vel simul cum corpore; agens autem et finis est perfectius, susceptivum autem principium, inquantum huiusmodi, est minus perfectum: consequens est quod potentiae animae quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmos enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus: unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto." ST I, 77, 7, c. Também em *Sent.* I, 3, 4, 3; II, 24, 1, 2; e *An*., 13, ad 7; ad 8. J. Peghaire (1943), "Un sens oublié: la cogitative selon Saint Thomas d'Aquin", pp. 71 – 72, explicita esta relação ordenada das virtudes materiais e formais. "Chez l'homme en effet l'esprit substantiellement uni à la matière constitue avec elle un principe d'action essentiellement uni. Dès lors dans chaque action humaine doit se faire sentir ce double élément. C'est pourquoi dans son acte d'intelligence le plus immatériel, l'homme dépend toujours en quelque sorte des objets matériels fournis por son corps, lui-même plongé dans tout un ensemble de conditions essentiellement matérielles. Pareillement, ses actes de connaissance et d'appétit sensibles dont il est doué, certaines plus que d'autres ressentiront cette répercussion de l'âme sur le corps. Elles tiendront de là une modalité d'action qui, sans les transformer en facultés spirituelles, les élèvera cependant à une supériorité marquée par rapport aux facultés correspondantes de la bête."

O itinerário da abstração encontra seu limiar na faculdade sensitiva que é a imaginação. Com frequência, o termo *phantasma* equivale à forma sensível quando se pergunta do que o inteleco agente abstrai. Não por acaso, as imagens são o último momento e o substrato das sensações. Isto, contudo, não deixa a imaginação em um plano secundário; pelo contrário, qualquer conteúdo da experiência sensível nunca remete imediatamente à sensação ou ao sentido correspondente, mas a uma imagem. A imaginação, portanto, se exerce pela sensibilidade enquanto o efeito do que é sentido. Para prosseguir no entendimento do modo como os sentidos atuam no conhecimento, o tratamento da imaginação apresenta-se como seu correlato sensível primeiro do intelecto, por comportar um elemento sensível, embora isolado da sensação atual. Seu domínio de significação mais restrito surge no *De anima*, quando da questão da percepção do sentido enquanto tal.

> Como percebemos que vemos e que ouvimos, é necessário que ou pela visão se perceba que se vê ou por outro sentido. Mas, o mesmo é o sentido da visão e o da cor subjacente. Assim ou serão dois sentidos do mesmo ou o mesmo de si mesmo. Se houver, entretanto, outro sentido além do da visão ou se irá ao infinito ou será o mesmo que o da visão. Deve-se admitir isto ao sentido primeiro. Mas, há uma dificuldade: se pois pela visão é que se percebe o ver, e o que se vê é a cor ou o que a tem, e se o ver é percebido, também o ver primeiro terá cor. Fica claro, então, que o perceber pela visão não é uno. Também quando não vemos, discernimos pela visão tanto a escuridão quanto a luz, embora não do mesmo modo. Ademais, o ver é como o que se colore. Cada sentido é, portanto, receptivo do sensível sem a matéria. Por isso, ao se retirarem os sensíveis, permanecem as sensações e as imagens.[91]

Esta passagem traz duas dificuldades comprometedoras à interpretação. Se descartarmos, - como tende a interpretação de Tomás de Aquino na seção precedente -, que o paralelo da causa material nos sentidos e sua percepção exclui qualquer atuação causal imediata entre uma e outra, cabe precisar: o que significa este ato perceptivo da própria sensação; e o que significa dizer que a visão se colore, se os sentidos são receptivos da forma sem a matéria. Para estas questões, o início do parágrafo subsequente é esclarecedor. “O ato do sensível e do sentido é um e o mesmo, mas o ser não é o mesmo para eles.” Como se conclui do que ficou dito acima, a unidade do sensível e do sensitivo se constitui em um mesmo ato de sensação, ainda que a causa do sensível lhe seja externa. A recepção dos sentidos se restringe, então, à forma que é o sensível e não contém sua matéria por dois motivos: (a) o objeto da sensação, que causa a alteração material no órgão sensitivo, não lhe transfere sua matéria, mas seu efeito proporcionado às limitações sensíveis do órgão. Logo, no ato da sensação, o sensível e o sentido são o mesmo enquanto forma sensitiva, mas não segundo o seu ser. O sensível tem um sujeito concreto fora das faculdades sensitivas, cujo ser

[91] *De an*. III, 2, 425b 12 – 26.

independe do ato sensitivo. O descuido desta distinção é mais uma vez ameaçado pelo relativismo de Protágoras. (b) O que se percebe *per se* no sentido próprio tem realidade *per accidens* no sujeito. Quando os sentidos próprios comunicam uma forma sensível por si mesma, a unidade destas formas será acidental para o sujeito que as percebe temporalmente e espacialmente referidas ao sujeito externo. O exemplo da visão que se colore se entende comparativamente pela introdução da conjunção - "ώς κεχρωμάτισται". Não se quer dizer que a visão se colore mas que é *como* o que se colore devido ao duplo caráter da percepção: a visão se percebe a si mesma como portadora da cor sensível. Assim Tomás comenta esta passagem, retomando a definição da sensação como forma sem matéria.

> ...o que vê é como que colorido, pois nele está a similitude da cor, assim o que vê é similar ao colorido, e aquela potência que vê quem está vendo, não está fora do gênero da potência visiva; e que o que vê é de certo modo colorido, prova pelo que fora dito, que cada órgão sensitivo é suscetivo da espécie sensível sem a matéria; e esta é a razão por que, retirando-se os sensíveis, se fazem em nós sensações e fantasias, i. e. aparições, segundo as quais de certo modo os animais sentem: e assim fica claro que aquele que vê é como que colorido enquanto tem a similitude da cor. E não apenas quem vê é tal qual colorido e similar ao colorido, mas também o ato de qualquer sentido é uno e o mesmo com o ato do sensível, mas não é uno pela razão...[92]

Se as sensações são formas similares às coisas sem sua matéria e a imaginação retém estas sensações,[93] a diferença mais clara, pela qual se pode distinguir imaginação de sensação, é a de que, mesmo retirados os sensíveis, permanece a imaginação deles. Esta distensão temporal da imaginação a impede de se confundir com as sensações, embora ainda não fiquem claras quais as fronteiras entre imaginação e memória; pelo contrário, a imaginação parece ser mesmo um tipo de memória por reter as imagens sensíveis.

No tratado *De anima*, os contra-argumentos à hipótese de que as imagens sejam o mesmo que sensações indicam, principalmente, que nas sensações o conteúdo intencional não se desliga do próprio sensível, entendido como objeto da sensibilidade e não como sua causa externa. Das comparações que Aristóteles faz entre imaginação e sensação, a mais decisiva nos parece, neste quesito, a que separa uma e outra segundo o ato: para que a imaginação seja

---

[92]"...videns est tamquam coloratum, quia in vidente est similitudo coloris, unde videns est simile colorato. Unde illa potentia, quae videt aliquem esse videntem, non est extra genus potentiae visivae. Et quod videns sit quodammodo coloratum, probat per ea quae supra dicta sunt, quia unumquodque organum sensus est susceptivum speciei sensibilis sine materia, ut dictum est. Et ista est ratio, quare abeuntibus sensibilibus, fiunt in nobis sensationes et phantasiae, id est apparitiones, secundum quas aliquo modo sentiunt animalia. Et sic patet quod videns est tamquam coloratum, inquantum habet similitudinem coloris. Et non solum videns est tamquam coloratum, et simile colorato; sed etiam actus cuiuslibet sensus, est unus et idem subiecto cum actu sensibilis, sed ratione non est unus." *Exp. De an.* II, 26.

[93]"Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio quae idem sunt: est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum." ST 78, 4, c.

em ato, o sentido correspondente não necessariamente deve estar em ato, como naquele que dorme atua a imaginação em sonhos, mas os sentidos não são atuais.[94] Em decorrência disso, os sentidos próprios não erram quanto ao objeto sensível senão por alguma interferência acidental, embora a imaginação possa ser falsa. Como comenta Tomás, "Os sentidos em ato sempre são verdadeiros; pois o sentido não se engana acerca do sensível próprio: mas as imagens, como ocorre muitas vezes, são falsas."[95] A imaginação permanece, assim, uma faculdade sensível, cujo produto não é sensação propriamente dita. Ela será definida por Aristóteles como uma espécie de movimento causado pelos sentidos. Tomás comenta que como qualquer movimento causado por um sentido em ato é similar a ele, uma vez que todo o agente produz um similar a si,[96]

> ...a fantasia é um movimento causado pelo sentido em ato, o qual movimento não é sem o sentido nem pode inerir no que não sente, pois se algum movimento se faz pelo sentido em ato similar ao movimento do sentido e não encontra nada mais assim senão a fantasia, resta que a fantasia seja tal movimento; e porque é um movimento causado pelo sentido similar a ele, se segue que o que possui fantasia pode fazer e sofrer muitas coisas mediante ela; e que ela seja verdadeira e falsa...[97]

A imaginação parece exercer, por conseguinte, uma função sintética: ela organiza a forma do movimento impressa na sensibilidade.[98] Ela conservaria, de certo modo, uma espécie sensível secundária ao ato dos sentidos e similar a eles, a exemplo de uma câmera cinematográfica que registra imagens em uma película. Mas então, em que sentido se entende *similar* em ambos os casos, i. e., haveria modos de similaridade cabíveis a ambos, ou uma gradação, de modo que a imaginação seria o sentido próprio reduzido a um grau zero, por assim dizer, de sensação própria e retida apenas sua forma? E, se este é o caso, como aquele que possui fantasia pode sofrer muitas coisas mediante ela, se não as sente atualmente em sentido próprio?

Comecemos pela primeira questão. Ela toca, com efeito, a própria noção de

---

[94]"Dormiens aliquid phantasiatur: hoc autem non fit secundum sensum in potentia, quia sensui in potentia existenti, nihil apparet: nec secundum sensum in actu, quia in somno non est sensus in actu; ergo phantasia non est sensus in potentia, neque sensus in actu." *Exp. De an*. II, 29.

[95]"Sensus secundum actum semper sunt veri; non enim sensus decipitur circa proprium sensibile: sed phantasiae ut plurimum sunt falsae. Non enim respondet imaginationi ut plurimum; ergo phantasia non est sensus secundum actum." Ibid., loc. cit.

[96]"...motus causatur ab actu sensus, necesse est quod sit similis sensui, quia omne agens agit simile sibi. Unde et illud, quod movet inquantum movetur, causat motum similem motui quo ipsum movetur." Ibid., 30.

[97]"...phantasia sit quidam motus causatus a sensu secundum actum; qui quidem motus non est sine sensu, neque potest inesse his quae non sentiunt. Quia si aliquis motus fit a sensu secundum actum, similis est motui sensus, et nihil aliud nisi phantasia invenitur esse tale. Relinquitur ergo, quod phantasia erit huiusmodi motus. Et ex hoc quod est motus causatus a sensu, similis ei, sequitur quod continget habentem phantasiam, multa agere et pati secundum eam. Et contingit esse veram et falsam" Ibid., loc. cit.

[98]Cf. D. Frede (2001), "Aquinas on Phantasia", pp. 165 - 166.

similitude, expressa por Tomás na *Suma contra os gentios,*

> Mas a similitude de algo existente em outro ou tem razão de exemplar, se se porta como princípio: ou tem antes razão de imagem, se se porta para com aquilo de que é similitude como para com um princípio... Porque, pois, a similitude do artefato existente na mente do artífice é o princípio da operação pela qual o artefato se constitui, ela se compara com o artefato como o exemplar com o exemplarizado: mas a similitude da coisa natural concebida em nosso intelecto se compara com a coisa da qual é similtude como com o seu princípio, já que o nosso inteligir toma seu princípio aos sentidos, os quais são modificados pelas coisas naturais.[99]

Frente a estas duas razões da similitude, a sensibilidade e a imaginação devem produzir similitudes da coisa externa somente por razão de imagem. Assim, a coisa sensível fora da alma é como que (*quasi*) princípio da similitude causada na sensibilidade e na imaginação. Porém, não se pode dizer que haja uma cadeia de similaridades tal que a similitude da imaginação seja uma similitude da sensação que por sua vez é uma similitude da coisa externa. Se as imagens são causadas por impressão de movimentos sensíveis, elas não podem ser senão a imagem mesma deste movimento, sem o próprio movimento. A anterioridade dos sentidos não exclui, mas antes faz mais imperativa sua sequência formal na imaginação, enquanto forma impressa: a visão da cor, então, é como que colorida, uma vez que pela potência visiva a cor pode ser percebida como uma imagem. Se é pela razão da imagem que os sentidos têm similitude, a própria imagem é causada por elas na imaginação, ou melhor, é a imaginação. Não se trata, portanto, de similitude da similitude, mas de uma similitude imediata, que é o próprio sensível e a forma mediada desta mesma similitude que é a imagem. Isto fica claro quando retornamos ao motivo do erro na imaginação, mas da perspectiva do erro nos sentidos. Neles pode haver erro quando há uma dessemelhança do sentido com o sensível, a qual ocorre quando se recebe uma forma no sentido diversamente da que está no sensível. A forma sensível será, então, diversa segundo a espécie apenas e não segundo a matéria, porquanto segundo a matéria os sentidos sempre recebem a coisa diversamente do que é no sensível.[100] A imaginação, assim, não tenderá ao erro quando em

[99]"Similitudo autem alicuius in altero existens vel habet rationem exemplaris, si se habeat ut principium: vel habet potius rationem imaginis, si se habeat ad id cuius est similitudo sicut ad principium... Quia enim similitudo artificiati existens in mente artificis est principium operationis per quam artificiatum constituitur, comparatur ad artificiatum ut exemplar ad exemplatum: sed similitudo rei naturalis in nostro intellectu concepta comparatur ad rem cuius similitudo existit ut ad suum principium, quia nostrum intelligere a sensibus principium accipit, qui per res naturales immutantur." SG IV, 11.

[100]"...ideo in phantasia facilius adhuc quam in sensu potest incidere falsitas, quae consistit in dissimilitudine sensus ad sensibile. Tunc enim est falsus sensus quando aliter recipitur forma sensibilis in sensu, quam sit in sensibili. Et dico aliter secundum speciem, non secundum materiam; puta si sapor dulcis recipiatur in lingua secundum amaritudinem: secundum vero materiam semper aliter recipit sensus, quam habeat sensibile. Omnis igitur motus phantasiae, qui fit a motu propriorum sensibilium, est verus, ut in pluribus. Et hoc dico quantum ad praesentiam sensibilis, quando motus phantasiae est simul cum motu sensus. Sed quando motus phantasiae est in absentia sensus, tunc etiam circa propria sensibilia contingit decipi. Imaginatur enim quandoque absentia ut alba,

presença do sentido, mas, sendo efeito dele, estará sujeita a errar quanto mais ele se afaste e, principalmente, quando é efeito dos sentidos por acidente e do sentido comum.

Em resposta à segunda questão, há que observar, primeiramente, que uma das razões por que Aristóteles distingue a imaginação da opinião é a de que esta induz a afecções de apetite e aquela não.[101] Esta afirmação sugere que à imaginação não acompanhe qualquer manifestação somática que faça o sujeito tender a alguma coisa. Em si mesmas, as imagens são neutras. Portanto, a locução "mediante (*secundum*) a imaginação", deve-se entender em sentido instrumental. Assim entende Tomás em seu comentário, ao referir-se ao sentido interno pelo qual os animais agem segundo fins particulares: a estimativa.

> ...as imagens permanecem, i. e., persistem, mesmo ausentes os sensíveis, e são similares aos sentidos em ato. Por conseguinte, como o sentido em ato move o apetite pela presença do sensível, assim também as imagens na ausência do sensível. E por isso diz que os animais muito operam segundo imagens. Mas isto ocorre pela falta do intelecto, pois se o intelecto estivesse presente, por ser superior, seu juízo prevaleceria na ação.[102]

A virtude sintética dos sentidos internos, - imaginação, memória e estimativa nos animais, cogitativa nos homens -, indica certo retorno dos sentidos sobre si mesmos; o que aparece mais em evidência nos animais. Para atuar estimativamente com o auxílio da imaginação, eles parecem retornar, de certo modo, sobre os sentidos e submetê-los à uma razão final, inconsciente para eles pela ausência de uma faculdade intelectual. A potência material dos sentidos, determinada por seu órgão próprio, tem sua razão formal na operação cuja percepção ele está apto a provocar. Mas, o sensível, provocado por uma causa externa e remetendo novamente a ela no ato da sensação, impede que a sensação seja percebida por si mesma. Portanto, a relação causal da sensação até às imagens, e por derivação à memória e à estimativa, só deixa mais claro o problema inicial em que se enreda. A imagem é o efeito da barreira material dos sentidos, que não somente limitam seu âmbito sensitivo, mas também a percepção de si mesmos por si mesmos: ela é a impressão interna do que externamente está diposto, em sua integridade, ao outro que não a si mesmo.

Conquanto Aristóteles levante a questão da percepção dos sentidos por si mesmos

---

licet sint nigra. Sed alii motus phantasiae, qui causantur a sensu sensibilium per accidens, et a sensu sensibilium communium, possunt esse falsi, sive sit praesens sensibile, sive non. Sed magis sunt falsi in absentia sensibilis, quam sunt quando sunt procul." *Exp. De an.* II, 30.

[101] Ibid., 27.

[102] "...phantasiae immanent, idest perseverant, etiam abeuntibus sensibilibus, et sunt similes sensibus secundum actum. Unde sicut sensus secundum actum movet appetitum ad praesentiam sensibilis, ita et phantasiae in absentia sensibilis. Et propter hoc dicit quod animalia multa operantur secundum phantasias. Sed hoc contingit propter defectum intellectus, quia cum intellectus adest, quia est superior, eius iudicium praevalet ad agendum." Ibid., 30.

e, pela redução ao absurdo de uma regressão infinita, não veja outra hipótese senão a de que a percepção dos sentidos ocorra pelos próprios sentidos: o visivo da visão, o auditivo da audição, etc., não há um tratamento adequado, em sua obra, do problema subsequente de como uma faculdade que depende de um órgão corpóreo pode perceber-se, i. e, refletir sobre seu próprio ato. F.-X. Puttalaz nota exatamente aí a consequência do parelelo material-potencial da intencionalidade dos sentidos.

> ...toda sensação é perceptiva de alguma coisa, que é outra que ela mesma. É por isso que uma intencionalidade deste tipo se imprime totalmente da transitividade do movimento do ser material e, como tal, abre o olhar do sujeito em direção ao outro antes que a ele mesmo.[103]

Para que sejam totalmente receptivos do sensível, os sentidos devem poder ser totalmente con-formados ao sensível: esta é a condição material fundamental do conteúdo intencional que dispõem. No entanto, a hipótese de Aristóteles tem uma base empírica indiscutível: os atos dos sentidos são perceptíveis de acordo com cada objeto que lhes é próprio. Como conciliar esta disparidade?

Como nos mostra o comentário às *Sentenças*, Tomás de Aquino estava ciente do problema.

> ...cabe a qualquer potência que opera por órgão corpóreo que o órgão seja o meio entre ela e seu objeto. A visão, pois, nada conhece senão aquilo cuja espécie se pode fazer na pupila. Assim, como não é possível que o órgão fique em meio à virtude e à própria essência da virtude, não será possível que uma virtude, que opera mediante órgão corpóreo, conheça a si mesma.[104]

O órgão corpóreo é, nas palavras de Tomás, o meio pelo qual uma faculdade sensitiva opera em ato e pelo qual pode alcançar o outro que não ela. Para que os sentidos se percebessem enquanto tais, deveria haver outro meio que os externasse de si mesmos que não o próprio órgão sensitivo.

Em ST I, 78, 4, Tomás levanta a questão se é conveniente distinguir sentidos internos. O segundo argumento a favor nega a necessidade de que, além dos sentidos próprios

---

[103]F.-X. Puttalaz, op. cit., p. 44.

[104]"...cujuslibet virtutis operantis per organum corporale, oportet ut organum sit medium inter ipsam et objectum ejus. Visus enim nihil cognoscit nisi illud cujus species potest fieri in pupilla. Unde cum non sit possibile ut organum corporale cadat medium inter virtutem aliquam et ipsam essentiam virtutis, non erit possibile ut aliqua virtus operans mediante organo corporali cognoscat seipsam." *Sent.* II, 19, 1, 1, c. E em outra passagem do mesmo comentário,"...in potentiis materialibus hoc contingit quod potentia non reflectitur super suum actum, propter hoc quod determinata est secundum compilationem organi. Visus enim particularis non potest cognoscere nisi illud cujus species spiritualiter in pupilla potest recipi; et ideo visus non potest comprehendere suum actum." *Sent.* I, 17, 1, 5, ad 3.

e externos, se distinguam sentidos internos, uma vez que são suficientes para discernir seus objetos próprios e para ter percepção de seus atos, não havendo nada mais próximo que eles mesmos de seus objetos e de sua potência. O argumento ataca diretamente a determinação de sentidos internos, tal como proposta por Aristóteles em *De anima* II, 6, e III, 1. Aristóteles se apóia apenas na experiência factual de que há percepções sensíveis que não pertencem a nenhum sentido próprio mas são comuns a todos, como as percepções de movimento, repouso, figura, dimensão e unidade, e sua teorização não vai muito além de um esboço. Tomás, entretanto, demonstra que os sentidos internos são uma consequência necessária da percepção dos próprios atos dos sentidos externos. A refutação do argumento estabelece que

> ...o sentido próprio julga do sensível próprio, discernindo-o dos outros pertinentes ao mesmo sentido, a exemplo do discernimento da branco do preto ou do verde. Mas discernir o branco do doce não o podem nem a visão nem o paladar: pois, para discernir um do outro, é preciso que se conheçam ambos. Por isso, pertence ao sentido comum o juízo do discernimento, ao qual se referem, como a um termo comum, todas as apreensões dos sentidos. Por ele também se percebem as intenções dos sentidos, tal como alguém se vê ver. Ora, isto não pode acontecer pelo sentido próprio, que não conhece senão a forma sensível pela qual é modificado; modificação na qual se perfaz a visão e da qual se segue outra modificação no sentido comum, que percebe a visão.[105]

Esta passagem da *Suma* deixa manifesto que Tomás procurava no sentido comum o termo da ação dos sentidos externos e a medida do juízo sobre o que eles discernem, conquanto não propriamente. Este discernimento do discernimento implica que os sentidos externos sejam percebidos enquanto tais, sensivelmente, por outra faculdade sensível e que seus objetos sejam, por conseguinte, discernidos uns dos outros. Mas, como disse, a sensibilidade, independentemente se comum ou própria, por depender de órgãos corpóreos, não é reflexiva. Ainda que o sentido comum explique a percepção dos atos dos sentidos próprios, não haveria a necessidade de uma percepção da percepção dos atos sensíveis? Não haveria escapatória, assim, de uma regressão ao infinito.

Em ambas as questãos em que se dedicou à reflexão, em *De veritate* 1, 9 e 10, 9, Tomás chama a esta reflexividade dos sentidos uma *reditio incompleta*, um retorno incompleto dos sentidos sobre si mesmos. Em *De veritate* 1, 9, a respeito de se há verdade nos sentidos, diz Tomás,

---

[105]"...sensus proprius iudicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quae cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album a nigro vel a viridi. Sed discernere album a dulci non potest neque visus neque gustus, quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum; a quo etiam percipiantur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit." ST I, 78, 4, ad 2.

> O sentido, porém, que entre os outros[106] está mais próximo da substância intelectual, embora comece a retornar à sua essência, pois não somente conhece o sensível, mas também se conhece a si mesmo sentir, não perfaz todavia seu retorno, porque os sentidos não conhecem sua essência...[107]

Já em *De veritate* 10, 9, o contexto da questão sobre o conhecimento dos *habitus* da alma se presta a mais esclarecimentos.

> ...as virtudes de qualquer potência da alma é determinada ao seu objeto; por isso, sua ação primeiro e principalmente tende ao seu objeto. Uma vez que se dirigem ao objeto, isto não será possível sem algum retorno, como notamos que a visão primeiramente se dirige à cor, mas não se dirige ao ato da visão senão por algum retorno, enquanto se vê vendo a cor. Mas este retorno é incompleto nos sentidos...[108]

Nenhum dos textos, porém, traz mais esclarecimentos sobre a problema deste retorno incompleto; pelo contrário, *De veritate* 1, 9, ainda enfatiza que sua causa é a materialidade dos sentidos. A *reditio incompleta* aparenta simplesmente deslocar o problema dos sentidos próprios ao sentido comum. Acerca dessa incongruência sobre a percepção dos sentidos externos, notava F. Brentano[109] que, se está pressuposto que a relação do sentido interno com a percepção de que consciente é identica a do sentido externo com seu objeto, como o conceito de imaginação enquanto movimento nos mostra, então a percepção interna das sensações não poderia ser imediatamente manifesta, tendo como objeto um estado que lhe é estranho, ou seja, o estado de um órgão que é diferente do seu próprio. Sobre esta dificuldade insanável, J. de Finance, seguido de Putallaz, propõe uma leitura provável, desde que nos sirvamos da

[106]Ao contrário da correção da edição leonina, preferimos ler "*inter ceteros*" em vez de "*inter cetera*". A interpretação tradicional de que "*sensus*" aqui se refere ao sentido comum nos parece coerente o bastante para manter a leitura anterior do texto. Putallaz, op. cit., pp. 54 – 56 vê mais coerência na leitura da leonina. Mas, os argumentos que esteiam sua hipótese nos parecem insuficientes por dois motivos. Primeiro, não vale dizer que a leitura de "*sensus*" por "*sensus communis*" interromperia a progressão do intelecto até aos sentidos, porque, como veremos, sua comunicação com eles ocorre pela imaginação e pela cogitativa que são também sentidos comuns, porquanto compreendem mais de um sentido em comunidade; segundo, porque, se lemos "sensus" como sentido em geral, o problema da regressão ao infinito na percepção dos atos sensíveis pelos sentidos persiste, e é afirmação do próprio Tomás de que esta percepção se deve aos sentidos internos. Putallaz diz, "Enfin, le recours au 'sens commun' ne résout rien: non seulement il faudrait faire du sens commun la racine de toute action sensorielle, mais il serait indispensable de dire que le sens commun est conscient de lui-même, sous peine d'une régression à l'infini...". Ele é refutado, entretanto, pelo próprio Tomás, que atribui ao sentido comum, em ST I, 78, 4, ad 1, justamente o que ele lhe nega. "...sensus interior non dicitur communis per praedicationem, sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum." Para a interpretação tradicional por sentido comum, cf. também De Finance, op. cit., pp. 153 – 54.

[107]"Sensus autem, qui inter cetera est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur eius reditio, quia sensus non cognoscit essentiam suam..." *Ver.* 1, 9, c.

[108]"...cuiuslibet potentiae animae virtus est determinata ad obiectum suum; unde et eius actio primo et principaliter in obiectum tendit. In ea vero quibus in obiectum dirigitur, non potest nisi per quamdam reditionem, sicut videmus, quod visus primo dirigitur in colorem; sed in actum visionis suae non dirigitur nisi per quamdam reditionem, dum videndo colorem videt se videre. Sed ista reditio incomplete quidem est in sensu..." *Ver.* 10, 9, c.

[109]F. Brentano (1874), *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, II, 2, §7.

perspectiva sob que *De veritate* 1, 9 visa a questão: a proximidade com o intelecto. Embora tenhamos de reconhecer com de Finance[110] que a experiência sobrepuja aqui a sistematização, a conjuntura dos textos dá indícios suficientes de que, embora não de todo isenta de dificuldades, seja possível.

Se, como afirma *De veritate* 1, 9, os sentidos dão início a um retorno a si próprios através do sentido comum, embora não o perfaçam, impedidos que são por sua materialidade, a linha causal do trecho também é indicativa de que isso se deva, ou se restrinja, às substâncias que participam do intelecto. Na alma intelectiva, as faculdades inferiores sensíveis estão dispostas ao princípio formal que as ordena, o qual é o intelecto. O corpo é constituido, portanto, de modo que se perfaça a inteligência enquanto realização da causa formal da alma. A progressão formal marca, em cada grau da materialidade, uma potencialidade para o ato da faculdade seguinte. Os sentidos próprios estão em último grau para o intelecto, e sua mediação com ele é realizada pelos sentidos internos. Por esta razão, o retorno dos sentidos que se segue à apreensão, porquanto necessário para a discriminação dos sentidos próprios entre si, é inconsciente nos animais; no homem, porém, pode ser reconhecido sob a direção do intelecto.[111] Este tendência reflexiva dos sentidos é melhor qualificada por Tomás em outros momentos por *refluência*, sobretudo no que concerne às virtudes memorativa e cogitativa, ambas as quais, pela conveniência com o intelecto, são já instâncias de transição da materialidade. "...a cogitativa e a memorativa têm esta eminência não pelo que é próprio à parte sensitiva, mas por uma afinidade e proximidade com à razão universal, através de certa refluência."[112] "Cumpre dizer que algumas virtudes da parte sensitiva, ainda que sejam comuns a nós e ao animais brutos, têm todavia em nós certa excelência por isso que se unem à razão..."[113] A refluência é caracterizada, portanto, pela proximidade com o intelecto e, assim, o retorno incompleto dos sentidos internos nos animais não pode ser igualmente qualificado. Os animais que somente têm a sensibilidade como modo de conhecimento, enquanto a ela acompanha a apreensão, devem apresentar um modo de percepção dos próprios atos dos sentidos, sem que disso se siga tal refluência. Por isso, neles, a faculdade correspondente à

[110]De Finance, op. cit., loc. cit. "Or, dans le monde des corps une telle réflexion ne peut avoir lieu. Et ceci vaut aussi bien pour les sens que pour les énergies physico-chimiques. Sur ce point, il est vrai, saint Thomas ne se montre pas toujours également rigoureux. Mais enfin, s'il reconnaît au sens un retour incomplet, il mantient que la réflexion parfaite est propre de l'intellect et du vouloir, puissances immatérialles, dont l'objet, coextensif à être, embrasse le sujet lui-même."

[111]Cf. Putallaz op. cit, p. 58. "...par la proximité de l'esprit, chaque sens échappe partiellement à la pure transitivité du mouvement matériel et participe imparfaitement du principe de la réflexion spirituelle; normalement imperméables à la connaissance de soi à cause de leur complexion organique, les sens sont néanmoins attirés dans le sillage de l'intelect..."

[112]ST I, 78, 4, ad 4.

[113]ST I-II, 74, 3, ad 1.

cogitativa seria a estimativa.[114] É através dela que percebem as intenções dos sentidos enquanto se dirigem ao objeto reativamente, promovendo uma ação imediata. Assim, a ovelha foge ao lobo, o pássaro recolhe a palha para construir o seu ninho, etc. Cada animal age por estimativa do que lhe será bom ou nocivo e regula sua ação. Mas neles a percepção destas intenções sensíveis ocorre por instinto natural e não por refluência.

A razão da analogia é, portanto, a cogitativa. O plano metafísico que Tomás tinha sob seu olhar não poderia senão a favorecer. Ao rejeitar as doutrinas neo-platônicas da emanação, Tomás reforça a noção de participação pelos graus de ser, tal como se apresenta na quarta via. O ente inferior não recebe assim sua forma substancial do superior, mas todos já estão ordenados por um ato perfeito de criação, tal que cada qual participa de uma hierarquia formal por limitação da forma superior. Cada ente é determinado a agir por sua forma essencial desde o ato da criação. Como ensina L.-B. Geiger, a hierarquia das participações é incompatível com qualquer ação criadora das criaturas superiores sobre as inferiores. Nota-se, por conseguinte, o correlato da ordem das essências quanto à realização da forma substancial que lhes cabe.

> Logo, participar de uma criatura superior não será mais necessariamente receber dela a perfeição participada. O animal que participa da prudência humana por sua potência estimativa natural não recebeu esta potência do homem, nem, por força maior, da prudência humana.[115]

Há, portanto, independência das formas inferiores, as quais podem, por isso, comportar o modo próprio distintivo que corresponde analogamente à forma superior. A estimativa do animal não é assim a cogitativa do homem: não tem a mesma potencialidade nem extensiva, porque se limita a um número muito menor de atos, nem intensiva, porque não atinge qualquer racionalidade que apenas o intelecto pode sondar nela.[116] Resta que a refluência do intelecto sobre os sentidos não pode seguir integralmente a analogia sem romper a ordem da participação. Mas, no interior do próprio homem, sua faculade intelectiva, como forma anímica do corpo, é capaz de se voltar conscientemente ao exame dos atos sensíveis a partir de suas intenções e de recuperar suas relações retroativamente. Os sentidos comuns, sobretudo, a imaginação e a cogitativa, enquanto últimas formas intencionais sensíveis exercem a função de comunicar o mundo sensível com o mundo intelectual do homem e garantir uma unidade perceptiva das sensações enquanto tais. Se tivermos em vista que a

[114]ST I, 78, 4, c.
[115]Cf. L-B. Geiger, op. cit, p. 389.
[116]Por isso, não bastaria evocar a experiência para compreender o fato mental da refluência, como quer Putallaz, op. cit, p. 65.

transitividade material dos sentidos termina nos sentidos interiores, afim de que intencionalmente sua forma seja preservada, a experiência sensível se torna no homem também um fato mental, no ponto de intersecção entre psicologia e filosofia natural. Deve-se admitir, contudo, que essa alternativa de interpretação desloca a questão sem a resolver. Mesmo que refluência da alma intelectiva possa explicar a possibilidade do conhecimento psicológico das percepções, somente uma elemento material poderia atuar na sensibilidade, e não o intelecto.

2.2. A cogitativa: *collatio imaginativa*

O objeto sensitivo pode também ser conhecido na medida em que os atos de percepção podem ser conscientemente recuperados pelo intelecto. O método psicológico depende mesmo das condições reflexivas de que o intelecto dispõe para compreender a diversidade dos atos e das potências da alma a partir de seus objetos. Em decorrência da composição de forma e matéria da alma intelectiva humana e da origem sensível do conhecimento, o conhecimento das formas intelectivas depende de uma base material à qual inevitavelmente retorna quando se trata de saber *do que* se conhece *o que se* conhece. O sujeito, cuja espécie é constituída também materialmente, será individuado pelo assinalamento da matéria e não poderá ser conhecido abstratamente, i. e., sem matéria.

A determinação do domínio do sensível termina com a faculdade cogitativa. Como a seção precedente fez entrever, à ela se atribui uma série de atos sintéticos de imaginação, os quais têm importância capital não somente para as ciências práticas mas também para as especulativas. A cogitativa é, assim, o pórtico através do qual as percepções são encaminhadas em uma unidade perceptiva tal que prepara a imaginação para a atuação do intelecto e da vontade. Ela atua, assim, em conjunto com a imaginação e a memória. Tanto para o conhecimento quanto para a direção da vida prática, a cogitativa cria o elo entre o conhecimento de valor universal do intelecto e a coisa particular sensível que se conhece propriamente, a qual se obra e com a qual se lida cotidianamente. Devido a esta polivalência, ela recebe ao longo da obra de Tomás, por vezes, as denominações *ratio particularis*, *intellectus passivus* e prudência,[117] e é compreensível que assim seja, uma vez que sempre está disposta à coisa particular, seja em vista do agir, seja em vista da intelecção. Ademais,

[117]"Et quia singularia proprie cognoscuntur per sensum, oportet quod homo horum singularium, quae dicimus esse principia et extrema, habeat sensum non solum exteriorem sed etiam interiorem, cuius supra dixit esse prudentiam, scilicet vim cogitativam sive aestimativam, quae dicitur ratio particularis. Unde hic sensus vocatur intellectus qui est circa singularia. Et hunc philosophus vocat in tertio de anima intellectum passivum, qui est corruptibilis." *Sent. Eth.* VI, 9.

conquanto sua atividade prudencial seja mais exaustivamente tratada, os hábitos da cogitativa, técnica e experiência, não são de menor importância e também fazem parte da constituição do objeto sensível para o intelecto,[118] na medida em que se destinam a campos distintos na manutenção da vida prática.

Ao dirigir-se para a prática ou para o intelecto, a cogitativa atua por composição (*collatio*) das imagens. Ela serve ao intelecto porquanto prepara as imagens para a abstração do intelecto agente.

> A virtude cogitativa não se ordena ao intelecto possível, pelo qual o homem intelige, senão mediante seu ato pelo qual as imagens são preparadas para que se façam pelo intelecto agente inteligíveis em ato e perfeccionem o intelecto possível.[119]

Comparada à estimativa dos outros animais, a cogitativa não somente compreende as intenções do útil e do nocivo como também a relação entre os termos que se estabelece pela refluência do intelecto.

> E, assim, o que se diz nos outros animais estimativa natural, se diz no homem cogitativa, a qual por certa composição descobre estas intenções. Por isso, chama-se também razão particular... é, pois, comparativa das intenções particulares, tal como a razão intelectiva o é das intenções universais.[120]

Trata-se, portanto, de intenções que não são sentidas, *intentiones insensatae*,[121] como o são os sensíveis em geral: nada no lobo em si tem o caráter de nocivo, como tem para a ovelha; a palha não tem em si a intenção de útil como tem para o pássaro, etc. É necessário um princípio distinto para dar conta destas intenções, as quais vão além dos conteúdos dos

---

[118]Esta característica principal da cogitativa é muitas vezes esquecida pelos comentadores de Tomás, mesmo porque não são muitas as suas referências a ela. Contudo, ela é longamente tratada por J. Peghaire, op. cit., p. 154, que, ademais, aponta esta falta nos manuais correntes. "Puisque dans cette intervention, la cogitative collabore avec la mémoire et l'imagination, le phantasme duquel sont abstraits les espèces intelligibles n'est pas le produit de la seule imagination comme le laisseraient croire assez facilement les manuels courants. Il est le résultat des opérations combinées de chacun des sens internes. Peut-être même pourrait-on dire que, dans cette oeuvre commune, tantôt l'un tantôt l'autre verra son influence augmenter ou diminuer selon la nature de l'objet à connaître et ses relations avec le sujet connaissant. Cette vue s'impose si nous n'oublions pas qu'en nous, il n'y a qu'un seul principe véritable d'action, la personne humaine, essentiellement une, qui, pour poser son opération spécifique par excellence, l'intellection, met en jeu cet ensemble merveilleux de facultés diverses qui, chacune à sa manière et à son rang, concourt à réaliser ce chef-d'oeuvre: une idée humaine." Puttalaz, op. cit., pp. 58 – 64, e B. Lonergan, op. cit, p. 184, também chamam a atenção para esta importância da cogitativa, não apenas para a ação, mas sobretudo para o conhecimento do particular.

[119]"Virtus cogitativa non habet ordinem ad intellectum possibilem, quo intelligit homo, nisi per suum actum quo praeparantur phantasmata ut per intellectum agentem fiant intelligibilia actu et percificentia intellectum possibilem." SG II, 73.

[120]"Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur ratio particularis..." ST I, 78, 4, c.

[121]"Ad apprehendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa." Ibid., loc. cit.

sensíveis próprios e das reações imediatas aos sensíveis, como o prazer e a repugnância. A cogitativa realiza, portanto, uma composição das intenções particulares, como o intelecto realiza um juízo das intenções universais: dois elementos, a ameaça, por exemplo, e o lobo são postos lado a lado e reunidos em uma só intenção na percepção. A fuga é, então, imediatamente dirigida pela apetição.[122]

Mas, a razão destes atos, que se seguem aos sensíveis, é o bem ou o mal que deles pode advir e não a reação imediata que provocam.[123] A progressão gradativa desses momentos da percepção, - apreensão do sensível enquanto conveniente ou nocivo, sentimento de prazer ou tristeza e desejo ou fuga -,[124] encontra sua unidade subjetiva na forma intencional da qual se reveste no sujeito que estima ou cogita estes atos sensíveis. Em decorrência, a unidade perceptiva destes momentos é oriunda dos três graus da sensação que se reúnem em uma síntese judicativa, na qual sentidos próprios e imaginação são percebidos enquanto um só ato cogitativo. O objeto da cogitativa não se compõe, assim, de diversos atos da sensibilidade, separados por uma contemplação desinteressada, puramente estética, poder-se-ia dizer, dos sensíveis próprios e comuns, como uma cor por si mesma ou uma figura, mas da coisa constituída em uma intenção unificada. Seu efeito é a coisa que aparece determinada em sua integridade e não apenas o agregado de diversos atos da sensibilidade. Pela união com o intelecto, diferentemente da estimativa dos animais, que apreende apenas os termos de uma ação, a cogitativa apreende o indivíduo.

> Mas, quanto a isto, comportam-se diferentemente a cogitativa e a estimativa. Pois a cogitativa apreende o indivíduo como existente sob uma natureza comum; o que lhe toca, enquanto se une a um intelecto no mesmo sujeito. Assim, conhece este homem pelo que é este homem, e esta madeira pelo que é esta madeira. A estimativa, porém, não apreende algo individual, segundo o que é sob uma natureza comum, mas somente segundo que é o termo ou princípio de alguma ação ou afecção; como a ovelha conhece esta ovelha, não enquanto é esta ovelha, mas enquanto é lactante para ela; e esta erva, enquanto é sua comida. Assim, outros indivíduos, aos quais não se estende sua ação ou afecção, de nenhum modo apreende por sua estimativa natural. Pois a estimativa natural se dá aos animais, para que por ela se ordenem suas ações próprias, ou afecções, a seguir ou a fugir.[125]

[122]"...quando sensus sentit aliquid delectabile aut triste, quasi affirmans et negans id quod sensu percipitur, esse delectabile aut triste, tunc prosequitur per appetitum, idest desiderat aut fugit..." *Sent. De an*. III, 6.

[123]"...delectari et tristari, est agere sensitiva medietate, idest actio quaedam sensitivae virtutis, quae dicitur medietas, inquantum sensus communis comparatur ad sensus proprios ut quoddam medium, sicut centrum comparatur ad lineas terminatas ad ipsum. Non autem omnis actio sensitivae partis est delectare et tristari, sed quae est respectu boni vel mali inquantum huiusmodi. Nam bonum sensus, scilicet quod est ei conveniens, causat delectationem; malum autem quod est repugnans et nocivum, causat tristitiam." Ibid., loc. cit.

[124]"Nam primo apprehendit ipsum sensibile ut conveniens vel nocivum. Secundo ex hoc sequitur delectatio et tristitia. Tertio autem sequitur desiderium vel fuga. Et quamvis appetere vel fugere vel sentire, sint diversi actus, tamen principium eorum est idem subiecto, sed ratione differt. Et hoc est quod subiungit, quod appetitivum et fugitivum, idest pars animae, quae fugit et desiderat, non sunt alterae subiecto, neque abinvicem, neque a parte sensitiva; sed esse aliud est, idest differunt ratione." Ibid., loc. cit.

[125]"Differenter tamen circa hoc se habet cogitativa, et aestimativa. Nam cogitativa apprehendit individuum, ut

Em seu comentário, Tomás encontra a razão formalmente especificada desta *collatio* da cogitativa em *De anima* III, 7: se dois objetos sensíveis estão para branco e preto como para A e B, suas imagens C e D estarão em proporção ao intelecto como A e B para a coisa. Assim, tal como os sentidos discernem A e B pelo mesmo sentido, por exemplo, a visão, o intelecto discerne, conceitualmente, C e D sob o mesmo gênero, a cor.[126] A coisa aparece, assim, em sua integridade sensível na medida em que atos sensíveis diversos são reunidos em uma forma espaço-temporal fechada. Esta forma básica de composição, que também fundamenta o juízo comparativo do que é recomendável seguir ou evitar na vida prática, confere à coisa seu sentido intencional próprio, tal que o intelecto pode discernir as intenções sob uma mesma razão, como C e D são discerníveis como objetos visíveis no caso. Qualquer composição cogitativa postula a unidade perceptiva da coisa. Mas, esta unidade somente é percebida pelo homem pela presença do intelecto.

A cogitativa é, destarte, a medida de proporção do silogismo prático, enquanto princípio de composição das intenções da coisa, tanto em sua unidade de percepção quanto em sua qualidade prática. As imagens, das quais o intelecto abstrai uma espécie, já portam a elaboração do conteúdo intencional cogitativo da coisa em uma unidade entitativa, em si mesma concreta, para o sujeito intelectivo que a apreende. [127] Ao contrário do que aparentemente se pode supor, o intelecto agente não dispõe de dados sensíveis crus para a abstração, mas de determinações intencionalmente dirigidas quanto às imagens potencialmente inteligíveis e quanto aos fins particulares. O registro das imagens na memória permite a recuperação destas intenções, não apenas subitamente, como no restante dos

---

existens sub natura communi; quod contingit ei, inquantum unitur intellectivae in eodem subiecto; unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum. Aestimativa autem non apprehendit aliquod individuum, secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicuius actionis vel passionis; sicut ovis cognoscit hunc agnum, non inquantum est hic agnus, sed inquantum est ab ea lactabilis; et hanc herbam, inquantum est eius cibus. Unde alia individua ad quae se non extendit eius actio vel passio, nullo modo apprehendit sua aestimativa naturali. Naturalis enim aestimativa datur animalibus, ut per eam ordinentur in actiones proprias, vel passiones, prosequendas, vel fugiendas." *Sent. De an.* II, 13.

[126]"Accipiamus ergo A, loco albi, et B loco nigri: ut sic se habeat A album ad B nigrum, sicut C ad D: id est sicut phantasia albi ad phantasiam nigri: quare et secundum permutationem proportionum A se habet ad C, sicut B ad D; idest album ad phantasma albi sicut nigrum ad phantasma nigri; et sic se habet intellectus ad C et ad D, scilicet ad phantasma albi et nigri, sicut se habet sensus ad A et B, idest ad album et nigrum. Si igitur C et D, idest phantasmata albi et nigri, sunt inexistentia uni, idest iudicantur ab uno intellectu, sic se habebunt sicut A et B, idest album et nigrum, quae iudicantur ab uno sensu. Ita quod sicut sensus diiudicans haec duo erat unum subiecto, differens ratione; ita erit de intellectu. Et eadem ratio est, si accipiamus non homogenea, ut scilicet A sit dulce, et B sit album." *Sent. De an.* III, 6.

[127]"...pars animae intellectiva intelligit species a phantasmatibus abstractas. Et sicut intellectui determinatur aliquid imitabile et fugiendum in illis, scilicet in sensibilibus, cum praesentia fuerint, ita et modo ad imitandum vel fugiendum, cum fiunt in phantasmatibus extra sensum, idest cum repraesentantur phantasmata in absentia sensibilium." Ibid., loc. cit.

animais, mas sob a forma da reminiscência das intenções individuais.[128] A imaginação é, assim, indispensável por garantir a distância conveniente entre a sensação e a ação.

> ...quando se move pela presença dos sensíveis, como o homem que sente algo que deve ser evitado, i. e., algo terrível, como um estrépido, como ao ver que fogo se propaga pela cidade, vendo-o se mover, sabe comumente, i. e., por certa potência judicativa comum, ou comumente, i. e. por isso que comumente ocorre, sabe, dizia, que há refregas, ou que há algo que luta, assim se move às vezes o intelecto para evitar ou imitar algo, estando o sensível presente. Outras vezes, porém, a partir das imagens, ou inteligíveis que estão na alma, raciocina, e delibera do futuro ou do presente, como se visse em ato. E como julgue algo ser alegre ou triste, o evita, ou imita, tal como quando era movido pelo sensível presente.[129]

Como a imagem deriva da fixação das impressões sensíveis na unidade da coisa, o intelecto pode, pela deliberação, projetar a ação através da imaginação. Mas, a atuação da cogitativa deve se restringir a um âmbito temporal limitado. A decisão de fugir ou enfrentar uma batalha, ou de fugir do fogo ou de se arriscar a atravessá-lo para resgatar alguém que se encontra em uma casa em chamas, por exemplo, deve ser imediata. O caráter imaginativo da projeção cogitativa é ainda reforçado por Tomás pelo emprego do termo "*ad imitandum*", sem correspondência nem com a tradução de Moerbeke nem com o texto grego de Aristóteles. Ele é, entretanto, não somente justificável como também lança uma nova luz sobre os aspectos positivo e negativo da atuação da cogitativa. A fuga, por si mesma, não contém senão a negação do que se apresenta que deve ser evitado ou rejeitado; não há nela propriamente uma atividade figurativa da cogitativa. Sua contrapartida positiva é a imitação do que é projetado pela cogitativa como imagem, cujo conteúdo intencional já direciona o que se há de fazer em uma situação particular. Esta ação positiva é subsequente à sensação, porquanto o movimento imaginativo é secundário e resulta do movimento primeiro da sensibilidade. Esta

---

[128]"Ex parte autem memorativae, non solum habet memoriam, sicut cetera animalia, in subita recordatione preateritorum; sed etiam reminiscentiam, quasi syllogistice inquirendo preateritorum memoriam, secundum individuales intentiones." ST I, 78, 4, c.

[129]"...quando movetur ad praesentiam sensibilium, sicut homo sentiens aliquid quod fugiendum est, idest aliquod terribile, puta fremitum aliquem, sicut cum videt, quod ignis est accensus in civitate, videns ignem moveri, cognoscit communi, idest aliqua potentia communi diiudicativa, vel communi, idest ab eo quod communiter accidere solet, cognoscit, inquam, quoniam sunt praelia, vel quoniam est aliquid pugnans, et sic movetur aliquando intellectus ad fugiendum vel imitandum ex sensibili praesente. Aliquando autem ex phantasmatibus, aut intelligibilibus quae sunt in anima, ratiocinatur, et deliberat futura aut praesentia, tamquam si actu videret. Et cum iudicat aliquid esse laetum vel triste, fugit hoc, aut imitatur, ut ibi quando movebatur a praesenti sensibili." *Sent. De an.* III, 6. O leitor do texto grego notará por que a hesitação de Tomás ao comentar "communi". A ambiguidade está na tradução de "τῇ κοινῇ" por "*communi*" por Moerbeke. Acompanhado do artigo, o termo grego não parece ter sentido adverbial, mas ser um dativo instrumental o qual se refere ao sentido comum ou à cogitativa. Por "κοινῇ" se compreenderia, portanto, elipticamente, "αἰσθήσει". A ausência do artigo no latim, porém, dificulta a tradução e torna mais difícil a recuperação de sua significação originária. Tomás aponta as duas interpretações tanto por sentido comum quanto por experiência, sem se decidir por uma. A indecisão, porém, não afeta o curso da argumentação, pois a experiência, como veremos, é efeito da cogitativa, a qual é um sentido comum.

contrapartida positiva da cogitativa torna-se mais clara quando nos voltamos aos seus hábitos, a experiência e a prudência.

Como toda operação da alma, a cogitativa produz hábitos próprios, pelos quais se distinguem seus objetos: a experiência e a técnica. Contudo, a experiência, estendendo-se parcialmente ao âmbito da prudência, não compartilha com ela a necessidade da reiteração no tempo da operação particular. Ela conta para a vida prática tanto para a precisão da ação ética proporcional ao particular quanto para a técnica, mas a prudência, conquanto seja beneficiada por ela, é a própria razão da experiência. Se a experiência designa uma progressão reiterativa da ação correta e vale para todas as atividades práticas da vida, a prudência tem o escopo estrito da ação reta sobre o contingencial. A prudência define-se pela capacidade de reconhecer o último termo particular. Mas, por agir conforme a princípios práticos e em vista de um fim, novamente se impõem dificuldades de divisar esta virtude daquelas do intelecto. Assim diz Aristóteles na *Ética Nicomacheia,*

> Que a prudência, entretanto, não seja ciência, está claro: a ela pertence o termo extremo, que é prático; opõe-se portanto ao intelecto: ao intelecto cabem princípios definitivos, dos quais não há discussão; à prudência, porém, o termo extremo, do qual não há ciência mas sentido, não dos próprios, mas tal como percebemos que na matemática o triangulo é último: pois aqui há que parar. Mas, isto compete mais à sensibilidade que à prudência, já que sua percepção é de outra espécie.[130]

A um só tempo que a prudência é a percepção do que fazer em uma situação particular, por uma projeção até o termo extremo do praticável, ela se distancia da percepção matemática, a qual se verifica pela figuração das formas. Enquanto um triângulo equilátero pode ser reproduzido imageticamente sempre da mesma forma, porque sua reprodução é regida por princípios universais, a ação prudencial nunca pode ser a mesma, porque visa a uma conjuntura contingencial. Os hábitos da cogitativa são naturais uma vez que dependem da disposição natural da sensibilidade, mas não têm natureza, como os objetos geométricos têm forma essencial ou os sentidos são dispostos aos sensíveis. Seu caráter de princípio é ambíguo, não podendo ser universal e conhecido por si mesmo, embora imprima na vida prática o mesmo vigor dos primeiros princípios do intelecto. A cogitativa reserva-se, portanto, independência da natureza para atuar sobre o contingencial.[131] A ação por si mesma não poderia, do contrário, ter propriamente natureza, pois isto pressupõe determinação e

[130] *Eth. Nic*. VI, 7, 1142a 24

[131] "Quia enim praedicti habitus sunt circa singularia, oportet quod aliquo modo attingant virtutes sensitivas, quae operantur per organa corporea. Et ideo praedicti habitus videntur esse naturales: non quod totaliter sint a natura, sed quod ex naturali dispositione corporis aliqui sunt prompti ad hos habitus, ita quod per modicam experientiam complentur in eis: quod non accidit circa habitus intellectuales, qui sunt circa naturalia, puta geometriam vel metaphysicam." *Sent. Eth.* VI, 9.

certificação sobre o que é. Ambos se dirigem até ao termo extremo, mas enquanto este é para o intelecto o princípio por si conhecido, para a cogitativa é a última instância da demonstração além da qual a ação se torna incerta. A demonstração não prossegue de um termo maior universal até ao termo menor particular, pois o termo universal é, no caso, determinado intelectualmente e imposto por um ato voluntário, mas de termos particulares até a conclusões particulares de valor contingencial, apropriadas à determinação de uma prática.[132] A razão particular opera, em decorrência, ao modo de uma causa final para o silogismo operativo.[133] Como o intelecto discursivamente passa de um termo a outro na demonstração até à resolução nos princípios primeiros, que são os termos extremos pelos quais as demonstrações são fundamentadas, assim a cogitativa opera, não discursivamente, mas comparando termos particulares. Por exemplo, a cura do paciente de febre terça será tanto particular quanto a medicina que se aplicará a ela; a disposição das tropas inimigas em ordem de batalha pode exigir do general uma estratégia outra da que tinha planejado: à disposição particular contingencial da coisa deve-se encontrar a correspondência da causa final, seja a saúde do doente seja a vitória da batalha. Da razão reta da ação tem origem, então, a experiência.

> O experimento, pois, procede de uma comparação de vários singulares recebidos na memória. Esta comparação, todavia, é própria ao homem, e pertence à virtude cogitativa, que se diz razão particular: que é comparativa das intenções individuais, como a razão universal das intenções universais.[134]

O ato bem-sucedido em circunstâncias tais é então retido na memória e repetido quando circunstâncias parecidas aparecem novamente. Como nunca haverá garantia de que o

---

[132]"...intellectus sit circa extrema. Et dicit, quod intellectus in utraque cognitione, scilicet tam speculativa quam practica, est extremorum, quia primorum terminorum et extremorum, a quibus scilicet ratio procedere incipit, est intellectus et non ratio. Est autem duplex intellectus. Quorum hic quidem est circa immobiles terminos et primos, qui sunt secundum demonstrationes, quae procedunt ab immobilibus et primis terminis, idest a principiis indemonstrabilibus, quae sunt prima cognita et immobilia, quia scilicet eorum cognitio ab homine removeri non potest. Sed intellectus qui est in practicis, est alterius modi extremi, scilicet singularis, et contingentis et alterius propositionis, idest non universalis quae est quasi maior, sed singularis quae est minor in syllogismo operativo." Ibid. loc. cit.

[133]"...intellectus, qui est bene discretivus singularium in practicis, non solum se habet sicut principium, sicut in speculativis, sed etiam sicut finis. In speculativis enim demonstrationes procedunt ex principiis quorum est intellectus; non tamen demonstrationes dantur de eis. Sed in operativis, demonstrationes et procedunt ex his scilicet singularibus, et dantur de his scilicet singularibus. Oportet enim in syllogismo operativo, secundum quem ratio movet ad agendum, esse minorem singularem, et etiam conclusionem quae concludit ipsum operabile, quod est singulare. ...sicut pertinet ad intellectum absolutum in universalibus iudicium de primis principiis, ad rationem autem pertinet discursus a principiis in conclusiones, ita etiam circa singularia vis cogitativa hominis vocatur intellectus secundum quod habet absolutum iudicium de singularibus. Unde ad intellectum dicit pertinere prudentiam et synesim et gnomen. Dicitur autem ratio particularis, secundum quod discurrit ab uno in aliud. Et ad hanc pertinet eubulia, quam philosophus his non connumeravit nec dixit eam esse extremorum." Ibid., loc. cit.

[134]"Experimentum enim est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum. Huiusmodi autem collatio est homini propria, et pertinet ad vim cogitativam, quae ratio particularis dicitur: quae est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis intentionum universalium." *Exp. Met.* I, 1.

sucesso do ato se repita, boa parcela da experiência depende da argúcia e do engenho do homem experimentado para destacar os traços que contribuiram para o fim desejado e rejeitar os irrelevantes. A repetição por si mesma não traz experiência, mas o reconhecimento do conteúdo intencional da comparação feita pela cogitativa. Se se descobre que tal medicamento restabeleceu a saúde a Sócrates, Platão, Crítias e a outros particulares, pela *collatio cogitativa* se recolhem em uma intenção determinados sintomas e determinada prática medicinal: composição do medicamento, posologia, necessidade de repouso da parte do enfermo, etc. Como na percepção integrada de diversos objetos sensíveis, o branco com o doce ou o lobo com o nocivo, a cogitativa compara o medicamento com o efeito salutar sobre tais sintomas ou tal estratégia com tal posicionamento militar. Quando, porém, esta comparação não é encontrada, não há nexo causal entre o ato da cogitativa e o efeito, mas apenas acaso. Os animais, ao prover sua sobrevivência, agem por instinto, não sendo capazes senão de estimar dentro de um campo muito restrito de ação: o pássaro que colhe a palha para construir seu ninho, estima o quanto será necessário para tanto, mas não será capaz de colher outro material senão o que for muito similar, se a palha faltar. Como a cogitativa pode, de fato, operar livremente sobre o contingencial e estabelecer relações mais remotas, ela não somente estima o necessário para determinado efeito, mas busca soluções alternativas quando as condições não são suficientes. O acaso será, de outro modo, o efeito negativo, não-cogitado, quando por certa *collatio* se alcança um fim, mas acidentalmente, de modo que os termos da comparação são equivocados. Ainda que a repetição da comparação não deixe de surtir efeito, a relação entre os termos não procede. Não basta, portanto, a repetição mas a relação exata entre os termos particulares certos para que haja um silogismo prático efetivo e, consequentemente, experiência.

Assim estão postas as condições para a formação do objeto inteligível para a inteligência. A cogitativa colabora com o intelecto enquanto dispõe o hábito da experiência, cujas intenções são recuperadas por reminiscência tanto para a prática quanto para a especulação. Da experiência surge para o homem a ciência e a técnica.

> ...pela experiência se faz ciência e técnica nos homens... Quando, pois, alguém inexperiente opera corretamente, se deve ao acaso. O modo, porém, como a técnica se faz do experimento, é o mesmo que o modo já mencionado, como o experimento se faz pela memória. Com efeito, como de muitas memórias se faz uma ciência experimental, assim de muitos experimentos apreendidos se faz uma apreensão universal de muitos similares. Em que mais tem parte nisso a técnica que o experimento: pois o experimento versa somente acerca de singulares, a técnica, porém, acerca de universais...[135]

[135]"...ex experientia in hominibus fit scientia et ars... Quando enim aliquis inexpertus recte operatur, a casu est. Modus autem, quo ars fit ex experimento, est idem cum modo praedicto, quo experimentum fit ex memoria.

A ciência e a técnica consistem, portanto, na abstração das intenções particulares em intenções universais, tal que não somente se saiba experimentalmente *que* (*quia*) tal operação tem tal efeito, mas *por que* (*propter quid*) tal operação tem tal efeito. O técnico e o cientista conhecem as causas do que a experiência fornece somente os termos particulares.

> Aqueles, que conhecem a causa e o por que, se comparam com aqueles que sabem apenas que é assim, como os técnicos com os artífices que obram manualmente. Mas, as técnicas são mais nobres: por isso, aqueles que conhecem as causas e o por que são cientistas e mais sábios que os que conhecem apenas que é assim.[136]

Mas, os termos são dados pela experiência em uma unidade coisal, pois a cogitativa não tem a virtude de abstrair objetos particulares da coisa: o termo particular da cura do paciente de febre terçã é tal planta, por exemplo, e não este ou aquele elemento que lhe inere ou que faz parte de sua composição. Do mesmo modo, os sintomas da doença são reunidos de uma forma sensível generalizante tal que não é este ou aquele sintoma isolado, mas os sintomas como um todo que a caracteriza. A exemplo disto, o diagnóstico do juízo prático, sem o concurso da ciência, não é preciso e pode ignorar fatos isolados que pertencem à totalidade dela. Como nota J. Péghaire, ao estabelecer estas comparações "eu tenho então um conhecimento concreto dos casos singulares sob uma natureza comum."[137] Mas nem esta natureza nem suas propriedades são conhecidas. Em contrapartida, a ciência sem experiência carece da precisão do uso e erra por não apreender suas particularidades.[138]

A disposição da coisa através do hábito cogitativo é traçada, por conseguinte, sob a conjuntura entre a estabilidade do universal e a contingencialidade do devir. Como à experiência compete esta disposição ao devir, é o universal por acidente e não por si que é curado pela arte da medicina ou fabricado pelo artesão: o médico não cura a forma homem senão por acidente e por si o indivíduo Sócrates; o artesão produz uma mesa individual e não

---

Nam sicut ex multis memoriis fit una experimentalis scientia, ita ex multis experimentis apprehensis fit universalis acceptio de omnibus similibus. Unde plus habet hoc ars quam experimentum: quia experimentum tantum circa singularia versatur, ars autem circa universalia." Ibid., loc. cit.

[136]"Illi qui sciunt causam et propter quid comparantur ad scientes tantum quia, sicut architectonicae artes ad artes artificum manu operantium. Sed architectonicae artes sunt nobiliores: ergo et illi qui sciunt causas et propter quid, sunt scientiores et sapientiores scientibus tantum quia." Ibid., loc. cit.

[137]Péghaire, op. cit, p. 158.

[138]"Cum enim ad actionem venitur, tollitur differentia, quae inter experimentum et artem erat per universale et singulare: quia sicut experimentum circa singularia operatur, ita et ars; unde praedicta differentia erat in cognoscendo tantum. Sed quamvis in modo operandi ars et experimentum non differant, quia utraque circa singularia operatur, differunt tamen in efficacia operandi. Nam experti magis proficiunt in operando illis qui habent rationem universalem artis sine experimento. ...Unde cum ars sit universalium, experientia singularium, si aliquis habet rationem artis sine experientia, erit quidem perfectus in hoc quod universale cognoscat; sed quia ignorat singulare cum experimento careat, multotiens in curando peccabit: quia curatio magis pertinet ad singulare quam ad universale, cum ad hoc pertineat per se, ad illud per accidens." *Exp. Met.* I, 1

por acidente e não a forma em si da mesa, que permanece intelectual.[139] Por isso, a experiência já possui uma visada universalizante na medida em que atribui a sujeitos da mesma espécie a mesma orientação prática, mas apenas no âmbito restrito ao particular se pode dizer que os sentidos dão a conhecer o universal.

> Pois é manifesto que o singular é sentido propriamente e por si, embora o sentido seja de certo modo do universal. Conhece-se Cállias, não somente enquanto é Cállias, mas também enquanto é este homem, e igualmente Sócrates enquanto é este homem. E disso decorre que por tal acepção preexistente do sentido, a alma intelectiva pode considerar o homem em ambos. Se, porém, assim fosse que o sentido apreendesse só o que é particular, e de nenhum modo com ele apreendesse a natureza universal no particular, não seria possível que pela apreensão do sentido fosse causada em nós o conhecimento universal.[140]

Na condensação das operações sensíveis precedentes, em que consiste a atividade da cogitativa e em que se constitui a coisa em sua unidade sensível, se dividem os três domínios que qualificam a existência humana e sua atividade no mundo: a ciência, a técnica e a ética. Embora o domínio da ética já esteja suficientemente delimitado, enquanto seu objeto é o particular contingente, até esta altura ciência e técnica ainda aparecem indistintas como conhecimentos universais sobre a coisa. Tomás se baseia em *Ética Nicomachea* VI, mais uma vez, para comentar a distinção em *Metafísica* I a partir de suas razões: intelecto, sabedoria, ciência e prudência.

> ...sabedoria, ciência e intelecto pertencem à parte especulativa da alma, que aqui chama o científico da alma. Diferem, porém, porque o intelecto é um hábito dos princípios primeiros das demonstrações. A ciência é das conclusões das causas inferiores. A sabedoria considera as causas primeiras. Por consequinte, se diz a cabeça das ciências. A prudência e a técnica pertencem à parte prática da alma, que é raciocinativa sobre nossas operações contingentes. E diferem: pois a prudência dirige nas ações que não transitam para a matéria exterior, mas são perfeições do agente: por isso, se diz que a prudência é a razão reta das ações. A técnica dirige nas produções que transitam para a matéria exterior, como edificar e serrar: por isso, se diz que a técnica é a razão reta das produções.[141]

---

[139]"Universalia enim non generantur nec moventur nisi per accidens, inquantum hoc singularibus competit. Homo enim generatur hoc homine generato. Unde medicus non sanat hominem nisi per accidens; sed per se sanat Platonem aut Socratem, aut aliquem hominem singulariter dictum, cui convenit esse hominem, vel accidit inquantum est curatus. Quamvis enim esse hominem per se conveniat Socrati, tamen curato et medicato per accidens convenit: haec est enim per se, Socrates est homo: quia si Socrates definiretur, poneretur homo in eius definitione, ut in quarto dicetur. Sed haec est per accidens, curatus vel sanatus est homo." Ibid., loc. cit.

[140]"Manifestum est enim quod singulare sentitur proprie et per se, sed tamen sensus est quodammodo etiam ipsius universalis. Cognoscit enim Calliam non solum in quantum est Callias, sed etiam in quantum est hic homo, et similiter Socratem in quantum est hic homo. Et exinde est quod tali acceptione sensus praeexistente, anima intellectiva potest considerare hominem in utroque. Si autem ita esset quod sensus apprehenderet solum id quod est particularitatis, et nullo modo cum hoc apprehenderet universalem naturam in particulari, non esset possibile quod ex apprehensione sensus causaretur in nobis cognitio universalis." *Exp. post.* II, 20.

[141]"...sapientia et scientia et intellectus sunt circa partem animae speculativam, quam ibi scientificum animae appellat. Differunt autem, quia intellectus est habitus principiorum primorum demonstrationis. Scientia vero est conclusionis ex causis inferioribus. Sapientia vero considerat causas primas. Unde ibidem dicitur caput

A disposição habitual dos sentidos próprios de apreender os sensíveis por si encontra nos sentidos comuns e na cogitativa o princípio de ação proporcional à sua contingencialidade e de conhecimento do que nele se pode apreender universalmente em sua natureza comum. A constituição material do objeto intelectivo alcança seu termo através da apreensão sensitiva das notas materiais das coisas. Seu conteúdo intelectual, mesmo no que toca à matéria, apenas pode ser liberado pela ação direta do intelecto no objeto apreendido imaginativamente pelos sentidos. A cogitativa torna-se, então, o limiar solidário tanto do direcionamento da vontade para a ação quanto da coisa sensível para o intelecto que a conhece. Entretanto, este retorno reflexivo do intelecto, de que depende o ato consciente da vontade, deve ter-se apropriado de seu modo próprio de conhecer e de sua natureza universalizante. A elaboração preliminar da cogitativa deixa claro que o conteúdo material do objeto intelectual tem o fito de dispor esta parcela potencial, contingente, da qual depende sua própria realidade e da qual a mesma realidade é a atualização. Mas, este conteúdo é preparado para o intelecto através da forma de composição própria da intenção do objeto nos sentidos e não em sua matéria própria, tal como a crítica às doutrinas de Empédocles divisou. Para Tomás de Aquino, tanto quanto para Aristóteles, a análise psicológica da percepção sensível resulta da necessidade de compreender este caráter potencial e contingente da coisa sensível da qual o intelecto tem um conhecimento mais seguro, mas que também lhe escapa, de certo modo, por não ser de natureza puramente intelectual. Pela abstração e separação dos elementos materiais da substância sensível, o intelecto progressivamente despoja os graus potenciais da matéria; mas, para compreender o ser em sua realidade concreta, sua universalidade, deve reencontrar sua origem sensível através da síntese imaginativa. Do contrário, resta-lhe apenas o conhecimento universal, em potência e irrealizado. Com as sínteses imaginativas, que constituem a cogitativa, encerra-se a determinação da causa externa do conhecimento. O caráter contingencial do objeto destas sínteses impede ainda, como é de esperar, qualquer reconhecimento da totalidade da coisa que não seja acidental. Para reduzir estes elementos momentâneos da percepção à unidade de definição de sua essência e das propriedades que a acompanham, faz-se necessário que eles sejam apreendidos distintamente, o que quer dizer, abstratamente, pelo intelecto.

Para o problema do regresso da percepção de si das faculdades sensíveis, tanto

scientiarum. Prudentia vero et ars est circa animae partem practicam, quae est ratiocinativa de contingentibus operabilibus a nobis. Et differunt: nam prudentia dirigit in actionibus quae non transeunt ad exteriorem materiam, sed sunt perfectiones agentis: unde dicitur ibi quod prudentia est recta ratio agibilium. Ars vero dirigit in factionibus, quae in materiam exteriorem transeunt, sicut aedificare et secare: unde dicitur quod ars est recta ratio factibilium." *Exp. Met.* I, 1.

quanto para o tema da reflexão intelectual, a cogitativa oferece uma possibilidade de conciliação. Por um lado, provê o intelecto de uma unidade coisal, que figura como termo do juízo pelo qual conhece a coisa, e por outro a refluência permite que esta unidade seja compreendida em sua totalidade e não como remetendo a uma forma de percepção superior.[142]

[142]Cf. W. Kühn, op. cit., pp. 246 - 49.

3. As operações intelectivas

3.1. Indução e retorno às imagens

A síntese imaginativa reúne sob um traço comum, uma série de imagens individuais ou particulares. Ela tem um caráter universalizante, embora não conceitual. A imaginação e a cogitativa têm, não menos, a função de preparar para o intelecto uma intenção universal, na medida em que reconhecem um mesmo ato ou comportamento em vários indivíduos. Se tivermos em mente que as faculdades sensíveis são faculdades voltadas à vida prática, a primeira razão sob a qual se podem reunir naturezas comuns compete à sua operação ou a seu ato. Como a coisa é em ato por sua natureza ou essência, é por sua natureza que mostrará constância de ação e de operação. "...a natureza opera de um e o mesmo modo se não for impedida. E isto é assim porque age de acordo com o que ela é; logo, enquanto for tal, não faz senão tal..."[143] Por seu ato, enquanto é indicativo desta natureza, ela se fará conhecida.[144]

O caráter principal do conceito é a distinção de traços comuns do ente e sua apreensão em termos de definição. A universalidade caracteriza o trabalho intelectual e distingue seu objeto próprio e as operações das quais é o ato. A distinção basilar para estas operações está, sobretudo, em compreender o que é por si e o que por outro. Para tanto, as intenções individuadas pela imaginação devem ser, de certo modo, reduzidas a seus elementos constitutivos. A cogitativa, embora indique o âmbito coisal da ação, não permite distinguir as causas próprias de uma prática sucedida ou malograda. Sua ação se limita à associação factual da experiência com os objetos percebidos e à criação de certos nexos, cuja relação causal é em si desconhecida. Por carecer de uma intuição que compreenda a coisa individual em sua inteligibilidade plena, a alma intelectiva deve abstrair as formas intelectivas da matéria sensível individual. Tal é sua tarefa, uma vez que é próprio do intelecto

> ...conhecer a forma na matéria corpórea individualmente existente, mas não por estar em tal matéria. Conhecer o que está na matéria individual, não por estar em tal matéria, é abstrair a forma da matéria individual, que as imagens representam. E assim é necessário dizer que nosso intelecto intelige a matéria abstraindo das imagens...[145]

[143]"...natura uno et eodem modo operatur nisi impediatur. Et hoc ideo quia secundum quod est tale agit; unde quandiu est tale, non facit nisi tale..." ST I, 19, 4, c.
[144]Cf. R. Schmidt, op. cit., pp. 280 - 81.
[145]"...est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a

Das intenções imaginativas, o intelecto agente abstrai a espécie inteligível, a qual mantém em sua unidade[146] tanto as notas acidentais da coisa quanto sua razão formal essencial. A espécie inteligível é o próprio produto formal da operação de abstração das formas inteligíveis.[147] Embora pela abstração o intelecto considere as formas essenciais da substância e de suas propriedades por si mesmas, a operação de abstração não se desdobra em vários atos, mas em apenas um. Do contrário, os juízos de composição teriam uma base contingencial e estariam ameaçados a não deixar a região das formas puras do intelecto. Através da espécie inteligível obtida pela abstração, o intelecto possível é atualizado por uma forma específica, da qual pode então apreender o que é (*quod quid est*) e sobre a qual pode produzir enunciados, cuja origem é a própria coisa dada na percepção.[148] A busca por precisar os limites destas operações se reúne à busca por nada menos que compreender como o intelecto forma conceitos através dos quais conhece.[149] Por ser das imagens que o intelecto abstrai, fica bastante claro que a imaginação tem um caráter intermediário entre intelecto e sentido e, como tal, reúne em uma unidade sintética traços gerais das coisas.[150]

Da relação do intelecto com a imaginação, da qual abstrai as formas da matéria individual, devemos considerar, primeiramente, a indução[151] e o que Tomás chama retorno às imagens por certa reflexão (*per quamdam reflexionem*). Ainda que possa parecer contraditório o tratamento lado a lado destas duas questões, há que observar a dificuldade inicial de que, para que se abstraia um universal de particulares, deve-se considerar como estes são dados. Mas, se a imaginação tem uma função sintética, o particular já é, de certo modo, reduzido a uma forma coisal, como, por exemplo, este homem, esta pedra, etc., ainda que indefinida conceitualmente. O retorno às imagens seria, então, um ato concomitante à abstração, que perfaria o sentido referencial da espécie inteligível quanto às imagens sensíveis. Ficam em aberto, ainda, as hipóteses se a abstração procederia por uma segunda indução ou por outro

---

materia individuali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus...” ST I, 85, 1, c.

[146]ST I, 76, 2, c.

[147]“Et licet quod est indivisibile specie habeat aliquam divisionem in partibus, tamen illa divisa intelligit per accidens non in quantum sunt divisibilia et ex parte eius quod intelligitur et ex parte temporis, sed in quantum sunt indivisibilia, quia in partibus divisis etiam in actu est aliquid indivisibile, scilicet ipsa species quam intellectus indivisibiliter intelligit; sed si intelligeret partes ut divisas, puta carnem per se et os per se et sic de aliis, tunc intelligeret in tempore divisibili.” *Sent. De an*. III, 5.

[148]*Ver.* 15, 1, ad 10.

[149]“Intellectus noster diversas conceptiones format ad cognoscendum subiectum et accidens, et ad cognoscendum diversa accidentia.” *Ver.* 2, 7, c.

[150]Cf. Frede, op. cit., 167 - 68.

[151]Empregamos o termo *indução* aqul como hoje entendemos, embora, como mostra Tuninetti, *Per se notum*, pp. 37 - 38, o termo indução em Tomás não pode ser entendido como termo rigorosamente técnico e não se opõe necessariamente à dedução.

modo. E, se somente caberia aos sentidos comuns tal função, ou se a indução seria uma ação conjunta entre intelecto e imaginação.

A teorização tomásica sobre a indução baseia-se, senão exclusivamente, nos *Analíticos posteriores*. De acordo com Tomás, Aristóteles prova a consequência de que o conhecimento universal é causado pelos sentidos através do processo da espécie ao gênero.

> E acrescenta que, por sua vez, nestes, a saber, no homem e no cavalo, a alma está em consideração até que alcance algo indivisível neles, que é universal. Como por exemplo, consideramos tal animal e tal, seja o homem e o cavalo, até que alcancemos ao comum animal, que é o gênero; e nisto similarmente operamos até que alcancemos algum gênero superior. Porque apreendemos, pois, o conhecimento dos singulares, conclui ser manifesto que é necessário conhecer os primeiros princípios universais por indução. Assim, pois, a saber, por via de indução, o sentido faz o universal no interior da alma, enquanto se consideram todos os singulares.[152]

Esta passagem do comentário de Tomás parece confimar que é a própria coisa constituída em uma unidade imagética que o intelecto considera. Como no exemplo, a alma considera no homem e no animal o que há de indivisível neles, i. e., o termo último comum no qual não se dividem mais particular e espécie. E este procedimento pode avançar até os termos superiores e mais simples. Também parece confirmar-se aqui que é ao sentido que pertence mais propriamente a indução. Em outros momentos, Tomás ainda mantém que a indução ocorre a partir dos particulares com relação ao sentido. A indução "...induz a conhecer algum princípio e algum universal em que chegamos pelos experimentos dos singulares."[153] E na indução "...se conclui o universal a partir dos singulares, que são manifestos quanto ao sentido."[154] Cumpre notar, assim, que apesar de a frase final desse comentário sugerir o contrário, a indução não necessariamente requer uma enumeração, por assim dizer, de todos os particulares. R. Schmidt[155] oferece mais alguns exemplos de Tomás

[152]"Unde subdit quod iterum in his, scilicet in homine et equo, anima stat per considerationem quousque perveniatur ad aliquid impartibile in eis, quod est universale. Ut puta consideramus tale animal et tale, puta hominem et equum, quousque perveniamus ad commune animal, quod est genus; et in hoc similiter facimus quousque perveniamus ad aliquod genus superius. Quia igitur universalium cognitionem accipimus ex singularibus, concludit manifestum esse quod necesse est prima universalia principia cognoscere per inductionem. Sic enim, scilicet per viam inductionis, sensus facit universale intus in anima, in quantum considerantur omnia singularia." *Exp. post.* II, 20.

[153]"Inductio autem inducitur ad cognoscendum aliquod principium et aliquod universale in quod devenimus per experimenta singularium." *Sent. Eth.* VI, 3.

[154]"In inductione autem concluditur universale ex singularibus, quae sunt manifesta quantum ad sensum." *Exp. post.* I, 1.

[155]Cf. Schmidt, op. cit., pp. 274 - 78. O emprego do entimema e do exemplo na retórica, que Schmidt traz, não parece ser cabível. Mesmo a referência à retórica exclui que se possa converter o que diz Tomás em mais uma afirmação da necessidade de uma indução completa. A contradição não se restringiria ao texto, mas a própria definição de sentido comum e de sua operação. O techo pertence à *Exp. post*. I, 1, e diz "...manifestat idem in rhetoricis, in quibus persuasio fit per enthymema aut per exemplum; non autem per syllogismum vel inductionem completam, propter incertitudinem materiae circa quam versatur, scilicet circa actus singulares hominum, in quibus universales propositiones non possunt assumi vere. Et ideo utitur loco syllogismi, in quo

que parecem implicar a necessidade de uma enumeração completa, mas, embora admita que os meios[156] para tanto não sejam apresentados pelo próprio Tomás, sustentar uma interpretação literal desta frase resultaria em uma contradição, já que, por definição, uma indução não pode abranger todos os particulares. Tomás, na mesma lição aos *Analíticos posteriores*, diz, com efeito, que o universal "...é apreendido mesmo se em todos seja tal como é o experimento em alguns."[157] A operação de síntese da imaginação já oferece fortes indícios de que a indução é mais efetuada pelo reconhecimento de traços comuns que por uma experiência exaustiva sobre todos os particulares. Ademais, se a abstração consiste na busca do intelecto por um termo comum, que a definição expressa, ela mira, como a passagem mesma mostra, uma forma comum. Para a indução, bastaria mais do que um particular. O que menos importa, portanto, na indução é como é operada ou se é exaustiva ou não. Importa, antes, como o intelecto é capaz de operar por abstração sobre um termo comum, ou seja, que a unidade coisal, formada pelas imagens particulares na cogitativa, já o subsidiaría com elementos suficientes para a operação abstrativa. Não vem ao caso o conteúdo do que é conhecido, mas a forma universal que é abstraída das imagens sensíveis. O mesmo vale, então, para a abstração da definição da essência da coisa e da de seus acidentes.

> Pois, se se tomam muitos singulares, que são indiferentes quanto a algo uno neles existente, aquele uno pelo qual não diferem, recebido na alma, é o primeiro universal, seja ele o que for, a saber, pertença ele à essência dos singulares ou não. Porque encontramos, pois, Sócrates e Platão e muitos outros serem indiferentes quanto à brancura, apreendemos este uno, a saber, o branco, como universal que é acidente. E, igualmente, porque encontramos Sócrates e Platão e outros serem indiferentes quanto à racionalidade, apreendemos este uno, no qual não diferem, a saber, o racional, como universal que é a diferença.[158]

Na abstração da forma comum universal independe a qualidade da intenção, se quididade, diferença específica ou acidente. O intelecto identifica uma forma comum e dela produz uma intenção universal; como, ao identificar a forma racional, o intelecto produz uma definição

necesse est esse aliquam universalem, aliquo enthymemate; et similiter loco inductionis, in qua concluditur universale, aliquo exemplo, in quo proceditur a singulari, non ad universale, sed ad singulare. Unde patet quod, sicut enthymema est quidam syllogismus detruncatus, ita exemplum est quaedam inductio imperfecta. Si ergo in syllogismo et inductione proceditur ex aliquo praecognito, oportet idem intelligi in enthymemate et exemplo." É decisivo para a interpretação deste trecho que o exemplo é uma indução imperfeita, não porque não é possível enumerar todos os casos, mas pela incerteza da matéria e porque a persuação na retórica tende para o singular e não para o universal. Trata-se de um raciocínio que deve terminar com um juízo prático de validade particular.

[156]Schmidt, ibid., p. 278.

[157]"...accipitur ac si in omnibus ita sit sicut est experimentum in quibusdam". *Exp. post*. II, 20.

[158]"Si enim accipiantur multa singularia, quae sunt indifferentia quantum ad aliquid unum in eis existens, illud unum secundum quod non differunt, in anima acceptum, est primum universale, quidquid sit illud, sive scilicet pertineat ad essentiam singularium, sive non. Quia enim invenimus Socratem et Platonem et multos alios esse indifferentes quantum ad albedinem, accipimus hoc unum, scilicet album, quasi universale quod est accidens. Et similiter quia invenimus Socratem et Platonem et alios esse indifferentes quantum ad rationalitatem, hoc unum in quo non differunt, scilicet rationale, accipimus quasi universale quod est differentia." Ibid., loc. cit.

predicável de um particular. A abstração consiste, destarte, em dar forma conceitual às formas sintéticas da imaginação, a partir da unidade coisal, em que o particular é determinado. Como o particular é constituído por um feixe de imagens na cogitativa, as formas comuns a eles também são induzidas, indiferentemente quanto a serem formas essenciais ou acidentais. A relação, que se estabelece entre intelecto e coisa na abstração, depende do ancoramento nas imagens da coisa e, assim, certo retorno a elas parece necessário.

O que Tomás chama retorno às imagens ou certa reflexão sobre as imagens deve fazer parte do ato mesmo pelo qual conhece a quididade, e há consenso quanto a isso na literatura secundária. Esta interpretação já foi avançada, por exemplo, por B. Lonergan,[159] F.-X. Putallaz[160] e, mais recentemente, R. Landim[161]. Putallaz chama a esta certa reflexão refração sobre as imagens, pois o intelecto "...se inflete sobre os fantasmas que estão na origem da *species* e do ato."[162] Se retorno às imagens é um momento da própria operação de abstração do intelecto, é, entretanto, ambíguo considerar que a um só tempo o intelecto abstraia o universal do particular e retorne ao particular por certa reflexão. Mas, sem esta relação, a constituição da espécie inteligível, enquanto forma intelectiva perde seu caráter relacional. O comentário ad 3 do art. 1, q. 85 da *Suma de Teologia I* é bastante claro a respeito disso: a própria conversão às imagens é a abstração.

> ...por virtude do intelecto agente resulta uma similitude no intelecto possível a partir da conversão do intelecto agente sobre as imagens, a qual é representativa daquilo de que são imagens, apenas quanto à natureza da espécie. E deste modo se diz abstrair a espécie inteligível das imagens, não porque a mesma forma numericamente, que antes estava nas imagens, depois se faça no intelecto possível do modo como um corpo é retirado de um lugar e transferido para outro.[163]

A abstração pelo intelecto agente consiste na formação de uma similitude no intelecto possível. Esta operação não é completa se o intelecto não se converter às imagens das quais abstrai a espécie inteligível. A similitude formada, entretanto, não representa o de que se têm imagens senão pela natureza da espécie, em outras palavras, o que o intelecto tem da coisa, de cuja percepção sensível surgem imagens, a representa somente universalmente, enquanto espécie. Não se trata da própria espécie inteligível, neste caso, mas da espécie da coisa

[159]Cf. B. Lonergan, op. cit., p. 170.
[160]Cf. F.-X. Putallaz, op. cit., p. 121 - 23.
[161]Cf. R. Landim (2013), "Do real ao singular pela mediação do universal", p. 213.
[162]Putallaz, op. cit., p. 164.
[163]"...virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est repraesentativa eorum quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus, non quod aliqua eadem numero forma, quae prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum." ST 85, 1, ad 3.

enquanto parte de sua definição. Por isso, Tomás diz, no ad 5 da mesma questão,

> ...nosso intelecto tanto abstrai as espécies inteligíveis das imagens, enquanto considera as naturezas das coisas no universal; quanto as intelige, entretanto, nas imagens, porque não pode inteligir também aquilo de que abstrai a espécie, senão converter-se às imagens...[164]

Como esta operação não é simplesmente uma transferência das formas imaginadas para formas inteligíveis, podemos novamente afirmar que o intelecto não atua por indução, nem por indução da indução, mas a abstração é uma operação diversa. Mesmo que se objete que "imagens" no plural possa indicar aqui o contrário, não seria desproposital interpretar este plural como os imagens unificadas em um ato sintético da imaginação.

Na operação abstrativa, a constituição imaterial do intelecto impede que se conheça diretamente o particular. O que o intelecto conhece diretamente, de acordo com Tomás,[165] é o universal, produto da abstração. A dependência das imagens advém de que o que o intelecto pode conhecer universalmente não tem ser, senão apenas como particular.[166] Assim, a natureza de qualquer particular não pode ser conhecida verdadeira e perfeitamente sem a conversão. O conteúdo do universal abstraído não poderia ser totalmente conhecido.[167] A conversão do intelecto às imagens é reflexiva, em decorrência, porque há certo retorno do intelecto ao seu próprio ato, à espécie inteligível, que é o princípio de sua operação, e à sua origem. E assim até à consideração das imagens e dos particulares aos quais correspondem, por meio da imaginação e da cogitativa.[168] Esta certa reflexão, porém, não pode ser entedida como reflexão em sentido estrito, senão como um momento da própria operação de abstração, a qual visa o conhecimento direto da coisa externa. Nem a imagem nem a espécie inteligível

---

[164]"...intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus, inquantum considerat naturas rerum in universali; et tamen intelligit eas in phantasmatibus, quia non potest intelligere etiam ea quorum species abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata..." Ibid., loc. cit., ad 5.

[165]"Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare, quia, sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit... Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem, Socrates est homo." Ibid., 86, 1, c.

[166]Cf. Landim, op. cit., p. 209.

[167]"...natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem." ST I, 84, 7, c.

[168]"...anima coniuncta corpori per intellectum cognoscit singulare, non quidem directe, sed per quamdam reflexionem, in quantum scilicet ex hoc quod aprehendit suum intelligibile, revertitur ad considerandum suum actum, et speciem intelligibilem quae est principium suae operationis, et eiusdem speciei originem. Et sic venit in considerationem phantasmatum et singularium, quorum sunt phantasmata. Sed haec reflexio compleri non potest nisi per adiunctionem virturis cogitativae et imaginativae..." *An*. 20, ad contra 1. Cf. Landim, op. cit., p. 203.

são, portanto, o objeto desta conversão, mas a própria coisa externa.[169] As imagens são como que espelhos através dos quais se visa a coisa nele refletida e não o próprio reflexo.[170]

A alma intelectiva, princípio formal de um corpo sensível, carece, para a constituição mesma do objeto inteligível, do que se percebe sensivelmente. A constituição da espécie inteligível pela abstração do universal das condições materiais, das quais depende seu ser concreto, mantém em um mesmo ato a forma relacional transitiva do universal ao particular. É esta forma, a espécie inteligível, que permite, então, qualquer predicação do universal aos particulares cujas imagens são apreendidas. Ela garante, assim, a identidade da forma universal com os particulares dos quais é forma.

3.2. Abstração e a ordem da definição

A operação de abstração é consequência da própria natureza da alma imaterial intelectiva, conjunta com um corpo material e sensível. Sua origem remete às ciências matemáticas, certamente, porque nelas se manifesta mais claramente a capacidade do intelecto de figurar e quantificar o objeto. Não por acaso, a investigação mais laboriosa que Tomás de Aquino empreende a respeito está em seu comentário ao *De Trinitate* de Boécio, quando do tratamento da divisão das ciências especulativas, mais particularmente, da matemática. Conforme a dependência do ente da matéria para ser, se dividem as ciências especulativas: o *subjectum* das ciências naturais depende da matéria conforme seu ser e seu conhecimento; o da matemática, conforme seu ser, mas não seu conhecimento, e o da metafísica ou teologia nem conforme seu ser nem conforme seu conhecimento[171]. O ente natural se determina, portanto, pela recepção da matéria sensível em sua definição, submetido que é ao movimento; o ente matemático, embora não seja sem a matéria sensível, não é definido por ter matéria; e, o ente da metafísica, ou teologia, é completamente separado da matéria tanto em seu ser quanto em sua definição.[172] As ciências matemáticas confinam, assim, com os dois limites especulativos da ciência natural e da metafísica e, em decorrência, com a abstração do ente

[169]Cf. Landim, ibid., 208.
[170]"...sicut per similitudinem quae est in visu a speculo acceptam, directe fertur visus in cognitionem rei speculatae; sed per quamdam reversionem fertur per eamdem in ipsam similitudinem quae est in speculo. Inquantum ergo intellectus noster per similitudinem quam accepit a phantasmate, reflectitur in ipsum phantasma a quo speciem abstraxit, quod est similitudo particularis, habet quamdam cognitionem de singulari secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem." *Ver.* 2, 6, c.
[171]"Tria sunt genera speculativarum scientiarum: scilicet naturalis quae considerat ea mobilia, quae in sui definitione materiam sensibilem recipiunt; et mathematica quae considerat immobilia, quae non recipiunt materiam in sui definitionem, licet habeant esse in materia sensibili; et theologia quae est circa entia penitus separata." *Exp. Trin*. 5, 1, c.
[172]*Exp. Met.* XI, 7.

natural, a qual mantém conceitualmente os termos que correspondem com seu ser concreto e atual, e com a separação do ser que não se determina pela matéria. Esta razão divisiva da matemática está na base da exigência da delimitação dos objetos intelectuais e de sua ordenação.[173] Mesmo sob a sedimentação significativa posterior que lhe coube, o termo *abstractio* não se afasta, assim, de sua origem, porquanto se traduz do grego "ἀφαίρεσις", empregado em *De anima*[174] por Aristóteles e apenas referido à abstração geométrica de uma forma acidental da matéria. Para o entendimento desta posição destacada da matemática na abstração, basta ter em vista que a proporcionalidade conceitual da matéria na definição da substância natural é apenas derivativa. Por analogia com a matéria sensível individual, a abstração da matéria comum é compreendida conceitualmente no gênero, ou seja, no termo determinável último da definição do ente natural. O indício intelectual mais claro da presença da matéria na substância é o movimento, o qual, à parte suas variações qualitativas, é sempre quantificável. A matéria primeira "assim está para todas as formas e privações como o sujeito da alteração se porta em relação a suas qualidades contrárias."[175]A forma específica que divide a matéria e a assinala como esta matéria sensível individual, atua como a forma geométrica que delimita o espaço.

> Mas a matéria não pode ser dividida senão pressuposta a quantidade, removida a qual, toda substância permanece indivisível, e, assim, a primeira razão da diversificação do que pertence a uma espécie é por causa da quantidade. O que, então, compete à quantidade, enquanto situado em sua razão, como que tem uma diferença constitutiva, que nada mais é do que a ordem das partes.[176]

A diferença constitutiva da forma específica é determinada pela quantificação, a qual não pode ser compreendida senão na matéria. Por isso, a razão de ordenação do conceito depende do modo como sucessivamente pode ser abstraído da matéria. É a relação com a

[173]I. Mueller (1990), "Aristotle's doctrine of abstraction in the commentators", traz um contributo valioso para compreender a passagem da abstração da matemática para a ontológica. A intepretação primeira da abstração por Alexandre, seguida por Porfírio, Amônio e Filopono, restringe-a às ciências matemáticas e considera que, por ela, apenas se retiram figuras geométricas das coisas. O neo-platonismo, porém, de Iâmblico e Siriano, partindo das concepções matemáticas de Pitágoras, viam aí um projecionismo de figuras matemáticas, às quais Proclo restaurará sua função platônica de conhecimento das formas puras. Caberá a Simplício, por fim, estabelecer a relação entre abstração e projeção: a abstração parte da matéria sensível, mas seu produto é puramente intelectual, i. e., pela abstração da matéria sensível se conhecem as ideias puras, que o intelecto nelas projeta. Cf. também, para os desdobramentos posteriores, O. Boulnois (2003), "*Abstractio metaphysica*. Le séparable et le séparée, de Porphyre à Henri de Gand".

[174]*De an.,* III, 4, 429b 18.

[175]*Exp. Met.* VIII, 1. Também no *Com. Phys.* I, 13. "Quod igitur sic se habet ad ipsas substantias naturales, sicut se habet aes ad statuam et lignum ad lectum, et quodlibet materiale et informe ad formam, hoc dicimus esse materiam primam."

[176]"Materia autem dividi non potest nisi ex praesupposita quantitate, qua remota omnis substantia indivisibilis remanet, et sic prima ratio diversificandi ea, quae sunt unius speciei, est penes quantitatem. Quod quidem quantitati competit, in quantum in sui ratione situm quasi differentiam constitutivam habet, qui nihil est aliud quam ordo partium." *Exp. Trin*, 5, 3, ad 3.

matéria assinalada que diversifica, de certo modo, o gênero. Tomás de Aquino recorre à modalização da intenção universal do conceito tal que se encontra no intelecto e realizado na coisa individual. A ordem de prioridade conceitual, contudo, encontra certas discordâncias na obra de Aristóteles, às quais Tomás presta esclarecimentos bastante instrutivos. Este é o caso da obscura passagem de *Física I*, segundo a qual o que nos é mais claro e cognoscível se manifesta primeiro confusa e indistintamente, de modo que posteriormente se conhecem seus elementos e o distinguem seus princípios. O ponto discordante surge quando Aristóteles associa esta primeira apreensão confusa ao universal e afirma que se deve proceder dele ao particular, pois o universal é um todo, o qual é mais cognoscível pelos sentidos, enquanto várias partes o circundam[177]. Em franca oposição ao que vem dito nos *Analíticos posteriores*[178], a passagem tem de que desafiar seus intérpretes. A exposição de Tomás busca conciliar ambas as passagens pela analogia com a aproximação gradual perceptiva do todo universal, enquanto contém muitas partes de sua definição, ainda confusamente apreendidas.[179] Assim, a coisa é percebida primeiramente, em sua totalidade, de modo indistinto, tal como o conteúdo de sua definição também não é de imediato compreendido, logo que sua quididade é abstraída. Há, portanto, um paralelo entre a abstração das formas conceituas da coisa e sua percepção.

> Pois, o definido se comporta em relação com os definientes, de certo modo, como o todo integral, enquanto em ato estão os definientes no definido; mas, quem apreende um nome, como por exemplo homem ou círculo, não distingue imediatamente seus princípios definientes; logo, o nome é como um todo e indistinto, mas a definição divide em singulares, i. e., distintamente dispõe os princípios do definido... Assim, se o definido nos fosse mais conhecido que os definientes, não se faria conhecido para nós o definido pela definição: pois, nada se faz conhecido para nós senão a partir do que é mais conhecido. Mas, há que dizer que os definientes por si são-nos mais conhecidos do que o definido; mas primeiramente conhecemos o definido do que que tais sejam seus definientes: como primerio conhecemos animal e racional do que homem; mas primeiramente nos é conhecido o homem confusamente do que

[177]"Ἔστι δ' ἡμῖν τὸ πρῶτον δῆλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον· ὕστερον δ' ἐκ τούτων γίγνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα. Διὸ ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προϊέναι· τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον, τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί ἐστι· πολλὰ γὰρ περιλαμβάνει ὡς μέρη τὸ καθόλου." *Phys*. I, 1, 184a 22

[178]*An. post*. I, 2, 71b 33

[179]"...totum integrale et universale conveniunt in hoc, quod utrumque est confusum et indistinctum. Sicut enim qui apprehendit genus, non apprehendit species distincte sed in potentia tantum, ita qui apprehendit domum, nondum distinguit partes: unde cum ratione confusionis totum sit prius cognitum quoad nos, eadem ratio est de utroque toto. Esse autem compositum non est commune utrique toti: unde manifestum est quod signanter dixit supra confusa, et non composita."*Com. Phys.* I, 1.

que animal e racional sejam seus definientes.[180]

Se o definido nos é mais conhecido, uma vez que o que percebemos é o indivíduo homem, Sócrates, e não o gênero animal ou a diferença racional, são suas partes definientes por si mais distintas do que o definido, pois é pelos termos que a definição é compreendida. O definido, portanto, a coisa conhecida, é dada primeiramente à percepção e conhecida posteriormente pela ação abstrativa do intelecto. A necessidade de a compreender sob uma intenção universal não desvirtua, porém, nem o conceito compreendido nem o conhecimento da coisa, mas os mantém conforme a ordenação própria da definição, cujo centro é o ente em ato em sua realidade concreta. O nome, correspondente à definição da essência da coisa, é o sinal da existência do sujeito enquanto todo integral sob o qual se devem ordenar os termos de sua definição.[181] O conteúdo intelectual da essência está tão compreendido em potência em sua apreensão quanto sua percepção sensível é dada em sua atualidade entitativa. O conhecimento do que é definido é tão mais claro por si quanto se afasta de suas notas sensíveis; mas, é inversamente mais real enquanto é individuado e primeiramente mais confuso para o intelecto. Assim, os definientes de homem, animal e racional são por si mais claros que o que definem, o próprio homem individual, porquanto o intelecto possa considerá-los abstratamente. Mas, o que primeiro se percebe é o homem individual e com ele a apreensão universal, *irrefletida* poder-se-ia dizer, tendo em vista a necessidade da conversão, de sua definição. A abstração da coisa distingue, portanto, estes momentos na percepção da própria coisa. Do mesmo modo, o gênero animal, indistintamente, é mais conhecido para nós, e enquanto princípio material, quantitativamente determinável, é reconhecido em sua individualidade enquanto este homem particular. Assim, o indivíduo e seus acidentes são claramente percebidos pelos sentidos e abstraídos pelo intelecto, mas a forma da definição essencial e do assinalamento dos acidentes, como o todo confuso da percepção, é discernível pelo retorno do intelecto a ele.[182]

Essa exposição de *Física* I é retomada por Tomás no comentário ao art. 3, q. 85 da *Suma de Teologia I*, com mais concisão e clareza, para tratar dos modos de ser do universal. A

[180]"Definitum enim se habet ad definientia quodammodo ut totum integrale, inquantum actu sunt definientia in definito; sed tamen qui apprehendit nomen, ut puta hominem aut circulum, non statim distinguit principia definientia; unde nomen est sicut quoddam totum et indistinctum, sed definitio dividit in singularia, idest distincte ponit principia definiti... Item si definitum esset notius nobis quam definientia, non notificaretur nobis definitum per definitionem: nihil enim notificatur nobis nisi ex magis notis nobis. Sed dicendum quod definientia secundum se sunt prius nota nobis quam definitum; sed prius est notum nobis definitum, quam quod talia sint definientia ipsius: sicut prius sunt nota nobis animal et rationale quam homo; sed prius est nobis notus homo confuse, quam quod animal et rationale sint definientia ipsius." Ibid., loc. cit.

[181]Cf. L. Tuninetti (1996) op. cit., p. 161. "A definição é propriamente o indício da essencialidade: ela se refere à essencialidade; dito mais precisamente: a essencialidade de uma coisa é aquilo a que a definição se refere."

[182]Cf. W. Kühn, op. cit., pp. 218 - 19.

partir da mirada sobre uma totalidade conceitual em potência para o intelecto e em ato para a percepção sensível, enquanto seu objeto, mostra-se o paralelo de uma ordem real e de uma ordem intelectual na compreensão da coisa. O hábito intencional do universal, pelo qual um e o mesmo universal é atribuído a muitos, somente pode ser posterior na ordem do ser, pois depende da abstração intelectual e não subsiste por si mesmo. O mesmo vale, inversamente, para a natureza que o universal designa, a qual é antes em ato que em potência, porquanto nada pode ser apreendido que não seja em ato na natureza.[183] Assim, enquanto objetualização formal da abstração quantitativa de uma percepção, não é de surpreender que a abstração matemática tenha tomado a dianteira no entendimento da abstração para Aristóteles: nela é suficientemente claro que a espécie é a forma abstrativa preponderante, e não o gênero. A matéria sensível nunca é sem que esteja imbuída de uma forma substancial. O sujeito de qualquer figuração, exposto à quantificação, é reconhecido pela delimitação do espaço em que tem forma atual. Esta delimitação, por conseguinte, não pode ser arbitrária. Os limites constitutivos das figuras geométricas no espaço podem-se compreender, assim, como instâncias imaginativas das formas conceituais. Por isso, o método de demonstração matemática é exemplar, uma vez que prossegue apenas pela dedução da causa formal.[184]

Embora os objetos matemáticos sejam materialmente, já que não podem-se despojar da imagem inteligível, sua reprodução segue apenas princípios formais de composição. O modo de ser material do ente matemático não é senão inteligível, nunca a determinação atual do espaço sensível. Um triângulo equilátero terá sempre a mesma razão formal tal como um retângulo ou quadrado, independentemente de sua área, que é o reduto de sua potencialidade material. Sua forma, porém, é desde o início dada em sua totalidade, como forma específica, sendo suas propriedades deduzidas posteriormente. Por analogia, pode-se dizer que a espécie contém a forma inteligível total da substância material tal como da forma de figuração matemática.[185] Assim, os termos definientes, embora mais inteligíveis são

[183]"...universale dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cum intentio universalitatis, ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa, proveniat ex abstractione intellectus, oportet quod secundum hunc modum universale sit posterius. Unde in I de anima dicitur quod animal universale aut nihil est, aut posterius est... Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis vel humanitatis, prout invenitur in particularibus. Et sic dicendum est quod duplex est ordo naturae. Unus secundum viam generationis et temporis, secundum quam viam, ea quae sunt imperfecta et in potentia, sunt priora. Et hoc modo magis commune est prius secundum naturam, quod apparet manifeste in generatione hominis et animalis; nam prius generatur animal quam homo, ut dicitur in libro de Generat. Animal. Alius est ordo perfectionis, sive intentionis naturae; sicut actus simpliciter est prius secundum naturam quam potentia, et perfectum prius quam imperfectum. Et per hunc modum, minus commune est prius secundum naturam quam magis commune, ut homo quam animal, naturae enim intentio non sistit in generatione animalis, sed intendit generare hominem." ST I, 85, 3, ad 1.

[184]"In scientiis enim mathematicis proceditur per ea tantum, quae sunt de essentia rei, cum demonstrent solum per causam formalem; et ideo non demonstratur in eis aliquid de una re per aliam rem, sed per propriam diffinitionem illius rei." *Exp. Trin.*, 6, 1, c.

[185]"Per similitudinem enim animalis, per quam cognoscimus aliquid in genere tantum, imperfectiorem

também potenciais, uma vez que dependem do que definem para serem em ato. As operações abstrativas distinguem, primeiramente, os termos definientes da coisa e não a coisa definida em sua atualidade. Como os conceitos obtidos pela abstração são considerados em si mesmos[186], esta operação é chamada por Tomás de inteligência dos indivisíveis. O intelecto não permanece na consideração da coisa apenas, cuja totalidade é antes uma dado sensível, se não a divide em muitas intenções distintas, as quais pode considerar absolutamente, sem a interferência de sua instância material.[187]

Uma definição por si deve conter a coisa totalmente. Por ela uma coisa é definida, põe-se um termo, *de*-termina-se seu conteúdo integral. "...definição se diz termo, pois inclui totalmente a coisa; de modo que nada da coisa está fora da definição, a que a definição não convenha; nem algo outro está sob a definição, a que a definição convenha."[188] A definição de uma coisa inclui, então, tudo o que a define sem a incluir em sua predicação e nada do que não a define que não possa-se incluir em sua predicação, porquanto a definição não pode predicar-se de si mesma tal como a coisa não o pode. De modo mais detido, o que se diz neste excerto do comentário ao *De interpretatione*, é explicitado por Tomás no comentário à *Metafísica*.

> Predicam-se, porém, as afecções dos próprios sujeitos por esta razão que os próprios sujeitos são postos em suas definições, como o nariz é posto na definição do adunco, e o número na definição de par. Alguns se predicam assim por si, porque os sujeitos não são postos em suas definições, como o animal por si do homem; nem o homem é posto na definição de animal. Como, pois, o que se predica por acidente não pertence ao que que é (*quod quid est*), nem o que se predica por si em cuja definição são postos os sujeitos, resta que pertence ao que que é aquilo, em cuja definição não são postos os sujeitos.[189]

A estrutura da predicação se erige segundo a ordem de relação dos termos tal como se

---

cognitionem habemus quam per similitudinem hominis, per quam cognoscimus speciem completam: cognoscere enim aliquid secundum genus tantum, est cognoscere imperfecte et quasi in potentia, cognoscere autem in specie est cognoscere perfecte et in actu. Intellectus autem noster, quia infimum gradum tenet in substantiis intellectualibus, adeo particulatas similitudines requirit quod unicuique cognoscibili proprio oportet respondere propriam similitudinem in ipso: unde per similitudinem animalis non cognoscit rationale, et per consequens nec hominem, nisi secundum quid." SG II, 98.

[186]Cf. R. Schmidt, op. cit., pp. 204 – 205.

[187]"Intellectus non sistit in rebus sed res in multas intentiones dividit." *Ver.* 8, 4, ad 5.

[188]"...definitio ideo dicitur terminus, quia includit totaliter rem; ita scilicet quod nihil rei est extra definitionem, cui scilicet definitio non convenit; nec aliquid aliud est infra definitionem, cui scilicet definitio conveniat." *Exp. per.* I, 4.

[189]"Praedicantur autem passiones de propriis subiectis ea ratione, quia propria subiecta in earum definitionibus ponuntur, sicut nasus ponitur in definitione simi, et numerus in definitione paris. Quaedam vero ita praedicantur per se, quod subiecta in eorum definitionibus non ponuntur, sicut animal per se de homine; nec homo ponitur in definitione animalis. Cum ergo ea quae praedicantur per accidens non pertineant ad quod quid est, nec illa quae praedicantur per se in quorum definitionibus ponuntur subiecta, relinquitur quod illa pertineant ad quod quid est, in quorum definitionibus non ponuntur subiecta." *Exp. Met.* VII, 3.

encontra no supôsito. Os predicados em que se inclui o sujeito não podem ser compreendidos sem ele, tal como adunco sem nariz ou par sem número. Este tipo de predicação não diz respeito somente aos atributos próprios da substância, como o que ri ao homem, mas se estende a todos os acidentes.[190] Os predicados por si, contudo, não podem incluir o próprio sujeito em sua definição, mas, pelo contrário, são inclusos na definição de sujeito, tal como homem não se inclui na definição de animal, mas animal na de homem.[191] A razão sob a qual estes predicados se definem é o próprio sujeito[192] e não o contrário: animal, enquanto gênero, é determinável e não determinante; a determinação do gênero cumpre à diferença da qual se detém a forma específica. Logo, como determinável, o gênero deve estar subordinado a determinações posteriores e não o contrário.

A definição responde a questão por *o que é* isto[193], ou seja, a própria *quididade* da coisa. Se ao definir uma coisa, se indicar o que nela se pode assinalar ou se inverte a ordem de predicação, o sujeito será definido então pelo que não lhe pertence essencialmente: haverá uma composição acidental entre sujeito e predicado. Como é o sujeito o que subsiste, ele é também a razão de predicação e de definição. Ser um-que (*esse quid)* significa, sobretudo, ser um isto (*hoc aliquid*), o sinal fático do sujeito.[194] A relação do acidente com a substância, entretanto, segue a ordem da própria essência. O que é atribuído por si à substância tem precedência no conhecimento porque a acompanha ontologicamente. Os atributos por si são assim deduzidos da própria essência da substância. Mas, o que lhe é atribuído, que lhe é propriamente acidental, não pode ser deduzido, pois sua essência somente pode ser conhecida se abstraída dela. Por isso, não se conhecem os acidentes do singular senão reflexivamente, com o auxílio das faculdades sensíveis.[195] O princípio que rege a forma lógica de predicação

[190]Se tivermos em conta que a perspectiva lógica aqui se sobrepõe à ontológica, a extensão lógica dos atributos próprios é a mesma dos demais acidentes, embora ontologicamente não se possa dizer o mesmo, pois os atributos próprios têm precedência sobre os outros. O conhecimento dos atributos próprios da essência são deduzidos a partir da própria essência. Cf. R. Schmidt, op. cit, p. 227.

[191]"Quidquid inest unicuique propter se ipsum per se dicitur de eo; quid vero non propter seipsum inest alicui per accidens dicitur." *Exp. post.* I, 10.

[192]"Per se autem praedicatur aliquid de aliquo quod praedicatur de eo secundum propriam rationem; quod vero non secundum propriam rationem praedicatur sed propter rei identitatem, non etiam praedicatur per se." *Pot*., 8, 2, ad 6.

[193]"Illa enim quae praedicantur de aliquo per accidens, non pertinent ad quod quid erat esse illius. Hoc enim intelligimus per quod quid erat esse alicuius, quod convenienter responderi potest ad quaestionem de eo factam per quid est. Cum autem de aliquo quaerimus quid est, non possumus convenienter respondere ea quae insunt ei per accidens; sicut cum quaeritur quid est homo, non potest responderi, quod sit album vel sedens vel musicus." Ibid, loc. cit.

[194]Esse enim quid, significat esse aliquid. Unde illa quae non significant aliquid, non habent quod quid erat esse. Sed quando aliquid de aliquo dicitur, ut accidens de subiecto, non est hoc aliquid: sicut cum dico, homo est albus, non significatur quod sit hoc aliquid, sed quod sit quale. Esse enim hoc aliquid convenit solis substantiis. Et ita patet, quod album et similia non possunt habere quod quid erat esse." Ibid, loc. cit.

[195]"...sicut se habet essentia universalis alicuius speciei ad omnia per se accidentia illius speciei, ita se habet essentia singularis ad omnia accidentia propria illius singularis, cuiusmodi sunt omnia accidentia in eo inventa: quia per hoc quod in ipso individuantur, efficiuntur ei propria. Intellectus autem cognoscens essentiam speciei,

do acidente é o de que todo acidente, na medida em que assinala uma afecção do sujeito, tem de ser incluído em sua definição. Este modo de inerência não pode ser-lhe retirado, sem que se corra o risco de substancializá-lo.[196] Se, porém, esta inerência do acidente garante a unidade de definição do sujeito, porquanto nele se compreende logicamente uma série potencial de acidentes que lhe podem advir, ela enfraquece a definição do próprio acidente, pois é inegável que cores têm definições que não estão contidas na de superfície por exemplo. Como os acidentes podem ser pensados por si mesmos?

Em sua resposta a este problema, Tomás procede em duas etapas: primeiramente, é preciso entender que *o-que* do acidente não é compreendido simplesmente como *um-que* mas segundo um-que (*secundum quid*), de cujo ser participa; em segundo lugar, o modo de predicação da definição do acidente é por analogia à definição da substância.

Ao nos perguntarmos o que é o homem, e a resposta for, um animal, animal não somente significa o-que do homem (*quid hominis*), mas absolutamante o que é substância homem. O mesmo não vale se nos perguntarmos o que é a brancura, pois a resposta cor não poderá significar absolutamente a substância, porquanto não tem subsistência por si mesma. A resposta pelo que é a brancura não diz, portanto, o-que (*quid*) é mas qual (*quale*) é.

> Por isso que todos os outros predicamentos têm razão de ser pela substância, o modo entitativo da substância, a saber, ser o-que, é participado segundo certa similitude de proporção em todos os outros predicamentos; tal que digamos que como o animal é o-que do homem, assim a cor da brancura, e o número da dualidade; e assim dizemos ter a qualidade o-que não simplesmente, mas deste.[197]

Pela inerência na substância, os acidentes, que dela se predicam ,participam de seu ser como um *quid huius*. Se o que se diz *secundum quid* da substância participa de seu ser, mas pode ser pensado isoladamente, ou seja, como portador de uma definição própria, embora entitativamente incompleta, o acidente terá uma definição em sentido analógico com relação à

---

per eam comprehendit omnia per se accidentia speciei illius: quia, secundum philosophum, omnis demonstrationis, per quam accidentia propria de subiecto concluduntur, principium est quod quid est: unde et cognita propria essentia alicuius singularis, cognoscerentur omnia accidentia singularis illius: quod intellectus noster non potest: quia de essentia singularis est materia signata, a qua intellectus noster abstrahit, et poneretur in eius definitione, si singulare definitionem haberet." *Ver.* 2, 6, c.

[196]"...si aliquis definiat album, oportet quod dicat rationem hominis albi; quia oportet quod in definitione accidentis ponatur subiectum. Et tunc definitio complectitur hominem album. Et sic erit quasi ratio hominis albi, et non albi tantum. Et hoc intelligendum est, ut dictum est, si homo sit proprium et per se subiectum albi. Hoc autem adiungitur alteri per accidens; non quia ipsum apponatur in definitione alterius, sed quia aliud apponitur ipsi in sua definitione; sicut album adiungitur homini per accidens, non quod ponatur in definitione hominis, sed quia homo ponitur in definitione eius." Ibid, loc. cit.

[197]"Propter hoc enim quod omnia alia praedicamenta habent rationem entis a substantia, ideo modus entitatis substantiae, scilicet esse quid, participatur secundum quamdam similitudinem proportionis in omnibus aliis praedicamentis; ut dicamus, quod sicut animal est quid hominis, ita color albedinis, et numerus dualitatis; et ita dicimus qualitatem habere quid non simpliciter, sed huius." Ibid, 4.

definição em sentido próprio, da substância. "...o que que é e a definição não se dizem nem equivocamente nem univocamente da substância e do acidente, mas com relação a um. Pois se dizem do acidente com respeito à substância..."[198] Como a definição do acidente tem de comportar um caráter definitório, o termo *definição* não se pode dizer equivocamente da substância e do acidente, pois da equivocidade resultaria uma contradição intolerável: a própria definição da definição seria esvaziada de seu significado e não seria definível. A predicação não poderia ocorrer, entretanto, por univocidade, pois a razão da definição na substância, a qual compreende subsistência, ser em si, é incompatível com a razão do acidente, ser em outro. Logo, se somente a substância tem definição em sentido próprio, o acidente terá definição por analogia à definição substancial.[199]

À compreensão da quididade ou definição da coisa cabe a operação de abstração da forma e do todo. A estrutura lógica da definição fundamenta-se na estrutra ontológica do ser concreto, *in rerum natura*.[200] Como vimos, para a abstração é necessária a indução dos sentidos comuns, na qual eles como que enfeixam as imagens particulares sob um universal indefinido conceitualmente. A abstração da forma e do todo produzirá esta definição em seu âmbito próprio, imaterial e universal. A esta primeira operação do intelecto deve-se seguir, em decorrência de sua intenção universal, uma segunda, pela qual o intelecto retorna ao próprio ser da coisa sensível: a operação de divisão e composição.[201] Como a abstração deve considerar os termos absolutamente e por certa reflexão retornar à substância individual da qual foram abstraídos e na qual têm realidade e unidade conceitual,[202] o juízo de composição e divisão estabelece a própria realidade deste coisa que complementa sua forma predicativa. Sem esta segunda operação estritamente reflexiva, o conhecimento da coisa não é efetuado e, por conseguinte, nem o do intelecto em si mesmo.

> O que se conhece somente em comum, não se conhece perfeitamente: pois ignora-se o que é principal daquela coisa, a saber, as últimas perfeições pelas

[198]"...quod quid est et definitio non dicitur nec aequivoce nec univoce, de substantia et accidente, sed per respectum ad unum. Dicitur enim de accidente in respectu ad substantiam..." Ibid, loc. cit.

[199]Porque a ordem de definição do acidente ocorre em relação com a substância, a categoria da relação é a única neutra. Cf. por exemplo, *Sent*., I, 8, 4, 3, c. "Sed in unoquoque novem praedicamentorum duo invenio; scilicet rationem accidentis et rationem propriam illius generis, sicut quantitatis vel qualitatis. Ratio autem accidentis imperfectionem continet: quia esse accidentis est inesse et dependere, et compositionem facere cum subjecto per consequens. Unde secundum rationem accidentis nihil potest de Deo praedicari. Si autem consideremus propriam rationem cujuslibet generis, quodlibet aliorum generum, praeter ad aliquid, importat imperfectionem; quantitas enim habet propriam rationem in comparatione ad subjectum; est enim quantitas mensura substantiae, qualitas dispositio substantiae, et sic patet in omnibus aliis."

[200]Cf. G. Doolan (2014), "Aquinas on the Metaphysician's vs. the Logician's Categories", pp. 142 - 43.

[201]*Exp. Trin*., 5, 3, c; ST I, 85, 1, ad 1. Cf. W. Kühn, op. cit., pp. 192 - 93.

[202]"Ea quae intellectu componuntur et dividuntur nata sunt seorsum ab eo considerari: compositione enim et divisione opus non esset si in hoc ipso quod de aliquo apprehenderetur quid est, haberetur quid ei inesset vel non inesset." SG I, 58.

> quais se perfaz seu ser próprio; por tal conhecimento, portanto, mais se conhece a coisa em potência que em ato.[203]

No conhecimento do verdadeiro, o ato intelectivo encontra correspondência com o ato da coisa em um só ato perfectivo de seu ser intelectual. Logo, suas operações facultam ao intelecto não somente apreender a coisa em sua natureza em uma unidade conceitual, mas também distintamente as formas que lhe inerem pelo que são na substância e em si mesmas por sua diferença. E nisso consiste a reflexão completa do intelecto sobre si mesmo em sentido estrito, o ter consciência de seu próprio ato como ato real, i. e., existente e verdadeiro.

3.3. A abstração da forma e do todo

É pela operação intelectiva, a que corresponde a abstração da forma e do todo, que o intelecto conhece de cada coisa o que é (*quid est*), ou seja, por ela se conhece a definição (*quidditas*) da coisa.[204] Mas, não somente a substância, o ser em si, é passível de definição, senão também seus acidentes, o ser por outro; por conseguinte, à abstração caberá a consideração absoluta dos termos da definição segundo os graus de ser do que é abstraído, seja completo, como uma totalidade ou incompleto, como uma parte ou acidente.[205] As operações abstrativas do todo e da forma serão limitadas pelas relações do que se diz por si e pertence à essência da substância e do que se diz por acidente. A possibilidade de abstrair, ou seja, compreender isoladamente um termo de outro, depende de que os termos isolados não pertençam a mesma razão conceitual. A ordem lógica dos conceitos reproduz as relações psicológicas da abstração e de suas condições. As operações da alma, a inteligência dos indivisíveis e a separação, são determinadas psicologicamente pelo modo como compreendemos o objeto inteligível.

As condições para a abstração são estabelecidas imediatamente sobre a razão da natureza do sujeito da abstração: os que pertencem essencialmente à definição da substância não podem ser abstraídos um do outro tanto quanto o que lhe pertence acidentalmente o pode. Assim, se no que se constitui uma natureza e por que é compreendida, esta natureza tenha uma ordem ou relação com algo outro, ela não pode ser compreendida sem ele.

Há dois modos de relação de uma natureza com outra coisa. Quando esta natureza

---

[203]"Quod autem cognoscitur in communi tantum, non perfecte cognoscitur: ignorantur enim ea quae sunt praecipua illius rei, scilicet ultimae perfectiones quibus perficitur proprium esse eius; unde tali cognitione magis cognoscitur res in potentia quam in actu." Ibid, 50.

[204]"Una, quae dicitur intelligentia indivisibilium, qua cognoscit de unoquoque, quid est." *Exp. Trin.*, 5, 3, c.

[205]"Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, sive sit res completa, ut totum aliquod, sive res incompleta, ut pars vel accidens." Ibid, loc. cit.

depende de outra por uma relação tal como a da parte com o todo, a exemplo da mão que não pode ser compreendida sem o animal, uma vez que aquilo de que a mão tem razão depende do por qua o animal é animal; ou, senão, quando esta natureza depende de outro por uma relação tal como a de uma forma com uma matéria, como a da parte com o composto ou do acidente com o sujeito: deste modo, o adunco não pode ser compreendido senão pela razão do nariz. Neste modo de dependência também se inclui o que é separado segundo a coisa, como as relações: a razão de pai depende da de filho, e inversamente. Por sua dependência, nenhum desses termos podem ser abstraídos uns dos outros. Mas, quando a relação não expressa uma dependência tal que um pertença à razão de natureza do outro, então um pode ser abstraído do outro pelo intelecto. Há, aqui, dois modos de relação: do todo que não depende da parte, como a letra pode ser compreendida sem a sílaba, embora não o contrário, ou o animal sem a mão, embora não o contrário. O segundo modo de relação é o da forma com a matéria e do acidente com o sujeito: como a brancura pode ser compreendida sem o sujeito.[206]

As definições de abstração do todo e da forma prosseguem, então, como corolários às condições inicialmente postas.

À abstração do todo[207] corresponde a abstração do universal do particular. Isola-se, destarte, a totalidade essencial, pela qual a substância é definida, do particular, definido por ela; o que se visa, sobretudo, é a matéria sensível em que a substância tem seu assinalamento particular. Nenhuma parte, porém, pode ser abstraída do todo, se sua razão dela depende: da definição de homem, por exemplo, não se pode abstrair nem a forma, a alma racional, que é sua parte específica nem a matéria, o corpo, que é sua parte genérica. Do mesmo modo, a

[206]"Quando ergo secundum hoc, per quod constituitur ratio naturae et per quod ipsa natura intelligitur, natura ipsa habet ordinem et dependentiam ad aliquid aliud, tunc constat quod natura illa sine illo alio intelligi non potest, sive sint coniuncta coniunctione illa, qua pars coniungitur toti, sicut pes non potest intelligi sine intellectu animalis, quia illud, a quo pes habet rationem pedis, dependet ab eo, a quo animal est animal, sive sint coniuncta per modum quo forma coniungitur materiae, vel ut pars comparti vel accidens subiecto, sicut simum non potest intelligi sine naso, sive etiam sint secundum rem separata, sicut pater non potest intelligi sine intellectu filii, quamvis istae relationes inveniantur in diversis rebus. Si vero unum ab altero non dependeat secundum id quod constituit rationem naturae, tunc unum potest ab altero abstrahi per intellectum ut sine eo intelligatur, non solum si sint separata secundum rem, sicut homo et lapis, sed etiam si secundum rem coniuncta sint, sive ea coniunctione, qua pars et totum coniunguntur, sicut littera potest intelligi sine syllaba, sed non e converso, et animal sine pede, sed non e converso, sive etiam sint coniuncta per modum quo forma coniungitur materiae et accidens subiecto, sicut albedo potest intelligi sine homine, et e converso." Ibid., loc. cit.

[207]"Totum etiam non a quibuslibet partibus abstrahi potest. Sunt enim quaedam partes, ex quibus ratio totius dependet, quando scilicet hoc est esse tali toti quod ex talibus partibus componi, sicut se habet syllaba ad litteras et mixtum ad elementa; et tales partes dicuntur partes speciei et formae, sine quibus totum intelligi non potest, cum ponantur in eius diffinitione... Sed digitus, pes et manus et aliae huiusmodi partes sunt post intellectum hominis, unde ex eis ratio essentialis hominis non dependet; et homo sine his intelligi potest. Sive enim habeat pedes sive non, dummodo ponatur coniunctum ex anima rationali et corpore mixto ex elementis propria mixtione, quam requirit talis forma, erit homo. Et hae partes dicuntur partes materiae, quae non ponuntur in diffinitione totius, sed magis e converso. Et hoc modo se habent ad hominem omnes partes signatae, sicut haec anima et hoc corpus et hic unguis et hoc os et huiusmodi. Hae enim partes sunt quidem partes essentiae sortis et Platonis, non autem hominis, in quantum homo; et ideo potest homo abstrahi per intellectum ab istis partibus, et talis abstractio est universalis a particulari." Ibid, loc. cit.

forma pedestre não pode ser abstraída de animal, pois somente o que têm alma é capaz de caminhar. Em contrapartida, o animal pode ser abstraído de pedestre, pois nem todo animal caminha. O que permanece na totalidade assim obtida é portanto uma forma comum e sua matéria proporcional,[208] a matéria comum, mas não qualquer forma comum e qualquer matéria comum. Restará desta operação, então, uma forma conceitual una, a qual comportará ambas as partes definientes da definição, arraigada como está no ente concreto que define. E, como o que é comum somente pode ter realização individual, o conceito nem inclui nem exclui o assinalamento posterior, que será para as substâncias materiais a própria matéria sensível; neste conceito a natureza da substância será absolutamente considerada à exceção de todo o resto que compete à sua instância material, i. e., os acidentes.[209] Se lhe compete, portanto, ser uma ou muitas, não cabe à natureza absolutamente considerada da substância, mas somente o que pode nela ser tratado indistintamente e implicitamente.

Antes de passarmos à abstração da forma, gostaríamos de nos deter em dois pontos importantes, que prestarão a esclarecimentos subsequentes: primeiramente, a abstração do todo não se limita apenas à abstração do todo essencial da substância, mas pode visar também os acidentes, desde que sejam respeitadas as limitações de tal operação quanto ao modo de ser participado do acidente. Em segundo lugar, é preciso notar que a restrição da abstração do que vem conjunto com a coisa, como a forma com a matéria e o acidente com o sujeito, cabe, somente, à forma própria que se segue ou à assinalação material, individual, do sujeito, tal como a quantidade deste sujeito individual Sócrates, ou ao modo de ser em outro do acidente, tal como o adunco não se pode compreender sem a pressuposição do nariz ou a cor da superfície.

Quanto à abstração da forma, a ordem de definição do ser subsistente em si ao ser em outro traz complicações, que a abstração do todo não enfrenta. Pois, se na definição abstrata da substância, considera-se sua natureza essencial destituída de sua realização individual, os acidentes somente podem ser pensados sob a inerência que acompanha a substância individual.[210] A abstração do forma há de ter uma mecânica outra que a do todo, e

[208]Cf. B. Lonergan, op. cit.: pp. 157 – 158.

[209]"Et ideo relinquitur quod ratio generis vel speciei conveniat essentiae, secundum quod significatur per modum totius, ut nomine hominis vel animalis, prout implicite et indistincte continet totum hoc, quod in individuo est. Natura autem vel essentia sic accepta potest dupliciter considerari: uno modo, secundum rationem propriam, et haec est absoluta consideratio ipsius. Et hoc modo nihil est verum de ea nisi quod convenit sibi secundum quod huiusmodi. Unde quicquid aliorum attribuatur sibi, falsa est attributio. Verbi gratia, homini in eo quod est homo convenit rationale et animal et alia, quae in diffinitione eius cadunt. Album vero aut nigrum vel quicquid huiusmodi, quod non est de ratione humanitatis, non convenit homini in eo quod homo. Unde si quaeratur utrum ista natura sic considerata possit dici una vel plures, neutrum concedendum est, quia utrumque est extra intellectum humanitatis et utrumque potest sibi accidere." *Ent*., 3. Cf. G. Van Riet, op. cit., p. 365.

[210]Cf. G. Van Riet, op. cit., p. 361. "Quand on se demande ce qu'on peut abstraire, une première réponse s'impose : seule la substance peut être pensée à part."

Tomás estava perfeitamente ciente disso em seu comentário ao *De Trinitate* de Boécio.[211] Como a razão do acidente depende da materia sensível da substância para ser, o acidente não poderia ser abstraido da matéria. Mas, observa Tomás, os acidentes determinam a individuação sob certa ordem.

> Pois, primeiramente lhe advém a quantidade, depois a qualidade, depois as afecções e o movimento. Logo, a quantidade pode ser inteligida na máteria sujeita, antes que se intelijam nela as qualidades sensíveis, das quais se diz matéria sensível. E assim, de acordo com a razão de sua substância, a quantidade não depende da matéria sensível, mas somente da matéria inteligível. Pois a substância, removidos os acidentes, não permanece compreensível senão para o intelecto, por que as potências sensitivas não se estendem até à compreensão da substância.[212]

A abstração da forma é, portanto, tangencial à abstração do todo na medida em que toma como sujeito a própria quantitade,[213] que por primeiro advém à substância. Os outros acidentes se seguem à razão da quantidade como à seu sujeito. Uma vez que a quantidade é abstraída da matéria sensível, os outros acidentes se tornam inteligíveis por si como o substrato intelectivo da forma assim abstraída. A abstração da quantidade acompanha a abstração do todo formal da substância, na medida em que o intelecto entende a substância, neste caso, como a matéria dos acidentes, uma vez que ela, "...que é a matéria inteligível da quantidade, pode ser sem a quantidade..."[214] Não se quer dizer com isso que se proceda intelectualmente por etapas, de modo que primeiro se abstráia o todo do particular e, depois, a forma acidental da matéria, o sujeito, pois, da primeira operação não restaria senão a matéria comum, abstraída a foram substancial da matéria sensível.[215] Mas, a ordem de inerência das

[211]"Ab illa autem materia non potest forma abstrahi per intellectum, a qua secundum suae essentiae rationem dependet. Unde cum omnia accidentia comparentur ad substantiam subiectam sicut forma ad materiam et cuiuslibet accidentis ratio dependeat ad substantiam, impossibile est aliquam talem formam a substantia separari." *Exp. Trin*., loc. cit.

[212]"Nam primo advenit ei quantitas, deinde qualitas, deinde passiones et motus. Unde quantitas potest intelligi in materia subiecta, antequam intelligantur in ea qualitates sensibiles, a quibus dicitur materia sensibilis. Et sic secundum rationem suae substantiae non dependet quantitas a materia sensibili, sed solum a materia intelligibili. Substantia enim remotis accidentibus non manet nisi intellectu comprehensibilis, eo quod sensitivae potentiae non pertingunt usque ad substantiae comprehensionem." Ibid., loc. cit. Esta solução da dificuldade de abstração da forma demonstra uma reelaboração de Tomás. No comentário aos *Analíticos posteriores I*, 30, ele se limita, apenas, a apontar para a origem factual do conhecimento dos acidentes. "Et ideo ad hoc excludendum dicit quod etiam ea, quae dicuntur secundum abstractionem, contingit nota facere per inductionem; quia in unoquoque genere abstractorum sunt quaedam particularia, quae non sunt separabilia a materia sensibili, secundum quod unumquodque eorum est hoc. Quamvis enim linea secundum abstractionem dicatur, tamen haec linea, quae est in materia sensibili, in quantum est individuata abstrahi non potest, quia individuatio eius est ex hac materia."

[213]Cf. L.-B. Geiger, op. cit., p. 35. "La quantité qui est *forme* parce qu'elle *détermine* et *inhère* dans un sujet, en fait est, *ontologiquement* parlant, le *sujet* des accidents par lesquels les corps agissent sur nos sens et sur qui, au gré de Saint Thomas, tombe formellement l'action abstractive de l'intelligence mathématique."

[214]"...cum qualitates sensibiles non possint intelligi non praeintellecta quantitate, sicut patet in superficie et colore, nec etiam potest intelligi esse subiectum motus, quod non intelligitur quantum. Substantia autem, quae est materia intelligibilis quantitatis, potest esse sine quantitate..." *Exp. Trin*., loc. cit.

[215]Contrariamente ao que diz Van Riet, op. cit., p. 358, para quem a abstração da forma pressupõe a do todo. Parece-nos preferível a interpretação de Geiger, op. cit., pp. 11 – 12, de acordo com a qual há um paralelismo

propriedades do sujeito, de que fala Tomás aqui, depende não da matéria sensível nem da matéria comum, mas da matéria inteligível.[216] Assim, os acidentes parecem ser formas intermediárias entre a matéria comum e a matéria sensível.[217] A matéria não é inteligível por si mesma. Somente por analogia e proporção ou por ser em ato, i. e., através de uma forma a matéria se faz inteligível.[218] A inteligibilidade da matéria por analogia ou proporção compete ao modo como a matéria é compreendida no ente natural como gênero. Assim, o que está no gênero da substância é compreendido como parte essencial dela, como o animal de homem. É a matéria comum, conhecida pela abstração do todo do particular. Porém, esta matéria comum somente é conhecida porque faz parte de uma forma atual, por isso, é por analogia com o ato que é compreendida. Do mesmo modo, se diz que a madeira é a matéria proporcional ao leito. No gênero da quantidade, porém, a matéria não pode ser compreendida como parte dela. A matéria não faz parte da quantidade porque não pertence à sua definição e, em seu gênero, é totalmente abstrata, já que sua razão é o número. A quantidade se estabelece pela mensuração do material, tal como a qualidade por sua disposição. Há, portanto, a analogia com a forma substancial atual e com a forma acidental, também em ato. Como a forma acidental não tem razão comum com a matéria, porquanto o ser acidental não tem definição senão como ser em outro e a matéria faz parte da definição do ser em si, é através do sujeito material, enquanto nele inere, que é compreendida.[219] Os acidentes não podem ser abstraídos da matéria

---

entre os dois modos de abstração, que não é compatível com uma progressão a graus de imaterialização ascendentes.

[216]A. Krause (2008), "Über das Verhältnis allgemeiner und individueller materieller und mathematischer Gegenstände nach Thomas von Aquin", pp. 172 - 74, ao ignorar esta ordem adventícia dos acidentes, conclui haver uma abstração da forma que resulta em uma forma abstrata individual. Ainda que seja legítima, a partir dos textos de Tomás, a questão se as formas geométricas e matemáticas, resultantes da abstração da forma, são individuais, como quando se abstrai o círculo de uma moeda, se obtém um círculo particular, é certo que estas formas somente são abstraídas porque não conservam mais nenhuma relação com a matéria individual de que o foram, como ocorre com qualquer redução numérica: o círculo desta moeda pode ser o daquela, o número 1, 80 cm pode indicar a altura de um homem ou o comprimento de uma parede, etc.

[217]"Species autem mathematicae possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali. Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis secundum quod subiacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro et molli, et huiusmodi. Materia vero intelligibilis dicitur substantia secundum quod subiacet quantitati. Manifestum est autem quod quantitas prius inest substantiae quam qualitates sensibiles. Unde quantitates, ut numeri et dimensiones et figurae, quae sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi a materia sensibili, non tamen possunt considerari sine intellectu substantiae quantitati subiectae, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi." Ibid., 85, 1, ad 2.

[218]"Uno modo per analogiam sive per proportionem, ut dicitur in I physicorum. Hoc est, ut dicamus illud esse materiam quod hoc modo se habet ad res naturales sicut lignum ad lectum. Alio modo cognoscitur per formam, per quam habet esse in actu. Unumquodque enim cognoscitur, secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX metaphysicae." *Exp. Trin*., 4, 2, c.

[219]"Uno modo ex diversa analogia ad materiam, et sic penes materiam distinguuntur prima rerum genera. Id enim, quod est in genere substantiae, comparatur ad materiam sicut ad partem sui; quod vero est in genere quantitatis, non habet materiam partem sui, sed comparatur ad ipsam sicut mensura, et qualitas sicut dispositio. Et his duobus generibus mediantibus omnia alia genera nanciscuntur diversas comparationes ad materiam, quae est pars substantiae, ex qua substantia habet rationem subiecti, secundum quam ad accidentia comparatur. Alio modo penes materiam sumitur diversitas generis, secundum quod materia est perfecta per formam." Ibid., loc.

inteligível porque são a própria razão da inteligibilidade do ser material; logo, formalmente não dependem dele, mas sim o contrário: o ser material é inteligível em sua essência por uma forma essencial que tem matéria e, em sua individualidade, por uma forma acidental, da qual é sujeito a própria substância. A abstração do todo, assim, será simplesmente a razão da analogia da matéria com sua forma atual. A matéria comum será compreendida, deste modo, por analogia à forma comum, abstraída do particular. Está claro que, para tanto, a matéria da qual se abstrai é o individual, e como não existe matéria que não seja individual, a compreensão da matéria comum segue-se à forma comum. Para a abstração da forma, por sua vez, a matéria poderá ter uma relação de analogia de proporção com tal forma atual, como a já mencionada da madeira com o leito. Esta analogia nos mostra a ordem lógica correspondente à operação psicológica da abstração da forma. Com efeito, na fabricação do leito, a forma essencial da substância madeira não é considerada enquanto tal, mas prevalece a forma acidental do leito, enquanto um artefato. O que define o leito não será a matéria, mas a forma acidental à matéria, e o leito se diz de madeira.

> ...já que os artefatos estão no gênero da substância por parte da matéria, no gênero porém dos acidentes por parte da forma: pois as formas dos artefatos são acidentais. O nome, portanto, significa a forma acidental como concreta pelo sujeito. Como na definição de todos os acidentes convém por um sujeito, se alguns nomes significam abstratamente o acidente, é necessário que em sua definição se ponha o acidente diretamente, como gênero, mas o sujeito obliquamente, como a diferença; como se diz, que a adunquidade é a curva do nariz. Entretanto, se alguns nomes significam concretamente o acidente, em sua definição se põe a matéria, ou o sujeito, como gênero, e o acidente como a diferença; como se diz que o adunco é o nariz curvo. Se, portanto, os nomes das coisas artificiais significam as formas acidentais, como concretas pelos sujeitos naturais, é mais conveniente que em sua definição se ponha a coisa natural como gênero...[220]

Como o sujeito é compreendido obliquamente, como a diferença, inversamente, a forma específica atua sobre a matéria na determinação do gênero a partir do particular. Logo, como se diz que a adunquidade é a curvatura do nariz, de modo que o abstrato é predicado de um acidente atribuído ao sujeito, a mesma proposição, entendida de um sujeito concreto, converterá o sujeito na matéria do acidente, como o artefato do qual se diz que é de madeira

---

cit.

[220]"...artificialia sunt quidem in genere substantiae ex parte materiae, in genere autem accidentium ex parte formae: nam formae artificialium accidentia sunt. Nomen ergo significat formam accidentalem ut concretam subiecto. Cum autem in definitione omnium accidentium oporteat poni subiectum, necesse est quod, si qua nomina accidens in abstracto significant quod in eorum definitione ponatur accidens in recto, quasi genus, subiectum autem in obliquo, quasi differentia; ut cum dicitur, simitas est curvitas nasi. Si qua vero nomina accidens significant in concreto, in eorum definitione ponitur materia, vel subiectum, quasi genus, et accidens, quasi differentia; ut cum dicitur, simum est nasus curvus. Si igitur nomina rerum artificialium significant formas accidentales, ut concretas subiectis naturalibus, convenientius est, ut in eorum definitione ponatur res naturalis quasi genus..." *Exp. per.* I, 4.

ou de ferro. O produto desta operação, porém, por ser abstraído da matéria sensível e de suas condições, será definido abstratamente, ainda que sob uma forma concreta, tal como o aduncо é o nariz curvo, pois a forma não deixará de ser acidental. Assim, as formas abstraídas podem ser definidas por derivação da definição em sentido estrito e são inteligíveis em si mesmas. Em virtude do modo de inerência do acidente, as formas acidentais que são abstraídas da quantificação material conservam sua independência conceitual em relação umas com as outras, porquanto sua definições não são compreendidas senão sob a razão mesma da inerência. "O que é conjunto nas coisas, o intelecto o pode distinguir quando um deles não cai na razão do outro."[221] À diferença da abstração do todo, ao fim da qual não permanece aquilo de que o termo foi abstraído, na abstração da forma ambos os termos da abstração permanecem, como quando se abstrai o círculo do bronze, tanto um quanto o outro permanecem distintamente no intelecto, que pode definir tanto o que seja o círculo quanto o bronze.[222]

A abstração do todo visa, portanto, a matéria sensível individual. A abstração da forma visa, por sua vez, a matéria sensível individual, mas não a matéria inteligível. Embora o ponto de partida de ambos os modos de apreensão dos indivisíveis seja o mesmo, a matéria sensível, eles se desenvolvem sobre planos divergentes. Como independe da matéria inteligível, a abstração do todo pode se aplicar à abstração da forma. Deste modo se compreendem as formas abstratas que se predicam de outras formas abstratas, tal como a cor de branco ou a figura de triângulo. A limitação da inteligência destas formas se expressará, então, principalmente pela determinação da forma específica. Como elas somente podem ser predicadas propriamente do indivíduo, a diferenciação da espécie não terá por base a matéria individuada, mas a forma específica abstraída dela, enquanto seu substrato comum, sem individuação. Por isso, como observa L.-B. Geiger[223], o gênero dos acidentes não parece se dividir por uma diferença específica que lhe venha exteriormente determinar, mas conter virtualmente todas as suas diferenças. A determinação específica do conceito é suficiente, ainda que, e esta parece ser sua condição, se tenha de desconsiderar sua razão de inerência.

A abstração do todo e da forma, ao distinguir formalmente a natureza essencial

[221]"Ea vero quae sunt coniuncta in rebus intellectus potest distinguere quando unum eorum non cadit in ratione alterius." Ibid., 10. "Multa sunt coniuncta secundum rem quorum unum non est de intellectu alterius; sicut album et musicum coniunguntur in aliquo subiecto, et tamen unum non est de intellectu alterius; et ideo potest unum separatim intelligi sine alio. Et hoc est unum intellectum esse abstractum ab alio." *Com. Phys*. II, 3.

[222]"Inter has autem abstractiones haec est differentia, quod in abstractione quae fit secundum universale et particulare, non remanet id a quo fit abstractio, remota enim ab homine differentia rationali, non remanet in intellectu homo, sed solum animal. In abstractione vero quae attenditur secundum formam et materiam, utrumque manet in intellectu, abstrahendo enim formam circuli ab aere, remanet seorsum in intellectu nostro et intellectus circuli et intellectus aeris." ST I, 40, 3, c.

[223]Cf. L.-B. Geiger, (1942), pp. 266 - 267.

pela qual o ente é e suas formas, e considerar estes conceitos sem uma realidade atual, não pode ser nem verdadeira nem falsa.[224] Um conceito assim firmemente estabelecido impede qualquer erro quanto à sua identidade formal, apesar de, por acidente, o intelecto poder errar na própria definição de um ente ao assimilar dois objetos diferentes como o triângulo ao círculo ou admitir termos incompatíveis como animal racional alado. Neste último caso, porém, informa Tomás, nada se entendeu, pois, se se atribui racionalidade à propriedade de ter asas, como exemplificado, nenhum dos dois termos foi compreendido.[225] Sob a razão formal da intenção intelectual, a *quidditas* apreendida pela inteligência dos indivisíveis não inclui verdade ou falsidade: apreende-se apenas uma definição; falta-lhe o juízo pelo qual possa ter em conta a realidade da forma conceitual neste sujeito ou naquele, o que cumpre a segunda operação do intelecto.[226]

3.4. A separação

A segunda operação do intelecto, conhecida como composição e divisão, é certamente uma das mais problemáticas para a recepção do pensamento do Aquinate; e isto porque nela se condensam a razão subjetiva e o fundamento objetivo do verdadeiro, a relação de razão entre intelecto e o ser da coisa (*esse rei*), e a determinação, por fim, do *subiectum* da metafísica. Para a compreensão da separação e de suas implicações para o conceito de intelecto em Tomás, devemos tratar da significação da operação de composição e divisão (.1); da fundamentação do verdadeiro, que sustenta o juízo (.2) e de sua relação com a determinação do sujeito da metafísica (.3); e, por fim, da problemática dos primeiros princípios em vista do estabelecimento do sujeito da metafísica (.4).

---

[224]"...non autem secundum quod cognoscit quod quid est, idest essentiam rei, ut dicitur in III de anima; referendum est hoc ad simplices intellectus conceptiones (quas significant voces incomplexae), quae sunt eaedem apud omnes: quia, si quis vere intelligit quid est homo, quodcunque aliud aliquid, quam hominem apprehendat, non intelligit hominem." *Exp. per.* I,2.

[225]"...per accidens etiam in operatione intellectus qua cognoscit quod quid est, potest esse falsitas, inquantum ibi compositio intellectus admiscetur. Quod potest esse dupliciter. Uno modo, secundum quod intellectus definitionem unius attribuit alteri; ut si definitionem circuli attribuat homini. Unde definitio unius rei est falsa de altera. Alio modo, secundum quod partes definitionis componit ad invicem, quae simul sociari non possunt, sic enim definitio non est solum falsa respectu alicuius rei, sed est falsa in se. Ut si formet talem definitionem, animal rationale quadrupes, falsus est intellectus sic definiendo, propterea quod falsus est in formando hanc compositionem, aliquod animal rationale est quadrupes. Et propter hoc, in cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus, sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit." ST I, 17, 3, c.

[226] "Cum enim intellectus concipit hoc quod est animal rationale mortale, apud se similitudinem hominishabet; sed non propter hoc cognoscit se hanc similitudinem habere, quia non iudicat hominem esse animal rationale et mortale: et ideo in hac sola secunda operatione intellectus est veritas et falsitas, secundum quam non solum intellectus habet similitudinem rei intellectae, sed etiam super ipsam similitudinem reflectitur, cognoscendo et diiudicando ipsam. Ex his igitur patet, quod veritas non est in rebus, sed solum in mente, et etiam in compositione et divisione." *Exp. Met*. VI, 4.

3.4.1. A significação do juízo de composição e divisão

Embora esta operação do intelecto prove de certa oscilação terminológica,[227] (*separação* na exposição do *De Trinitate*, 3, 5, *abstração* em ST I, 85 ad 1 e ad 2), o que Tomás entende por ela mantém regularidade. Sua preocupação principal ao definir a separação, ou o juízo, é, indubitavelmente, com o ser real, concreto. Sua consequência imediata é a determinação de uma operação própria do intelecto que alcance e exponha os limites da própria abstração em sua relação com o *esse rei*. À divisão e a composição competem, assim, tanto a reunião sobre o indivíduo de termos que o intelecto precisa distinguir por abstração, mas que nele estão unidos,[228] quanto a negação da composição da essência do ente particular com o ser. Se, por um lado, ela busca, então, a realidade do ente particular, ela também distingue nele a própria razão de ser do real. Como resultado do juízo, restam ou um enunciado afirmativo por composição ou negativo por divisão.

> A segunda operação diz respeito ao ser da coisa, o que resulta da congregação dos princípios da coisa nas compostas ou acompanha a própria natureza simples da coisa como nas substâncias simples. E porque a verdade do intelecto vem de que se conforma com a coisa, fica claro que através desta segunda operação, o intelecto não pode verdadeiramente abstrair o que é na coisa conjunto, pois, ao abstrair, significaria haver separação no próprio ser da coisa... Logo, por esta operação, o intelecto não pode abstrair senão o que é separado segundo a coisa.[229]

A necessidade da juízo resulta, portanto, da admissão de que cabe ao intelecto se conformar à realidade da coisa e de que esta por sua vez é a razão da verdade do intelecto. Logo, a forma de abstração que compete à segundo operação é mais restrita do que a dos dois modos de abstração da primeira operação, pois não diz respeito senão ao *esse rei*; ela é entretanto muito mais rica, pois é por ela que o próprio ser da coisa é apreendido em sua realidade e há a conformação do intelecto com a coisa, de que resulta o conhecimento verdadeiro.[230] Esta

---

[227]Cf. J. Wippel (1984), p. 81. A extensão temporal é aqui significativa, uma vez que o comentário ao De Trinitate foi redigido possivelmente em Paris entre 1256 e 59 (cf. J.-P. Torrell, 1999, pp. 81 - 82) e a *Prima pars* da *Suma de Teologia* em Roma a partir de 1268 (cf. ibid., pp. 170 - 74).

[228]Cf. A. Forest, op. cit., p. 93. "L'unité primitive de l'être concret se trouve ainsi décomposé lorsque je considère à part de la substance, la substance seconde ou l'accident; mais cette unité est reconstituée ensuite par la deuxième opération de l'esprit qui est le jugement."

[229]"Secunda vero operatio respicit ipsum esse rei, quod quidem resultat ex congregatione principiorum rei in compositis vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur, ut in substantiis simplicibus. Et quia veritas intellectus est ex hoc quod conformatur rei, patet quod secundum hanc secundam operationem intellectus non potest vere abstrahere quod secundum rem coniunctum est, quia in abstrahendo significaretur esse separatio secundum ipsum esse rei... Hac ergo operatione intellectus vere abstrahere non potest nisi ea quae sunt secundum rem separata..." *Exp. Trin*., loc. cit.

[230]Cf. J. Wippel (2007), *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, pp. 102 – 108.

relação proporcional se expressa pela apreensão da *res* que tem *esse* e, portanto, que pela conversão do ser com o verdadeiro, é verdadeira.

Como ficou estabelecido, ao delimitarmos o objeto intelectual em 1.1., o juízo não recai apenas sobre a predicação, mas também sobre sua forma, tal que se expresse uma correspondência com o ser da coisa. Ainda em âmbito gramatical, há dois modos predicamentais do verbo *ser* cuja unidade é produzida no juízo. O *locus* em que Tomás mais claramente distingue os modos predicamentais de significação é certamente o comentário ao *De interpretatione*, 2. Conquanto esta distinção seja apresentada exclusivamente nesse comentário, sua fonte temática não pode ser senão o próprio juízo. No primeiro modo de significação, o verbo ser é predicado por si mesmo, como quando se diz "Sócrates é" nada mais se quer dizer do que Sócrates é uma coisa na natureza. Já no segundo modo não se pretende afirmar que o sujeito é na natureza, mas apenas lhe atribuir uma propriedade; como quando se diz que "Sócrates é branco", não está aí implicado o verbo ontologicamente. Neste segundo modo, o verbo *ser* é apenas adjacente à proposição porquanto forme, como um dito terceiro (*tertia dictio*) uma unidade com o predicado. Pode-se dizer que o primeiro modo tem significado estritamente ontológico, pois afirma o ser a coisa assim na natureza, e que o segundo tem significado lógico, mas não estrito, pois se pode pretender em uma proposição ambos os significados.

Em concordância com este excerto do comentário ao *De interpretatione*, o valor sintético do juízo de composição e divisão no comentário ao *De Trinitate* pode ser assim entendido: ao buscar o ser da coisa, ele coaduna ambos os significados de atribuição lógica, procedente da primeira operação, e de afirmação ontológica. A forma do enunciado pressuposto aqui é primeiramente a afirmação, i. e., a composição. A operação de divisão terá, por conseguinte, uma afirmação como sua condição. É a significação ontológica que prevê a possibilidade da negação *divisiva.* "E se nos negativos está a verdade, que não consiste na composição, mas na divisão, todavia a verdade negativamente se funda sobre a verdade afirmativamente, cujo signo é que nenhuma negação se prova senão por alguma afirmação."[231] A negação, por ser divisiva, tem um fundo afirmativo implícito quando se diz que o não da negação é verdadeiro. Se a sentença afirmativa verdadeira é, por assim dizer, plana, pois seguem-se a afirmação de uma afirmação, cuja expressão pode ser "é verdade que é...", a negação expõe mais claramente a operação intelectiva presente, tal que se possa dizer "é verdade que não é...". No contexto do comentário à definição de Agostinho, "*verum est id*

[231]"Et si in negativis sit veritas quae non consistit in compositione, sed in divisione, tamen veritas negative fundatur supra veritatem affirmative, cujus signum est quod nulla negativa probatur nisi per aliquam affirmationem." *Sent*. I, 19, 5, 1, ad 1.

quod est", e à definição *magistralis,* "*verum est indivisio esse et eius quod est*", da verdade, o sinal da prova da negação pressupõe o reconhecimento intelectual de sua verdade por uma afirmação subjetiva.[232] Em comparação com a definição, influenciada provavelmente por Avicena mas transmitida pelo Chanceler Filipe,[233] fica claro que Tomás interpreta o "*est*" da definição de Agostinho[234] com sentido de ser concreto e o "*quod est*" com o da essência, o que quer dizer que sua sentença conteria de forma bastante concisa o aspecto tanto ontológico quanto lógico da expressão que o mesmo Tomás lhe assinala *in corpore articuli*, "*veritas est qua ostenditur id quod est*", oriunda do *De vera religione*.

Se tivermos em vista que o objeto sensível é o que primeiramente se dá a conhecer ao intelecto, a primeira expressão judicativa investe sobre a inerência (*esse in alio*). A primeira forma deste juízo é a composição, porquanto a divisão neste caso resultaria da negação da inerência. Antes de dizer que tal homem não é branco, é preciso afirmar que é; do contrário o juízo não produziria qualquer relação com o ser da coisa, mesmo que para isso tenha de a separar da predicação. A menção da passagem citado às substâncias simples indica, entretanto, que o domínio da separação é mais vasto e pode também compreender um juízo primeiro de divisão (*esse separatum ab alio*). É principalmente esta segunda implicação da definição de Tomás que parece comprometer a separação com a apreensão do ser enquanto ser, o sujeito da metafísica, e por isso se expõe a mais controvérsias. Se a divisão deve pressupor uma afirmação e é secundária em relação ao juízo sobre a inerência, ela pode se estender não menos à predicação por si do ser. A expressão do ser no primeiro modo de significação é implícita na composição, mas pela divisão ela pode emergir a primeiro plano: quando se diz "Sócrates é" não há propriamente composição, pois o "é" é predicado por si de "Sócrates" na medida em que é uma substância, tem subsistência. Porém, quando se diz "A fênix não é" se propõe uma divisão no sujeito e a forma por si do ser é explicitada: a fênix não tem subsistência, não é uma coisa na natureza. A negação traz, portanto, à consciência a diferença entre ser e essência. Não se segue imediatamente à essência que seja, se Sócrates pode não ser como a fênix não é. Assim, fica claro que a expressão "Sócrates é" é composta por um juízo que reúne uma essência, como modo de ser de um ente, ao ser real.

---

[232]Cf. R. te Velde, (2008), "Die Differenz in der Beziehung zwischen Wahrheit und Sein", pp. 186 – 187. "Esta forma lógica da composição, cujo indício é a cópula 'é', não acompanha a coisa, que é conhecida, mas é algo próprio ao entendimento, que se diferencia da coisa e se relaciona com ele através da *propositio*."

[233]Cf. J. Vande Wiele (1954), "Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de Saint Thomas", pp. 548 - 549

[234]Como observa te Velde, op. cit., p. 186, no escopo do *De veritate* 1, 1, c., a intepretação de Tomás, ao equiparar esta definição de verdade com a de Aristóteles, não é de todo convincente, mas é compreensível se tivermos em conta o desenvolvimento da argumentação de Agostinho. Neste contexto do *Sent*. I, 19, 5, a referência ao *De vera religione* deixa claro, porém, que Tomás lia aquela definição dos *Soliloquia* como uma forma mais concisa desta.

Nota-se, destarte, porque o juízo de divisão tem dado ensejo a muitos debates; se ele determina o *subiectum* da metafísica, será na divisão, e não na composição, que o juízo alcança pleno vigor e se faz decisivo para a ciência do ser enquanto ser.[235] O plano inicial e a necessidade do juízo divisivo, como Geiger[236] não deixa de demonstrar em seu artigo a partir das primeiras versões do comentário ao *De Trinitate* 3, 5, nasce das dificuldades de compreender, sem entretanto corromper a estrutura do real, a capacidade distintiva do intelecto sobre as coisas e sobre sua própria conceituação. Caberia buscar como, sob um modo próprio de decomposição conceitual, o intelecto é capaz de reduzir a uma unidade principial a estrutura complexa em que tece sua compreensão da realidade, e que dela depende, como as restrições à abstração fazem notar. É o próprio Tomás que assinala, ademais, que, por não compreenderem este caráter distintivo do intelecto, platônicos e pitagóricos incorreram no erro de fazer de entes de razão, como os matemáticos e os univerais, entes subsistentes separados da matéria.[237] A faculdade de julgar, compreendida como uma segunda operação intelectual, responde, assim, à tarefa ambivalente gestada pelo realismo aristotélico: a um só tempo impedir qualquer exorbitância dos limites materiais da alma intelectiva e compreender devidamente a possibilidade de redução dos conceitos intelectivos aos princípios, nos quais trabalham as ciências, as duas frentes de disputa do aristotelismo medieval. Esta resposta obedece estritamente aos limites metodológico-intelectuais das três ciências especulativas, tais como os determina Boécio.[238]

3.4.2. Da fundamentação do verdadeiro

A questão da verdade foi tratada exclusivamente por Tomás no comentário às *Sentenças* (p. I, d. 19, q. 5), nas questões disputadas *De veritate* (q. 1), na *Suma contra os gentios* (p. I, c. 60) e na *Suma de Teologia* (p. I, q. 16).[239] A parte acréscimos que podem esclarecer certos aspectos, não há uma mudança drástica em sua concepção sobre a verdade que não dispense *pro tempore* remissões exaustivas. Antes de tratarmos dos aspectos psicológicos do juízo, devemo-nos voltar para sua fundamentação na coisa.

Como problema inicial, que se caracteriza pela própria necessidade do juízo, deve-se partir, como ficou pressuposto, de que o juízo busca reestabelecer para o intelecto a unidade que a coisa tem em seu ser; e que a conversão do ser com o verdadeiro tem por base a

[235]Cf. L.-B. Geiger, (1942), p. 318; J. Wippel, (1984), p. 79.
[236]Cf. Geiger, ibid., pp. 15 - 20.
[237]*Exp. Trin*., 5, 3, c.; ST I, 85, 1, ad 2.
[238]*Boet. De Trin*., 2.
[239]Cf. J. Wippel, op. cit., pp. 69 – 92.

diferença fundamental entre ser e essência para o intelecto criado.

> ...qualquer coisa não-composta tem seu ser, que não se apreende pelo intelecto senão pelo modo da composição; e assim, pela mesma razão que acrescenta o verdadeiro ao ente, a saber, a ordem ao intelecto, se segue esta diferença que o verdadeiro seja dos compostos, e o ser se diga da coisa não-composta fora da alma.[240]

Esta resposta de Tomás à objeção do comentário às *Sentenças* oferece o fundo metafísico indispensável para avançar: a conformação do intelecto com a coisa deriva diretamente do modo de compreensão do intelecto por uma composição, cuja não-composição, entretanto, é requerida pela própria realidade una que tem na coisa. O verdadeiro traz, então, um acréscimo ao ente: a ordem a um intelecto, pela qual o ente não somente é real mas inteligível. O princípio do verdadeiro está no intelecto assim como o princípio de sua unidade de ser está primeiramente nas coisas.[241] Como compreender esta relação? Se o intelecto deve-se conformar ao *esse rei*, não estaria o princípio do verdadeiro primeiramente na própria coisa? Uma dupla transitividade, cuja ordem analógica dos termos deve ser cuidadosamente observada, é manifesta no modo como o intelecto fundamenta a verdade para o ser e como o ser fundamenta a verdade para o intelecto. Em si, na ausência da relação com um intelecto, o ser não é nem verdadeiro nem falso, mas o intelecto necessariamente é verdadeiro ou falso, pois não pode inteligir sem o ser. O ser não é nem verdadeiro nem falso, pois verdade ou falsidade seguem-se à razão de ser inteligível; logo que o ser é inteligível, ele é necessariamente verdadeiro ou falso. Mas não é necessário que o ser seja verdadeiro para ser.[242] A ordem de distinção da forma da verdade no ser não prescinde do intelecto, mas o ser prescinde da forma do ser inteligível. Que o ser seja em si inteligível, contudo, tem antes valor de hipótese para confirmar a prioridade transcendental do ser ao verdadeiro.

O ser não admite nenhuma diferença senão ao modo de privação. Qualquer negação do ser é apenas não-ser. Em decorrência, para que se possa converter com o ser, qualquer atributo não o pode contrair e determinar ao modo que a diferença contrai, por exemplo, o gênero. Uma contração deste tipo imporia uma restrição ao ser e não seria mais

---

[240]"...quaelibet res incomplexa habet esse suum, quod non accipitur ab intellectu nisi per modum complexionis; et ideo ipsa ratione quam addit verum supra ens, scilicet ordinem ad intellectum, sequitur ista differentia, quod verum sit complexorum, et ens dicatur de re extra animam incomplexa." *Sent*. I, 5, 1, ad 7.

[241]Cf. R. te Velde, op. cit., pp. 196 – 197.

[242]"Nihilominus tamen alia est ratio veri et alia ratio entis. Dupliciter enim dicitur aliquid non posse intelligi sine altero. Aut ita quod unum non possit intelligi si non ponatur alterum esse; et sic dicitur quod esse non potest intelligi sine vero, sicut etiam non potest intelligi sine hoc quod est esse intelligibile. Sive ita quod quandocumque intelligitur unum, intelligatur alterum; sicut quicumque intelligit hominem intelligit animal. Et hoc modo esse potest intelligi sine vero, sed non e converso: quia verum non est in ratione entis, sed ens in ratione veri; sicut potest aliquis intelligere ens, et tamen non intelligit aliquid de ratione intelligibilitatis; sed nunquam potest intelligi intelligibile, secundum hanc rationem, nisi intelligatur ens." *Sent*. I, 19, 5, 1, ad 2.

convertível com ele. Uma atribuição ao ser somente pode-se estabelecer por uma relação de razão: para expressar um modo de ser que o termo ser apenas não expressa.[243] O modo de atribuição de uma relação de razão, porém, prova de algumas dificuldades. Partindo de *Metafísica* IV, as formas de predicação por si não satisfazem para Tomás as condições para a conversão. Há, segundo Aristóteles, duas formas de predicação por si: o por si pode ser predicado essencialmente, como animal e racional de homem, ou como um acidente próprio, como o que ri de homem. A primeira forma de predicação está excluída, uma vez que ser não é um gênero e qualquer diferença essencial resultaria em sua negação. O segundo modo, entretanto, não é menos problemático, pois um acidente por si deveria estar fora do ser. O emprego de Tomás da expressão "*per se accidentia entis*" em seu comentário é, por isso, relutante.[244] O acidente por si é uma etapa no desenvolvimento do conceito tomásico de verdade, a qual, por eliminação, deixa o campo livre para a formação do conceito de verdade a partir de uma relação de razão por si entre ser e verdadeiro: nem essencial nem acidental. A expressão "*esse rei*" no comentário ao *De Trinitate* retomaria, então, o caráter relacional entre ser enquanto o ser concreto e ser enquanto ser inteligível. A insuficiência dessa formulação da predicação por si recomenda a frequentação de outros textos para esboçar uma quadro mais completo da relação entre os outros transcendentais e o ser.

O comentário às *Sentenças*, já do início da trajetória acadêmica de Tomás, apresenta uma diferenciação do conceito de *res* que cumpre antes analisar. Diz ele,

> Pois coisa (*res*) se diz simplesmente o que tem ser mensurado (*ratum*) e estável na natureza; e diz-se coisa deste modo, entendido o nome coisa pelo que tem uma quididade ou essência; e ente pelo que tem ser... Mas, porque é cognoscível por sua essência, o nome coisa (*res*) é transferido a tudo o que pode cair no conhecimento ou no intelecto, segundo o que a coisa se diz de mensurar (*reor*): e deste modo se dizem coisas de razão o que não tem ser mensurado na natureza, e de acordo com este modo também se podem dizer coisas as negações e privação, como também se dizem entes de razão...[245]

A chave de leitura de Tomás aqui ainda muito deve ao conceito de *certitudo* de Avicena[246].

[243] "...enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens; unde probat etiam philosophus in III Metaphys., quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens, in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur." *Ver.* 1, 1, c. Cf. M. Heidegger, (2006), *Geschichte der Philosophie*, pp. 49 - 50; J. Aertsen (1996), *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, pp. 84 – 88.

[244] Cf. J. Aertsen, ibid., p. 145.

[245]"Simpliciter enim dicitur res quod habet esse ratum et firmum in natura; et dicitur res hoc modo, accepto nomine rei secundum quod habet quidditatem vel essentiam quamdam; ens vero, secundum quod habet esse... Sed quia res per essentiam suam cognoscibilis est, transumptum est nomen rei ad omne id quod in cognitione vel intellectu cadere potest, secundum quod res a reor reris dicitur: et per hunc modum dicuntur res rationis quae in natura ratum esse non habent, secundum quem modum etiam negationes et privationes res dici possunt, sicut et entia rationis dicuntur..." *Sent*. II, 37, 1, 1, c.

[246]Cf. J. Aertsen (2012), pp. 86 – 90.

Avicena, entretanto, não distingue na relação ens-res a forma intencional do ens rationis de sua forma ontológica, mas pressupõe a afirmação transcendental da coisa enquanto verdadeira, sem tematização do momento judicativo.[247] Essa já não é, contudo, o caso de Tomás, pois, como a coisa é inteligível por sua essência, também em relação ao intelecto se dizem coisas os entes de razão, os quais não têm ser estável e mensurado na natureza. Diante desta aproximação primeira da relação entre ser, coisa e razão, nota-se que a razão da coisa difere de acordo com dois modos de *ser em*...: primeiramente, ser *na* natureza e secundariamente ser *no* intelecto. A razão do ente de razão é a *res* que em si é *ratum*. A coisa é, portanto, o que é na natureza, *in rerum natura*, por ter uma essência e, por ter uma essência, é inteligível. Há, portanto, uma relação de derivação da coisa a partir do que é mensurado, tal que por ter medida a coisa é inteligível. Os entes de razão se dizem, então, coisas porque, através da *mente*, que para Tomás de Aquino, tem origem em *mensurar*,[248] tem relação com a coisa fora da alma ou com o que significa a própria coisa que tem ser estável e mensurado: subsistência, i. e., ser real. O ser inteligível da coisa depende, então, de que é *na* natureza. Como compreender o *esse ratum et firmum in natura* em sua razão de natureza? Mesmo por distarem do comentário às *Sentenças*,[249] os comentários à *Física* pode oferecer a resposta mostram bastante bem os desdobramentos do conceito tomásico de natureza.

Em seus comentários, Tomás distingue o que se diz ter natureza (*habentia naturam*) do que se diz segundo a natureza (*secundum naturam*). Tem natureza o que em si tem o princípio do movimento, como o têm todos os sujeitos de natureza, pois a natureza é sujeito enquanto se diz matéria e está em um sujeito enquanto se diz forma. Já segundo a natureza se dizem tanto o sujeito, cujo ser é por natureza (*a natura*), quanto os acidentes que lhe são inerentes e causados por ele[250]. Por exemplo, o movimento local para o alto não se diz da própria *natureza* nem do *ter* natureza, mas *por* natureza, uma vez que depende do que *tem* natureza. A tendência de o fogo realizar este movimento não é por si mesma natureza nem tem natureza, mas pertence à natureza do fogo, ou seja, ao que tem natureza. Assim, o fogo, tendo uma natureza, se dirige naturalmente para o alto. Como ocorre com a definição dos acidentes, estes podem-se chamar, algumas vezes, natureza apenas por analogia com o que tem natureza.

---

[247]Cf. W. Kühn, op. cit., pp. 347 - 48.

[248]"...nomen mentis a mensurando est sumptum..." *Ver.* 10, 1, c. O termo *mente*, que ainda é empregado por Tomás nesse primeiro momento de sua trajetória magistral, desaparece mais tarde em favor de *intelecto*.

[249]Cf. J.-P. Torrell, op. cit., pp. 47 - 53, 269 - 272.

[250]"...habentia naturam sunt illa quae habent in seipsis principium sui motus. Et talia sunt omnia subiecta naturae : quia natura est subiectum, secundum quod natura dicitur materia; et est in subiecto, secundum quod natura dicitur forma. ...secundum naturam esse dicuntur tam subiecta, quorum esse est a natura, quam etiam accidentia quae in eis insunt causata ab huiusmodi principio; sicut ferri sursum non est ipsa natura, neque habens naturam, sed est causatum a natura." *Com. Phys.* II, 1. A locução "*a natura*" traduz aqui o dativo "φύσει" do grego que pode ser entendido também como advérbio, "naturalmente".

Seria, contudo, errôneo dizer que o próprio sujeito seja natureza[251], em decorrência de a substância ser um composto de matéria e forma, e natureza também se dizer matéria e forma. Esta suposição é alimentada, de acordo com Tomás, pela confusão entre princípio e principiado (*principiatum*). Embora a substância natural tenha em si o princípio do movimento, a razão de sua natureza não pode ser ela própria. A natureza é princípio do ser natural, que, por sua vez, é principiado. O homem, o fogo ou a árvore, tem cada qual *uma* natureza, a qual não é a mesma, visto que cada qual opera *segundo* ela, que é a razão de sua operação própria. Como já se define no início da *Física*, a natureza é o princípio do movimento e do repouso no ser natural[252]. O composto de matéria e forma é, por conseguinte, principiado pela natureza e não seu princípio. Por isso, a substância natural tem natureza mas não é natureza e, por ter natureza, atua naturalmente segundo sua essência. Ter ser estável e mensurado *na* natureza compete, então, ao que tem natureza. Já os acidentes se dizem segundo a natureza porque inerem no que tem natureza, pelo que têm um sujeito natural como causa. Em sentido contrário, há, ademais, uma segunda suposição a refutar: poder-se-ia pensar que, como princípio do ente natural, a natureza seja uma força ínsita que aja independentemente (*absolute*) da substância natural. Como comenta Tomás, este não é o caso. A natureza é dita princípio precisamente porque depende de um hábito do princípio (*habitudo principii*), i. e., um sujeito que atue naturalmente. A realização da natureza do sujeito segue-se à sua potência para agir naturalmente a partir de si mesmo e não de uma força externa que o faça agir deste modo.[253]

Como a natureza não é sujeito, mas princípio segundo-o-qual do que a tem, a locução "na natureza" não pode ter significado locativo. A coisa na natureza não tem ser estável e mensurado por estar *na* natureza, mas por ter uma razão na qual e segundo a qual age no sentido que se caracteriza como *natural*: como o que lhe é mais próprio e lhe pertence em sua essência. A atividade do sujeito natural apresenta, desde então, proporção e medida,

[251]"Posset autem aliquis credere quod quia materia dicitur natura et etiam forma, quod compositum possit dici natura ; quia substantia dicitur de forma et materia et de composito. Sed hoc excludit dicens quod compositum ex materia et forma, ut homo, non est ipsa natura, sed est aliquid a natura; quia natura habet rationem principii, compositum autem habet rationem principiati." Ibid., loc. cit.

[252]"...de his vero quae dependent a materia non solum secundum esse sed etiam secundum rationem, est Naturalis, quae Physica dicitur. Et quia omne quod habet materiam mobile est, consequens est quod ens mobile sit subiectum naturalis philosophiae. Naturalis enim philosophia de naturalibus est; naturalia autem sunt quorum principium est natura; natura autem est principium motus et quietis in eo in quo est; de his igitur quae habent in se principium motus, est scientia naturalis." *Com. Phys*. I, 1.

[253]"Ponitur autem in definitione naturae principium, quasi genus, et non aliquid absolutum, quia nomen naturae importat habitudinem principii. Quia enim nasci dicuntur ea quae generantur coniuncta generanti, ut patet in plantis et animalibus, ideo principium generationis vel motus natura nominatur. Unde deridendi sunt qui volentes definitionem Aristotelis corrigere, naturam per aliquid absolutum definire conati sunt, dicentes quod natura est vis insita rebus, vel aliquid huiusmodi. Dicitur autem principium et causa, ad designandum quod non omnium motuum natura est eodem modo principium in eo quod movetur, sed diversimode, ut dictum est." *Com. Phys*. II, 1.

porque se determina de acordo com sua essência. Em outras palavras, somente tem natureza o que age, não de qualquer modo ou de qualquer forma, mas de modo e forma determinados, estáveis, como no exemplo do fogo, a tendência para o alto. A natureza se diz sujeito, então, como matéria, pois a matéria é *ser em potência* e passível de movimento; e se diz estar em um sujeito como forma, pois é *em vista da forma* que ser em potência vem a ser em ato e apresenta estabilidade, i. e., duração e permanência temporais em seu ser. Estes dois princípios que compõem a substância em uma unidade de essência dão a entender o que significa o ser na natureza; poder-se-ia dizer que, enquanto estável e mensurada, a coisa é em (sua) natureza por (sua) essência e definição. Tomás submete, assim, o conceito anterior de *res*, influenciado por Avicena, a novos exames e precisões. Como princípio do ser natural, o conceito de natureza não inclui por si subsistência, mas, causada pelos princípios naturais, a coisa é composta deles e do ato de ser. A *res in natura*, enquanto coisa determinada em sua natureza carece, portanto, como a *res in intellectu tantum*, do princípio da existência. À diferença dos entes de razão, porém, a *res in natura* tem ser ao menos potencialmente, como correlato do juízo. Assim, um segundo aspecto da definição do Aquinate de coisa na natureza compete ao significado de *ter ser*: o que tem natureza *tem ser* mensurado e estável na natureza. Por ter ser, a coisa se diz, assim, ente (*ens*). A *res in natura* pode-se dizer, também, *ens in natura*. Estes dois aspectos, obtidos a partir do comentário à *Física*, convergem em que o *ser na natureza*, diferentemente do *ser de razão*, marca uma concretude real da coisa, como o que *é* em realidade, e não apenas no intelecto.

A derivação da *res naturae* é a *res rationis*, o segundo modo de compreender a coisa. Nele a coisa é visada a partir de sua inteligibilidade mesma, enquanto por sua essência se faz conhecer. A *res*, desse modo, tem ser *no* intelecto. Etimologicamente, a palavra "*ratio*" é denunciativa de sua origem intelectual. Como assinala Tomás, "*ratio*" procede de "*reor*", o que pode traduzir "pensar", mas, mais precisamente, "calcular", "mensurar", "raciocinar". Seu particípio passado é o mesmo "*ratum*", o "mensurado" que encontramos na definição da *res in natura*. Esta origem etimológica comum está bastante longe de ter importância apenas periférica; antes, ela demonstra uma proximidade estreita entre *res rationis* e *ratio rei.* A *res* é real em razão de sua medida, ou seja de sua determinação na natureza e, somente porque é determinada, é em ato o-que é.[254]

A definição do que tem razão como o que tem ser estabelecido e mensurado na natureza é a forma mais condensada da relação entre ser e inteligência, expressa pelo verdadeiro. O verdadeiro, deste modo, não acrescenta nada ao ente que não esteja já

[254]Cf. J. Vande Wiele, op. cit., p. 565.

determinado em seu ser, mas somente dá expressão a esta determinação através de sua adequação. A verdade tem assim fundamento na coisa[255] mas seu complemento no intelecto, já que a conformação do intelecto com a coisa, a adequação, expressa uma relação própria de razão sob a qual a coisa é por sua essência inteligível.

A coisa é causa do verdadeiro, pois tem uma essência e é, assim, inteligível, está disposta à inteligência, mas, enquanto é mensurada e determinada, é causada e tem ser, é a realização atual de sua essência. A causa da verdade depende, por isso, mais do ser da coisa do que de sua essência; ela tem razão de ser, mas é verdadeira por um ente de razão: a relação com o intelecto, que manifesta a medida da coisa não somente enquanto é inteligível (*essentialite*r), mas enquanto é (*ens*).[256] A própria constituição ontológica da coisa, enquanto uma essência que tem ser, circunscreve a possibilidade de que seja verdadeira, inteligida.[257] Mas, para tanto, é necessário também um intelecto vivo, atual, capaz de a compreender em sua essência e em seu modo próprio de ser.

> ...digo da verdade que tem fundamento na coisa, mas sua razão se completa pela ação do intelecto, quando se apreende do modo como é... Como, porém, na coisa esteja sua quididade e seu ser, a verdade se funda no ser da coisa mais do que na quididade, como também o nome ente se impõe pelo ser; e na operação mesma do intelecto que apreende o ser da coisa, como por certa assimilação a ele, se completa a relaçao de adequação, em que consiste a razão da verdade. Digo, por isso, que o próprio ser da coisa é a causa da verdade, segundo que é no conhecimento do intelecto...[258]

Não basta que se conheça a definição da coisa para que se conheça sua verdade, mas é preciso que esta definição seja conhecida em seu ser próprio, enquanto realizada e somente um

---

[255]É M. Heidegger (1988), *Einleitung in die phänomenologische Forschung*, p. 166, quem aponta, com bastante acuidade, esta fundamentação do verdadeiro na coisa a partir de sua determinação essencial. R. Darge (2003), "Seinswahrheit und Erkenntniswahrheit", pp. 250 - 51, nota que esta relação constitutiva da verdade na coisa tem sido negligenciada por influência da interpretação de Cajetan. Ela passa desapercebida, por exemplo, a Vande Wiele, op. cit., pp. 548 - 51.

[256]Cf. te Velde (1995), *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, p. 199, "Being is common to all natures which differ from one another according to what they are, according to their categorial determination. In *this* nature being aquires a distinct determination, different from the being in *that* nature. Being is not common in the sense that it remains unaffected by the specific nature of a thing."

[257]Heidegger (2006), p. 56, observa que não se trata senão secundariamente de concordância; a adequação tem sua origem no modo do objeto-para da coisa, ou seja na relação de razão com o intelecto, em sua própria constituição ontológica."*Adaequatio rei et intellectus* significa, portanto, primariamente, não a concordância do pensamento com o objeto, mas aquela constituição ontológica de cada ente, que faz que ele possa ser em geral um possível objeto-para (*Gegenstand-für*), tal que com ele o pensamento concorde. Para isso, deve ele ser em geral, ter ser; por Deus, i. e., criado e mantido, pensado, conhecido e então sendo!"

[258]"...dico de veritate, quod habet fundamentum in re, sed ratio ejus completur per actionem intellectus, quando scilicet apprehenditur eo modo quo est... Cum autem in re sit quidditas ejus et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis. Unde dico, quod ipsum esse rei est causa veritatis, secundum quod est in cognitione intellectus." *Sent*. I 19, 5, 1, c.

intelecto vivo, atual, o pode:

> ...porque o verdadeiro consiste maximamente no ato, seja o que for que é somente em ato, e é o que verdadeiramente é algo, pois são quididades e formas, acerca disso não ocorre enganar-se ou ser falso. Mas, convém que se conheçam se chegam à mente, do contrário, não são perfeitamente conhecidos se não chegam à mente.[259]

Ambos esses excertos, apesar de aparentemente divergentes, porquanto um retome o caráter ontologicamente constitutivo da verdade e o outro seu caráter de relação, remetem diretamente aos modos de expressão do ser em si (*ens in se*) e em relação a outro (*ens in ordine ad aliud*), cujo esquema final se apresenta na questão disputada *De veritate I*. No art. 1 da questão, Tomás delimita os modos gerais de dizer o ser de acordo com que o ser se diz em si mesmo e em relação com outro.

Em si mesmo, o ser se diz coisa, *res*, enquanto é a expressão afirmativa do que é em si. Como decorre de sua razão própria, a coisa expressa a essência e a definição, mas não tem ser por si. A determinação em si do ente se segue então à negação no ente em si, a indivisão do ente em si mesmo, pela qual é *uno*, o segundo modo geral de dizer o ser. Tomado em sua relação com outro, surge o terceiro modo de dizer o ser como algo: o ente em sua unidade é primeiro *aliquid*, o que, decomposto em seus termos como faz Tomás, significa *aliud quid*, ou seja, literalmente, *um-outro-que*: o ente dividido de outro, manifestando sua identidade consigo mesmo enquanto *não-outro*. Em uma relação de conveniência com outro, com uma forma capaz de recebê-lo em sua inteligibilidade própria e, por conseguinte, em sua finalidadade, como a alma intelectiva, o ser é dito verdadeiro e bom. Assim, o ser em si mesmo será dito, afirmativamente, coisa e negativamente, uno. Em relação com outro, o ser será dito algo, um-outro-que, e em concordância com o intelecto, verdadeiro e bom.

Se o conhecimento da *ratio* como princípio pelo qual a coisa é estável e mensurada na natureza nos mune de um plano de visão sobre o modo como o verdadeiro nada acrescenta ao ser além de uma relação de razão, o complemento intelectual da verdade deixa claro, como assinala J. Aertsen[260], por que ser e verdadeiro são convertíveis. No ato de

[259]"...quia circa actum maxime consistit verum, quaecumque sunt talia, quae sunt solum in actu, et sunt id quod vere aliquid est, quia sunt quidditates et formae, circa ea non convenit decipi, aut esse falsum. Sed oportet ut intelligantur si mente attingantur, vel penitus non intelligantur si mente non attingantur." *Exp. Met*., IX, 11.

[260]Cf. Aertsen (1996), p. 264, "The actuality is the basis for the convertibility of 'being' and 'true', as it was for the convertibility of 'being' and 'one'. Thomas also uses the principle that 'everything is knowable insofar as it is an act' as an argument for the thesis that 'being' is the first known (cf. ch. IV). That-which-is does not, however, enter the intellect in its own being. It is apt by its species to be conformed to the intellect, as was said in *De veritate* 21, 1. This aspect is expressed by 'thing'." Em postura crítica às leitura de E. Gilson, por vezes demais insistente no *actus essendi* como causa da verdade, J. Vande Wiele, op. cit., pp. 547 - 548, assume uma interpretação mais ponderada, próxima a de J. Aertsen. "La vérité consiste dans une correspondence de l'esprit avec les choses. Cela implique essentellement que la vérité est une correspondance de l'esprit avec les choses qui existent. Quand l'esprit a conçu une forme ou une quiddité, il doit les référer à l'existence afin d'avoir la vérité."

conhecimento, há a convergência do intelecto em ato e da coisa em ato. A razão formal da verdade, portanto, em sua apreensividade atual, se defronta com sua causa atual na coisa. Se a essência da coisa é a razão de sua inteligibilidade, a razão de sua verdade é a relação atual com o intelecto que a conhece: ela é então *res vera*, uma coisa verdadeira, ou expresso ao modo da relação com o intelecto, "*est vere aliquid*", é verdadeiramente um-outro-que, distinto do intelecto que o conhece. Pelo ato intelectivo, o ente subsistente nada mais é que manifesto em sua essência e em sua atualidade. É a esta manifestação do ente que se deve destinar a inteligência em sua tarefa principal de conhecimento. "O verdadeiro, porém, que está nas coisas, se converte com o ente segundo a substância. Mas, o verdadeiro que está no intelecto se converte com o ente, como o manifestativo com o manifestado."[261]

A este ponto, é incontornável o levantamento da questão sobre qual propriamente o fundamento intelectivo desta relação do ser *in ordine ad intellectum manifestativum*. A razão da coisa em sua essência conduz ao questionamento pelo fundamento de sua medida e determinação. Mensurada e estável na natureza, a coisa é causada, e, inteligível por sua essência, é causa de sua inteligibilidade para o intelecto criado, finito. Seu estabelecimento, porém, não pode requerer a forma contingente deste intelecto, mas uma forma intelectual necessária; do contrário, seria a verdade também contingente. A questão pelo fundamento do verdadeiro na coisa, i. e., da coisa que é verdadeiramente um-outro-que, se desdobra assim em outra questão: como se concilia a necessidade da verdade com a contigência do devir.

Busquemos, primeiramente, a resposta de Tomás a esta última questão, para dela chagarmos mais facilmente à primeira. Já nos comentários às *Sentenças*, Tomás entendia o modo de relação entre a *res creata* e a *veritas increata* pela analogia de proporção tal como a encontramos nos comentários à *Metafísica* acerca da definição dos acidentes. Assim precisa Tomás a afirmação de que a verdade é presente primeiramente no intelecto,

> ...como também o quente e o frio e outras causas da saúde são causas da saúde que

Embora Gilson esteja correto ao afirmar que a essência por si não garanta a possessão do verdadeiro, ele parece lhe relegar apenas uma papel secundário. Ambos, porém, mostram uma concordância maior do que parece. Se Gilson comete exageros ao reiterar sempre o ser atual como fundamento de todo conhecimento, sua interpretação oferece uma perspectiva hermenêutica correta porquanto reitera com isso também a necessidade da forma atual, "existente", do intelecto para apreender a verdade. Cf., por exemplo, *L'être et l'essence*, p. 120. "Puisque l'exister propre de chaque être échappe au concept, il faut bien nous contenter de l'appréhender dans l'être, qui est la détermination première et la plus immédiate de l'acte d'exister. C'est pourquoi l'*ens* est le concept suprême et le principe premier de notre connaissance." Esta dificuldade de apreender o ser conceitualmente, que recorre em Gilson, se deve sobretudo a que, em todo ato de conhecimento, o intelecto está presente para si mesmo, forma de sua atualidade, a qual somente é conhecida, contudo, através do produto de sua atividade: o próprio conhecido em ato.

[261]"Verum autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam. Sed verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato. Hoc enim est de ratione veri..." ST I, 16, 3, ad 1.

> está no animal, e, contudo, o animal por primeiro se diz saudável, tanto os sinais da saúde quanto a causa da saúde se dizem saudáveis segundo a analogia com o saudável que se diz do animal.[262]

Tomás tem em mente aqui a analogia de proporção *per prius et posterius*: o que se diz primeiramente na causa tem precedência sobre a razão do que se diz posteriormente em relação a causa, o intelecto. Mas, no comentário ao primeiro argumento a favor presente no comentário às *Sentenças*, 19, 5, 1, Tomás se vale ainda de novas precisões. Se a causa da verdade está primeiramente na coisa e sua razão no intelecto, por analogia simples, tal como se dizem, por exemplo, saudáveis o medicamento e a urina, não se salva ainda a convergência e convertibilidade do ser com a verdade: o ser conhecido da coisa é tão particular quanto a verdade no intelecto cognoscente dela, porquanto é por sua essência que a coisa é determinada e sendo determinada é inteligível. Se, por outro lado, o intelecto pudesse por comparação a outra coisa conhecida, apreender daí a razão do verdadeiro, a verdade não deixaria de ser menos particular quanto antes: não seria a diversidade do conhecimento que daria a garantia da universalidade da verdade, mas a possibilidade de conhecer verdadeiramente diversas coisas estaria confinada a um intelecto particular, tão contingente quanto seu conhecimento. O tipo de analogia deve ser qualificado tanto quanto seu modo de inerência, já que o fundamento intelectivo da coisa pode descortinar um princípio intelectivo anterior ao ser contingente da coisa e da alma intelectiva.

Se a verdade está na coisa apenas, a analogia com a verdade do intelecto teria a mesma intenção, mas não o mesmo ser, e a definição de verdade redundaria contraditória, pois o intelecto não se reconheceria a si mesmo como verdadeiro ao se apropriar do verdadeiro. Se o verdadeiro se diz de ambos, porém, apenas segundo o ser mas não segundo a intenção, não haveria possibilidade de comunicação da verdade da coisa com a verdade do intelecto e, por conseguinte, mais uma vez ambos estariam em contradição; o verdadeiro se diria univocamente do intelecto e da coisa, mas coisa e intelecto não são verdadeiros pela mesma razão e, por isso, não são unívocos: uma coisa inanimada, por exemplo, não é verdadeira como uma coisa animada é. Restaria, por exclusão, um único modo de analogia cabível à verdade: o que incluisse tanto a disparidade de intenção quanto a de ser entre intelecto e coisa. O verdadeiro se diria assim segundo o ser e segundo a intenção tanto da coisa quanto do intelecto, mas a coisa seria verdadeira por sua razão própria, sua essência, e o intelecto seria verdadeiro também por sua razão própria, pela potência de acolher, através de

[262]"...sicut etiam calidum et frigidum et aliae causae sanitatis sunt causa sanitatis quae est in animali, et tamen animal per prius dicitur sanum et signa sanitatis et causa sanitatis dicuntur sana secundum analogiam ad sanum quod de animali dicitur." *Sent*. I, 19, 5, 1, c.

sua forma essencial, aberta ao conhecimento, as formas inteligíveis.[263] Seria possível, assim, preservar a particularidade da verdade na coisa e no intelecto, desde que estribada sobre um princípio universal de verdade. A verdade pode-se dizer analogicamente de uma verdade primeira, necessária em si, o que quer dizer, eterna e imutável,[264] e da verdade particular das coisas contingentes. Somente pela fraqueza das coisas contingentes que a verdade assume formas evanescentes. O fato de a verdade poder perecer com a coisa verdadeira não se deve a uma falha da verdade em si, mas das coisas. Como o intelecto, entretanto, é imaterial e não está submetido à corrupção do corpo, é capaz de apreender o sentido universal da verdade e a fazer manifesta nas coisas particulares ao conhecê-las.[265] Se é possível a verdade se corromper por acidente, apenas quanto ao ser que tem em outro, não é possível que se corrompa quanto ao seu ser em si. Por certo, a solução transcendental busca fazer jus à necessidade de atuação dos princípios intelectivos no conhecimento das coisas sem que estejam comprometidos com o modo particular de ser de cada uma. Mas, ela não pode ter validade simplesmente metodológica.

A correspondência dos primeiros conceitos do intelecto é estabelecida sobre sua

[263]"...aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter: vel secundum intentionem tantum, et non secundum esse; et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno; sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et posterius; non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali. Vel secundum esse et non secundum intentionem; et hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicujus communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus, sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis... Vel secundum intentionem et secundum esse; et hoc est quando neque parificatur in intentione communi, neque in esse; sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem majoris vel minoris perfectionis. Et similiter dico, quod veritas et bonitas et omnia hujusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis. Unde oportet quod secundum suum esse omnia haec in Deo sint, et in creaturis secundum rationem majoris perfectionis et minoris; ex quo sequitur, cum non possint esse secundum unum esse utrobique, quod sint diversae veritates." *Sent*. I, 19, 5, 2, ad 1.

[264]"Cum enim ratio veritatis in actione compleatur intellectus, et fundamentum habeat ipsum esse rei; judicium de veritate sequitur judicium de esse rei et de intellectu. Unde sicut esse unum tantum est aeternum, scilicet divinum, ita una tantum veritas. Similiter de mutabilitate veritatis idem dicendum est quod de mutabilitate essendi; ut enim supra dictum est, art. antec., simpliciter immutabile non est nisi esse divinum; unde simpliciter immutabilis veritas non est nisi una, scilicet divina. Esse autem aliarum rerum quarumdam dicitur mutabile mutatione variabilitatis, sicut est in contingentibus; et horum etiam veritas mutabilis est et contingens. Quorumdam vero esse est mutabile solum secundum vertibilitatem in nihil, si sibi relinqueretur; et horum veritas similiter mutabilis est per vertibilitatem in nihil, si sibi relinqueretur. Unde patet quod nulla veritas est necessaria in creaturis. Similiter etiam si loquaris de veritate secundum quod ratio ejus completur in ratione intellectus, patet quod nullus intellectus est aeternus et invariabilis ex natura sua, nisi intellectus divinus. Ex quo etiam patet quod sola veritas una quae in Deo est, et quae Deus est, est aeterna et immutabilis." Ibid., 19, 5, 3, c.

[265]"Hoc autem quod non sit veritas vel falsitas, non est ex defectu veritatis vel falsitatis quantum ad intentiones ipsarum, sed ex defectu eorum in quibus veritas habet esse. Sicut enim dicimus de universalibus, quae sunt incorruptibilia et aeterna, quia non corrumpuntur nisi per accidens, scilicet quantum ad esse quod habent in alio, quod potest non esse; ita etiam est de veritate et falsitate, quod consideratae secundum intentiones suas, non accidit eis corruptio per se, sed solum secundum esse quod habent in alio: et ex hoc procedit probatio Augustini; quia omnis virtus quae apprehendit rationem intentionis alicujus, oportet quod sit virtus non obligata ad corpus, nec dependens a corpore, eo quod virtutes apprehensivae quae sunt impressae in organis corporalibus, ut patet in sensibus, non apprehendunt intentionem rationis, ut rationem hominis vel coloris, sed tantum apprehendunt hujusmodi, secundum quod sunt particulata. Virtus autem quae non dependet a corpore, est incorruptibilis; et ita probatur quod anima intellectiva est immortalis ex eo quod apprehendit veritatem." Ibid., 19, 5, 3, ad 3.

unificação na causa primeira. Porquanto a essência é o por que o ente tem ser, a unidade entre ser e essência precede à sua diferenciação; do contrário a adequação não seria, novamente, necessária, mas contingente, mesmo que compreendesse termos unificados em uma causa primeira.

> ...a verdade resultante de tal igualdade não comporta nenhuma razão de princípio, seja tomada da parte da essência, seja da parte do intelecto, que é uma e a mesma aqui; como, pois, é o mesmo o inteligente e a coisa inteligida, assim é também a mesma verdade da coisa e a verdade do intelecto, sem qualquer conotação do princípio. Mas, se se tomar a verdade do intelecto divino segundo que se adéqua às coisas criadas, assim permanecerá a mesma verdade, como pelo mesmo Deus intelige a si mesmo e os outros; mas, acrescenta-se no entendimento da verdade a razão do princípio às criaturas, com as quais o intelecto divino se compara como medida e causa. Todo nome, porém, que no divino comporta a razão de princípio ou o que é pelo princípio, ou ainda comportando a razão do princípio para as criaturas, se diz essencialmente... [266]

A unidade entre ser e essência na causa primeira deve esclarecer, então, como a coisa em sua essência pode ser definida sem que com isso os princípios de sua definição ganhem subsistência pela necessidade do conhecimento sobre esse seu ser atual. Em si mesma no intelecto divino, a verdade é essencialmente e é una, pois as coisas são conhecidas pelo mesmo e nenhuma forma principiada é concebida fora do intelecto divino. Quando nos remetemos, porém, à verdade como princípio, esta razão deve ser acrescentada em relação às coisas e a nós. A unidade dos transcendentais na coisa espelha a unidade primeira *secundum rem* em Deus; onde quer que sejam encontrados, ser, uno, verdadeiro e bom estão unidos pela coisa, embora mais perfeitamente em Deus que nas criaturas.[267] Por isso, a verdade se diz em sentido próprio e por primeiro em Deus; em sentido próprio e secundário no homem, que pode conhecê-la, e em sentido impróprio e secundário nas coisas, que a manifestam em si mesmas sem a conhecer.[268] Embora, como observa J. Wippel,[269] a passagem do comentário ao artigo 4 de *De veritate* 1 pareça contradizer o modo analógico de relação com a verdade no comentário às *Sentenças*, 19, 5, 2, ad 1, uma vez que nega a verdade nas coisas, cumpre notar,

---

[266]"...veritas ex tali aequalitate resultans nullam principii rationem importat, sive accipiatur ex parte essentiae, sive ex parte intellectus, quae una et eadem ibi est; sicuti enim ibi est idem intelligens et res intellecta, ita est ibi eadem veritas rei et veritas intellectus, sine aliqua connotatione principii. Sed si accipiatur veritas intellectus divini secundum quod adaequatur rebus creatis, sic adhuc remanebit eadem veritas, sicut per idem intelligit Deus se et alia; sed tamen additur in intellectu veritatis ratio principii ad creaturas, ad quas intellectus divinus comparatur ut mensura et causa. Omne autem nomen quod in divinis rationem principii vel quod est a principio non importat, vel etiam importans rationem principii ad creaturas, essentialiter dicitur..." *Ver.* 1, 7, c. Cf. te Velde (2008), p.196; J. Wippel, op. cit., p. 95.

[267]"...ens, unum, verum et bonum secundum rationem suam habent quod sint unum secundum rem; unde ubicumque inveniantur, realiter unum sunt, quamvis sit perfectior unitas illius rei secundum quam uniuntur in Deo, quam illius rei secundum quam uniuntur in creaturis." Ibid., 1, ad contra 5.

[268]Ibid., 4, c.

[269]Wippel, op. cit., 82 - 85.

como o faz o próprio Wippel,[270] que Tomás não nega às coisas o pertencimento da verdade, mas lhes divisa um sentido impróprio apenas, porquanto lhes falta a conformação com um intelecto. Ademais, a relação de analogia é posta no comentário a este artigo nos mesmos termos que no comentário às *Sentenças*, embora sem precisar o tipo de analogia que lhe cabe. Esta aparente divergência textual dissimula, contudo, uma nova complicação.

Como vem dito, a verdade se encontra primeiramente e propriamente no intelecto divino, e propriamente, ainda que apenas secundariamente, no intelecto humano. Assim, o intelecto divino dá a medida da verdade à coisa através da criação de sua forma exemplar, mas não é medido por nada: é antes a própria medida da verdade, *mensurans non mensuratus*. As coisas, por sua vez, são medidas e dão medida para o intelecto criado, são *mensurans mensurata*. O intelecto criado, entretanto, não dá medida às coisas, salvo às artificiais que são por ele criadas, mas é por elas medido, *mensuratus non mensurans*.[271] A relação analógica de razão do intelecto e da coisa com a verdade sucede-se pela precedência do intelecto incriado sobre a coisa e desta sobre o intelecto criado, de modo que a relação de analogia *per prius et posterius* do intelecto limita-se à possibilidade do conhecimento da verdade e não da relação da coisa com a verdade primeira. Se, como nota Vande Wiele[272], a derivação da verdade da mente às coisas se faz por analogia de proporção e das coisas à mente por uma relação de razão, para o intelecto criado a relação de razão é secundária, o que, em outras palavras, significa que a verdade está nele por acidente. Essa interpretação permanece incompleta, pois desconsidera o modo analógico de relação das coisas com a verdade primeira, não excluido o próprio intelecto criado. Embora o intelecto criado constitua, de fato, uma relação de analogia ao adequar-se à verdade da coisa, pois isso resulta da própria apreensão do ser inteligível da coisa e do juízo sobre sua realidade, é também pela analogia das coisas com a verdade primeira que se estabelece a verdade para si. Por isso, é o que faz a coisa estável e mensurada na natureza que garante ao intelecto a possibilidade de se apropriar do valor necessário da verdade.

A inerência da verdade no intelecto criado somente é descoberta reflexivamente,

---

[270]Ibid., p. 84. “I take him to mean by this that the meaning or definition of truth in its strict sense includes an adequation or conformity of an intellect to a thing. This meaning does not apply in the same sense to truth as it is realized in things. He makes this point by referring to truth as applied to things as a broad or improper understanding of true (*improprie*).”

[271]*Ver.* 1, 2, c. Cf. J. Aertsen, (1996), p. 274.

[272]Cf. Vande Wiele, op. cit., pp. 551 - 552. “La vérité de la chose par rapport à l'esprit humain est constituée par une dénomination extrinsèque résultant d'une pure relation de raison... Pour bien comprendre ce qu'est cette dénomination extrinsèque, il faut avoir présentes à l'esprit deux idées importantes: 1º la dérivation de la vérité, de l'esprit à la chose, se fait par une analogie de proportion; 2º mais le rapport des termes secondaires, les choses, au terme primaire, l'esprit est une pure relation de raison; saint Thomas le dit explicetement: les choses ne sont mises en rapport avec l'esprit, que par un rapport que l'esprit institue de lui-même aux choses.”

por reconhecer em si um princípio inteligível e inteligente e por ter essência própria que dele participa. Posta a relação de razão primeira do intelecto às coisas, coincidente com sua medida desde o ato da criação, não deveria esta ser uma relação real da coisa para com o intelecto divino, mesmo para que se preserve o valor de verdade, cuja inerência o intelecto reconhece em si por sua essência criada? Ainda que admita as complicações da asserção contra o art. 1, q. 21, *De veritate*,[273] J. Wippel se arrisca a afirmar que esta deve ser uma relação real;[274] entretanto, a problemática de fundo parece, a nosso ver, lhe escapar. Sua formulação mais adequada deve partir da consequência deste tipo de relação.

Se houver uma relação real entre o intelecto, medida da verdade, e a coisa que a recebe, restaria uma disjunção excludente para que a verdade tenha estatuto necessário: ou a verdade não estaria unificada em seu ser com sua causa, e assim a coisa não seria necessariamente verdadeira por sua essência, ou para ser verdadeira em sua essência, a verdade, medida da coisa, deveria também ser contingente. Esta problemática surge expressamente para Tomás como a questão se há ou não alguma verdade eterna além da primeira no art. 5, q. 1 *De veritate*; a problemática da relação aparece, com maior fôlego, na refutação ao argumento 15 a favor.

Tomás comenta neste artigo que, como há dois modos possíveis de mensurar alguma coisa, por uma medida intrínseca e por uma medida extrínseca, a verdade também pode ser compreendida por inerência na coisa e por ser extrínseca a ela. A verdade da criatura é uma verdade criada que acompanha seu modo próprio de ser, sua essência. Tanto o intelecto criado quanto a criatura são verdadeiros pela verdade que inere neles. Assim, embora, como dissemos acima, a adequação exija a atualidade da coisa e do intelecto, o intelecto pode, uma vez desperto de sua potencialidade primeira para a verdade e reconhecendo em si seu princípio, julgar da verdade de coisas futuras, tal como a verdade da proposição "O anticristo nascerá". Isto porque, por princípio, a verdade não depende da coisa nem do intelecto criado e não está submetida ao tempo. Não só a verdade da coisa, por conseguinte, mas a do intelecto e do enunciado, ao qual o intelecto dá significação, se denominam pela verdade primeira. O fundamento da verdade em Deus é extrínseco ao intelecto criado e à criatura e, por isso, não é tocado pelo tempo. Ainda que a criatura seja verdadeira em sua particularidade, o intelecto a julga tal a partir do princípio do verdadeiro como sua medida, e não a partir da própria coisa. No intelecto criado, a verdade se diversifica, portanto, pela diversidade do conhecido: cada qual diferente em si e particular, mas conhecido segundo o mesmo princípio de verdade; e

[273] "...omnis relatio realis est in genere determinato, sed relationes non reales possunt circuire omne ens." *Ver.* 21, 1, ad 3.
[274]Wippel, op. cit., pp. 90 - 91.

pela diversidade do cognoscente, que conhece no tempo e inscreve as coisas no passado, no presente ou no futuro. Deus, porém, conhece as coisas por sua essência e, portanto, por inerência e não por adequação, e as conhece pela verdade eterna, sua medida, que não é temporal para si, apenas para as coisas temporais. Até aqui o comentário se limita a trazer esclarecimentos certamente novos, aos quais a questão dá ocasião, mas nada que não decorra do que fora dito. O argumento 15 a favor, entretanto, apresenta um problema mais grave para o modo de relação do verdadeiro. Ouçamos o que diz,

> ...o que é eternamente foi primeiro que o mundo. Logo, a relação de prioridade em Deus foi pelo que é eternamente. Mas, posto um dos termos da relação, é necessário pôr também os demais. Logo, pelo que é eternamente houve a posterioridade do mundo para com Deus. Logo, pelo que é eternamente foi algo outro fora de Deus, ao qual de algum modo compete a verdade...[275]

O argumento procede a partir das premissas de que Deus, a verdade primeira, é pela eternidade anterior ao mundo e de que a eternidade é contigua à criação do mundo. Uma vez estabelecida a relação entre mundo e Deus pela eternidade, conclui-se que a verdade do mundo é eterna como a verdade é eterna e coexistente com Deus. A eternidade é o termo médio que põe em relação Deus e mundo; a coerência do argumento depende de que a relação entre Deus e mundo seja real e se interponha como um terceiro termo, fora do tempo, e, portanto, eterno. Frente a este quadro Tomás dá sua resposta.

A relação, diferentemente das outras categorias, não põe algo na natureza, porque não predica algo, mas com-algo (*non praedicat aliquid sed ad aliquid*). Mas, o adjetivo indefinido *quaedam*, que qualifica então *relationes* em seu comentário, sugere que nem todas as relações para Tomás são racionais apenas, mas pode haver relações reais. Os tipos de relação de razão se resumem a quatro: (1) a relação de identidade do igual a si mesmo (*idem eidem idem*): se esta relação estabelecesse algo na natureza além de seu termo, o igual a si mesmo seria igual por outro, o qual teria necessidade de outra relação para retornar ao primeiro, e assim ao infinito. (2) Uma relação também pode ocorrer imediatamente com outro, sem termo médio, embora não haja identidade; e tal é relação do pai com o filho, que se tivesse necessidade de um termo médio também, se estenderia ao infinito. (3) Uma terceira pode ocorrer quando há dependência de um termo ao outro, mas não recíproca: assim, a dependência do conhecimento ao conhecido é algo na natureza, uma vez que o conhecido é natural; mas a relação do conhecido com o conhecimento é apenas de razão, no intelecto. (4)

[275]"...ab aeterno Deus fuit prior mundo. Ergo relatio prioritatis in Deo fuit ab aeterno. Sed posito uno relativorum, necesse est poni et reliquum. Ergo ab aeterno fuit posterioritas mundi ad Deum. Ergo ab aeterno fuit aliquid aliud extra Deum cui aliquo modo competit veritas..."

Por fim, pode haver uma relação tal como se compara o ser com o não ser. Este tipo de relação é estabelecida quando dissemos, por exemplo, que somos anteriores no tempo aos que serão no futuro. Esta relação é apenas de razão, pois se dela se estabelecesse algo na natureza, todas as gerações haveriam de ser simultâneas e permanentes.

A relação da verdade primeira com as coisas criadas se enquadra, de acordo com Tomás, nas duas últimas. É uma relação de tipo (3), porque as coisas dependem de Deus para serem verdadeiras e para que tenham subsistência e esta dependência põe algo na natureza, as próprias coisas criadas, mas Deus não depende da criatura e a relação da verdade primeira com as coisas é apenas de razão. Deus conhece a coisa por sua própria essência, enquanto é o criador de sua forma e a possui exemplarmente. Pode-se dizer, por conseguinte, que a relação da criatura com Deus é real, sem que se comprometa com um terceiro termo, uma vez que, como Deus conhece a criação por sua própria essência e sua essência é ser, um terceiro termo seria exterior ao ser e a relação não poderia mais ser real. O contrário, porém, não é possível, se a criatura, enquanto criada, dele depende, e sua própria dependência do ser é uma relação real em que o ser é termo e o meio da relação. Esta relação é, também, uma relação de tipo (4), porque a verdade primeira se relaciona com as coisas tal como o ser com o não ser; isto não quer dizer, porém, que as coisas não sejam, - havendo contradição com o tipo (3) -, mas que não ser está aqui para contigência: a verdade primeira é necessariamente enquanto as coisas podem ser ou não ser. A conjunção de ambos os tipos de relação é suficiente para garantir tanto a inteligibilidade da coisa quanto a necessidade da verdade. Nós conhecemos a verdade nas coisas por analogia com a verdade primeira e as coisas são verdadeiras porque um ato criador lhes concede medida e ser na natureza. Na causa primeira, o mesmo é ser, uno, verdadeiro e bom imediatamente. A verdade, portanto, por princípio não pode ser inteligida não ser tanto da parte do que conhece quanto da parte do conhecido. Em termos ligeiramente diversos e mais concisos, o problema surge em outro argumento respondido por Tomás.

> ...ocorre duplamente algo não poder ser inteligido não ser: ou da parte do próprio intelecto, ou da parte do inteligente. Da parte do intelecto, como o que tem ser por sua razão, como é Deus, cujo ser é sua quididade pela qual se intelige. Da parte do inteligente, como a coisa não pode ser inteligida sem o ato do inteligente; logo, se houvesse o ato de inteligir, nada se poderia inteligir; logo, não se pode inteligir não ser o ato de inteligir. De ambos os modos a verdade não pode ser inteligida não ser; pois o verdadeiro tem em sua razão o ser, segundo o qual se funda na coisa, e tem em sua razão o ato do intelecto, segundo o qual se completa na alma.[276]

[276]"...aliquid non posse intelligi non esse, contigit dupliciter: vel ex parte ipsius intellecti, vel ex parte intelligentis. Ex parte intellecti, sicut illud quod de ratione sua habet esse, sicut est Deus, cujus esse est sua quidditas per quam intelligitur. Ex parte intelligentis, sicut non potest intelligi res sine actu intelligendi; unde si actus intelligendi non esset, nihil posset intelligi; unde non potest intelligi actus intelligendi non esse. Utroque modo veritas non potest intelligi non esse; quia verum habet in ratione sua esse, secundum quod fundatur in re, et

A verdade fundamenta-se na própria necessidade de determinação do ser, de modo que não pode o ser não ser também ser verdadeiro, mesmo que essa determinação seja negativa como no caso da infinitude de Deus.[277] A conciliação das respectivas definições de verdade, herdadas por Tomás, é marcada pelo traço da atualidade do intelecto que conhece. Se o conhecimento da verdade requer uma natureza intelectual viva,[278] a verdade primeira somente pode-se sustentar por aquele que é em si vida eterna. Em Deus a coabitação entre ser e verdade é perfeita porque Deus não pode se conhecer sem ser nem ser sem se conhecer.

> ...o viver de Deus é o seu inteligir. Em Deus, porém, o mesmo é o intelecto e o que se intelige, e seu próprio inteligir. Por isso, o que quer que seja em Deus como inteligido, é o próprio viver ou sua vida. Logo, como tudo que é feito por Deus, é nele como inteligido, segue-se que tudo nele é a própria vida divina.[279]

Para o intelecto, somente enquanto imerso em um mundo contingente o ser tem precedência, então, à intelecção, mas a razão fundamental da convertibilidade transcendental entre ser e verdade só vem a se intensificar, porquanto nada foge do espectro do pensável e, portanto, do verdadeiro. Da contingência surge para nós, então, a possibilidade de uma inteligibilidade necessária do ser, excluído o não-ser que faz o próprio contigente.

Sobre esta base estritamente sistemática, a síntese final das definições de verdade, tal como é vista por Tomás, se conclui. A verdade se pode dizer: primeiramente, segundo o que precede sua razão e em que o verdadeiro se funda, qual a definem Agostinho, "*Verum est id quod est*"; Avicena, "*Veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei*"; e a magistral, "*Verum est indivisio esse et quod est*". Secundariamente, se diz a verdade segundo o que perfaz formalmente sua razão, qual Isaac "*Veritas est adaequatio rei et intellectus*"; Anselmo, "*Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*"; e Aristóteles, "*dicitur esse quod est aut non esse quod non est*". Por fim, se pode definir a verdade pelo seu efeito, qual Hilário, "*Verum est declarativum et manifestativum esse*", e Agostinho, "*Veritas est qua ostenditur id quod est"* e *"Veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus*".[280] O conhecimento, assim, e a perfeição da inteligência é efeito da verdade, em que o intelecto conhece o outro que não o mesmo, em sua identidade consigo mesmo.

---

habet in ratione sua actum intellectus, secundum quod completur in anima." *Sent*. I, 19, 5, 3, ad 4.
[277]*Exp. caus*., 9.
[278]Cf. Lonergan, op. cit., p. 75 - 6.
[279]"...vivere Dei est eius intelligere. In Deo autem est idem intellectus, et quod intelligitur, et ipsum intelligere eius. Unde quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere vel vita eius. Unde, cum omnia quae facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina." ST I, 18, 3, c.
[280] *Ver.* 1, 1, c.

3.4.3. O sujeito da metafísica

Como ficou dito em 1.1., o objeto próprio do intelecto é o ser enquanto ser. Assim, o mais inteligível deve ser também o sujeito da ciência primeira, a metafísica. Apesar de ser o que primeiro se apreende pelo intelecto, como afirma a infatigável sentença atribuída a Avicena, o ser em si não é imediatamente conhecido, o que coloca desde o início dificuldades.

Porquanto o conhecimento da alma intelectiva parte dos sentidos, cumpre observar algumas questões acerca do modo como Tomás busca determinar o sujeito da metafísica: em primeiro lugar, como o intelecto atua nesta operação de separação e até que ponto os procedimentos racional e disciplinar podem-lhe subministrar em seu exercício. Daí se deve questionar, em segundo lugar, como o intelecto pode chegar à concepção do ser enquanto ser e não a um ente de razão; e, por fim, se o intelecto tem ou não certo conhecimento prévio, mas não atual, do ser imaterial.

O quadro doutrinal da metafísica é disposto por Tomás no proêmio ao seu comentário à *Metafísica* de Aristóteles. Qualquer tentativa de compreensão sistemática da metafísica deve lidar com três etapas de definição de seu *subiectum* de acordo com as retomadas epistemológicas de Aristóteles sobre o tema. Em *Met*. I[281], à filosofia primeira cabe o conhecimento do mais inteligível; em *Met*. IV[282], seu *subiectum* é determinado como ser enquanto ser; e em *Met*. VI[283], a filosofia primeira é chamada teologia por tratar do imaterial e do divino. Estas três etapas Tomás as maneja de modo complementar em seu proêmio.[284] O ponto de intersecção é o livro VI, cujas indicações do procedimento de investigação metafísica, em oposição às outras duas ciências especulativas, são antecipadas.

Partindo, então, do pressuposto em *Met*. I, Tomás diz que o mais inteligível pode ser compreendido triplamente. (1) Em primeiro lugar, pela ordem de entendimento (*ex ordine intelligendi*) é primeiro o de que o intelecto adquire certificação e este é o mais inteligível. Como a certificação de uma ciência se adquire por suas causas, o conhecimento das causas é o mais intelectual. Será, então, a ciência primeira, regente de todas as outras, a que tem em vista as causas primeiras. (2) Em segundo lugar, pela comparação do intelecto com os sentidos (*ex comparatione intellectus ad sensum*), é primeira a ciência que considera os princípios mais universais, uma vez que os sentidos fazem conhecer o particular e ao intelecto cabe

[281]*Met*. A, 1, 982a 19 - 982b 10
[282]Met. Γ, 1
[283]Met. E, 1, 1026a 10 - 22
[284]Cf. J. Aertsen, op. cit., pp. 121 - 130; J. Wippel, op. cit., pp. 90 - 91.

compreender os universais. Estes princípios mais universais serão, então, o ser, e os principios que o seguem, como o uno e o múltiplo, o ato e a potência. (3) Em terceiro lugar, pelo conhecimento do intelecto (*ex cognitione intellectus*) a ciência primeira deverá tratar do que é mais separado da matéria, uma vez que é assim mais inteligível o que não está, de nenhum modo, sujeito à matéria. Isto diz respeito não às coisas apenas abstraídas da matéria assinalada, como as formas naturais compreendidas universalmente, as quais constituem o *subiectum* da física, mas àquelas que são separadas totalmente também da matéria sensível e que dela independem segundo sua razão e seu ser. Tais coisas são as inteligências separadas e Deus.

Apesar do que pode aparentar, este modo tríplice de dizer o mais inteligível perfaz o sujeito de uma só ciência. Enquanto ciência, a metafísica deve tratar das causas e princípios de seu sujeito, o ser enquanto ser. Se pela ordem do entendimento (1) e pela comparação do intelecto com os sentidos (2), a ciência primeira trata das causas primeiras e princípios que regem todo o resto, e, se o mais inteligível é o mais separado da matéria, segue-se que Deus e as inteligências separadas são as causas e princípios do ser, tal como se deriva do conhecimento do intelecto (3).[285] Tomás é cauteloso, entretanto, de não subscrever à metafísica o tratamento próprio de Deus e das inteligências primeiras, senão na medida em trata do ser enquanto ser. Esta restrição metodológica é mais do que necessária, se tivermos em conta que seu tratamento fracionaria o sujeito da metafísica em dois sujeitos distintos. O sujeito da teologia seria, então, inalcançável para a razão natural e mesmo seus fundamentos enquanto ciência seriam abalados. A distinção destas ciências reside, sobretudo, na perspectiva que oferecem sobre o mesmo sujeito. A ciência primeira deve-se chamar, então, teologia, enquanto trata de Deus e das inteligências separadas; Metafísica, enquanto trata do ser enquanto ser, e filosofia primeira enquanto trata das causas primeiras das coisas. A restrição metodológica relega à razão natural a tarefa de compreender as causas primeiras das coisas sob a inteligibilidade plena do ser enquanto ser e, assim, subminstrar à teologia por demonstrações *quia*, dos efeitos para a causa primeira. O amparo metodológico para a

[285]"Haec autem triplex consideratio, non diversis, sed uni scientiae attribui debet. Nam praedictae substantiae separatae sunt universales et primae causae essendi. Eiusdem autem scientiae est considerare causas proprias alicuius generis et genus ipsum: sicut naturalis considerat principia corporis naturalis. Unde oportet quod ad eamdem scientiam pertineat considerare substantias separatas, et ens commune, quod est genus, cuius sunt praedictae substantiae communes et universales causae. Ex quo apparet, quod quamvis ista scientia praedicta tria consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subiectum, sed ipsum solum ens commune. Hoc enim est subiectum in scientia, cuius causas et passiones quaerimus, non autem ipsae causae alicuius generis quaesiti. Nam cognitio causarum alicuius generis, est finis ad quem consideratio scientiae pertingit. Quamvis autem subiectum huius scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem. Quia secundum esse et rationem separari dicuntur, non solum illa quae nunquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiae, sed etiam illa quae possunt sine materia esse, sicut ens commune." *Exp. Met*., Proem.

caracterização distintiva do sujeito da metafísica parte das fontes mesmas de inteligência da causa como sujeito e como princípio e dos modos de resolução correspondentes. Quanto a isso, os artigos subsequentes ao art. 3 da questão 5 do comentário ao *De Trinitate*, o art. 4 e o art. 1 da questão 6,[286] figuram quase como um tratado particular de metafísica, compreendida a partir de suas bases lógico-intelectuais.

Os princípios de uma ciência se coordenam de acordo com dois gêneros[287]: há os que servem de princípio e são em si naturezas completas, como os corpos celestes. Estes princípios não podem ser tratados apenas como principiados (*principiata*) por uma ciência, mas também requerem uma ciência particular que deles trate enquanto naturezas subsistentes. Há, porém, outro gênero de princípios que não são em si naturezas completas, mas somente princípios das coisas naturais, como a unidade o é do número, o ponto da linha e a forma e matéria do corpo físico. Estes princípios, por conseguinte, não podem ser tratados a parte seus principiados, porquanto por eles exercem sua função e não têm subsistência em si mesmos.

Estes gêneros de princípios devem pressupor necessariamente uma divisão epistemológica, cujo modo de subordinação obedeça à configuração intelectiva de seu sujeito. As ciências cujo sujeito não coincide com seus princípios, mas é por eles principiado, não têm autonomia sobre seus princípios e os recebem, assim como seu sujeito, de outra ciência. As ciências, porém, cujo sujeito é a uma só vez também princípio, têm autonomia sobre seus princípios, desde que não transijam com os limites impostos por sua subordinação: a exemplo da astronomia, seu sujeito é também princípio, pois os corpos celestes são princípios dos corpos inferiores, mas, como os corpos são também principiados, ela está subordinada a outras ciências. Deve-se frisar, por isso, que uma natureza completa será princípio para uma ciência subordinada àquela que vê nesta natureza seu sujeito. A astronomia tem valor principial para ciências que tratam de corpos inferiores, como a minerologia, mas não para a física, por exemplo, cujo sujeito é o ser natural e que estuda, por conseguinte, também a natureza em si do movimento, a que os corpos celestes estão submetidos. Não cabe, portanto, a uma mesma ciência demonstrar o ser de seu sujeito, mas apenas tratar de seus atributos próprios. Este modo de subordinação e derivação do sujeito de uma ciência, que surge no

[286]Este passo do *Exp*. *Trin*., 5, 4, a 6, 1 é também defendido por J. Aertsen, op. cit., pp. 132 - 135.

[287]"Quaedam enim sunt quae et sunt in se ipsis quaedam naturae completae et sunt nihilominus principia aliorum, sicut corpora caelestia sunt quaedam principia inferiorum corporum et corpora simplicia corporum mixtorum. Et ideo ista non solum considerantur in scientiis ut principia sunt, sed etiam ut sunt in se ipsis res quaedam; et propter hoc de eis non solum tractatur in scientia quae considerat ipsa principiata, sed etiam habent per se scientiam separatam, sicut de corporibus caelestibus est quaedam pars scientiae naturalis praeter illam, in qua determinatur de corporibus inferioribus, et de elementis praeter illam, in qua tractatur de corporibus mixtis. Quaedam autem sunt principia, quae non sunt naturae completae in se ipsis, sed solum sunt principia naturarum, sicut unitas numeri et punctus lineae et forma et materia corporis physici, unde huiusmodi principia non tractantur nisi in scientia, in qua de principiatis agitur." *Exp. Trin*., 5, 4, c.

medievo latino das leituras dos *Analíticos posteriores* de Aristóteles, comentados por Avicena e Averróis,[288] leva a uma aporia previsível para o estabelecimento da metafísica; pois, uma vez que seu sujeito é o ser enquanto ser, nela sujeito e princípio deveriam coincidir e ser recebidos de uma ciência superior. Mas, nenhuma ciência pode lhe ser superior. Como, então, a metafísica estabelece seu sujeito?

Embora esta aporia não seja trazida à luz neste artigo do comentário ao *De Trinitate*, é perceptível como ela constitui o plano de fundo da discussão, sobretudo pela referência a Avicena. Pois é Avicena quem, diferentemente de Averróis, defende a subordinação da metafísica à teologia. Dele, Tomás empresta os dois modos de dizer os princípios comuns e oferece sua solução.

Segundo Avicena, os princípios comuns podem-se dizer por modo de predicação: como quando se diz que a forma é comum a todas as formas; e por modo de causalidade: como quando se diz que o sol, sendo um em número, é o princípio de todos as coisas geradas. Postos ambos os modos, Tomás oferece, então, uma visão ampla sobre as relações implicadas no ser a partir de seus princípios.

> Mas, não há somente de acordo com o primeiro modo princípios comuns de todos os entes, como diz o filósofo em Metafísica XI todos os entes terem os mesmos princípios por analogia, mas também de acordo com o segundo modo, já que há algumas coisas existentes, as mesmas em número, que são princípios de todas as coisas, tal que os princípios dos acidentes se reduzem aos princípios da substância e os princípios das substâncias corruptíveis se reduzem às substâncias incorruptíveis, e assim, em certo grau e ordem, todos os entes se reduzem a algunas princípios. E porque o que é princípio de ser para todos, convém que seja maximamente ente, como se diz em Metafísica II, deste modo convém que os princípios sejam completíssimos e por isso, que sejam maximamente em ato, tal que nada ou o mínimo tenham em potência, pois o ato é anterior e mais potente que a potência, e sem movimento, o que é ato do existente em potência. E assim são as coisas divinas; pois se algo divino existe, em tal natureza, a saber, imaterial e imóvel, maximamente existe, como se diz em Metafísica VI.[289]

Tomás divisa aqui, novamente, dois planos de relação do ente: um plano, que se poderia chamar horizontal, no qual todo o ente mantém uma relação de analogia com o outro

[288]Cf. J. Aertsen (2012), pp. 54 - 75.

[289]"Omnium autem entium sunt principia communia non solum secundum primum modum, quod appellat philosophus in XI metaphysicae omnia entia habere eadem principia secundum analogiam, sed etiam secundum modum secundum, ut sint quaedam res eadem numero exsistentes omnium rerum principia, prout scilicet principia accidentium reducuntur in principia substantiae et principia substantiarum corruptibilium reducuntur in substantias incorruptibiles, et sic quodam gradu et ordine in quaedam principia omnia entia reducuntur. Et quia id, quod est principium essendi omnibus, oportet esse maxime ens, ut dicitur in II metaphysicae, ideo huiusmodi principia oportet esse completissima, et propter hoc oportet ea esse maxime actu, ut nihil vel minimum habeant de potentia, quia actus est prior et potior potentia, ut dicitur in IX metaphysicae. Et propter hoc oportet ea esse absque materia, quae est in potentia, et absque motu, qui est actus exsistentis in potentia. Et huiusmodi sunt res divinae; quia si divinum alicubi exsistit, in tali natura, immateriali scilicet et immobili, maxime exsistit, ut dicitur in VI metaphysicae." *Exp. Trin*., loc. cit.

enquanto participa do ser; e um plano ascendente, no qual todo ente complexo, como por exemplo a substância natural, composta de matéria e forma, é redutível a princípios cada vez mais simples até ao ser em si simples e absolutamente atual.

No primeiro plano, as coisas estão em relação analógica enquanto participam do ser e devem ser distintas em si mesmas por sua forma substancial. A analogia deve cuidar do modo de relação entre a unidade substancial e a multiplicidade intencional das formas universais, que a determinam. Pela remissão ao livro XI da *Metafísica*[290], a analogia que vigora aqui parece ser a primeira das três anterioremente destacadas em *In I Sent*., 19, 5, 2, ad 1,[291] ou seja, a analogia ordinária de proporção *per reductionem ad aliquod unum*, como no exemplo da saúde, o medicamento e a urina saudável se dizerem por referência à saúde, que não está em nenhum deles mas somente no corpo. Porém, Tomás pode ter preferido se deter apenas em sua formulação mais conspícua sem as qualificações subsequentes que ela inclui, pois o modo predicamental do princípio comum se enquadra melhor na analogia de segundo tipo, quando há disparidade segundo o ser mas não segundo à intenção. Forma e matéria são termos intencionalmente unos que valem para toda substância que deles é composta, mas a realização de tal forma e de tal matéria, por sua inviduação mesma, se diz apenas por analogia às outras. Já o modo causal do princípio se enquadra melhor na analogia de proporção de primeiro tipo, pois o acidente somente se diz ser através da substância e a substância se diz pelo que é em si subsistente. Ao privilegiar, portanto, a relação analógica segundo o ser, pela participação no ato de ser originário, Tomás procura sustentar um modo de redução dos princípios do ser a partir, não de suas formas intencionais apenas, em que espreitam as formas puras do platonismo que conhecia, mas de formas realizadas, i. e., individuadas e unas em seu ser.

Enquanto em primeiro plano, os princípios são compreendidos como princípios de realização da coisa, matéria e forma, em um plano ascendente a redução pode reconhecer formas substanciais, a cuja razão de ser não pertence a matéria. O paralelo com o quadro

[290]"Manifestum est enim quod quae sic dicuntur, media sunt inter univoca et aequivoca. In univocis enim nomen unum praedicatur de diversis secundum rationem totaliter eamdem; sicut animal de equo et de bove dictum, significat substantiam animatam sensibilem. In aequivocis vero idem nomen praedicatur de diversis secundum rationem totaliter diversam. Sicut patet de hoc nomine, canis, prout dicitur de stella, et quadam specie animalis. In his vero quae praedicto modo dicuntur, idem nomen de diversis praedicatur secundum rationem partim eamdem, partim diversam. Diversam quidem quantum ad diversos modos relationis. Eamdem vero quantum ad id ad quod fit relatio. Esse enim significativum, et esse effectivum, diversum est. Sed sanitas una est. Et propter hoc huiusmodi dicuntur analoga, quia proportionantur ad unum. Et similiter est de multiplicitate entis. Nam ens simpliciter, dicitur id quod in se habet esse, scilicet substantia. Alia vero dicuntur entia, quia sunt huius quod per se est, vel passio, vel habitus, vel aliquid huiusmodi. Non enim qualitas dicitur ens, quia ipsa habeat esse, sed per eam substantia dicitur esse disposita. Et similiter est de aliis accidentibus. Et propter hoc dicit quod sunt entis. Et sic patet quod multiplicitas entis habet aliquid commune, ad quod fit reductio." *Exp. Met*. XI, 3.

[291]Cf. n. 167.

doutrinal sobre o qual o *subiectum* da metafísica é estabelecido torna-se, então, incontornável. Uma vez que a matéria é inteligível pelo princípio formal da quantificação e esta, enquanto acidental, deve ser reduzida à substância, é o princípio de inteligibilidade, ou seja o princípio formal da subsistência que permite separar a matéria da subsistência em si. "Há os que podem ser abstraídos também da matéria inteligível comum, como o ser, o uno, potência e ato, e tais outros, que também podem ser sem qualquer matéria, como fica claro nas substâncias imateriais"[292] À diferença, porém, da abstração da forma, pela qual ambos os termos da abstração mantém independência um do outro, podendo ser distintamente pensados, a separação não distingue termos que não inerem um no outro por serem ambos independentes, mas por que apenas um deles pode ser pensado sem o outro e não o contrário. Não se trata de conceber a mesma substância material, sujeita à quantidade, sem a quantidade, porquanto seria o mesmo que lhe amputar um de seus princípios, mas de compreender que a substancialidade em si mesma não é dependente da matéria. Esta observação de Geiger[293] não vale somente, como pode parecer à primeira vista, para os princípios comuns por causalidade, mas também para os princípios comuns por predicação. Ela pode esclarecer, ademais, em que consiste o método da redução aos princípios.

Se, no plano que chamamos horizontal, a substância material não pode ser pensada sem a matéria, isto não significa que a substância em si mesma, ou seja, aquilo pelo que a substância material tem substancialidade, e não o princípio formal que a qualifica como tal substância, não possa ser pensado não sendo material. Tanto pela ordem do entendimento, quanto pela comparação do intelecto com os sentidos e o conhecimento do intelecto, a inteligibilidade é proporcional à atualidade, ao afastamento da matéria e da potencialidade, e a forma de subsistência perfeita é aquela em que não há potencialidade: ela será primeira enquanto causa e princípio.

O complemento metodológico e a qualificação dos modos de comunidade dos princípios por predicação e causalidade cabem ao art. 1, q. 6 da exposição do *De Trinitate*[294]

[292]"Quaedam vero sunt quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia et actus, et alia huiusmodi, quae etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus." ST I, 85, 1, ad 2.

[293]Cf. L.-B. Geiger, op. cit., p. 28, n. 2. "Il ne s'agit pas de supprimer par la pensée la quantité pour ne conserver que la seule substance du monde sensible, promue au rang de réalité immatérielle, mais au contraire de concevoir l'être, l'un, etc., comme non liés à telle substance qui exige la quantité. Et s'il s'agit de la substance elle-même, l''abstraction' ne consisterait évidemment pas à *concevoir* la substance sans la quantité, mais à déclarer la substance en tant que telle indépendente *dans l'être même* de ce mode particulier de substance lié à la quantité."

[294]"Ratio enim, ut prius dictum est, procedit quandoque de uno in aliud secundum rem, ut quando est demonstratio per causas vel effectus extrinsecos: componendo quidem, cum proceditur a causis ad effectus; quasi resolvendo, cum proceditur ab effectibus ad causas, eo quod causae sunt effectibus simpliciores et magis immobiliter et uniformiter permanentes. Ultimus ergo terminus resolutionis in hac via est, cum pervenitur ad causas supremas maxime simplices, quae sunt substantiae separatae. Quandoque vero procedit de uno in aliud secundum rationem, ut quando est processus secundum causas intrinsecas: componendo quidem, quando a

De acordo com Tomás, a investigação racional pode proceder segundo a coisa (*secundum rem*) e segundo a razão (*secundum rationem*). A razão procede segundo a coisa quando a demonstração passa de um termo a outro através de suas causas ou efeitos extrínsecos. Há, então, composição, quando se procede das causas para os efeitos e resolução quando se procede dos efeitos para as causas, uma vez que as causas são mais simples, imóveis e permanentes que os efeitos. É excusado dizer que os termos últimos da resolução *secundum rem* serão as causas primeiras mais simples, que são as substâncias separadas. O procedimento racional *secundum rationem* tem lugar quando a demonstração parte de um termo para outro através de suas causas intrínsecas. Ambas as formas de juízo se fazem presentes, uma vez que a composição vem das formas mais universais para as mais particulares, e a resolução contrariamente ao mais universal e mais simples. No que tange os procedimentos racionais, a composição e resolução segundo a coisa e segundo razão não são exclusivas a nenhuma ciência especulativa, embora tenham precedência em cada uma delas. Considerados seus respectivos *subiecta*, tanto a metafísica quanto a física procedem segundo a coisa e segundo a razão, mas as restrições ao procedimento segundo a coisa na metafísica, entendida enquanto teologia, não se verificam na física: antes, este é o procedimento principal nas ciências da natureza, porquanto trabalha com demonstrações nas quais a relação entre causa e efeito extrinsecas é imprescindível. Contudo, na ciência do ser enquanto ser é precisamente o modo de proceder racionalmente que separa a metafísica da teologia. Como a alma intelectiva depende dos sentidos para conhecer, a via de resolução *secundum rem* está terminantemente fechada, senão por revelação, restando somente a resolução *secundum rationem* pelo modo de predicação dos princípios comuns. A restrição do princípio material convém ao tratamento do sujeito da metafísica e da teologia, adequado ao intelecto humano. A comunidade de seu sujeito funda-se sobre a possibilidade de que não pertença à sua razão ser na matéria e no movimento. Enquanto a teologia deve tratar de Deus e das substâncias separadas, a cuja razão não cabem o ser material e o movimento, a metafísica deve considerar que, por princípio, seu sujeito pode não ser na matéria e no movimento. A metafísica, ou teologia filosófica, como Tomás a chama, deve tratar da determinação das substâncias separadas, enquanto não se incluem na razão da substancialidade a matéria e o movimento, mas não pode tratar, senão enquanto princípio e causa, da substância cuja razão independe da matéria e do movimento. A teologia da Sagrada Escritura, ou teologia revelada, deve tratar de

formis maxime universalibus in magis particulata proceditur; resolvendo autem quando e converso, eo quod universalius est simplicius. Maxime autem universalia sunt, quae sunt communia omnibus entibus. Et ideo terminus resolutionis in hac via ultimus est consideratio entis et eorum quae sunt entis in quantum huiusmodi. Haec autem sunt, de quibus scientia divina considerat, ut supra dictum est, scilicet substantiae separatae et communia omnibus entibus. Unde patet quod sua consideratio est maxime intellectualis.” Ibid., loc. cit., ad 22.

seu sujeito enquanto não é de sua razão ser material, embora tenha de lidar com as coisas que são na matéria e no movimento enquanto são manifestação das coisas divinas.[295] É nesse sentido que Tomás envida esforços para solucionar a aporia do estabelecimento do sujeito da metafísica, submetendo-o à teologia, sem que seja tolhido o tratamento desenvolto de seus princípios a partir da razão natural. Esta solução, entretanto, não deixa de expor a ciência do ser enquanto ser a tensões notáveis. Fixados o método e os limites do juízo resolutivo, como a metafísica pode afirmar a realidade do ser enquanto ser e dos princípios que atuam no entendimento das coisas, senão como possível a partir dos princípios intelectivos pelos quais todo o ente é conhecido e, por isso, deve ser real? Parece claro que a realidade da coisa inteligida teria, em decorrência, valor contingencial e não necessário.

A consequência mais importante da separação para a metafísica, e a necessidade mesma de uma segunda operação do intelecto, é a de que a negação que conduz até aos termos primeiros em que se resolvem as coisas tenha um compromisso com a realidade mesma das coisas cuja intelecção depende desses princípios. Esta observação, ainda que trivial, traz implicações significativas para a separação. O paralelo entre teologia e metafísica aponta para a possibilidade de concepção, ao menos restrita, do ser enquanto ser em sua atualidade mesma para a metafísica *in statu viae*, e não apenas do ser enquanto ser para o intelecto. Ademais, parece ser a realidade mesma do ser que garante a transitoriedade dos transcendentais e a unidade do sujeito metafísico. "...o ser, ainda que se diga de muitos modos, não se diz, contudo, equivocamente, mas em relação com um: não, porém, com um que seja uno apenas por razão, mas que é uno segundo certa natureza una."[296] Apesar disso, o estatuto do ser a que chega a resolução segundo a razão e, por conseguinte, dos princípios primeiros do intelecto, está sujeito a divergências. Mesmo que a metafísica deva lidar com a realidade do ser, não está claro como uma resolução segundo a razão apenas poderia dar conta da concretude do ser e não apenas resultar no *esse communis*. Não é o mérito da metafísica

[295]"Sic ergo theologia sive scientia divina est duplex. Una, in qua considerantur res divinae non tamquam subiectum scientiae, sed tamquam principia subiecti, et talis est theologia, quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur. Alia vero, quae ipsas res divinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientiae et haec est theologia, quae in sacra Scriptura traditur. Utraque autem est de his quae sunt separata a materia et motu secundum esse, sed diversimode, secundum quod dupliciter potest esse aliquid a materia et motu separatum secundum esse. Uno modo sic, quod de ratione ipsius rei, quae separata dicitur, sit quod nullo modo in materia et motu esse possit, sicut Deus et Angeli dicuntur a materia et motu separati. Alio modo sic, quod non sit de ratione eius quod sit in materia et motu, sed possit esse sine materia et motu, quamvis quandoque inveniatur in materia et motu. Et sic ens et substantia et potentia et actus sunt separata a materia et motu, quia secundum esse a materia et motu non dependent, sicut mathematica dependebant, quae numquam nisi in materia esse possunt, quamvis sine materia sensibili possint intelligi. Theologia ergo philosophica determinat de separatis secundo modo sicut de subiectis, de separatis autem primo modo sicut de principiis subiecti. Theologia vero sacrae Scripturae tractat de separatis primo modo sicut de subiectis, quamvis in ea tractentur aliqua quae sunt in materia et motu, secundum quod requirit rerum divinarum manifestatio." Ibid., 5, 4, c.

[296]"...ens, etsi dicatur multipliciter, non tamen dicitur aequivoce, sed per respectum ad unum: non quidem ad unum quod sit solum ratione unum, sed quod est unum sicut una quaedam natura." *Exp. Met*. IV, 1.

face à teologia que se discute, mas a realidade de seus princípios. Por isso esta hipótese não carece de justificativa, desde que a metafísica trata do ser enquanto ser apenas como princípio e não como sujeito. Uma solução para a questão da possibilidade da resolução, desvencilhada da problemática das condições para a separação, não parece ser possível sem abandonar em parte os textos de Tomás ou ao menos sem enfrentar conjecturas sobre o que eles calam.

3.4.4. A problemática dos primeiros princípios

Há, prioritariamente, algumas questões a confrontar a propósito da problemática metafísica que envolve a separação: em primeiro, qual o estatuto do ser que se faz conhecer nas operações do intelecto e a qual delas cabe a compreenão do ser enquanto ser, sujeito da metafísica; e em segundo, se o ser imaterial é já pressuposto no intelecto antes do material e qual seria o sentido dessa pressuposição.

Sobre a primeira questão se dividem os intérpretes de Tomás em três segmentos de acordo com as possibilidades de interpretação. Na esteira do pensamento tomista de E. Gilson e J. Maritain[297], estão, primeiramente, os que defendem que é somente na segunda operação do intelecto que o ser é apreendido enquanto existente. Para eles, o produto da inteligência dos indivisíveis, a quididade, não é suficiente para apreender o sujeito da metafísica, uma vez que o ser dela decorrente somente é conhecido *in abstracto*.

Em segundo lugar, influenciados por J. Maréchal, está o tomismo transcendental para o qual os primeiros princípios têm caráter *a priori* e constitutivo para o intelecto já na apreensão da quididade e portanto na primeira operação.[298] Esta é a motivação principal, pela qual o tomismo transcendental se afasta do tomismo tradicional, pois mesmo que o ser enquanto existente seja apreendido na segunda operação, ele não parece ser senão a atualização do ser apreendido já na primeira, como se pode depreender das páginas dedicadas por Maréchal à forma do juízo.[299]

Embora concorde que o ser enquanto ser já seja compreendido na primeira operação, ocupa uma posição divergente J. Aertsen[300], pois se afasta da segunda interpretação ao criticar o tomismo transcendental. Segundo Aertsen, os primeiros princípios não são condições *a priori* do intelecto, pois não são categorias formais em sentido kantiano, as quais

---

[297]Cf. E. Gilson (1997), *Le thomisme*, p. 185; (1972), *L'être et l'essence*, pp. 252 - 290; J. Maritain (SD), *Sept leçons sur l'être*, p. 26. J. Wippel, op. cit., pp. 80 - 81, embora não se diga um tomista, é outro que confere a obtenção do ser concreto ao juízo.
[298]Cf. J. Donceel (1974), "Transcendental Thomism", p. 76.
[299]J. Maréchal (1926), pp. 202 - 230.
[300]Cf. Aertsen. (1996), pp. 177 - 193.

constituiríam o objeto. A pressuposição do tomismo transcendental, que Aertsen rejeita, é a de que esta forma constitutiva do intelecto partiria do ser em ato, o que vale apenas para o intelecto divino. O conhecimento do intelecto criado é marcado pela potencialidade e somente é alcançado gradualmente, através da apreensão dos princípios intelectivos. B. Lonergan[301] também se alinha a esta interpretação no que tange à possessão natural dos primeiros princípios, mas não *a priori*, pois dependem da atualização do intelecto e, portanto, do concurso da sensibilidade. Ele ocupa, entretanto, uma posição intermediária entre esta última e a primeira, visto que também defende que a apreensão da realidade do ser depende do juízo.[302]

Estas diferentes interpretações esteiam a possibilidade de resposta à segunda das questões levantadas, ainda que não sejam exclusivas. Se o ser em sua realidade somente é dado a conhecer no juízo, o conhecimento do ser imaterial não deverá ser pressuposto, mas construído pela divisão. Não parece ser diferente a proposta de J. Maritain, por exemplo, em *Les degrés du savoir*,[303] quando entende uma progressão abstrativa do intelecto e vê na separação um terceiro grau de abstração, sucedâneo da *abstractio formalis*.[304]

Se, por outro lado, se tem em vista o tomismo transcendental, um conhecimento prévil do ser imaterial deve necessariamente ser pressuposto para que a separação seja levada a bom termo. Esta afirmativa sobre a pressuposição do conhecimento do ser imaterial tem sido defendida por alguns intérpretes, mas há que discernir suas posições a partir de suas bases teológicas ou metafísicas. Ainda que esta posição tenha sido influenciada[305] pelo artigo de Geiger sobre abstração e separação, ela parece lhe dever pouco. Geiger afirma que para começar a metafísica o intelecto deve saber antes que há entes imateriais[306], o que é coerente com o quadro doutrinal do sujeito da metafísica exposto por Tomás. Disto não se pode concluir, porém, que o intelecto conheça de antemão qualquer ser imaterial, mas que não se exclua a *possibilidade* de haver o ser não sujeito à materialidade,[307] sem o que, ademais, sua

[301]Cf. Lonergan., op. cit., pp. 73 - 75.
[302]Ibid., pp. 61 - 63.
[303]Cf. ibid., 5, §12.
[304]Essa expressão, entendida em lugar de *abstractio formae* de Tomás, se deve à tradição tomista a partir de Cajetan. Essa extensão da abstração formal à separação se baseia na compreensão de que o produto da abstração formal é mais inteligível e atual que o da total e, portanto, mais próximo do sujeito da metafísica. Cf. F. Blanes (1955), "La distincion cayetanista entre abstractio formalis y abstractio totalis", p. 51. "El término final de la formal es la intelección de la forma, y cuanto más depurada de materialidad se encuentra la forma, más limpia de potencialidad, y por ende más distinta y más inteligible."
[305]Cf. J. Aertsen, op. cit., pp. 128 - 129; J. Wippel, op. cit., pp. 82 - 102.
[306]Cf. Geiger., op. cit., p. 24.
[307]Cf. ibid., p. 22. "C'est là le sens profond de la *separatio*. Elle signifie donc que pour saisir l'être à son niveau propre d'intelligibilité, l'être réel ou réellement possible du métaphysicien, non l'être du logicien, l'intelligence doit le concevoir, le rencontrer en tant qu'objet, comme transcendant les modes d'être matériel et immatériel, plus exactement, comme étant ouvert sur les deux." Em *La participation dans la philosophie de S. Thomas*, p. 331. Geiger reconhece as restrições do conhecimento do ser imaterial, impostas pelas fontes empíricas de que

transcendentalidade é intangível. Van Riet[308] segue também esta via de interpretação, mais preocupada em garantir a possibilidade do ser imaterial que de afirmar sua existência. A leitura extremada atribuída a Geiger é, entretanto, assumida por R. Schmidt[309], de acordo com quem, para atender às exigências da separação, é necessária antes a dedução do ser imaterial. Observa-se, então, aparte às nuances interpretativas, que tal leitura, se levada ao ponto a que Schmidt a leva, pode descurar a compreensão da transcendentalidade do ser e dos primeiros princípios a partir das condições de intelecção do ser material.

Por fim, se a hipótese de J. Aertsen é correta, então, o ser imaterial não deve ser conhecido previamente nem condição do conhecimento metafísico, mas resultado das operações resolutivas do intelecto, porquanto é consequência do estabelecimento do ser enquanto ser como sujeito da metafísica. Contudo, a interpretação de Aertsen nos parece ambígua sob certos aspectos. Por um lado, Aertsen ataca Geiger em favor da resolução como única via para conhecer o ser enquanto ser como princípio intelectivo e sujeito da metafísica. Por outro, ele enceta sua crítica ao tomismo[310] por defender que somente na segunda operação do intelecto é que se pode ter consciência da concretude do ser e portanto de sua realidade extramental, o que o compromete com a hipótese contrária à de que o ser enquanto ser seja dado já na primeira operação. Ainda que introduza uma nuance importante ao distinguir o ser potencial, como primeiro dado ao intelecto criado, do ser em ato, somente conhecido posteriormente, a crítica ao tomismo seria dispensável ou não deveria ser mantida no plano da divisão, pois ambos concordariam que é através da segunda operação que se apreende o ser em sua realidade atual.

Para uma esboço inicial de resposta às questões levantadas, antes de buscar como o ser, enquanto princípio supremo, é compreendido pelo intelecto, cumpre observar a operacionalidade epistemológica da distinção entre o que é por si conhecido (*per se notum*) em si e simplesmente, e o que o é para nós. Importa discernir, assim, os diversos domínios de compreensão psicológico, lógico-epistemológico e metafísico do ser. A divisão destes domínios deve contribuir para uma abordagem adequada das diferentes perspectivas que se apresentam nas leituras de Tomás e pode demonstrar mesmo suas compatibilidades.

---

depende a alma intelectiva. “Toute tentative en vue d'abstraire l'être ou l'essence pour la considérer à part doit aboutir nécessairement à un échec. Car s'il est vrai que notre intelligence, que nous le voulions ou non, ne peut connaître en fait sans recourir à un phantasme, lorsqu'on croit contempler une essence par une abstraction immatérialisante totale, c'est une autre image qu'on contemple, ne serait-ce que le mot d'immatériel. Une essence qui cesserait d'être signifiée par le sensible, l'être qui n'est point maintenu en relation de quelque manière avec quelque être réel, échapperaient aussitôt, l'un à la physique, l'autre à la métaphysique pour devenir de notions purement 'dialectiques'.”

[308]Cf. G. Van Riet, op. cit., p. 387 - 388.

[309]Cf. R. Schmidt (1960), pp. 384 - 385.

[310]Cf. Aertsen., op. cit., p. 179.

Em geral, o contexto de maior recorrência do termo *per se notum* é a prova da existência de Deus.[311] Este contexto não é de maneira nenhuma casual. É nele que Tomás se defronta com a problemática da inteligibilidade em si do ser e da unidade primordial entre ser e inteligência (verdade), em diálogo, principalmente, com Anselmo e João Damasceno, mas também com Boécio e Aristóteles.[312] É, portanto, nele que o exercício de estabelecimento do sujeito da metafísica é exemplarmente conduzido em sua radicalidade. Como Deus é imaterial, a prova de sua existência sobrecarrega e expõe os limites de uma demonstração segundo a razão apenas. A conclusão da questão em Tomás demonstra como procede em vista da obtenção do inteligível por excelência.

Locus disputandi comum, diz a prova de Anselmo, em seu *Proslogion*, que Deus existe, pois não se pode pensar nada maior que ele (*...quo nihil maius cogitari possit*).[313] A existência de Deus não poderia ser demonstrada por ser por si conhecido que ele existe. Por sua vez, é tributária de João Damasceno a *reductio ad absurdum* para provar a indemonstrabilidade da existência de Deus e sua verdade *per se nota*. Para ele, a existência de Deus não poderia ser demonstrada, porque sua essência não nos é conhecida senão negativamente, pelo que ele não é (*...de Deo non possumus scire quid est, sed solum quid non est...*)[314]; mas que Deus exista, é uma asserção por si conhecida, porque ninguém pode entender o nome "Deus" sem lhe atribuir existência. A proposição é, assim, naturalmente conhecida de todos (*...omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta*).[315]

Ao percorrer estes argumentos na *Suma de teologia* e, principalmente, na *Suma contra os gentios*, Tomás zela antes por sua retificação que por sua refutação. Damasceno e Anselmo estão corretos a respeito da proposição ser por si conhecida, uma vez que ela é logicamente perfeita. Mas, isto não quer dizer que a existência de Deus seja imediatamente sabida e não careça de demonstração, pois a correção lógica da proposição não lhe confere correspondência *in natura rerum*. Ambos falham ao desconsiderar a maneira pela qual o conhecimento da alma intelectiva progride. Sua falta, portanto, não é de cunho lógico, mas psicológico. A proposição "Deus existe" deve ser aproximada por um sentido duplo do por si conhecido, oriundo do *De hebdomadibus* de Boécio. Trata-se da primeiro proposição, - termo ou regra como Boécio as chama - do tratado. Nela se define o que é uma concepção comum da alma.

---

[311]Cf. L. Tuninetti, op. cit., p 12.
[312]SG I, 10; ST I, 2, 1, ad 1; 2, ad 2.
[313]*Prosl*. 2.
[314]ST I, 10, 2, 1.
[315]Ibid., 1, 1.

> Um conceito comum da alma é um enunciado que qualquer um comprova ao ouvir. Deles há um modo duplo. Um é assim comum que o seja de todos os homens, como se digas isto: "Se de dois iguais retiras iguais, o que restar será igual," ninguém ao ouvir o negará. O outro é somente comum para os doutos, o qual, porém, deriva de tais conceitos comuns da alma, como "O que é incorpóreo, não tem lugar", etc.; o que, não o vulgo, mas os doutos comprovam.[316]

Boécio não estabelece, assim, dois tipos de proposição comum, mas apenas um, comum a todos, da qual as outras são derivadas e conhecidas dos doutos. Enquanto o comum dos homens se restringe a apenas assentir a estas proposições logo que ouvidas, porquanto produzem o assentimento imediato de quem as ouve, os doutos dão um passo além e se servem destas proposições para delas deduzir outras, como procedimento de prova.[317] Pode-se dizer antes que são dois níveis de compreensão destas proposições, mas não de apreensão, como se o vulgo não as compreendesse sob seu aspecto principial, mas apenas assentisse a elas, e os doutos as buscassem precisamente compreender enquanto princípio. Como demonstra W. Kühn, essa dupla compreensão do conhecido por si deriva do procedimento dialético de argumentação.[318] Aristóteles refere nos *Tópicos* que a demonstração silogística procede a partir de princípios por si, i. e., primeiros e incondicionados, enquanto o silogismo dialético baseia-se em opiniões geralmente aceitas ou por todos, ou por alguns ou apenas pelos sábios.[319] Porém, como a dialética estende-se por diversas disciplinas, seu método é o único eficaz e é mais do que provável que Boécio entendesse a compreensão consciente dos primeiros princípios dialeticamente, embora sua apreensão não o fosse. Uma das principais teses de Kühn prova, assim, ser consequente[320]: a de que, na base mesma dos primeiros princípios, haja um tipo de consentimento que emula a alteridade do diálogo. Isso se segue de sua indemonstrabilidade. Por outro lado, não parece coerente dizer[321] que Tomás interpreta equivocamente o termo princípio em Boécio, uma vez que os princípios conhecidos apenas dos sábios seriam, assim, aqueles das ciências subordinadas e não os comuns. O contexto das ciências especulativas do *De Trinitate* desmente essa hipótese, mesmo que princípio comum

[316]"Communis animi conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditus. Harum duplex modus est. Nam una ita communis est, ut omnium sit hominum, veluti si hanc proponas: 'Si duobus aequalibus aequalia auferas, quae relinquantur aequalia esse,' nullus id intelligens neget. Alia vero est doctorum tantum, quae tamen ex talibus communibus animi conceptionibus venit, ut est: 'Quae incorporalia sunt, in loco non esse,' et cetera; quae non vulgus sed docti comprobant." *Hebd*. 1

[317]Cf. L. Tuninetti, op. cit., p. 25.

[318]W. Kühn, op. cit., 116 - 17.

[319]"ἀπόδειξις μὲν οὖν ἐστίν, ὅταν ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων ὁ συλλογισμὸς ᾖ, ἢ ἐκ τοιούτων ἃ διὰ τινων πρώτων καὶ αληθῶν τῆς περὶ αὐτὰ γνώσεως τὴν ἀρχὴν εἴληφεν· διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος. ἔστι δὲ ἀληθῆ μὲν καὶ πρῶτα τὰ μὴ δι' ἑτέρων ἀλλὰ δι' αὑτῶν ἔχοντα τὴν πίστιν· οὐ δεῖ γὰρ ἐν ταῖς ἐπιστημονικαῖς ἀρχαῖς ἐπιζητεῖσθαι τὸ διὰ τί, ἀλλ' ἑκάστην τῶν ἀρχῶν αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν εἶναι πιστήν. ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις." *Top*. I, 1, 100a 27.

[320]W. Kühn, op. cit., pp. 116 - 139.

[321]Ibid., p. 238.

possa ser entendido nessa acepção. Os comentários de Tomás a Boécio trazem acréscimos importantes pertinentes à natureza destas proposições, embora sofra alteração não menos importante o modo de tratar de ambos níveis.

> A razão, porém, desta distinção é que, como todo conceito comum da alma, ou princípio por si conhecido, é uma proposição porque um predicado pertence à razão do sujeito: se o mesmo que se significa pelo sujeito e pelo predicado, cai no conhecimento de todos, segue-se que tal proposição seja por si conhecida de todos; como o que seja o igual é conhecido a todos, e igualmente o que seja subtrair; e assim a proposição citada é por si conhecida a todos. Igualmente: o todo é maior que sua parte, e tais outras.[322]

Desde uma longa tradição de interpretações de Aristóteles, a qual passa pelas traduções comentadas de Boécio e pelos comentários de Filopono e Temístio,[323] por princípio *per se notum* se entende a proposição na qual o predicado está contido na razão do sujeito. Assim, os termos *animal* e *racional* estão contidos na razão de homem e logo que se entende *homem* se entende *animal racional*. A proposição "o homem é um animal racional" é, assim, imediatamente entendida. Há, porém, uma condição para que se conheça imediatamente uma proposição: seus termos devem ser conhecidos.[324] Esta condição aparece em alguns comentários de Tomás e indica a razão da distinção de dois níveis de entendimento do por si conhecido.

> ...algumas proposições são por si conhecidas em si mesmas, que, porém, a este ou àquele não é por si conhecida, quando, a saber, o predicado pertence à razão do sujeito, mas a razão do sujeito é desconhecida por alguém; como, se alguém não soubesse o que é o todo, não lhe seria esta proposição por si conhecida, "o todo é maior que sua parte"; e deste modo as proposições se fazem conhecidas, conhecidos os seus termos...[325]

A importância deste excerto das questões disputadas *De potentia* consiste não tanto na reiteração da natureza dos conceitos comuns do intelecto, mas na indicação da

---

[322]"Huius autem distinctionis ratio est, quia cum communis animi conceptio, vel principium per se notum, sit aliqua propositio ex hoc quod praedicatum est de ratione subiecti: si illud idem quod significatur per subiectum et praedicatum, cadat in cognitionem omnium; consequens est quod huiusmodi propositio sit per se nota omnibus; sicut quid sit aequale, notum est omnibus, et similiter quid sit subtrahi; et ideo praedicta propositio est omnibus per se nota. Et similiter: omne totum est maius sua parte, et aliae huiusmodi." *Exp. ebd*., 1.

[323]Cf. L. Tuninetti, op. cit., pp. 117 - 119.

[324]Cf. ibid., pp. 97 - 98.

[325]"...aliqua propositio est per se nota de se, quae tamen huic vel illi non est per se nota; quando scilicet praedicatum est de ratione subiecti, et tamen ratio subiecti est alicui ignota; sicut si aliquis nesciret quid est totum, non esset ei nota ista propositio per se, omne totum est maius sua parte; huiusmodi enim propositiones fiunt notae cognitis terminis..." *Pot*. 7, 2, ad 11. Também em *Exp. post.* I, 5. "Quaedam vero propositiones sunt immediatae, quarum termini non sunt apud omnes noti. Unde, licet praedicatum sit de ratione subiecti, tamen quia definitio subiecti non est omnibus nota, non est necessarium quod tales propositiones ab omnibus concedantur."

ordenação de seus termos. Esta precisão assegura a distinção, feita por Boécio, de uma contradição, de outro modo, inevitável. Soaria, com efeito, artificial a distinção entre dois níveis de compreensão dos conceitos comuns do intelecto e seria logicamente injustificável que um conceito comum não fosse compreendido, mesmo que um de seus termos o fosse. Tomás esclarece, então, que se reserva o caso em que o sujeito de uma proposição não é conhecido, embora seu predicado o seja. A proposição, por exemplo, "o homem é um animal racional", não pode ser compreendida sem que seu sujeito o seja. Ninguém será incapaz de a entender, se inteligir um sujeito homem. Aqui, porém, mais uma vez a ordem lógica e psicológica do conhecimento se encontram para se esclarecer mutuamente. Como a forma inicial de intelecção é intencionalmente orientada para o universal, o termo *homem*, em sua forma predicativa, é conhecido por uma abstração do todo de um particular. À totalidade, porém, de homem pertence também a forma geral *animal* que indica ontologicamente sua materialidade. Quanto mais universal o termo obtido por uma abstração do todo, mais potencial e suscetível à diferença específica. A forma predicativa *homem*, uma vez conhecida, pode ser ou não atribuída a outro homem, mas o que garantirá sua adequação é a experiência sensível. Do mesmo modo, a forma *animal* apenas será atribuída a um sujeito vivo. Um conceito comum poderá ser entendido sem que seu sujeito o seja, i. e., sem que se tenha experiência dele, somente depois de ter sido abstraido. Para que não seja imediatamente entendido uma proposição simples, seu termo ausente não pode ocupar a predicação, mas o sujeito, deconhecidas sua razão e definição. Desconhecido o predicado, entretanto, não se pode mais falar de um princípio ou de uma proposição comum sem incorrer em contradição com seu valor intelectivo universal de princípio.

De resto, a coerência da distinção com a psicologia aristotélica é facilmente identificada. Tomás não poderia admitir que o conhecimento dos primeiros princípios, mesmo os comuns a todos, prescindisse da experiência sensível. Assim, caminhando lado a lado com a distinção entre o que é por si sabido simplesmente e o que o é simplesmente e para nós, as bases da investida de Tomás contra os argumentos de Anselmo e Damasceno podem ser tomadas de duas concessões que ele faz a provas em sentido contrário na *Suma contra os gentios*.

Por um viés aristotélico, estas provas atacam qualquer possibilidade de demonstração da existência de Deus. De acordo com a primeira, para demonstrar se algo é (*an est*) deve-se saber o que é significado pelo nome. Como, segundo Aristóteles em *Metafísica* IV[326], a razão significada pelo nome é a definição, não resta nenhuma via de

[326]"Nam ratio quam nomen significat est definitio rei." SG I, 16.

demonstração da existência de Deus, uma vez que não se pode conhecer a essência divina ou sua quididade.[327] Já a segunda busca na origem sensível do conhecimento dos princípios da demonstração seu ponto de divergência: se têm origem nos sentidos, como é mostrado nos *Analíticos posteriores*, tudo o que os excede é indemonstrável. Logo, a existência de Deus é indemonstrável, uma vez que excede os sentidos.[328] Estas duas versões antagônicas constituem o lance dialético através do qual Tomás conduz sua argumentação. Por um lado, Anselmo e Damasceno buscavam uma prova puramente intelectual a partir dos princípios por si conhecidos do intelecto; por outro, há os argumentos de fundo empírico que buscam em Aristóteles sua sustentação e insistem sobre a base sensível sobre a qual se erigem os conceitos.

Sem tomar parte neste embate, apenas do confronto dos antagonistas, a partir de seu solo comum, segue-se que: a proposição de Anselmo é logicamente correta, mas dela não se pode derivar a existência de Deus *in rerum natura* senão apenas *in intellectu*, e ainda assim com ressalvas. Não há nela nenhum empecilho à suposição de que Deus não exista, pois nada impede que se pense algo maior que Deus nas coisas ou no intelecto, senão para aquele que concede que nada pode-se pensar maior que ele. Como sua existência excede de quanto as faculdades sensíveis são capazes de perceber, esta proposição pode ser compreendida sobre qualquer base quantitativa, seja intelectual seja material. Antigos materialistas, por exemplo, diziam que este mundo é Deus.[329]

Mas a prova de Anselmo ainda se depara com um segundo problema, convergente também com a de João Damasceno: ela pressupõe um conhecimento de caráter quiditativo sobre a natureza divina, conquanto seja incapaz, sobre bases empíricas, de qualquer afirmativa sobre Deus. Particularmente, a prova de João Damasceno[330] cai em contradição consigo mesma, pois, se for suposto que o conhecimento natural que o homem tem de Deus é quididativo e a um só tempo puramenate intelectual, prescindindo da experiência sensível, persiste a razão contrária: de que este conhecimento naturalmente arraigado no homem não escape a compreensões errôneas sobre a divindade, a exemplo dos materialistas antigos; ou

[327]"Si principium ad demonstrandum an est, secundum artem philosophi, oportet accipere quid significet nomen; ratio vero significata per nomen est definitio, secundum philosophum, in IV Metaph.; nulla remanebit via ad demonstrandum Deum esse, remota divinae essentiae vel quidditatis cognitione." Ibid., 12.

[328]"Si demonstrationis principia a sensu cognitionis originem sumunt, ut in posterioribus ostenditur, ea quae omnem sensum et sensibilia excedunt, videntur indemonstrabilia esse. Huiusmodi autem est Deum esse. Est igitur indemonstrabile." Ibid., loc. cit.

[329] "...quia non omnibus notum est, etiam concedentibus Deum esse, quod Deus sit id quo maius cogitari non possit: cum multi antiquorum mundum istum dixerint Deum esse." Ibid., 11.

[330]"Nec etiam ex interpretationibus huius nominis Deus, quas Damascenus ponit, aliquid huiusmodi intelligi datur. Deinde quia, dato quod ab omnibus per hoc nomen Deus intelligatur aliquid quo maius cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse quo maius cogitari non potest in rerum natura. Eodem enim modo necesse est poni rem, et nominis rationem." Ibid., loc. cit.

seja, este conhecimento não seria por si conhecido, mas passível, e mesmo necessitado, de demonstração.

A passagem evocada dos *Analíticos posteriores* é aquela concernente à indução, de que já tratamos em 3.1., em que Aristóteles afirma que é impossível conhecer o universal senão por indução, porquanto "...subjazem a cada gênero coisas, que se não são separadas, são cada qual determinadas como *isto*."[331] Como somente pelos sentidos as coisas são conhecidas particularmente, o universal não pode ser conhecido senão primeiramente determinado indutivamente a partir das coisas particulares, individuadas pela matéria assinalada. Assim, embora a demonstração proceda apenas por termos universais, a ausência do aporte dos sentidos a afeta na medida em que os universais se fazem conhecer por indução dos particulares. Entretanto, os próprios termos universais não são conhecidos por indução nem podem ser demonstrados, mas são imediatamente conhecidos.[332] Como diz Aristóteles, "o princípio é pressuposto imediato da demonstração, e é imediato porque não há outro anterior a ele".[333] Conquanto tenham origem nos sentidos, não seria correto dizer que são dele dependentes, logo que o intelecto conhece. A problemática possessão dos primeiros princípios cede território, mais uma vez, à defesa de seu enraizamento natural no intelecto.

A partir das três formas de conhecimento universal se pode dizer que há três modos de ser universal no intelecto: o universal enquanto sujeito, ao qual cabe em sentido próprio a definição (*quidditas*); o universal enquanto acidente, ao qual cabe impropriamente uma definição, e o universal enquanto princípio. Os princípios, porém, não são imediatamente conhecidos em uma demonstração, mas atuam em sua fundamentação, uma vez que não podem ser demonstrados pela mesma ciência que deles se serve para demonstrar os atributos próprios de seu sujeito. Através dos procedimentos de demonstração de uma ciência, busca-se a conclusão em que um atributo próprio é predicado de um sujeito. Como o conhecimento dos termos simples da demonstração precedem o conhecimento dos compostos, é necessário que se conheçam primeiramente o próprio sujeito e o atributo que dele será predicado.[334] Em seus comentário aos *Analíticos posteriores*, Tomás identifica dois modos de conhecimento prévio

---

[331]"...εἴπερ μανθάνομεν ἢ ἐπαγογῇ ἢ ἀποδείξει, ἔστι δ' ἡ μὲν ἀπόδειξις ἐκ τῶν καθόλου ἡ δ' ἐπαγωγὴ ἐκ τῶν κατὰ μέρος, ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρῆσαι μὴ δι' ἐπαγωγῆς (ἐπεὶ καὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα ἔσται δι' ἐπαγωγῆς γνώριμα ποιεῖν, ὅτι ὑπάρχει ἑκάστῳ γένει ἕνια, καὶ εἰ μὴ χωριστά ἐστιν, ᾗ τοιονδὶ ἕκαστον), ἐπαχθῆναι δὲ μὴ ἔχοντας αἴσθησιν ἀδύνατον." *An. post.* I, 19, 81a 40 - 81b

[332]Cf. R. Schmidt (1966), pp. 292 - 293.

[333]"ἀρχὴ δ' ἐστὶν ἀποδείξεως πρότασις ἄμεσος, ἄμεσος δὲ ἧς μὴ ἐστιν ἄλλη προτέρα." *An. post*., 2, 72a 7

[334]"...id cuius scientia per demonstrationem quaeritur est conclusio aliqua in qua propria passio de subiecto aliquo praedicatur: quae quidem conclusio ex aliquibus principiis infertur. Et quia cognitio simplicium praecedit cognitionem compositorum, necesse est quod, antequam habeatur cognitio conclusionis, cognoscatur aliquo modo subiectum et passio. Et similiter oportet quod praecognoscatur principium, ex quo conclusio infertur, cum ex cognitione principii conclusio innotescat." *Exp. post*. I, 2.

dos universais: o quiditativo, conhecer o que é (*quid est*) e o causal, que-é (*quia*). O pronome e a conjunção marcam a diferença entre o conhecimento lógico da coisa, e lógico-ontológico do juízo.

> Destes três, porém, a saber do princípio, do sujeito e da afecção há um modo duplo de conhecimento prévio, a saber que-é (*quia*) e o que é (*quid*). É demonstrado, porém, em *Metafísica VII* que os complexos não se definem. De homem e de branco, pois, não há qualquer definição e muito menos de qualquer enunciado. Portanto, como o princípio é certo enunciado, não pode ser conhecido o que é (*quid*), mas somente que-é (*quia*) verdadeiro. Da afecção, porém, se pode saber o que é (*quid*), pois, como se demonstra no mesmo livro, os acidentes tem, de certo modo, definição. O ser, porém, da afecção e de qualquer acidente é inerir em um sujeito: o que se conclui por demonstração. Logo, não se conhece de uma afecção que-é (*quia*), mas somente o que é (*quid*). O sujeito, porém, tanto tem definição quanto seu ser não depende da afecção; mas seu próprio ser é inteligido previamente ao próprio ser da afecção nele. E, assim, do sujeito convém conhecer previamente tanto o que é (*quid*) quanto que-é (*quia*); principalmente porque da definição do sujeito e da afecção se apreende o meio da demonstração.[335]

A este três modos de conhecimento prévio corresponde a progressão do questionamento ontológico. A questão primeira visa o sujeito: o que é (*quid est*), sua definição ou quididade; a segunda, modal, visa seu atributo ou acidente, mais propriamente, qual é (*qualis est*); e a terceira, seu fundamento, que-é (*quia*). A primeira operação do intelecto apreende o que é da coisa e do acidente. A substância, como já visto, tem precedência sobre o acidente que dela depende para ser. Enquanto é subsistente, em si, ela não somente responde pela questão o que, mas que-é, ou seja, pelo que tem subsistência. O acidente, porém, somente pode responder à questão o-que, mas não que-é, pois não tem subsistência em si. Não se demonstram, assim, nem substância nem acidente, uma vez que são conhecidos pela primeira operação do intelecto através da abstração das imagens e têm caráter universal. A demonstração deve proceder, portanto, pela atribuição sintética de um predicado a um sujeito, tal que se conclua pela presença deste atributo neste sujeito. Trata-se de encontrar o termo médio da demonstração, pelo qual tal atributo é predicado a tal sujeito.[336] O juízo tem caráter constitutivo (*quia*) por expressar, em uma proposição, a relação entre o conhecimento lógico,

---

[335]"Horum autem trium, scilicet, principii, subiecti et passionis est duplex modus praecognitionis, scilicet, quia est et quid est. Ostensum est autem in VII metaphysicae quod complexa non definiuntur. Hominis enim albi non est aliqua definitio et multo minus enunciationis alicuius. Unde cum principium sit enunciatio quaedam, non potest de ipso praecognosci quid est, sed solum quia verum est. De passione autem potest quidem sciri quid est, quia, ut in eodem libro ostenditur, accidentia quodammodo definitionem habent. Passionis autem esse et cuiuslibet accidentis est inesse subiecto: quod quidem demonstratione concluditur. Non ergo de passione praecognoscitur quia est, sed quid est solum. Subiectum autem et definitionem habet et eius esse a passione non dependet; sed suum esse proprium praeintelligitur ipsi esse passionis in eo. Et ideo de subiecto oportet praecognoscere et quid est et quia est: praesertim cum ex definitione subiecti et passionis sumatur medium demonstrationis." Ibid., loc. cit.

[336]Cf. B. Lonergan, op. cit., pp. 26 - 29.

quiditativo da substância e do acidente, e seu existência na natureza. Para tanto, pouco importa que a síntese estabelecida seja entre um universal e seu particular, através do testemunho dos sentidos, ou puramente intelectual. É, principalmente, sua função sintética que se procura compreender, uma vez que é o princípio de qualquer operação de composição.

Como diz Tomás, apoiado em *Metafísica VII*, a composição de termos não tem definição. Não se pode, com efeito, dizer que "o homem é branco" seja uma definição. Esta proposição não define nem uma substância tampouco um acidente, mas se restringe a assinalar a inerência do acidente *branco* em uma substância individual. Não se pode perguntar, com efeito, o que é "este homem branco", sem reincidir na definição do sujeito ou, por derivação, do predicado: este homem branco é Pedro Bezukov, Pedro Bezukov é um homem, etc. Pode-se perguntar, porém, se é verdade que este homem é branco, hipótese que precede a resposta que-é (*quia*).

O estatuto primário dos princípios na intelecção, o que primeiramente deles se conhece, é, portanto, que-são (*quia sunt*). À parte o segundo modo de conhecimento prévio (*qualis est*), que tem sentido denominativo, a estrutura do conhecimento se constitui sobre o primeiro modo (*quid*), em que um conceito é conhecido, e sobre o segundo (*quia)*, em que se sinaliza sua síntese intelectiva-objetiva, como resulta de um juízo.

> Por isso que o filósofo diz que é necessário o conhecimento prévio duplamente: pois são dois que se conhecem previamente nestes de que temos conhecimento prévio, a saber que-é (*quia*) e o que é (*quid*). E que há outros de que é necessário conhecer primeiramente que-são (*quia*), como os princípios dos quais depois exemplifica, dando em exemplo o primeiro de todos os princípios, a saber, que de qualquer um a afirmação ou a negação é verdadeira. [337]

O intelecto dispõe, portanto, de um conhecimento prévio dos conceitos comuns enquanto *quia,* não *quid*, pois são os fundamentos sobre os quais conhece que algo é, i. e., é verdadeiro, tem ser na natureza. De modo análogo à composição substancial, pode-se dizer que os princípios *quia* são a forma do juízo, da qual os princípios *quid* são a matéria.[338] O hábito dos princípios é pressuposto por toda a composição judicativa de modo tal que sob todo o juízo de composição esteja compreendido o princípio de identidade (não contradição), o princípio de terceiro excluído, etc. Tendo em vista a resolução segundo a razão, a única de que é capaz uma substância intelectual com princípio material, resolver-se-á, primeiramente, a

[337]"Propter hoc ergo dicit philosophus quod dupliciter necessarium est praecognoscere: quia duo sunt quae praecognoscuntur de his, quorum praecognitionem habemus, scilicet quia est et quid est. Et quod alia sunt de quibus necesse est primo cognoscere quia sunt, sicut principia de quibus postea exemplificat, ponens in exemplo primum omnium principiorum, scilicet quod de unoquoque est affirmatio vel negatio vera." *Exp. post*. I, 2.
[338]Cf. B. Lonergan, op. cit., p. 62.

composição da substância material a seus princípios formal e material, ou seja, à definição própria de substância material, independente de qual especificação substancial.

De acordo com o que já vimos da questão disputada *De veritate* 1[339], pode-se dizer que os modos gerais do ser, - *ens*, *unum*, *verum*, *bonum* -, são princípios universais *quia*, e os modos especiais, princípios *quid*. Nos princípios especiais se distinguem os que são por si, a substância, dos que são em outro, os acidentes. Os modos de ser inerentes são, então, por ordem, reduzidos ao modo de ser em si substancial. Estes princípios universais são específicos em relação aos princípios gerais que os regem. O método resolutivo consiste, portanto, em conhecer o que é cada qual enquanto princípio e não enquanto referido a um ente natural. Por isso a resolução não é abstrativa no sentido de uma abstração do todo ou da forma: não se trata de conhecer tal substância individual, mas conceitualmente a própria substancialidade. Porém, a designação da substancialidade não pode perder este aspecto referencial, pois o modo de subsistência concreto não pode ser predicado de sua forma abstrata e depende da indução. De um ponto de vista lógico, o que separa os princípios gerais dos específicos, é a denominação de si intrínseca a eles.[340] Se estes princípios são conhecidos *quia* previamente, isto não exclui um modo de predicação. Mas, a abertura universal da inteligência do ser permite que os princípios que se convertem com o ser se estendam a todos os modos de ser, dos entes naturais aos entes de razão. Os modos específicos do ser, entretanto, têm significação restrita ao que devem definir e não ao *por que* definem. Os transcendentais são tais, portanto, que nada exclui que se prediquem de si mesmos tal como o concreto do abstrato. Esta possibilidade de denominação de si mesmo caracteriza os princípios gerais *quia* enquanto tais.

Tomás trata deste tema no art. 4, q. 21, *De veritate* (se todas as coisas são boas pela bondade divina). Argumenta-se em quarto lugar a favor que, porquanto toda criatura é boa, ou é boa por alguma bondade inerente a ela ou somente pela bondade primeira. Se o é por uma bondade inerente a si mesma, como esta bondade será também uma criatura, a qual será boa, ela o será ou boa por si mesma ou por outro. Se for boa por si mesma, será então a bondade primeira, a qual será a própria razão do bem e confirmar-se-á o propósito, pois toda criatura será boa pela bondade primeira. Se, contudo, aquela bondade for boa por outro, permanece a questão: ou se retrocede ao infinito ou até à bondade primeira. Nota-se aqui, mais uma vez, uma das constantes dos argumentos acerca dos princípios, também presente na

[339]"...sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens..."

[340]Cf. te Velde (1995), pp. 64 - 65.

q. 1 *De veritate*: a regressão ao infinito enquanto impossibilidade de firmar qualquer conhecimento. O aspecto lógico da denominação de si corresponde ao aspecto ontológico do conhecimento do que (*quid*) é cada coisa que se dá a conhecer.

A resposta de Tomás só vem a confirmar esta necessidade. As formas especiais não admitem denominar-se a si mesmas tal como o abstrato pelo concreto. Não se pode dizer, com efeito, que a brancura é branca ou que o calor é quente: a brancura não tem propriamente cor assim como o calor não é quente, pois existem acidentalmente apenas enquanto formas intelectuais. O mesmo valhe para as formas que designam a substância: o homem não é a humanidade nem o cavalo a equinidade, etc. Com os princípios gerais acontece, entretanto, que não só admitam denominar-se a si mesmos como não possam ser de outro modo: a unidade não pode ser senão una, a verdade não pode ser senão verdadeira e a bondade não pode ser senão boa. A razão disso, explica Tomás, é a de que

> ...o que primeiramente cai na apreensão do intelecto é o ser; por isso, convém que ao que quer que o intelecto apreenda, o intelecto lhe atribua isto que é ser. E, assim, ao apreender a essência de algum ente, diz esta essência ser um ente; igualmente qualquer forma geral ou especial, como a bondade é um ente, a brancura é um ente, e assim por diante. E como há os que acompanham inseparavelmente a razão do ser, como o uno, bom, e tais outros, convém que sejam predicados de qualquer coisa apreendida pela mesma razão que o ser. Por isso dizemos que a essência é una e boa, e igualmente dizemos, a unidade é una e boa; e assim também da bondade e da brancura e de qualquer forma geral ou especial.[341]

A conversão dos transcendentais com o ser é a razão de sua forma principial. Eles devem denominar, portanto, os modos de realidade de qualquer ente não somente enquanto é, mas enquanto é uno, verdadeiro e bom. Logo que se designa a bondade ou a verdade do ente, designa-se um modo de ser do ente. Compreende-se, em decorrência, que as formas específicas não designem imediatamente o ser senão mediatamente pelo intelecto: a brancura não designa o ser branco nem a humanidade o ser homem.[342] De acordo com o modo de predicação de cada qual: a subsistência designa o ser em si; a forma o princípio do subsistente; a qualidade uma disposição do subistente; e a privação a ausência de uma

[341]"...illud quod primo cadit in apprehensione intellectus, est ens; unde oportet quod cuicumque apprehenso per intellectum, intellectus attribuat hoc quod est ens. Et ideo cum apprehendit essentiam alicuius entis, dicit illam essentiam esse ens; et similiter unamquamque formam generalem vel specialem, ut: bonitas est ens, albedo est ens, et sic de aliis. Et quia quaedam sunt quae concomitantur rationem entis inseparabiliter, ut unum, bonum, et huiusmodi; oportet quod haec etiam de quolibet apprehenso praedicentur eadem ratione qua ens. Unde dicimus: essentia est una et bona; et similiter dicimus: unitas est una et bona; et ita etiam de bonitate et albedine, et qualibet forma generali vel speciali." *Ver.* 21, 4, ad 4.

[342]"Sed album, quia est speciale, non concomitatur inseparabiliter rationem entis; unde potest apprehendi forma albedinis sine eo quod attribuatur ei esse album; unde non cogimur dicere: albedo est alba. Album enim uno modo dicitur; ens autem et unum et bonum, et alia huiusmodi, quae de quolibet apprehenso necesse est dici, multipliciter dicuntur." Ibid., loc. cit.

disposição do subsistente.[343]

Assim, a convertibilidade dos transcendentais dá indícios de uma planificação conceitual que anula a quarta argumentação a favor no art. 4, q. 21 *De veritate.* O modo de predicação geral dos transcendentais, enquanto denominam-se a si mesmos, permanece invariavelmente *quo* (*por-meio-de-que*) ou *quia* (*por-causa-de-que*). Isto é exemplificado pela função que exerce a essência, enquanto forma *qua*, na definição da substância.

> E assim, quando dizemos, a essência é ser, se se procede assim: então é ser por algo, ou por si ou por outro, o processo não avança, pois não se dizia deste modo ser um ente, tal que algo subsistente em seu ser é ente, mas como por-que (*quo*) algo é. Por isso, não convém inquirir como a própria essência é por algo, mas como algo outro é pela essência. Igualmente, quando se diz que a bondade é boa, não se diz deste modo boa como subistente na bondade, mas do modo como dizemos aquilo por-que algo (*quo*) é bom. E assim não convém inquirir se a bondade é boa por sua bondade ou por outro; mas se pela própria bondade algo é bom que seja outro que a própria bondade, como é nas criaturas, ou que seja o mesmo com a próprio bondade, como é em Deus.[344]

Para que cumpram sua função principial, os princípios gerais não podem ser por outro do mesmo modo que a essência não é por outro. Se a predicação do abstrato pelo concreto é possível, sua inversão não o é: não se pode dizer, com efeito, que o bom é a bondade. A forma predicamental abstrata comanda a resolução rumo a seus termos últimos, dos termos acidentais aos termos definientes da substância até aos princípios primeiros do intelecto. Entretanto, enquanto razão da convertibilidade, o ser em sentido eminente é o ser em si subsistente. A motivação ontológica da não reciprocidade da predicação do concreto pelo abstrato, como nas substâncias e acidentes, é a partilha de um mesmo princípio: diz-se que a substância tem subsistência e não é a subsistência, assim como é boa e não a bondade.[345] Enquanto são convertíveis com o ser, a participação dos princípios é compreendida de modo

[343]"Aliquid enim dicitur ens, quia in se subsistit; aliquid, quia est principium subsistendi, ut forma; aliquid, quia est dispositio subsistentis, ut qualitas; aliquid, quia est privatio dispositionis subsistentis, ut caecitas." Ibid., loc. cit.

[344]"Et ideo cum dicimus: essentia est ens; si procedatur sic: ergo est aliquo ens, vel se vel alio; processus non sequitur, quia non dicebatur hoc modo esse ens, sicut aliquid subsistens in esse suo est ens, sed sicut quo aliquid est. Unde non oportet quaerere quomodo ipsa essentia aliquo sit sed quomodo aliquid alterum sit per essentiam. Similiter, cum dicitur bonitas bona, non hoc modo dicitur bona quasi in bonitate subsistens; sed hoc modo quo bonum dicimus illud quo aliquid bonum est. Et sic non oportet inquirere utrum bonitas sit bona se bonitate vel alia; sed utrum ipsa bonitate sit aliquid bonum quod sit alterum ab ipsa bonitate, sicut est in creaturis; vel quod sit idem cum ipsa bonitate, sicut est in Deo." Ibid., loc. cit.

[345]"...id quod primo cadit in intellectu, est ens, unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod sit ens; et per consequens quod sit unum et bonum, quae convertuntur cum ente. Unde dicimus quod essentia est ens et una et bona; et quod unitas est ens et una et bona; et similiter de bonitate. Non autem hoc habet locum in specialibus formis, sicut est albedo et sanitas, non enim omne quod apprehendimus, sub ratione albi et sani apprehendimus. Sed tamen considerandum quod sicut accidentia et formae non subsistentes dicuntur entia, non quia ipsa habeant esse, sed quia eis aliquid est; ita etiam dicuntur bona vel una, non quidem aliqua alia bonitate vel unitate, sed quia eis est aliquid bonum vel unum. Sic igitur et virtus dicitur bona, quia ea aliquid est bonum." ST I-II, 55, 4, ad 1.

análogo à forma predicativa do concreto que participa do abstrato.Tanto é necessário este modo de participação quanto a própria participação revela o comprometimento inalienável com a existência. Como diz Tomás, somente o *ens*, o-que-é, pode participar de outro, mas o *esse*, que ainda não é, não o pode.

> ...o-que-é, ou ente, embora seja comuníssmo, diz-se todavia concretamente; e assim participa do próprio ser, não do modo como o mais comum é participado pelo menos comum, mas participa do próprio ser do modo como o concreto do abstrato... Está claro, pois, que o que não é não pode participar de algo: logo, se segue que a participação convenha a algo que já é. Mas algo é pelo que sustenta o próprio ser... Disso resulta que o que é pode participar de algo, mas o próprio ser não pode participar de algo.[346]

O-que-é, apesar de sua comunidade, participa do ser. Mas, por ser comuníssimo, não pode participar do próprio ser como o mais comum é participado do menos comum senão como o concreto participa do abstrato.[347] Se tivermos, como Geiger[348] propõe, que o *esse* aqui significa essência, a perspectivação do ser é indubitavelmente assegurada para o intelecto criado: enquanto conhecida, a essência não é, mas é compreendida sob a razão do próprio ser, *ipsum esse*, não atual. O-que-é terá, então, participação no próprio ser através do intelecto que o conhece e enquanto é a atualidade de uma essência. Com efeito, no argumento ad 4, art. 4, q. 21, *De veritate*, Tomás trabalha com duas acepções de ser, cujos contornos não são difíceis de delinear: em primeiro lugar, o ser que é primeiramente apreendido pelo intelecto; e em segundo, o ser enquanto princípio transcendental. Que o intelecto atribua entidade a tudo que apreende não quer dizer que tal ser designe uma realidade concreta. Isto se segue dos entes de razão ou das privações. Não seria correto atribuir bondade, por exemplo, a uma privação, a um acidente ou a uma intenção. Somente se pode atribuir bondade a uma substância, independentemente de qualquer acidente ou privação. É improcedente, portanto, a objeção de que uma privação, podendo ser e, ademais, ser verdadeira, será, em razão da conversão, boa: a cegueira não será boa por ser verdadeira, mas somente enquanto é real e verdadeira que pode ser boa por acidente, e não por si mesma por ser uma privação.

Em que pese a referência a Avicena em ambos as passagens citadas, não haveria incompatibilidade, desde que estes dois registros sejam definidos. O ser que primeiramente é

---

[346]"...id quod est, sive ens, quamvis sit communissimum, tamen concretive dicitur; et ideo participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus communi, sed participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum... Manifestum est enim quod id quod non est, non potest aliquo participare: unde consequens est quod participatio conveniat alicui cum iam est. Sed ex hoc aliquid est quod suscipit ipsum esse... Unde relinquitur quod id quod est, aliquid possit participare; ipsum autem esse non possit aliquid participare." *Exp. ebd*., 2.

[347]Cf. te Velde, op. cit., pp. 78 - 9.

[348]Cf. Geiger., (1942), p. 36, n. 2.

concebido pelo intelecto não deixa de ser ainda um ente de razão, porquanto o intelecto atribui entidade a tudo o que apreende conceitualmente. O ser que resulta da resolução parece ser compreendido posteriormente, mediante o juízo de composição e divisão, enquanto princípio da realidade e enquanto transcendental, porquanto pela ordem da resolução do ser da inerência ao ser da subsistência, é o ser em si o último termo. O *esse*, então, enquanto essência ainda não é, se não tiver a participação do-que-é, do ser atual, poder-se-ia dizer, que não está nele compreendido como uma propriedade imanente. Como é pela essência que o ente é o-que-é, a atualidade deve compreender uma forma absolutamente simples de ser[349], cuja essência é ser e a que deve alcançar o termo último da resolução do intelecto.

Não se pode ignorar que qualquer correspondência estabelecida destes registros do ser com as operações do intelecto tem o propósito de evitar a confusão da apreensão quiditativa, produzida pela abstração da forma e do todo, com a compreensão do ser através da composição e com o ser enquanto princípio do que-é, termo da divisão. Resultaria de tal confusão que, tão logo apreendida, a quididade seria concretamente, e as portas para o platonismo estariam novamente abertas. Esta correspondência é apresentada textualmente no comentário de Tomás aos *Analíticos posteriores*.

> Apresenta, porém, a razão de tal diversidade, porque não é similar o modo de manifestação dos precitos, a saber, do princípio, da afecção e do sujeito. Não é, pois, a mesma a razão de conhecimento neles: os princípios se conhecem pelo ato de composição e divisão; o sujeito, porém, e a afecção pelo ato de apreender o que que é (*quod quid est*). O que não compete igualmente ao sujeito e à afecção: o sujeito se define absolutamente, pois em sua definição não se põe algo que esteja fora de sua essência; mas a afecção se define em dependência do sujeito, que em sua definção não se põe. Logo, porque não são conhecidos do mesmo modo, não é de surpreender se o conhecimento prévio deles seja diverso.[350]

A medida que avançamos na distinção que se observa entre os domínios da ontologia e da lógica e epistemologia, sua necessidade fica mais clara. O rigor da análise psicológica caminha com a necessidade de não substancializar os universais intelectuais[351] e de compreender a ordem estrita do ser em sua realidade concreta e em sua forma intencional.

A determinação dos domínios da sensibilidade e da inteligência, de acordo com

---

[349]Cf. te Velde, op. cit., p. 198.

[350]"Rationem autem huiusmodi diversitatis ostendit, quia non est similis modus manifestationis praedictorum, scilicet principii, passionis et subiecti. Non enim est eadem ratio cognitionis in ipsis: nam principia cognoscuntur per actum componentis et dividentis; subiectum autem et passio per actum apprehendentis quod quid est. Quod quidem non similiter competit subiecto et passioni: cum subiectum definiatur absolute, quia in definitione eius non ponitur aliquid, quod sit extra essentiam ipsius; passio autem definitur cum dependentia ad subiectum, quod in eius definitione ponitur. Unde, ex quo non eodem modo cognoscuntur, non est mirum si eorum diversa praecognitio sit." *Exp. post*. I, 2.

[351]Cf. J. Aertsen, op. cit., p. 390.

seus respectivos objetos, é tanto mais necessária quanto se deve evitar a tendência unilateral de compreender o objeto intelectivo com o sensitivo.[352] Mas, da unidade de experiência produzida pela cogitativa, o intelecto tem a forma virtual da universalidade. A remissão a uma totalidade de experiência não se confunde, entretanto, com o universal conceitual, em que se define o traço distintivo em que muitos objetos encontram unidade intelectiva. A abstração é justamente a operação de decomposição desta unidade de experiência em suas formas inteligíveis, mas o juízo deve retornar do conceito à imagem sensível, fundamentado nos primeiros princípios. O intelecto agente, portanto, ao abstrair as formas inteligíveis das imagens, guarda como que o registro formal da experiência sensível. Entretanto, a abstração é também a compreensão destas imagens sob a forma própria do intelecto.

A cogitativa por si não pode senão ordenar os termos sensíveis da indução do universal; sem um princípio intelectivo independente que possa agir por si mesmo, a cogitativa estaria reduzida a sua forma inconsciente estimativa. A sensibilidade é causa instrumental do intelecto que em si é uma potência ativa completa. Os princípios primeiros intelectivos são, então, como sementes da ciência implantadas naturalmente no intelecto, os quais regem sua atuação no conhecimento.[353] Como ocorre na abstração, os termos da definição da substância e do acidente são conhecidos universalmente pelo intelecto. Pertence à sua constituição mesma o apreender seu objeto sob sua forma intelectiva universal, a exemplo do médico que não cura o corpo, mas age sobre a natureza do corpo para que se restitua sua forma atual, saudável. Do mesmo modo, o intelecto atua sobre as imagens sensíveis fazendo-as inteligíveis, enquanto é uma potência ativa completa, i. e., que não depende de um agente extrínseco senão acidentalmente.[354] Por conseguinte, se os primeiros princípios se fazem manifestos à luz do intelecto agente, não se pode dizer que o intelecto agente os possua em hábito. Além de contrária à psicologia tomásica, tal suposição opor-se-ia não menos à sua epistemologia. Um hábito dos princípios pressuporia uma forma intelectual

[352]"Posset autem aliquis credere quod solus sensus, vel memoria singularium sufficiat ad causandum intelligibilem cognitionem principiorum, sicut posuerunt quidam antiqui, non discernentes inter sensum et intellectum; et ideo ad hoc excludendum philosophus subdit quod simul cum sensu oportet praesupponere talem naturam animae, quae possit pati hoc, idest quae sit susceptiva cognitionis universalis, quod quidem fit per intellectum possibilem; et iterum quae possit agere hoc secundum intellectum agentem, qui facit intelligibilia in actu per abstractionem universalium a singularibus." *Exp. post*. II, 20.

[353]"...praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, sicut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis, et unius, et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit. In istis autem principiis universalibus omnia sequentia includuntur, sicut in quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia, quae prius in universali et quasi in potentia cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere." *Ver.* 11, 1, c.

[354]"Quando igitur praeexistit aliquid in potentia activa completa, tunc agens extrinsecum non agit nisi adiuvando agens intrinsecum, et ministrando ei ea quibus possit in actum exire; sicut medicus in sanatione est minister naturae, quae principaliter operatur, confortando naturam, et apponendo medicinas, quibus velut instrumentis natura utitur ad sanationem." Ibid., loc. cit.

que tivesse estado em ato antes de conhecer. Neste caso, dever-se-ia, então, pressupor um conhecimento anterior ao próprio conhecimento, como uma rememoração de cunho platônico. Os princípios seriam, em decorrência, tanto a causa formal da intelecção quanto do ser, e não os princípios sobre os quais se fundamenta o conhecimento intelectivo. Para uma epistemologia que rejeita a subsistência de formas inteligíveis puras, o intelecto não deve estar de posse de qualquer forma inteligível antes que as abstraia das imagens sensíveis.[355] Se os princípios já fossem conhecidos em ato, não haveria necessidade de um intelecto agente e as imagens sensíveis não teriam parte no conhecimento.

> ...nem preexistem em nós hábitos dos princípios, como determinados e completos; nem se fazem, também, novamente por certos hábitos mais conhecidos preexistentes, como se gerassem em nós hábitos da ciência a partir do conhecimento prévio dos princípios; mas os hábitos dos princípios se fazem em nós a partir de um sentido preexistente.[356]

Da unidade do conhecimento pela ação do intelecto agente sobre o possível, a unidade da ciência é fundamentada, já que os princípios têm sua razão enquanto são princípios do que é conhecido, e o que é conhecido, o é por indução e por referência aos sentidos comuns. A demonstração da ciência é sustentada pela relação do intelecto com os sentidos no conhecimento dos particulares, dos quais somente se pode fazer ciência. Pressupor um hábito dos princípios anterior à intelecção, seria o mesmo que pressupor que o intelecto seja capaz de deduzir por si, uma vez em ato, as ciências, particulares e especulativas, sem relação com os particulares de que são ciência. O corpo, matéria da alma intelectiva, resultaria acidental para o composto substancial humano e os sensíveis seriam apenas ocasião para que o intelecto viesse a ser em ato, e não para que fossem também conhecidos. A proposta do tomismo transcendental é consequente, apesar das dificuldades que concernem o caráter constitutivo *a priori* do intelecto, uma vez considerado o dinamismo intelectual e a reflexividade do juízo, como mostra J. Maréchal.[357] Não se pode negar que os *principia naturaliter indita* tenham caráter *a priori*, mas não são condições para toda experiência possível, senão presentes em toda experiência, na medida em que o intelecto conhece por meio dos sentidos. Ainda assim, não se trata apenas de uma atualização do ser concebido pela inteligência dos indivisíveis. A síntese do juízo para Tomás forma uma unidade reflexiva dos atos da alma e dos princípios do

[355]"...intellectus qui est habitus principiorum praesuponit aliqua iam intellecta in actu, scilicet terminos principiorum per quorum intelligentiam cognoscimus principia, et sic sequeretur quod intellectus agens non faceret omnia intelligibilia in actu..." *Sent. De an*. III, 4.
[356]"...neque praeexistunt in nobis habitus principiorum, quasi determinati et completi; neque etiam fiunt de novo ab aliquibus notioribus habitibus praeexistentibus, sicut generatur in nobis habitus scientiae ex praecognitione principiorum; sed habitus principiorum fiunt in nobis a sensu praeexistente." *Exp. post*. II, 20.
[357]Cf. Maréchal (1926), pp. 274 - 80.

conhecimento e do ser.

Tendo em vista as bases sensíveis das quais parte o conhecimento e os princípios que regem sua aquisição é tanto mais importante o contributo para a metafísica dos procedimentos de prova da existência de Deus. Por isso, é de interesse particular a resposta de Tomás na *Suma contra os gentios,* a que devemos retornar depois desse périplo por outros de seus textos.

Aduzidas as objeções às provas de Anselmo e Damasceno, principalmente no que concerne a significação sensível da definição e a carência de uma compreensão das condições absolutas de conhecimento, de que o intelecto dispõe, antes de um preocedimento de prova como o de Anselmo, Tomás estabelece seu método a partir dos princípios de demonstração da razão natural. A suposta dependência material dos princípios não deixa de ser um problema para o aristotelismo estrito, logo, que a existência de Deus exceda a capacidade perceptiva da alma não poderia constituir um impedimento à seu conhecimento, uma vez que de início seja admitido que Deus não é uma substância sensível. Tomás apresenta dois quesitos estritamente filosóficos contra a pressuposição do aristotelismo estrito: o primeiro é tirado dos procedimentos de demonstração; e o segundo da ordem das ciências.[358]

Uma demonstração consiste prioritariamente na condução dos efeitos para as causas.[359] Porquanto a metafísica é uma ciência absolutamente intelectual, a objeção que deriva dos *Analíticos posteriores*, segundo a qual não se pode afirmar a existência de Deus porque a significação quiditativa do ser depende da apreensão sensível, é corretamente compreendida, se referida ao que-é (*quid*) Deus, que não pode ser de fato conhecido, mas não à questão se é (*an sit*). Se entendermos que em Deus é o mesmo ser e essência como uma afirmação quiditativa, então se incorre em uma *metábasis*. Mas, se esta mesma sentença for compreendida a partir do ser que significa a composição do intelecto,[360] então seu posicionamento inicial diante da validade da demonstração é correto. "Assim, pois, a existência de Deus é passível de demonstração, enquanto por razões demonstrativas a nossa mente induz formar tal proposição sobre Deus pela qual expresse Deus existir."[361] Tal demonstração é possível porque nas demonstração da existência de Deus não se deve assumir como termo médio a essência ou a quididade divina, mas em seu lugar se deve assumir como

[358]"Huius autem sententiae falsitas nobis ostenditur, tum ex demonstrationis arte, quae ex effectibus causas concludere docet. Tum ex ipso scientiarum ordine." SG I, 12.
[359]*Exp. Trin*., 6, 1, c.
[360]"Nec hoc debet movere, quod in Deo idem est essentia et esse, ut prima ratio proponebat. Nam hoc intelligitur de esse quo Deus in seipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut eius essentia. Non autem intelligitur de esse quod significat compositionem intellectus." SG, loc. cit.
[361]"Sic enim esse Deum sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur huiusmodi propositionem de Deo formare qua exprimat Deum esse." Ibid., loc. cit.

termo médio os efeitos, como em uma demonstração *quia* se pode chegar à existência de uma causa, mas não necessariamente ao conhecimento de sua essência.[362]

Para o estabelecimento do sujeito da metafísica, o ser deve ser compreendido enquanto princípio da realidade e não apenas enquanto ente de razão. Se a metafísica deve tratar do ser enquanto ser como princípio de seu sujeito e não como sujeito, tarefa da *Sacra Docrina*, a teologia revelada, faz-se necessária a compreensão do ser em sua realidade. A relação dos princípios por si conhecidos com a prova da existência de Deus é derivada pela similitude e participação do ser em si pelas coisas criadas, seu efeito. Os princípios transcendentais, como o ser e o verdadeiro, que tocam de perto a inteligência do ser, podem, pela resolução ao ser em si, ser reconhecidos em Deus em seu grau mais eminente e se encontram no intelecto criado pela luz participada do intelecto agente. Se as coisas se fazem conhecidas verdadeiramente é porque participam em sua essência do ser enquanto ser concreto, existente.[363] Em decorrência, o sujeito da metafísica enquanto princípio é por si conhecido intelectualmente, porquanto o próprio ser é por si conhecido assim como é por si conhecido que haja verdade (*veritatem esse*).

Esta ambivalência do que é por si conhecido, como já assinalada pela distinção entre o que é por si conhecido em si e simplesmente, e para nós, parece ter como ponto de partida uma resolução segundo a coisa que seja acompanhada da resolução segundo a razão, porquanto não se pode derivar o ser incorpóreo do ser corpóreo tratado pelas ciências naturais. Assim, à física se sucederia a metafísica, não porque o sujeito da metafísica fosse dado pela física, como para Averróis, mas porque a razão da causa do ser natural não pode ser esgotada por uma ciência cujo sujeito é material e potencial. A resolução segundo a razão esclarece que, embora a física se sirva de princípios comuns, seu uso se restringe ao tratamento do ser movente e não ao tratamento destes princípios em sua comunidade.[364] Em contrapartida, o

---

[362]"In rationibus autem quibus demonstratur Deum esse, non oportet assumi pro medio divinam essentiam sive quidditatem, ut secunda ratio proponebat: sed loco quidditatis accipitur pro medio effectus, sicut accidit in demonstrationibus quia; et ex huiusmodi effectu sumitur ratio huius nominis Deus. Nam omnia divina nomina imponuntur vel ex remotione effectuum divinorum ab ipso, vel ex aliqua habitudine Dei ad suos effectus." Ibid., loc. cit.

[363]"Loquendo autem de Deo per comparationem ad nos, sic iterum dupliciter potest considerari. Aut secundum suam similitudinem et participationem; et hoc modo ipsum esse, est per se notum; nihil enim cognoscitur nisi per veritatem suam, quae est a Deo exemplata; veritatem autem esse, est per se notum. Aut secundum suppositum, idest considerando ipsum Deum, secundum quod est in natura sua quid incorporeum; et hoc modo non est per se notum; immo multi inveniuntur negasse Deum esse, sicut omnes philosophi qui non posuerunt causam agentem, ut Democritus et quidam alii. Et hujus ratio est, quia ea quae per se nobis nota sunt, efficiuntur nota statim per sensum; sicut visis toto et parte, statim cognoscimus quod omne totum est majus sua parte sine aliqua inquisitione. Unde philosophus: *principia cognoscimus dum terminos cognoscimus*. Sed visis sensibilibus, non devenimus in Deum nisi procedendo, secundum quod ista causata sunt et quod omne causatum est ab aliqua causa agente et quod primum agens non potest esse corpus, et ita in Deum non devenimus nisi arguendo; et nullum tale est per se notum." *Sent*. I, 3, 1, 2, c.

[364]"...unumquodque genus subiectum alicuius scientiae recipit praedicationem entis. Utuntur autem principiis

procedimento racional da metafísica consiste em tratar dos princípios enquanto são comuns à inteligência do ser em si e não de uma região particular do ser. À ordem metodológica das ciências não se podem subtrair, porém, as exigências próprias da metafísica enquanto ciência primeira. O método de redução dos efeitos para as causas não é, ademais, exclusivo da física.[365] Por isso, o estabelecimento do sujeito da metafísica através da separação comporta apenas uma resolução segundo a razão e não segundo a coisa. Se se deve provar, por exemplo, a existência de substâncias incorpóreas, a resolução segundo a coisa sequer poderia ser pressuposta, porquanto a alma intelectiva depende da materialidade para conhecer. Porém, para que se estabeleça com base na razão natural a existência de uma causa primeira incorpórea como princípio, é necessario que o intelecto tenha já operado seu conhecimento das coisas; o que é exigido não apenas por uma demonstração *quia*, mas principalmente pela negação privativa que o ser participado e formado por uma causa exemplar revela para o conhecimento do ser por si e do verdadeiro.

A relação dos primeiros princípios com o sujeito da metafísica não é, assim, imediata. Eles não são atribuídos propriamente a Deus, mas ao modo de apropriação.[366] Apreender o ser em si simples não é o mesmo que o apreender em sentido mais eminente. Tomás é bastante claro ao dizer que os nomes ser, uno, bom e verdadeiro, precedem simplesmente segundo a razão de sua inteligência os outros nomes divinos por sua comunidade mesma.

> Se, porém, os comparamos uns com os outros, isto é possível duplamente: ou segundo o supôsito, e assim se convertem uns com os outros, e são o mesmo no supôsito, e nunca se abandonam a si mesmos; ou segundo suas intenções, e, assim, simplesmente e absolutamente o ser é anterior aos outros. A razão disso é que o ser se inclui na compreensão deles e não o inverso. O que primeiro cai, pois, na imaginação do intelecto é o ser, sem o qual nada pode ser apreendido pelo intelecto; como o que primeiro cai no assentimento do intelecto são os axiomas, e principalmente este: que contraditórios não são verdadeiros simultaneamente; logo, todo o resto se inclui, de certo modo, indistintamente e unitariamente no ser como no princípio; por isso, tem certa excelência, como é o nome divino mais próprio.[367]

praedictis scientiae particulares non secundum suam communitatem, prout se extendunt ad omnia entia, sed quantum sufficit eis: et hoc secundum continentiam generis, quod in scientia subiicitur, de quo ipsa scientia demonstrationes affert. Sicut ipsa philosophia naturalis utitur eis secundum quod se extendunt ad entia mobilia, et non ulterius." *Exp. Met.* IV, 5.

[365]"...sicut anima rationalis a sensibilibus, quae sunt nota magis quoad nos, accipit cognitionem intelligibilium, quae sunt magis nota secundum naturam, ita scientia naturalis procedit ex his, quae sunt nota magis quoad nos et minus nota secundum naturam, ut patet in I physicorum, et demonstratio, quae est per signum vel effectum, maxime usitatur in scientia naturali." *Exp. Trin.*, 6, 1, c.

[366]*Ver.* 10, 13, c.

[367]"Si autem comparemus ea ad invicem, hoc potest esse dupliciter: vel secundum suppositum; et sic convertuntur ad invicem, et sunt idem in supposito, nec unquam derelinquunt se; vel secundum intentiones eorum; et sic simpliciter et absolute ens est prius aliis. Cujus ratio est, quia ens includitur in intellectu eorum, et non e converso. Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu; sicut primum quod cadit in credulitate intellectus, sunt dignitates, et praecipue ista, contradictoria non

Ainda que se admita com J. Aertsen que o ser atual está na base da conversão e que a abstração da forma e do todo pressupõe uma apreensão já do ser, o que os tomistas não parecem negar, não se pode dizer que o ser, sujeito da metafísica, seja já compreendido pela abstração como o princípio da realidade.[368] O de que se teria ciência, neste primeiro estágio, seria o ser indeterminado, ou confuso, como os tomistas gostam de o chamar. O apelo à atuação do intelecto agente[369], pelo qual os princípios se fazem notar na primeira operação do intelecto, também é insuficiente como argumento contrário. O verdadeiro, por se estabelecer em uma relação entre intelecto e coisa, somente se faz conhecer através de um juízo. É a necessidade mesma de conhecer que compele o intelecto a retornar sobre o seu objeto particular e sobre seus atos, depois de conhecidos os conceitos universais, para constituir um juízo de existência. A defesa do juízo contra a simples apreensão do ser da primeira operação não implica, como se pode supor, que se deva proceder por demonstração dos princípios, o que seria impossível e contraditório, mas que no juízo há a convergência do conhecimento atual da forma inteligível com sua forma realizada na substância. Mesmo que rejam todo o ato intelectivo, as bases da conversão com o ser compreendem adições de razão. O uno é oriundo da negação da indivisão do ser consigo mesmo e, portanto, é o mais próximo. O verdadeiro traz, como já ficou dito, uma relação de razão com o intelecto e com a coisa enquanto conhecida. O bom sobrevém ao ser como uma relação final de razão.[370] Se os princípios são conversíveis entre si no supôsito, porquanto todo ente tem ser enquanto participa do ato de ser, então é verdadeiro enquanto é a realização de uma forma essencial; e é bom enquanto participa de uma causa final sumamente boa. Como o ser é o que primeiro entra no intelecto e sem ele nada pode ser entendido, os princípios estão contidos desde sempre no ser, mas se há indistinção e unidade, a compreensão distintiva dos princípios deve acompanhar o conhecimento do objeto intelectual em sua forma plena, i. e., enquanto é efeito do juízo verdadeiro e enquanto pode ser objeto da vontade livre. A relação racional do ser com o intelecto, cujo produto é o verdadeiro, é indispensável para que se distingua o ente de razão do ente de natureza. Pode-se dizer que o juízo verdadeiro consiste na transição consciente da

esse simul vera: unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et indistincte, sicut in principio; ex quo etiam habet quamdam decentiam ut sit propriissimum divinum nomen." *Sent*. I, 8, 1, 3. c.

[368]Cf. J. Aertsen, op. cit., pp. 179 - 180; C. Cullen (1999), "Transcendental Thomism: Realism Rejected", p. 80.

[369]Cf. J. Aertsen, ibid., pp. 181 - 182; C. Cullen, ibid., p. 83.

[370]"Alia vero quae diximus, scilicet bonum, verum et unum, addunt super ens, non quidem naturam aliquam, sed rationem: sed unum addit rationem indivisionis; et propter hoc est propinquissimum ad ens, quia addit tantum negationem: verum autem et bonum addunt relationem quamdam; sed bonum relationem ad finem, verum relationem ad formam exemplarem; ex hoc enim unumquodque verum dicitur quod imitatur exemplar divinum, vel relationem ad virtutem cognoscitivam; dicimus enim verum aurum esse, ex eo quod habet formam auri quam demonstrat, et sic fit verum judicium de ipso." *Sent*. I, loc. cit.

forma virtual de relação entre ser e verdade no intelecto para a coisa reconhecida em sua forma própria e em sua realidade.

A possibilidade mesma de apreensão do ser na primeira operação exige a forma virtualmente aberta para a determinação do juízo, por isso dissemos anteriormente que não se trata de uma atualização apenas de um ente de razão. Uma vez que os termos da abstração são os termos definientes da *quidditas rei materialis*, a forma de atribuição predicativa deve permanecer potencial para o intelecto. Significa o mesmo dizer que, primeiramente concebido pelo intelecto, o ser é imaterial e absolutamente simples. Ainda como *ens commune*, enquanto princípios, é sua função no juízo que garante a síntese objetiva do conhecimento da coisa em sua realidade. Enquanto o juízo de composição atribui uma definição a uma substância que é sua realização atual e apreende o ser em sua determinação atual, a resolução aos primeiros princípios consiste na divisão desta atualidade como não necessariamente presa à forma contingente do particular. A divisão deve pressupor, portanto, o ser absoluto, mesmo que potencial, para retornar a ela como ser real e absolutamente atual, não mais apenas presente no intelecto.[371] O ser, enquanto princípio intelectivo, não pode ser senão potencialmente material, já que o intelecto primeiramente conhece as coisas materiais, mas também não pode não ser potencialmente imaterial, pois deste modo não estaria na base da conversão com os outros princípios transcendentais e não seria compreendido primeiramente sob a forma imaterial do intelecto. O juízo verdadeiro é, portanto, reflexivo, porque pressupõe os atos de uma alma intelectual e sensível, cuja existência é individual e que conhece indivíduos. Por isso, a ciência em Tomás não é, como observa Heidegger,[372] uma subjetivação da totalidade do ser. A inteligência do conceito não se perfaz senão, reflexivamente, pelo conceito da inteligência.

[371]Cf. J. Maréchal (1929*), p. 39.
[372]Heidegger (2006*), *Sein und Zeit,* §4, p. 14.

4. Reflexão e conhecimento de si da alma intelectiva

Em 2.1 já nos deparamos com o que Tomás chama, no comentário ao art. 9, q. 1 *De veritate*, um retorno incompleto dos sentidos sobre si mesmos. Ao seu retorno completo intervinha a matéria, cuja faculdade receptiva não poderia comportar a forma sem a orientação intencional de seu conteúdo material para a coisa externa. Mas, este retorno ainda incompleto anunciava a incondicionalidade que investe o ato intelectivo e a subordinação dos sentidos que compõem a materialidade de uma alma intelectiva. Para a atuação de sua forma própria, o concurso da matéria é indispensável, mas, como a ordenação das potências da alma é regida por seu princípio formal, o ato da forma intelectual excede os sentidos neles próprios. A refluência do intelecto sobre os sentidos dá testemunho desta interpenetração da forma na matéria sobre a qual atua e da unidade da alma sensitiva com a intelectual, como se a matéria aspirasse por sua espiritualização através da forma, dentro do limite possível da imagem, reduto potencial de sua inteligibilidade, à espera da iluminação do intelecto agente.

A reflexão consiste no conhecimento de si mesmo de seu ato próprio, no estar ciente de si. Este estar ciente de si da inteligência, de ter em si o princípio de atuação para o conhecimento e a tendência para a concepção de si mesmo enquanto conhecedor e conhecido, enquanto sujeito cujo princípio formal é acolher formas que são outras, marca a existência da alma humana. Se até aqui buscamos a inteligência do conceito, ao nos voltarmos para o conceito de inteligência, devemos buscar como que o inverso da própria conceituação. A reflexão, contudo, comporta um dinamismo, como nas palavras de J. Maréchal, e crer que um conceito de intelecto possa ser alcançado ao modo como o objeto intelectual é conhecido, é enveredar por um desvio que nos afasta do conhecimento de si do intelecto. É, antes, a atualidade mesma do intelecto o solo da reflexão.

A forma de objetivação da coisa é, para o intelecto, própria à coisa, e intencionalmente distinta dele. O intelecto não se pode pôr como objeto sem estar novamente fora de si mesmo e exercer a inteligência de si como a de outro objeto, a partir de seus atos. Atos, os quais são paralelamente os seus próprios e não os de outro. Compreensão de si pelo outro e do outro por si, o movimento reflexivo esbarra nos sentidos na impossibilidade material de que sejam outra coisa que o conteúdo intencional da forma sensível. Entretanto, se a esta impossibilidade se seguisse necessariamente que uma potência inferior sempre fosse conhecida por uma superior, nenhum ato seria propriamente conhecido. Mas, o intelecto não é material e não está submetido às limitações da materialidade. Em virtude de sua imaterialidade mesma, a alma intelectiva pode conhecer seus atos. Ela preserva independência

da matéria na medida em que, uma vez em ato, não está circunscrita à ela, mas opera por si mesma.[373] Se é através do ser que o intelecto conhece a *quidditas rei materialis*, sua direção espiritual é a si mesmo enquanto ser intelectual. Como a alma deseja o bem através da coisa,[374] assim o intelecto busca o ser em si também através dela.

> ...a verdade encontrada nas coisas criadas nada mais pode compreender do que a entidade da coisa e a adequação da coisa com o intelecto ou a equiparidade do intelecto com as coisas ou com as privações da coisa, o que é totalmente por Deus, pois também a forma da coisa pela qual se adéqua é por Deus, e o próprio verdadeiro tal como o bem do intelecto... pois o bem de cada coisa consiste na perfeita operação da própria coisa, mas não há perfeita operação do intelecto senão que conheça o verdadeiro...[375]

É esta intimidade primária entre intelecto e ser que motiva a reflexão, cujo fim, o verdadeiro, discerne também a liberdade da vontade. A reflexão não pode significar, por isso, que o intelecto se ponha a si mesmo como objeto e tenha de si um conhecimento quiditativo e essencial senão secundariamente. A relação entre ser e intelecto é fundamental e a reflexão do intelecto sobre si mesmo é não menos problemática que o conhecimento desta relação. A proximidade entitativa da alma intelectiva afasta de si seu conhecimento ontológico, porquanto a estrutura categorial, em que se constitui seu modo de conhecer, pressupõe o estar ciente de si mesmo ao conhecer seu objeto. Tomás parece reconhecer este problema, pois recua o momento reflexivo até a este estar presente para si mesma da essência da alma que acompanha o conhecimento intelectivo. Por isso, as metáforas, que não deixam de cercar o termo *reflexão*, podem induzir a erros. O intelecto não se "dobra sobre si mesmo", por assim dizer, e se conhece, mas sua essência é presente para si mesmo no ato de conhecimento e se faz conhecer. A lógica e a psicologia são consequências da reflexão e não sua condição. Esta presença da essência intelectiva se caracteriza, portanto, por uma ação recíproca da própria inteligência de si e do objeto conhecido, e não um ato de retorno tal que o intelecto pudesse

[373]"Illa enim dicuntur secundum substantiam ad seipsa converti quae subsistunt per seipsa, habentia fixionem ita quod non convertantur ad aliquid aliud sustentans ipsa, sicut est conversio accidentium ad subiecta; et hoc ideo convenit animae et unicuique scienti seipsum, quia omne tale est substantia simplex, sufficiens sibi per seipsam, quasi non indigens materiali sustentamento." *Exp. caus*., 15. Cf. F.-X. Putallaz, op. cit., pp. 169 - 171.

[374]"...potentiae immateriales reflectuntur super sua objecta; quia intellectus intelligit se intelligere, et similiter voluntas vult se velle et diligere. Cujus ratio est, quia actus potentiae immaterialis non excluditur a ratione objecti. Objectum enim voluntatis est bonum; et sub hac ratione diligit voluntas omne quod diligit; et ideo potest diligere actum suum inquantum est bonus; et similiter est ex parte intellectus; et propter hoc Lib. de Caus., prop. 15, dicitur quod cujuscumque actio redit in essentiam agentis per quamdam reflexionem, oportet essentiam ejus ad seipsam redire, idest in se subsistentem esse, non super aliud delatam, idest non dependentem a materia." *Sent*. I, 17, 1, 5, ad 3.

[375]"...veritas in rebus creatis inventa nihil aliud potest comprehendere quam entitatem rei et adaequationem rei ad intellectum vel aequationem intellectus ad res vel ad privationes rerum, quod totum est a Deo quia et ipsa forma rei per quam adaequatur a Deo est, et ipsum verum sicut bonum intellectus... quia bonum uniuscuiusque rei consistit in perfecta operatione ipsius rei, non est autem perfecta operatio intellectus nisi secundum quod verum cognoscit..." *Ver.* 1, 8, c.

sair de si mesmo para se compreender como objeto. Como diz Tomás, o ato da potência imaterial não é excluído da razão do objeto, antes a constitui. E no conhecimento do verdadeiro é consolidada a relação entre intelecto e coisa enquanto coisa inteligida, i. e., verdadeira. Pois o fundamento metafísico da verdade é a tal ponto constitutivo do ser em si, que ele não pode ser pensado sem ser pensado como verdadeiro.

Esta ênfase interpretativa da reflexão a partir da presença para si da essência do intelecto é dada por F.-X. Putallaz[376], contra as leituras que tendem ao equívoco de considerar o que ele chama "análise abstrata",[377] o conhecimento quiditativo do intelecto, como reflexão em sentido estrito. Seu interlocutor principal é J. de Finance.[378] Para Putallaz, na análise abstrata o ato intelectivo é absorvido pelo posicionamento do objeto.[379] Como os objetos são conhecidos pelos seus atos, o intelecto sustentaria na intelecção dois atos simultâneos, que ficam descobertos pela forma intencional da coisa, enquanto espécie inteligida e da coisa enquanto conhecida através da espécie. Haveria, portanto, uma ação direta de conhecimento do objeto intelectivo enquanto outro, orientado para a coisa e uma ação reflexiva de conhecimento do mesmo objeto enquanto propriamente intelectivo. Diz Putallaz, "O ato intencional apreende as determinações objetivas, o ato reflexivo atinge as mesmas determinações, mas no exercício vivo do intelecto em ato, idêntico ao inteligível em ato."[380] Para De Finance, como para Putallaz, não há duplicidade do intelecto no ato intelectivo,[381] mas a coerência desta interpretação com a defesa da análise abstrata como reflexiva em sentido estrito torna-se difícil. B. Lonergan também parece concordar com a hipótese de dois atos simultâneos ao afirmar a coincidência do conhecimento das etapas da intelecção e de conhecimento de si do intelecto[382], mas sua exposição vacila junto à análise abstrata.[383] E não poderia ser de outro modo, se a única "linguagem" de que dispomos para tratar do intelecto e da alma é psicológica. Embora essa simultaneidade tenha o caráter de uma concomitância dos atos[384], a presença da essência da alma para si mesma pode oferecer subsídios para um conceito constituitivo do juízo. Mas, a descrição metodológica dos atos intencionais da alma intelectiva não satisfaz a necessidade de uma tematização explícita da problema, além da indicação da presença de si da essência da alma. Tal tematização será antes posta por Decartes, compromentendo, porém, a transcendentalidade do ser. É do objeto intelectivo por

[376]Cf. Putallaz, op. cit., pp. 163 - 202.
[377]Cf. ibid., pp. 129 - 130; 165.
[378]Cf. de Finance, op. cit., pp. 23 - 46.
[379]Cf. Putallaz, op. cit., p. 153.
[380]Ibid., p. 154.
[381]Cf. de Finance, op. cit., pp. 296 - 300.
[382]Cf. Lonergan, op. cit., pp. 180 - 181. Cf. também R. Landim (2013), p. 210.
[383]Cf. Lonergan, ibid., pp. 77 - 78; 87.
[384]Cf. W. Kühn, op. cit., pp. 338 - 39.

si mesmo, por outro lado, que se desdobra o método psicológico de Tomás. Se os atos intelectivos são invariavelmente acompanhados da presença individual de uma alma que conhece, o panorâma da reflexão deve ser aquele das operações do intelecto. Mas antes dele, devemos tratar de precisar o significado desta presença para si mesmo da essência intelectual.

4.1. Ciência-de-si: a presença habitual e atual para si da essência da alma

O termo hifenizado "ciência-de-si" aqui tem apenas o sentido de forma nominal de "estar ciente de si" e não necessariamente de ciência enquanto ter conhecimento quiditativo do intelecto, embora este conhecimento se siga à ciência-de-si. Sem hífen, o termo terá o sentido de conhecimento quiditativo, geralmente atribuído à ciência. Não são muitos os textos em que Tomás discorre extensivamente sobre a reflexão, mas são muitas as retomadas breves em pontos diversos que às vezes podem dificultar sua compreensão. Os alicerces de sua investigação são principalmente os erigidos no art. 8 da questão disputada *De veritate* 10, e no art. 9 da *De veritate* 1, com paralelos àquele em ST I 87 e a este em ST I 16, 2. É o art. 8 em particular que se ocupa dos momentos progressivos da reflexão, desde a simples presença para si da essência da alma intelectiva até ao juízo.

À questão se a mente conhece-se a si própria por sua essência ou por alguma espécie, Tomás primeiramente introduz dois modos de cognição da essência. Pode-se dizer que se conhece alguma coisa por sua essência quando se se refere à coisa conhecida como aquilo cuja essência se conhece e não aquilo cuja essência não se conhece mas apenas certos acidentes. De outro modo, a expressão "conhecer por sua essência" pode significar que a essência é o por-meio-de-que (*quo*) se conhece, pois é por-meio-da essência que se conhece. E deste modo que se diz que a mente se conhece por sua essência. Esta modalidade, como já antecipado, tende a reforçar o caráter excetuado do conhecimento de si da alma intelectiva, excluindo do escopo de investigação o primeiro modo de conhecimento que caberia às coisas conhecidas pelo intelecto que não ele próprio. Entretanto, o por-meio-de-que se conhece encerra uma ambiguidade bastante característica: conhecer-se por-meio-de sua essência, neste caso, poderia tanto ser o que *se conhece* por-meio-de sua essência quanto *o que* conhece por-meio-de sua essência. Se prevalecer a primeira alternativa, então a alma intelectiva terá um conhecimento de sua essência, de certa maneira, imediato, sem requerer mais investigações. O que primeiramente conheceria seria a si mesma. Se a segunda alternativa porém, a alma se conheceria por-meio-de sua essência enquanto em ato exerceria o conhecimento, i. e., conheceria por-meio-de sua essência que é conhecer. O aristotelismo de Tomás faria pender

para esta alternativa, mas não seria de todo verdade que aquela esteja excluída. O problema deveria ser colocado, então, nos termos da definição quiditativa da alma. Porquanto conhecer a essência de alguma coisa é conhecer sua definição, o que a equipara à sua *quidditas*, dever-se-ia perguntar, por conseguinte, se o que se conhece por-meio-de sua essência (*quo*) se conhece quiditativimente, i. e., se se conhecer a si mesmo por sua essência equivale a dizer conhecer imediatamente sua essência. Se não, a disjunção não só restará claramente inclusiva, mas o conhecer por-meio-de sua essência seria condição suficiente para o conhecer-se por-meio-de sua essência. Nem o estar ciente de si nem o conhecimento quiditativo da alma seriam operações externas a ela.

A alma intelectiva, de fato, conhece melhor o que tem em si própria. Diz Tomás,

> ...a mente nada conhece melhor do que o que está nela, pois do que está fora dela não é necessário que tenha algo em si, por que possa ter uma noção dele; mas, pode ter em si conhecimento atual do que está nela a partir do que tem em si como seu, embora isto seja conhecido também por algo outro.[385]

Na principal fonte de Tomás, *De anima III*, 4,[386], como consequência mesmo das comparações entre sensação e intelecto já expostas em 1.1., lemos que, uma vez tendo conhecido alguma coisa, o intelecto, apesar de se encontrar de certo modo em potência, não está mais em potência como antes de conhecer, mas pode então conhecer-se a si mesmo. Não é necessária qualquer noção prévia do que é exterior à alma para que conheça; antes, a externalidade da coisa depende da forma potencialmente receptiva da alma. Mas, o conhecimento de si da alma, ainda que seja efetuado através de um périplo pelas coisas exteriores, não é dependente senão acidentalmente delas. O que tem de essencial e por sua essência, a alma intelectiva vem a conhecer em ato *penes se*, através do que está em si mesmo, do que lhe é próprio. Este termo tem aqui significado particular bastante destacado. O que é próprio, em decorrência, não é somente o que é da natureza da alma, mas o que toca à existência mesma do indivíduo. C. Fabro chama a este momento da reflexão, a que preferimos chamar ciência-de-si, de conhecimento existencial *in concreto* da alma em oposição a seu conhecimento essencial *in abstrato*.[387] Já Putallaz prefere o termo pré-consciência. O que é *penes se*, próprio a si do intelecto, é conhecido por si mesmo, mas, para tanto, exige o exercício próprio de uma

[385]"...mens nihil melius novit eo quod in ipsa est, quia eorum quae sunt extra ipsam non est necesse quod in se habeat aliquid unde in eorum notitiam devenire possit; sed in eorum quae in ipsa sunt actualem cognitionem devenire potest ex his quae penes se habet, quamvis etiam per aliqua alia cognoscantur." *Ver.* 10, 9, ad 2.
[386]"ὅταν δ' οὗτος ἕκαστα γένηται ὡς ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν (τοῦτο δὲ συμβαίνει, ὅταν δύνηται ἐνεργειν δι' αὑτοῦ), ἔστι μὲν καὶ τότε δυνάμει πως, οὐ μὴν ὁμοίως καὶ πρὶν μαθεῖν ἢ εὑρεῖν· καὶ αὐτὸς δὲ αὑτὸν τότε δύναται νοεῖν." *De an*. III, 4, 429b 6.
[387]C. Fabro (1958), "Coscienza e autocoscienza dell'anima", pp. 107 - 109.

indivíduo intelectual. É um conhecimento *in concreto*, porque a alma intelectiva somente tem existência individual e, como alma, tendo materialidade como ser em potência, conhece-se a si mesma como *este* indivíduo. Encontram-se assim os dois sentidos de desdobramento da ciência-de-si: primeiramente a alma tem ciência-de-si, está ciente de si mesma. O ter ciência, enquanto existir *in rerum natura* da alma se distingue da ciência da alma, do conhecimento da alma em sua natureza, *in abstracto*. A reflexividade da alma intelectiva, virtude de seu princípio intelectual, de sua imaterialidade, não pode entretanto ignorar seu princípio material, porquanto opera enquanto indivíduo. O reflexão transita, portanto, do conhecimento de si do que lhe é próprio, individual, i. e., o estar ciente de si deste indivíduo que pensa, para o que é comum, conceitual, a todo a alma intelectiva.

O primeiro conhecimento que a alma tem de si é o que o indivíduo tem de ter uma alma (*an est*).

> ...o conhecimento que se tem da alma quanto ao que é próprio a si mesmo, é o conhecimento da alma segundo que tem ser em tal indivíduo. Por isso, se conhece por este conhecimento se há alma, tal como quem se percebe ter alma...[388]

O indivíduo tem presente para si sua essência, e sente e intelige ter uma alma, mesmo que não saiba dizer o que é esta alma, qual sua natureza. O indivíduo, por conseguinte, é ciente de que tem alma, de que é uma natureza viva, sensitiva e intelectiva.

> ...a alma vê-se a si mesma por-meio-de sua essência, i. e., pelo que sua essência é presente para si mesma pode vir a ser em ato do conhecimento de si próprio; como o que tem o hábito de certa ciência, pela própria presença do hábito, é capaz de perceber o que subjaz àquele hábito.[389]

Se a alma é ciente de si por-meio-de sua essência tal como quem tem o hábito de uma ciência é capaz de discernir o que lhe subjaz, o sentido habitual da ciência é o de que, sem exercê-la em seu particular, sua constituição principial enquanto ciência, forma de conhecimento, é discernida. Do mesmo modo, a presença para si da alma tem caráter constitutivo: o hábito da presença significa o hábito da ordenação conceitual da alma no conhecimento. Nada, entretanto, deve anteceder à presença da essência para que a alma se perceba ser e preste atenção no que nela se opera; basta para tanto a essência da alma, perceptível à mente.

---

[388]"...cognitio vero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod esse habet in tali individuo. Unde per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam..." *Ver.* 10, 8, c.

[389]"...anima per essentiam suam se videt, id est ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet habitum alicuius scientiae, ex ipsa praesentia habitus, est potens percipere illa quae subsunt illi habitui." Ibid., loc. cit.

Além da coisa externa, este conhecimento habitual é a segunda condição do conhecimento de si: se a alma intelectiva tem a potência de conhecer as coisas, ao conhecê-las não terá, então, a potência de conhecer-se a si mesma, mas terá já um conhecimento habitual de si mesma. Um conhecimento de si em potência implicaria o conhecimento do outro pela alma intelectiva sem a presença de si de sua essência, cuja forma é conhecer. Deste modo, Tomás exclui também o contra-argumento de que alma intelectiva, não sendo sempre em ato, retorna à potência, de modo que não pudesse conhecer-se a si mesma. Quando não está em ato, como quando adormecida, a alma intelectiva não deixa de habitualmente ser presente para si mesma. Os atos, ainda que não permaneçam em si mesmos, permanecem em seus princípios potenciais e habituais.[390] Enquanto tem a potência de conhecer a alma intelectiva tem concomitantemente o hábito de conhecer-se a si mesma. Potencial, esta presença habitual se comporta como uma potência ativa, que tende a se realizar reflexivamente.[391] O hábito está, com efeito, entre a potência pura e o ato puro. Mas, como nada se conhece senão em ato, enquanto falta ao ato perfeito, o hábito não pode ser conhecido por si mesmo, mas pelo ato que pode produzir.

Para o esclarecimento do conhecimento dos hábitos apontam-se duas vias: ou se conhece o hábito enquanto se percebe que se tem um hábito por produzir o ato próprio a ele, ou pela inquisição de sua natureza e razão. Para a percepção do hábito pela ação consequente a ele, é suficiente sua mera presença na alma, como não o é para sua investigação. Se o intelecto tem a potência de conhecer paralelamente ao hábito de sua ciência-de-si, ao conhecer atualmente a alma intelectiva é atualmente reflexiva e não apenas ciente de si mesma. Antes da investigação diligente e exaustiva (*studiosa*) sobre si mesma, a essência é atualmente presente para si mesma no ato intelectivo.[392]

Além da presença habitual da essência da alma para si mesma, a alma tem também os hábitos de virtudes morais. O conhecimento do presença habitual, porém, dista do das virtudes morais[393] porquanto nenhum conhecimento quiditativo de si o pode anteceder

---

[390]"...aliquis respondere posset per hoc quod Augustinus dicit XIV de Trin., quod mens semper sui meminit, semper se intelligit et amat. Quod quidam sic intelligunt, quasi animae adsit actualis intelligentia et amor sui ipsius. Sed hunc intellectum excludit per hoc quod subdit, quod non semper se cogitat discretam ab his quae non sunt quod ipsa. Et sic patet quod anima semper intelligit et amat se, non actualiter, sed habitualiter. Quamvis etiam dici possit quod, percipiendo actum suum, seipsam intelligit quandocumque aliquid intelligit. Sed quia non semper est actu intelligens, ut patet in dormiente, ideo oportet dicere quod actus, etsi non semper maneant in seipsis, manent tamen semper in suis principiis, scilicet potentiis et habitibus. Unde Augustinus dicit, XIV de Trin., si secundum hoc facta est ad imaginem Dei anima rationalis, quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest, ab initio quo esse coepit, fuit in ea Dei imago." ST I 93, 7, ad 4.

[391]Cf. Putallaz., op. cit., pp. 198 - 201.

[392]"...et ideo anima pervenit ad actualiter percipiendum se esse per illud quod intelligit vel sentit." *Ver.* 10, loc. cit.

[393]Ibid., loc. cit.

tampouco pode a alma intelectiva ser dele destituída. Sua presença é, de fato, constante na alma, ao contrário do hábito da castidade, por exemplo, que pode não pertencer ao indivíduo. Por isso, conclui Tomás, nenhum hábito é requerido para que a alma saiba existir e para que preste atenção no que se opera nela.

> Para que, contudo, a alma perceba-se ser, e preste atenção no que se opera em si, não se requer qualquer hábito; mas para isso é suficiente a essência da alma somente, que é presente para a mente: dela, pois, progridem os atos nos quais ela se percebe atualmente.[394]

Esta observação de Tomás, que parece contraditória, dado a presença habitual da essência da alma, presta-se, em verdade, para a precisão do sentido deste hábito, i. e., o conhecimento do hábito aqui não é o conhecimento d*o que* é o hábito, mas do que é *habitual*, a natureza da alma. A percepção das operações que a alma desempenha é já reflexiva, e o conhecimento de sua natureza lhe dista de apenas uma passo, mas um passo decisivo, pois aquele da comunidade abstrata da ciência psicológica. Não será o de que o hábito é hábito, portanto, que será atual, mas a própria essência para si da alma, que não se conhece a si mesma quiditativamente, senão por um retorno sobre seus atos que os põe em relevo a partir de sua natureza comum. A presença de si atual da essência da alma é o próprio perceber-se a alma ser, viver e conhecer: o estar ciente de si em ato, como unidade de percepção e inteligência.[395] É por seus atos, então, que a alma se percebe a si mesma ser, já que como conhece, sua forma própria para si é o próprio conhecimento, na relação imediata sujeito-objeto imanente à intelecção. As operações da alma serão conhecidas, então, reflexivamente, por-meio-de sua essência para si atual.

4.2. A reflexão quanto à apreensão e quanto ao juízo

Em termos psicológicos, o nexo causal que une percepção sensível e intelecto somente pode ser esclarecido para Tomás na medida em que se compreende a atividade inteligente, enquanto conhecimento e determinação da vontade. A presença habitual da essência da alma para si mesma determina a forma de conhecimento de si da alma por-meio-de sua essência, ou seja, que a alma não se conhece por essência (*quid*), mas enquanto sua

[394]"Ad hoc autem quod percipiat anima se esse, et quid in seipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus; sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur." Ibid., loc. cit.

[395]"Quantum igitur ad actualem cognitionem, qua aliquis se in actu considerat animam habere, sic dico, quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia huiusmodi vitae opera exercere..." Ibid., 9, c.

essência é presente para ela mesma. Mas, a percepção de ter uma alma não é ainda percepção da alma enquanto alma intelectiva. A mera presença em ato da essência é o anteparo do conhecimento de si do intelecto enquanto intelecto. Enquanto a presença para si da essência concerne exclusivamente o indivíduo que conhece e age no mundo, é pela análise dos atos do intelecto que se chega à compreensão da natureza comum da alma. Se a presença para si da essência é imediata para o intelecto, o conhecimento do si é mediado porque conhecido pelos atos da própria intelecção.[396] Sendo uma ciência, a psicologia somente pode partir de como a alma conhece o que conhece, porquanto é em suas operações de inteligência da coisa que ela tem sua forma própria. Será, então, pelas operações de apreensão dos indivisíveis e juízo de composição e divisão que a alma se fará conhecer em sua natureza.[397] Como a alma humana ocupa o grau mais ínfimo das substâncias inteligentes e como nela sua essência não é conhecer, o conhecimento psicológico deve partir de certa dedução das formas lógicas dos conceitos no conhecimento das coisas. Por outro lado, a própria ciência psicológica deve pressupor a lógica enquanto instrumento formal de conhecimento, porquanto o intelecto, mesmo ao conhecer-se a si mesmo, não pode se destituir da própria forma lógica da intelecção.[398]

No que diz respeito à apreensão dos indivisíveis, a natureza da alma é conhecida pelas espécies que se abstraem da coisa material.[399] A dedução de que a alma é imaterial pode partir então de que a espécie não o é.

> Porque a alma humana conhece as naturezas universais das coisas, percebe que a espécie por que conhecemos é imaterial; do contrário, seria individuada, e assim não conduziria ao conhecimento universal. Mas, porque a espécie inteligível é imaterial, percebem que o intelecto é uma coisa independente da matéria; e, porque precederam ao conhecimento de outras propriedades da alma.[400]

Além da imaterialidade da alma, pela reflexão sobre as espécies inteligíveis, outras propriedades da alma intelectiva se fazem conhecer, como as intenções pelas quais o intelecto conhece a coisa e que constituem a ciência da lógica.

Do mesmo modo a natureza da alma intelectiva se faz conhecer no juízo de

---

[396]Cf. C. Fabro, op. cit., p. 107.

[397]"Ad cognitionem enim duo concurrere oportet: scilicet apprehensionem, et iudicium de re apprehensa: et ideo cognitio, qua natura animae cognoscitur, potest considerari et quantum ad apprehensionem, et quantum ad iudicium." *Ver.* 10, 8, c.

[398]Ibid., pp. 134 - 135.

[399]*Ver.* 10, loc. cit.

[400]"Ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percipit quod species qua intelligimus, est immaterialis; alias esset individuata, et sic non duceret in cognitionem universalis. Ex hoc autem quod species intelligibilis est immaterialis, perceperunt quod intellectus est res quaedam non dependens a materia; et ex hoc ad alias proprietates cognoscendas intellectivae animae processerunt." Ibid., loc. cit.

composição e divisão, ao intuir em si a similitude em si impressa da verdade inviolável dos princípios por si conhecidos.[401] Neste conhecimento reflexivo dos princípios, somente pode haver a comunidade completa entre o conhecer e o conhecido. Porém, nada mais pode ser dito a partir dos próprios fundamentos do juízo verdadeiro senão o que expresso na verdade como verdadeiro. É instrutivo, neste ponto, a lição de Agostinho a que Tomás remete. No cap. 6 do livro IX *De Trinitate*, Agostinho parte da diferença fundamental entre crer no que se diz sem ter experiência disso e conceber em si mesmo a verdade. Não será o mesmo, então, ver em si o que se crê dito por outro e ver na própria verdade

> ...o de que de um modo é mutável no tempo, e de outro consiste na eternidade imutável. Nem, assim, vendo pelos olhos corpóreos muitas mentes, por semelhança recolhemos uma noção geral ou especial da mente humana: mas intuímos a verdade inviolável, a partir da qual definimos, o quão perfeitamente pudermos, não o que seja a mente de um homem qualquer, mas qual deve ser por razões sempiternas.[402]

O conhecimento psicológico deve ter por base, assim, a primeira operação do intelecto. No juízo, porém, pela percepção dos primeiros princípios e de sua verdade, a intenção intelectual pela qual o intelecto conhece a coisa e a si mesma é percebida enquanto tal. Mas, se a alma não é conhecida em sua essência, a presença desta certeza é intuida apenas pelo dever ser a mente assim em suas razões perpétuas. Isto não significa que os princípios primeiros sejam apenas hipotéticos. Muito pelo contrário, em decorrência de seu caráter último, os princípios devem não ser demonstráveis e não podem ser deduzidos por outro. Como a essência da alma acompanha todo o ato intelectivo, o juízo verdadeiro, entendido em sua reflexividade própria, terá a forma final do próprio conhecimento, cujos princípios primeiros, porém, permanecem inexpressos no *verbum cordis*.

4.2.1. *Intentio intellecta* e significação

O objeto intelectivo como tal comporta uma unidade intencional. Nela se encontram o sujeito que conhece e o próprio objeto conhecido. Não é o conhecimento que une um sujeito em si e um objeto em si, mas pressupõe esta união. Se o intelecto se conhece por seus atos, a inteligência de si do intelecto não pode ser o objeto de outro ato de conhecimento,

[401]"...hanc autem inviolabilem veritatem <intuemur> in sui similitudine, quae est menti nostrae impressa inquantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota, ad quae omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus iudicantes." Ibid., loc. cit.

[402]"...quorum alterum mutari per tempora, alterum incommutabili aeternitate consistere. Neque enim oculis corporeis multas mentes videndo, per similitudinem colligimus generalem vel specialem mentis humanae notitiam: sed intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat." *Aug. De Trin*., IX, 6 (ML 966).

como a coisa externa, mas o que se conhece através deste ato, como um ato segundo, ou o que se conhece através deste objeto. Este ato, dadas as condições da presença da essência, não pode ser, entretanto, secundário ao ato intelectivo, mas concomitante. Por outro lado, o conhecimento dos próprios atos não corresponde à perfeição do conhecimento da natureza da coisa material. Por um ato o intelecto conhece a pedra, por exemplo, e por outro o próprio conhecer a pedra.[403]

Se a essência do intelecto, por meio da qual conhece é constante, a concomitância de atos intelectivos diretos e reflexivos é necessária.[404] De certo modo, como diz J. de Finance, conhecer-se conhecer é fazer explícito o que permanece implícito no conhecimento da coisa, que são as operações do intelecto através das quais conhece.[405] Este conhecimento de si tem uma forma própria, que não pode ser a forma essencial da coisa, mas a forma pela qual se conhece a coisa, a *species intelligibilis*, ou seja a espécie[406] pela qual o intelecto possível é formado ao se abstraírem da coisa as condições materiais por virtude do intelecto agente. "...a inteligência produz seu efeito segundo seu ser; e embora seu inteligir seja conatural e essencial para si, nada produz senaõ inteligindo..."[407] Como tal, a espécie inteligível é uma causa instrumental por meio da qual se perfaz o ato intelectivo.[408] Cumpre precisar, porém, o sentido de sua mediação.

Na abstração das condições materiais da coisa pelo intelecto agente, o intelecto possível recebe uma forma inteligível pela qual se conhece a quididade da coisa. Ao receber a espécie abstraída pelo intelecto agente, o intelecto possível é informado por ela.[409] Como a

---

[403]"...ipsum intelligere humanum non est actus et perfectio naturae intellectae materialis, ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis et ipsum intelligere, sicut uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem, et sic inde." ST I 87, 3, ad 2.

[404]Esta necessidade é mesmo confirmada por Tomás. Em *Exp. Trin*., 1, 3, c. ao tratar da luz do intelecto infusa naturalmente na mente, diz ele "...alii dixerunt quod essentia divina non est primo cognitum a nobis in via, sed influentia lucis ipsius, et secundum hoc Deus est primum quod a nobis cognoscitur. Sed hoc etiam stare non potest, quia prima lux divinitus influxa in mente est lux naturalis per quam constituitur vis intellectiva. Haec autem lux non est primo cognita a mente neque cognitione qua sciatur de ea quid est, cum multa inquisitione indigeat ad cognoscendum quid est intellectus; neque cognitione qua cognoscitur an est, quia intellectum nos habere non percipimus, nisi in quantum percipimus nos intelligere, ut patet per philosophum in IX Ethicorum. Nullus autem intelligit se intelligere, nisi in quantum intelligit aliquod intelligibile. Ex quo patet quod cognitio alicuius intelligibilis praecedit cognitionem qua aliquis cognoscit se intelligere et per consequens cognitionem qua aliquis cognoscit se habere intellectum, et sic influentia lucis intelligibilis naturalis non potest esse primum cognitum a nobis, et multo minus quaelibet alia influentia lucis."

[405]Cf. De Finance, op. cit., pp. 175 - 176.

[406]Cf. Lonergan, op. cit., p. 88; Schmidt, op. cit., p. 116.

[407]"...intelligentia producit suum effectum secundum suum esse; et hoc ideo quia suum intelligere est sibi connaturale et essentiale, nihil autem producit nisi intelligendo..." *Exp. caus*. 11.

[408]"...formae enim intelligibiles, ex quibus sapientia consistit, et sunt rerum similitudines et sunt formae perficientes intellectum." *Ver.* 11, 1, ad 10.

[409]"Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, inquantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur." ST I, 85, 1, ad 4.

coisa somente pode ter ser intencional no intelecto, a espécie é nele sua similitude, por meio da qual pode operar na definição de conceitos ou no juízo.

> ...a coisa exterior inteligida por nós não existe no nosso intelecto segundo a sua própria natureza, mas convém que sua espécie esteja em nosso intelecto, pela qual o intelecto se faz em ato. O que existe em ato por esta espécie, como por sua forma própria, conhece a própria coisa. [410]

Ao inteligir em ato, a espécie inteligível é a forma própria do intelecto pela qual conhece a coisa mesma. Mas, vemos surgir certa ambiguidade quanto ao sentido que o termo intenção pode recobrir e quanto ao sentido do objeto da intelecção, quando Tomás declara mais adiante "...o intelecto, formado pela espécie da coisa, inteligindo forma em si mesmo certa intenção da coisa inteligida, que é sua razão, a qual a definição significa."[411] Se a intenção da coisa é o que o intelecto conhece, como parece afirmar, uma vez que é a razão desta intenção que a definição deve significar e o intelecto já está informado pela espécie, então, intenção e espécie não serão o mesmo. O intelecto não poderia já estar informado pela espécie e a formar enquanto intenção para a coisa. Por outro lado, a intenção em si não é o que se conhece, mas a definição que a significa pela qual o intelecto se refere à coisa externa. Assim, incumbiria à intenção inteligida e à espécie inteligível a mesma função.

Sobre estas hipóteses disputam as partes do debate contemporâneo entre representacionalismo e realismo direto. Pelo segundo viés interpretativo avança o realismo direto e defende que haja uma paridade formal entre a coisa externa e o intelecto de modo que a forma essencial da coisa nela mesma é a forma conhecida pelo intelecto.[412] O representacionalismo, por sua vez, partindo de que a espécie é uma representação da coisa, defende que o que de fato se conhece pelo intelecto é a representação da coisa externa, ao formar intecionalmente seus conceitos.[413] Assim, para o representacionalismo, em sua formulação geral, Tomás explica a identidade intencional em termos de simaliridade e não o

---

[410]"...res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species eius sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu. Existens autem in actu per huiusmodi speciem sicut per propriam formam, intelligit rem ipsam." SG I, 53.

[411]"...intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius quam significat definitio." Ibid., loc. cit.

[412]Cf. N. Kretzmann (1999), *The Metaphysics of Creation*, p. 138 - 142.

[413]C. Panaccio (2001), "Aquinas on intellectual representation", p. 185, texto inaugural para o representacionalismo tomásico, o define "By *representationalism*, I will mean, in this context, any theory of cognition which attributes a crucial and indispensable role to some sort of mental representation. And by *mental representation*, I will mean any symbolic token existing in some individual mind and endowed within this mind with semantic content. A mental representation, in this vocabulary, is a mental token referring to something *else*, something extramental in most cases." R. Landim (2010), "Conceito e objeto em Tomás de Aquino", apresenta a sua versão desta interpretação.

oposto.[414] Não podemos tomar parte neste debate sem recolocar certas questões de fundo previsíveis. A hipótese realista direta e a representacionalista vão de encontro a duas perspectivas de leitura dos textos de Tomás, oriundas da problemática da intencionalidade e de sua orientação.[415] Deste modo, dizem muito as dificuldades que ambas as hipóteses enfrentam. Quanto a elas, podemos antecipar que: para a hipótese realista direta há uma série de passagens em que Tomás desde a juventude afirma que a intelecção se efetua por meio de representações; mas, para a representacionalista, temos que Tomás distingue claramente espécie inteligível, quididade e *verbum mentale*, de modo que uma leitura unilateral de uma passagem, como a supracitada da *Suma contra os gentios*, não é compatível com a hipótese de que a espécie inteligível seja um objeto intermediário,[416] sem que se tenha de haver com contradições.

Desde o início de nossa dissertação tem recorrido o termo *intenção*. Na imaginação, a forma da coisa exterior é recebida sem sua matéria, mas dentro de suas condições materiais. No intelecto, a forma é recebida universalmente por abstração daquelas condições. A intenção em ambos os casos se constitui pelo modo de recepção da faculdade correspondente. Segundo o vocábulo mesmo, *intenção* significa tendência para algo (*in aliquid tendere*).[417] Conquanto o termo seja muitas vezes empregado por Tomás com relação à causa final da ação voluntária, a forma intencional que é substrato da inteligência não deixa de apresentar uma orientação semelhante. A virtude cognoscitiva não conhece algo em ato sem que uma intenção seja presente. Assim, uma imagem não é imaginada em ato sem a intenção de a imaginar e a coisa não é pensada sem um direcionamento.[418] A intenção comporta um ato de atenção-para,[419] o qual não é voluntário em sentido prático, senão que é oriundo da própria orientação do intelecto no conhecimento da coisa. Enquanto tal, este ato de atenção é totalmente absorvido por seu objeto, i. e., ao estar orientado para ele, o intelecto não conhece a própria intenção de conhecer, mas a coisa. Entretanto, se a coisa é conhecida por esta intenção, a exemplo da pedra que não está na alma senão como espécie, sob o aspecto de sua *forma essendi in intellectu tantum*, como coisa conhecida, a coisa é uma *intenção inteligida*. Sob esta perspectiva, nada impede que se suponha que a expressão *intentio*

[414]Cf. Panaccio, op. cit., p. 200.
[415]Cf. L. Tuninetti, op. cit., 140 - 141.
[416]Cf. Landim, op. cit., pp. 68 - 76.
[417]ST I-II 12, 1, c.
[418]"Vis cognoscitiva non cognoscit aliquid actu nisi adsit intentio: unde et phantasmata in organo conservata interdum non actu imaginamur, quia intentio non fertur ad ea; appetitus enim alias potentias in actum movet in agentibus per voluntatem. Multa igitur ad quae simul intentio non fertur, non simul intuemur. Quae autem oportet sub una intentione cadere, oportet simul esse intellecta: qui enim comparationem duorum considerat, intentionem ad utrumque dirigit et simul intuetur utrumque." SG I, 55, §4.
[419]Cf. R. Schmidt, op. cit., pp. 97 - 98.

intellecta possa ser compreendida tanto como o que se intelige quanto como o por meio de que se intelige. Pelo contrário, parece mesmo ser necessária, - e outras passagens o podem confirmar, - esta sua ambivalência. Ao tender para a coisa, o intelecto forma em si uma intenção dela, a qual é o que se conhece. Mas, o intelecto atua por sua forma própria, que é a espécie inteligível e que, por sua vez, é resultado da abstração das condições materiais. Este requisito é indispensável para que a espécie signifique objetivamente a essência da coisa. Por meio da espécie, a intenção inteligida é formada pela orientação do intelecto para a própria coisa. Informado pela espécie, então, o direcionamento para a coisa conhecida é um ato de significação do intelecto pela definição da coisa. Dada esta possibilidade de interpretação, haverá um modo de intenção indireto no conhecimento da coisa, a espécie inteligível; e um modo de intenção direta, que será significado pela definição. Como este segundo modo de intenção compreende, também, os termos pelos quais o intelecto conhece e que se predicam da coisa por comunidade, os universais, ele se desdobrará em um tipo de intenção direta mediada, que é, por exemplo, o gênero, aos quais nada corresponde na coisa senão mediante o próprio intelecto. Esse segundo modo de intenção se bifurca, portanto, em um tipo de intenção direta imediata, ao que corresponde a coisa individual, como quando se diz homem ou pedra, e uma intenção direta mediada.[420] Antes de tratarmos do modo de intenção direta, consideremos o que diz Tomás sobre a intenção indireta.

4.2.1.1. A espécie inteligível como intenção não significada

Ao tratar do conhecimento da espécie inteligível em si mesma, Tomás constantemente nos diz que a espécie inteligível não é o que o intelecto conhece mas o por-meio-de-que (*quo*) conhece. Se o que conhece são as coisas e não as espécies, porquanto as ciências são das coisas, então o intelecto não pode conhecer a espécie inteligível senão indiretamente, enquanto conhece o que por meio dela se conhece. A espécie se faria conhecer ao intelecto por reflexão sobre os atos de intelecção.

> ...a espécie inteligível, pela qual o intelecto possível se faz em ato, não é o objeto do intelecto. Não se comportam, pois, para o intelecto como o que se conhece, mas como o por-meio-de-que conhece... o que o intelecto conhece é a quididade, que está

[420]"...intellectui respondet aliquid in re dupliciter. Uno modo immediate, quando videlicet intellectus concipit formam rei alicuius extra animam existentis, ut hominis vel lapidis. Alio modo mediate, quando videlicet aliquid sequitur actum intelligendi, et intellectus reflexus supra ipsum considerat illud. Unde res respondet illi considerationi intellectus mediate, id est mediante intelligentia rei: verbi gratia, intellectus intelligit naturam animalis in homine, in equo, et multis aliis speciebus: ex hoc sequitur quod intelligit eam ut genus. Huic intellectui quo intellectus intelligit genus, non respondet aliqua res extra immediate quae sit genus; sed intelligentiae, ex qua consequitur ista intentio, respondet aliqua res." *Pot*., 1, 1, ad 10.

> nas coisas, não, porém, a espécie inteligível, senão enquanto o intelecto se reflete sobre si mesmo. É manifesto, pois, que as ciências são do que o intelecto conhece. São ciências das coisas, não das espécies, ou intenções inteligíveis, senão somente a ciência racional.[421]

Nesta, como em outras passagens em que trata do assunto,[422] fica claro que a espécie é o por-meio-de-que, e que não é o objeto do intelecto. As espécies inteligíveis, como as intenções inteligíveis tratadas pela lógica, as intenções diretas mediadas neste caso, são conhecidas reflexivamente. Ademais, como as espécies inteligíveis são afecções do intelecto (*passiones intellectus*), dizer que são elas o que o intelecto de fato conhece é incorrer novamente no erro relativista de Protágoras: aparentar ser torna-se então o que é, pois do modo como o intelecto possível é afetado pela forma inteligível, tal julga ser a coisa.[423] A espécie inteligível não é objeto do intelecto porque não é o-que se conhece senão a coisa inteligida e a coisa inteligida é verdadeiramente conhecida, porque a orientação primária do intelecto é para a coisa externa. Tampouco será ela um objeto intermediário entre intelecto e coisa, se é um produto da abstração por meio do qual se conhece e o intelecto é por ela formado; também não é, a rigor, uma representação da coisa externa, pois não a representa propriamente,[424] mas meio pelo qual se conhece. A espécie inteligível é, assim, o efeito da objetivação mesma do intelecto em ato em sua relação com a coisa, tal que resulte em forma do outro enquanto outro (*forma alterius ut alterius*), e não ainda, reflexivamente, como forma do intelecto (*ut forma intellectus*).[425] Em virtude da ambivalência da intenção inteligida, podem-se entender as passagens em que Tomás afirma que a quididade é uma similitude da coisa externa por derivação da espécie inteligível: a intenção inteligida, que a definição significa, representa a coisa exterior à alma por uma similitude que é a espécie. A hipótese de que poderia haver uma duplicação da representação no intelecto, como C. Panaccio sugere, não pode ser, desde então, consequente.[426] Isto porque, como diz Tomás, a espécie inteligível é o princípio da inteligência da qual o termo é a definição.

---

[421]"...species intelligibiles, quibus intellectus possibilis fit in actu, non sunt obiectum intellectus. Non enim se habent ad intellectum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligit. ...quod intellectus intelligit est quidditas, quae est in rebus, non autem species intelligibilis, nisi inquantum intellectus in seipsum reflectitur. Manifestum est enim quod scientiae sunt de his quae intellectus intelligit. Sunt autem scientiae de rebus, non autem de speciebus, vel intentionibus intelligibilibus, nisi sola scientia rationalis." *Exp. De an*. III, 2.

[422]*An*. 2, ad 5; ST I 76, 2, ad 4; 85, 2, c.

[423]"...quia sequeretur error antiquorum dicentium quod omne quod videtur est verum; et sic quod contradictoriae essent simul verae. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum iudicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo iudicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod iudicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; et ita omne iudicium erit verum." ST I, 85, 2, c.

[424]Cf. L. Spruit (1994), *Species intelligibilis I*, pp. 10 - 11.

[425]Maréchal (1927), pp. 138 - 139. Cf. também J. Maritain, op. cit., I, 3, §22.

[426]Panaccio., op. cit., p. 188.

> Mas, aquela intenção inteligida, como é como que o termo da operação inteligível, é outra que a espécie inteligível que faz o intelecto em ato, a qual convém ser considerada como o princípio da operação inteligível: embora ambos sejam similitudes da coisa inteligida. Porque a espécie inteligível, que é a forma do intelecto e o princípio do inteligir, é uma similitude da coisa exterior, se segue que o intelecto forma uma intenção semelhante àquela coisa: pois, como é cada qual, tal se opera. E porque a intenção inteligida é semelhante a alguma coisa, se segue que o intelecto, formando tal intenção, entende aquela coisa.[427]

Se tanto a espécie inteligível quanto a intenção inteligida, ou seja, a coisa conhecida por meio dela, são similitudes da coisa inteligível, há somente uma similitude, ou representação, e não duas, como se a intenção fosse a representação da representação. O intelecto forma uma intenção que representa a coisa exterior pela espécie que lhe é semelhante, pois é o princípio da orientação da intenção do intelecto à coisa, mas não é sua representação própria.[428] Ademais, se a espécie inteligível fosse uma representação por si mesma, ela somente poderia ser representação do intelecto e não da coisa sensível. Como o intelecto se conhece por-meio-de sua essência, a espécie inteligível seria a objetivação do intelecto representado para si mesmo, o que compromete sua reflexividade com uma representação de si mesmo, que não seria mais a forma de sua primeira operação. Restaria, portanto, uma dificuldade insuperável, expressa na alternativa: ou a espécie seria uma representação do intelecto e não um ente relacional de razão, ou o conhecimento de si do intelecto perder-se-ia em uma regressão infinita.[429] A espécie inteligível é, assim, a similitude que o intelecto forma em relação com a coisa exterior: ela é a forma de uma ato intelectivo, antes que uma forma própria. [430]

Enquanto termo da operação, o conceito é formado a partir da quididade, o objeto primeiro do intelecto, e a espécie inteligível é princípio da intelecção, por cuja forma o intelecto tem uma similitude da coisa. Não haveria, portanto, apenas uma diferença de aspecto de uma mesma espécie, mas o resultado de uma operação transitiva da espécie na formação do conceito e de atos diversos ainda que simlutâneos. Da espécie, princípio da operação, se alcança sua causa final, o conceito. Não se pode negar, portanto, que o intelecto conhece por representações e que a forma da coisa conhecida no intelecto não é a mesma forma essencial

---

[427]"Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem: quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat." SG I, 55, §4.

[428]Cf. G. Mensching, op. cit., pp. 207 - 208.

[429]Spruit, op. cit., p. 15.

[430]"Non autem ita quod ipsum intelligere sit actio transiens in intellectum, sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in intelligente: sed habet relationem ad rem quae intelligitur, ex eo quod species praedicta, quae est principium intellectualis operationis ut forma, est similitudo illius." SG I, 53, n. 2.

pela qual a coisa é no mundo, como quer o realismo direto, ainda que se considere que as formas de instanciação sejam diversas no intelecto e na coisa. Por outro lado, o interpretar a espécie inteligível como o que se conhece pelo viés da intenção inteligida, como uma intenção direta, e não indireta, não é procedente, pois faz dela um objeto que, como tal, viria a interferir na inteligência da coisa conhecida: o objeto do intelecto seria duplicado em um objeto intermediário. A fragilidade das hipóteses realista direta e representacionalista parece ainda mais clara quando lemos um texto de Tomás como o *De potentia*. No art. 5, q. 9, Tomás é bastante claro, em primeiro lugar, ao distinguir a forma essencial da coisa da forma intencional na mente e, em segundo, ao afirmar que o conceito intelectual não é uma similitude da coisa conhecida, senão por extensão da espécie inteligível.

> Da razão, porém, do que é inteligir, é que haja um inteligente e um intelegido. O que, porém, é por si inteligido não é aquela coisa cuja noção se tem pelo intelecto, já que ela às vezes é inteligida em potência somente, e está fora da alma, como quando o homem intelige as coisas materiais, como a pedra ou o animal ou tal outro; mas, como convém que o inteligido esteja no inteligente, e seja uno com ele. O inteligido por si não é tampouco a similitude da coisa inteligida, pela qual o intelecto se informa para inteligir: o intelecto, pois, não pode inteligir senão se faz em ato por aquela similitude, tal como nada pode ser operado segundo que é em potência, mas segundo que se faça em ato por alguma forma.[431]

Pela razão da inteligência que comporta uma ação, o conhecer, e um efeito, o ser conhecido, seria previsível que a forma essencial da coisa fosse confundida com sua instanciação na mente. Assim, a coisa conhecida não é o de que o intelecto tem uma noção, pois pode permanecer inteligível em potência apenas, quando na hipótese de não haver um agente inteligente, e está fora da alma, mesmo que o conhecido seja no cognoscente e uno com ele. Tampouco o inteligido é a similitude da coisa conhecida, porque é por ela informado o intelecto. A similitude é o princípio do ato e não seu termo, ainda que o termo, por ser formado por uma similitude se assemelhe ou represente a coisa externa. Mesmo que seja condição necessária para a reflexão que o intelecto sustente dois atos concomitantes, o conhecimento direcionado à coisa e o conhecimento de como se conhece a coisa devem ser sucessivos, o que se pode concluir do que vimos dizendo até aqui. É certo que enquanto conhece a coisa, o interesse está em seu conhecimento e não em como se conhece. Mas, a reflexão, enquanto retorno ao próprio ato de conhecimento, pela forma relacional da espécie

[431]"De ratione autem eius quod est intelligere, est quod sit intelligens et intellectum. Id autem quod est per se intellectum non est res illa cuius notitia per intellectum habetur, cum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum, et sit extra intelligentem, sicut cum homo intelligit res materiales, ut lapidem vel animal aut aliud huiusmodi: cum tamen oporteat quod intellectum sit in intelligente, et unum cum ipso. Neque etiam intellectum per se est similitudo rei intellectae, per quam informatur intellectus ad intelligendum: intellectus enim non potest intelligere nisi secundum quod fit in actu per hanc similitudinem, sicut nihil aliud potest operari secundum quod est in potentia, sed secundum quod fit actu per aliquam formam." *Pot*. 9, 5, c.

inteligível, não pode ser desligada do ato orientado à coisa. Deve-se precisar que, se o intelecto pode sustentar o ato direto e o ato reflexivo concomitantemente, ambos fazem parte de uma só operação intelectiva. Como a quididade é objeto do intelecto e não a espécie inteligível, e as operações se diversificam pelos objetos,[432] o ação de conhecer-se a si mesmo do intelecto não tem outro objeto além do que é formado pelas operações diretas de conhecimento da coisa. O quanto a orientação da intenção importa para a teoria do conhecimento tomásica é demonstrado na formação mesma do conceito. Diz Tomás na *Suma contra os gentios*,

> Pois nosso intelecto não pode inteligir simultaneamente muitas coisas em ato, porquanto, como o intelecto em ato é o inteligido em ato, se inteligisse mais de uma cosa em ato, então o intelecto seria muitas coisas segundo um gênero, o que é impossível. Digo, porém, de acordo com um gênero: pois nada proíbe que o mesmo sujeito seja informado por diversas formas de gêneros diversos, como o mesmo corpo é figurado e colorido. Mas, as espécies inteligíveis, pelas quais o intelecto é formado para que seja o próprio inteligido em ato, são todas de um gênero: têm, pois, uma razão de ser segundo o ser inteligível, embora as coisas, das quais são espécies, não convenham em uma mesma razão de ser; por isso, não são contrárias pela contrariedade das coisas que são fora da alma.[433]

O conhecimento da coisa pressupõe, portanto, a unidade entre sujeito e objeto: o intelecto em ato é o mesmo que o inteligido em ato.[434] De certo modo, o intelecto torna-se a coisa que conhece, ao ser sua atenção por ela absorvida. Por isso, se o intelecto conhecesse muitas coisas ao mesmo tempo, as conformaria em um gênero. Esta afirmação que soa estranha à primeira vista, é esclarecida quando se percebe que a questão de fundo aqui é precisamente o problema de orientação da intenção e do modo como o inteleco conhece. Não é a coisa conhecida que vem ao caso aqui, porquanto podem inerir em um sujeito formas de gêneros diversos como o corpo ter figura e cor; mas, a espécie inteligível, sendo em ato inteligida na formação do conceito, é de apenas um gênero, pois tem sua razão de ser no intelecto como forma inteligível e não a razão da ser da coisa. Por isso, ela não se diversifica pelas oposições das coisas fora da alma. A formação do conceito através da espécie inteligível somente é possível porque, enquanto forma intencional, a espécie inteligível não tem em si

[432]"Intellectus successive multa considerantis impossibile est esse unam tantum operationem: cum enim operationes secundum obiecta differant, oportebit diversam esse operationem intellectus qua considerabitur primum, et qua considerabitur secundum." SG I, 55, §6.

[433]"Intellectus enim noster simul multa actu intelligere non potest, quia cum intellectus in actu sit intellectum in actu, si plura simul actu intelligeret, sequeretur quod intellectus esset plura secundum unum genus, quod est impossibile. Dico autem secundum unum genus: quia nihil prohibet idem subiectum informari diversis formis diversorum generum, sicut idem corpus est figuratum et coloratum. Species autem intelligibiles, quibus intellectus formatur ad hoc quod sit ipsa intellecta in actu, omnes sunt unius generis: habent enim unam rationem essendi secundum esse intelligibile, licet res quarum sunt species in una essendi non conveniant ratione; unde nec contrariae sunt per contrarietatem rerum quae sunt extra animam." Ibid., §2.

[434]Cf. J. Maréchal (1926), p. 82.

um conteúdo próprio, mas é puramente uma forma intencional *quo*; sua função precípua é a de se assemelhar à coisa externa, percebida pelas imagens, sem suas condições materiais. O que é apreendido simultaneamente na coisa, mesmo sendo de gêneros distintos, é conhecido em sua totalidade por uma espécie que contém intencionalmente a própria coisa.

> ...quando muitos coisas são recebidas unidas de algum modo, são inteligidas simultaneamente: intelige, pois, o todo contínuo simultaneamente, não parte após parte; e igualmente, intelige simultaneamente a proposição, não antes o sujeito e depois o predicado, pois segundo uma espécie do todo conhece todas as partes.[435]

Cor e figura são compreendidas na intelecção de um mesmo corpo, porque são apreendidas como conceitos distintos unidos por uma só espéce por-meio-da-qual o intelecto é formado. Logo, a proposição "este retângulo é azul" é formada por uma espécie inteligível. A operação de inteligência dos indivisíveis segue esta unidade. A abstração do todo do particular e a abstração da forma produzem uma espécie de acordo com a unidade ontológica em que o sujeito suporta os conceitos. Tanto o retângulo como o azul serão compreendidos abstratamente, i. e., distintamente, mas a espécie permanece a mesma, pois não visada pela inteligência dos indivisíveis. Assim, o termo "homem" não pode ser compreendido sem o "animal" senão por separação, porque sua unidade lógica se fundamenta na unidade ontológica do indivíduo do qual são abstraídos. Do mesmo modo, o termo "animal" não pode ser considerado senão precisivamente, sem uma forma específica porque nada é dado sem o assinalamento individual. Pela espécie inteligível, portanto, como uma intenção indireta, o intelecto pode formar intenções diretas em uma unidade conceitual.

4.2.1.2. As intenções diretas de significação

As intenções diretas visam a definição da própria coisa, mas a elas corresponderá imediatamente algo na coisa ou mediatamente. A imediatez ou mediatez destas intenções dependerá, então, do modo de correspondência com coisa externa. Ao se dirigir para o conhecimento da coisa, o intelecto forma uma intenção de conhecimento imediato, como quando forma a intenção "homem" referida a este homem particular, imediatamente fundamentado por um juízo do intelecto sobre esta coisa concreta. Há, porém, intenções que o intelecto forma mediatamente ao se dirigir diretamente para o conhecimento da coisa: como quando forma, a partir de muitos homens, uma intenção de espécie, e a partir de muitos

[435]"...quando aliqua multa accipiuntur quocumque modo unita, simul intelliguntur: simul enim intelligit totum continuum, non partem post partem; et similiter simul intelligit propositionem, non prius subiectum et postea praedicatum; quia secundum unam totius speciem omnes partes cognoscit." SG I, loc. cit.

animais uma intenção de gênero.[436] Enquanto tais, estas intenções de gênero e espécie não correspondem imediatamente a algo fora da alma, senão mediante o intelecto.[437] Como vem dito em 3.2., o definido é primeiramente conhecido, e a análise de seus elementos definientes enquanto tais, ou seja, enquanto formas gênero e espécie, segue-se à abstração dos termos de seu particular, de modo que sejam mais inteligíveis para nós, pois manifestam as partes da significação total da substância sob a definição do definido. Estes termos, comumente chamados de segunda intenção, são conhecidos reflexivamente pelo intelecto sobre seus atos e perfazem o sujeito da lógica[438], embora Tomás não empregue o termo segundas intenções referindo-se a ela.[439] À lógica, ciência especulativa, portanto, e reflexiva do intelecto, cabe, como à matemática, a consideração da coisa segundo seus princípios formais apenas.[440] Mas, no ato direto de conhecimento prevalece a forma reflexiva do intelecto enquanto ciência-de-si, e não predicadas as formas gênero ou espécie do particular, mas as formas diretas mediadas "animal" e "racional" de Sócrates.

A formação verbal e analítica das intenções mediadas compreende precisivamente os termos da definção: o gênero, enquanto tal, a espécie enquanto, ou a definição em sua universalidade. Assim, se compreende o termo *homem* em sua universalidade, prescindindo do particular, como humanidade; prescindindo da diferença específica, como *animalidade*, ou ainda, como a própria diferença, *racionalidade*. Pela precisão, o intelecto predica a definição da própria definição em seus termos definientes.[441] O homem, então, é definido pelo intelecto pela forma *humanidade*, mas a humanidade compreende a forma da definição, e não o que é definido por ela.[442] Estas intenções correspondem à coisa, então, enquanto coisa inteligida, i.

[436]"...ipsa conceptio intellectus tripliciter se habet ad rem quae est extra animam. Aliquando enim hoc quod intellectus concipit, est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine homo; et talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate, inquantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum, proprie de re dicatur. Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quae est extra animam: et hujusmodi sunt intentiones quas intellectus noster adinvenit; sicut significatum hujus nominis genus non est similitudo alicujus rei extra animam existentis; sed ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis; et hujusmodi intentionis licet proximum fundamentum non sit in re sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est res ipsa. Unde intellectus non est falsus, qui has intentiones adinvenit. Et simile est de omnibus aliis qui consequuntur ex modo intelligendi, sicut est abstractio mathematicorum et hujusmodi." *Sent*. I, 2, 1, 3, c.

[437]"Sunt autem quaedam rationes quibus in re intellecta nihil respondet; sed ea quorum sunt huiusmodi rationes, intellectus non attribuit rebus prout in se ipsis sunt, sed solum prout intellectae sunt; sicut patet in ratione generis et speciei, et aliarum intentionum intellectualium: nam nihil est in rebus quae sunt extra animam, cuius similitudo sit ratio generis vel speciei. Nec tamen intellectus est falsus: quia ea quorum sunt istae rationes, scilicet genus et species, non attribuit rebus secundum quod sunt extra animam, sed solum secundum quod sunt in intellectu." *Pot*., 7, 6, c.

[438]Cf. Tuninetti, op. cit., pp. 133 - 34.

[439]Ibid., loc. cit.

[440]"...logicus et mathematicus considerant tantum res secundum principia formalia..." *Pot*. 6, 1, ad 11.

[441]Cf. L.-B. Geiger, op. cit., p. 11; R. Schmidt, op. cit., pp 111 – 12; e A. Forest, op. cit., pp. 95 - 96.

[442]"Unde, cum definitio praedicetur de definito, oportet quod quid est esse de definito praedicari. Non igitur est quod quid est esse hominis humanitas quae de homine non praedicatur, sed animal rationale mortale. Humanitas

e., enquanto objeto intencional do intelecto.

> Porque o intelecto reflete-se em si mesmo, como intelige as coisas existentes fora da alma, assim intelige-as ser inteligidas: e, assim, como há um conceito do intelecto ou razão, - a que responde a própria coisa que está fora da alma, - assim há um conceito ou razão, a que responde a coisa inteligida enquanto tal, como à razão de homem ou ao conceito de homem responde uma coisa fora da alma; à razão, porém, ou conceito de gênero ou espécie responde somente a coisa inteligida.[443]

Na formação destas intenções, portanto, o intelecto busca o conhecimento da coisa em sua unidade conceitual, e reflexivamente, os termos desta unidade, tal como é concebida por meio da espécie inteligível, em semelhança com a coisa. Logo, homem é predicado de uma coisa externa à alma, enquanto homem como espécie corresponde apenas a coisa como coisa inteligida. O ente lógico, por conseguinte, é imediatamente referido à coisa externa predicada de um particular, e mediatamente referido pelo intelecto, entendido precisivamente como intenção. A intenção direta do intelecto produz a relação imediata dos conceitos com as coisas, tal como se reflete por um juízo sobre sua realidade. Esta estrutura conceitual, conhecida reflexivamente tanto em sua intenção de correspondência direta imediata e mediada é o termo da operação intelectiva, o verbo mental, porquanto os atos de intenção direta, como atos de inteção inteligida, são atos de significação verbal de definição: de seus termos lógico-psicológicos.

A formação do verbo mental a partir da espécie inteligível corresponderá ao sentido de orientação da intenção direta: o verbo formado pode significar a própria coisa conhecida, se o interesse está em seu conhecimento, e pode significar o próprio intelecto que se conhece reflexivamente a si mesmo. Por conseguinte, este conhecimento reflexivo não poderá ser senão da natureza da alma e não da alma particular. O verbo interior[444] é o que intelecto concebe ao formar uma definição ou um enunciado, a depender da operação

---

enim non respondetur quaerenti quid est homo, sed animal rationale et mortale. Sed tamen humanitas accipitur ut principium formale eius, quod est quod quid erat esse; sicut animalitas sumitur ut principium generis, et non genus; rationalitas ut principium differentiae, et non ut differentia." *Exp. Met.* VII, 5.

[443]"Ex hoc enim quod intellectus in se ipsum reflectitur, sicut intelligit res existentes extra animam, ita intelligit eas esse intellectas: et sic, sicut est quaedam conceptio intellectus vel ratio,- cui respondet res ipsa quae est extra animam,- ita est quaedam conceptio vel ratio, cui respondet res intellecta secundum quod huiusmodi; sicut rationi hominis vel conceptioni hominis respondet res extra animam; rationi vero vel conceptioni generis aut speciei, respondet solum res intellecta." *Pot*., 7, 6, c.

[444]"Illud ergo proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format. Intellectus autem duo format secundum duas eius operationes. Nam secundum operationem suam, quae dicitur indivisibilium intelligentia, format definitionem. Secundum vero operationem, qua componit et dividit, format enuntationem, vel aliquid tale..." *Dif. ver.*, 1, 3. "verbum intellectus nostri, secundum cuius similitudinem loqui possumus de verbo divino, est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus; sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam, ut accidit quando intellectus format quidditates rerum; sive per vocem complexam, quod accidit quando intellectus componit et dividit." *Ver.* 4, 2, c.

intelectiva correspondente, a apreensão dos indivisíveis ou o juízo de composição e divisão. Este verbo interior é o que é expresso pelo verbo exterior e pela fala (*vox*). As palavras não significam exterioremente, portanto, nem a própria intelecção nem sua forma inteligível, a espécie, mas o próprio conceito do intelecto, pelo qual o intelecto significa a coisa.[445] O verbo mental tem, portanto, uma estrutura não somente orientada para o que (*quid*) faz conhecer mas em que (*in quo*) faz conhecer, "...e assim se compara com o intelecto não como o por-meio-de que o intelecto intelige, mas como o em que intelige, pois nele assim expresso e formado vê a natureza da coisa inteligida."[446] Como observa B. Lonergan, a necessidade do verbo interior consiste em efetuar a transição da *quidditas rei materialis*, pré-conceitual, para a *res*, ainda em sua unidade intencional, e, por fim, para a coisa particular existente.[447] Por si, as formas abstraídas não são ainda verbalizadas, mas devem ser adequadas ao modo de predicação correspondente. Isto significa que o intelecto passa da consideração das formas precisivas, para a forma total da predicação, enquanto é a expressão de uma unidade coisal no intelecto, para, finalmente, a coisa particular. Como termo do ato intelectivo, o verbo mental não somente resulta da formação da definição ou do enunciado pelo intelecto, mas torna interiormente manifesta esta definição ou este enunciado. A terminologia de Tomás, porém, não é tão precisa a ponto de evitar a confusão entre o por-meio-de-que (*quo*) o intelecto conhece como espécie inteligível e como verbo mental. O que determina a diferença da intenção inteligida é, ainda, a orientação da intenção. A espécie inteligível é por-meio-de-que o intelecto intelige enquanto é por ela informado, mas o verbo mental o é, enquanto nele a coisa é conhecida.

> ...o conceito do intelecto é o meio entre o intelecto e a coisa inteligida, pois, mediante ele, a operação do intelecto atinge a coisa. E assim, o conceito do intelecto não somente é o que é inteligido, mas também o por-que a coisa é inteligida; tal que, deste modo, o que se intelige pode-se dizer tanto a própria coisa quanto o conceito do intelecto; e igualmente o que se diz, pode-se dizer tanto a coisa que se diz pelo verbo, quanto o próprio verbo, como fica claro no verbo exterior, já que se diz o próprio nome e a coisa significada pelo nome se diz pelo mesmo nome...[448]

---

[445]"Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, sive illud sit definitio, sive enuntiatio, secundum quod ponuntur duae operationes intellectus, in III de anima. Hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur verbum interius, hoc enim est quod significatur per vocem; non enim vox exterior significat ipsum intellectum, aut formam ipsius intelligibilem, aut ipsum intelligere, sed conceptum intellectus quo mediante significat rem: ut cum dico, homo vel homo est animal. Et quantum ad hoc non differt utrum intellectus intelligat se, vel intelligat aliud a se. Sicut enim cum intelligit aliud a se, format conceptum illius rei quae voce significatur, ita cum intelligit se ipsum, format conceptum sui, quod voce etiam potest exprimere." *Pot*., 9, 5, c.

[446]"...et ideo comparatur ad intellectum non sicut quo intellectus intelligit, sed sicut in quo intelligit, quia in isto sic expresso et formato videt naturam rei intellectae." *Dif. ver.* loc. cit., 4.

[447]Cf. Lonergan, op. cit., pp. 200 - 201.

[448]"...conceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam, quia ea mediante operatio intellectus pertingit ad rem. Et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed etiam id quo res

Como o conceito do intelecto está entre o inteligido e a coisa inteligida fora da alma, o intelecto não pode conhecer sem produzir o verbo mental através do qual dá significação ao que conhece. O caráter distintivo do verbo mental consiste em manter a orientação do intelecto para a coisa ou para si na expressão do verbo exterior. Assim, o verbo interior é a causa final e eficiente do verbo exterior. É causa final, pois o verbo interior é significado pelo verbo exterior; e é causa eficiente, pois, como o verbo exterior é um signo arbitrário de voz e concebido sob o desígnio de significar o que se pensa como um artefato,[449] tal como um artefato é concebido na mente do artífice por uma imagem, o verbo interior é a imagem do signo expresso.[450]

A determinação do verbo interior, porém, traz certas divergências nos textos de Tomás. Na explicação da questão *De veritate* 4, o verbo interior seria a imagem do verbo exterior, enquanto haveria ainda o *verbum cordis*. Tomando como base a analogia do artífice, Tomás nos diz que o verbo do coração precede ao verbo interior como a causa final à causa eficiente, e este ao verbo exterior, como a causa eficiente com o seu produto.[451] Antes do que contradição, contudo, esta reconsideração pode corresponder a dois momentos distintos do que Tomás define em outros momentos como verbo interior apenas. Se tivermos em vista o fim do intelecto enquanto conhecimento do mais inteligível, ou seja, os primeiros princípios, pode-se concluir que o verbo do coração, enquanto causa final e termo das operações intelectivas, seriam os princípios primeiros que em si não são definíveis e que fundamentam a formação dos outros conceitos sem que sejam tematizados. Lemos, com efeito, nas mesmas

---

intelligitur; ut sic id quod intelligitur, possit dici et res ipsa, et conceptio intellectus; et similiter id quod dicitur, potest dici et res quae dicitur per verbum, et verbum ipsum; ut etiam in verbo exteriori patet; quia et ipsum nomen dicitur, et res significata per nomen dicitur ipso nomine." *Ver.* 4, loc. cit., ad 3.

[449] *Exp. per.* I, 4.

[450] "Finalis quidem, quia verbum vocale ad hoc a nobis exprimitur, ut interius verbum manifestetur: unde oportet quod verbum interius sit illud quod significatur per exterius verbum. Verbum autem quod exterius profertur, significat id quod intellectum est, non ipsum intelligere, neque hoc intellectum qui est habitus vel potentia, nisi quatenus et haec intellecta sunt: unde verbum interius est ipsum interius intellectum. Efficiens autem, quia verbum prolatum exterius, cum sit significativum ad placitum, eius principium est voluntas, sicut et ceterorum artificiatorum; et ideo, sicut aliorum artificiatorum praeexistit in mente artificis imago quaedam exterioris artificii, ita in mente proferentis verbum exterius, praeexistit quoddam exemplar exterioris verbi." *Ver.* 4, 1, c.

[451] "...in loquente triplex verbum invenitur: scilicet id quod per intellectum concipitur, ad quod significandum verbum exterius profertur: et hoc est verbum cordis sine voce prolatum; item exemplar exterioris verbi, et hoc dicitur verbum interius quod habet imaginem vocis; et verbum exterius expressum, quod dicitur verbum vocis. Et sicut in artifice praecedit intentio finis, et deinde sequitur excogitatio formae artificiati, et ultimo artificiatum in esse producitur; ita verbum cordis in loquente est prius verbo quod habet imaginem vocis, et postremum est verbum vocis." Ibid., loc. cit. Somente com respeito ao verbo exterior, portanto, pode-se dizer com Panaccio, op. cit., pp. 194 - 195, que o verbo é arbitrário. Ao tentar distinguir a quidditas do verbum interius, Panaccio perde de vista o caráter formativo do verbo interior. R. Landim, op. cit., pp. 75 - 78, por outro lado, é cuidadoso ao discernir os aspectos que diferenciam o conhecimento da espécie enquanto tal e do conceito e, por conseguinte, entende o conceito como expressão da quidditas. Ele apresenta, assim, uma versão mais acabada da versão representacionalista.

questões *De veritate*,

> Mas, todo o inteligido em nós é algo realmente em progressão de outro; ou como se progridem os conceitos das conclusões dos princípios, ou como as conceitos das quididades das coisas posteriores das quididades das anteriores; ou ainda, como o conceito do atual progride do conhecimento habitual. E isto é universalmente verdadeiro de tudo que é inteligido por nós, seja inteligido por essência, seja por similitude.[452]

Se o conhecimento é uma progressão real a partir de outro, tal como a progressão dos princípios à concepção das conclusões ou das definições das coisas posteriores a partir das anteriores, ou ainda como a concepção atual do intelecto parte da habitual, o verbo interior, enquanto imagem formada para a concepção da inteligência de outro ou de si mesma, progride do verbo do coração que é sua causa final. Nós conhecemos, portanto, *in verbo*, não somente porque o pensamento seja discursivo, mas porque pensamos principalmente sobre princípios que devem garantir a fundamentação real do conhecimento, como sementes implantadas na alma.

A mesma estrutura do verbo mental, enquanto o que se conhece e em que a coisa se faz conhecida, vale também para quando a alma se volta para si mesma.

> Pois, o próprio conceito é efeito do ato de inteligir; por isso também, quando a mente se intelige a si mesma, seu conceito não é a própria mente, mas algo expresso por uma noção da mente. Assim, o verbo do intelecto em nós tem um duplo de sua razão, a saber, que é inteligido, e que é expresso por outro.[453]

Como o conceito da coisa não é a própria coisa, assim o conceito da mente não é a mesma mente que concebe, mas algo expresso através de noções da mente, logo, através da espécie inteligível. A alma se reflete sobre si mesma, quando volta sua intenção para si, ou para a própria intenção inteligida de inteligir. Esta consequência não falta aos textos que consideramos até aqui. A espécie inteligível determina formalmente o intelecto possível e mantém a relação do intelecto com a coisa. Enquanto tende para o conhecimento da coisa, a *intentio intellecta* é o próprio conceito formado pelo intelecto no qual conhece ou vê a natureza da coisa inteligida. Como o ato de atenção do intelecto está voltado para a coisa, a intenção inteligida permanece implicitamente implicada no ato intelectivo. Pela reflexividade

[452]"Omne autem intellectum in nobis est aliquid realiter progrediens ab altero; vel sicut progrediuntur a principiis conceptiones conclusionum, vel sicut conceptiones quidditatum rerum posteriorum a quidditatibus priorum; vel saltem sicut conceptio actualis progreditur ab habituali cognitione. Et hoc universaliter verum est de omni quod a nobis intelligitur, sive per essentiam intelligatur, sive per similitudinem." Ibid., 2, c.

[453]"Ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi; unde etiam quando mens intelligit seipsam, eius conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis. Ita ergo verbum intellectus in nobis duo habet de sua ratione; scilicet quod est intellectum, et quod est ab alio expressum." Ibid., loc. cit.

das operações do intelecto, em uma mesma operação são imbricadas o conhecimento da coisa, sujeito de uma ciência objetiva, qual seja ela; o da intenção inteligida, sujeito da lógica; e o ocasionado pela espécie inteligível, sujeito da psicologia. A intenção como ato de atenção pela qual se forma o inteligido conceitualmente é nela mesma o próprio produto da reflexividade do intelecto, que permite a expressão da ciência. A expressão de si por outro resulta então da constituição ontológica da alma intelectiva que não é essencialmente intelecto. A intenção inteligida não é assim o próprio intelecto porque o inteligir humano não é o seu próprio ser. "Mas, que a intenção inteligida não seja o próprio intelecto em nós, fica claro porque o ser da intenção inteligida consiste no próprio inteligir-se: não porém o ser de nosso intelecto, cujo ser não é seu inteligir."[454] O conhecimento do intelecto é sempre derivado de um ato mediado de significação. Por isso, diz Tomás, a perfeição da inteligência está no verbo do coração, porque é o mais distante da materialidade e da corporeidade, no qual está a unidade da inteligência e do inteligido. Enquanto somente metaforicamente se pode atribuir o verbo exterior e o verbo interior a Deus, o verbo do coração pode-se-lhe atribuir propriamente, pois Deus é seu próprio inteligir.

> ...o verbo do coração, que nada mais é do que o que é considerado em ato pelo intelecto, diz-se propriamente de Deus, pois é completamente distante da materialidade e corporeidade e de todo defeito; e, deste modo, se dizem propriamente de Deus, como a ciência e o conhecido, o inteligir e o intelecto.[455]

4.2.2. A reflexividade do juízo

Através do juízo o intelecto tem em si uma forma de adequação cuja a razão é o princípio de identidade, não-contradição. O verdadeiro é então a manifestação do que a coisa é essencialmente pelo intelecto. Nada, porém, pode expressar uma identidade que não seja diverso: somente há adequação do que não é igual.[456] Ao abstrair a espécie inteligível das imagens, o intelecto tem algo próprio a si que é a similitude da coisa. Esta similitude não é conhecimento antes que se realize um juízo de adequação ou de composição e divisão ao fim

[454]"Quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet quod esse intentionis intellectae in ipso intelligi consistit: non autem esse intellectus nostri, cuius esse non est suum intelligere." SG IV, 11, §6.
[455]"...verbum cordis, quod nihil est aliud quam id quod actu consideratur per intellectum, proprie de Deo dicitur, quia est omnino remotum a materialitate et corporeitate et omni defectu; et huiusmodi proprie dicuntur de Deo, sicut scientia et scitum, intelligere et intellectum." *Ver.* 4, 1, c.
[456]"Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus; idem autem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est; unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quae adaequatio attendi potest." *Ver.* 1, 3, c.

do qual se diga se é ou não o que é. Na medida em que um dos termos do juízo é próprio ao intelecto e o outro é dado pelas imagens sensíveis, o intelecto deve julgar o que de próprio tem na compreensão do outro para chegar à afirmação ou negação.[457] Assim se comporta o ato judicativo. De acordo com Putallaz, mais do que isso, o ato judicativo é o ato reflexivo em sentido estrito. A esta interpretação parece corroborar um dos textos principais de Tomás sobre a reflexão: o art. 9, q. 1 *De veritate*. Lemos, com efeito, que a verdade está no intelecto

> ...como consequente ao ato do intelecto e como conhecida pelo intelecto. Segue, pois, a operação do intelecto, segundo que o juízo do intelecto é sobre a coisa de acordo com o que é. É conhecida, porém, pelo intelecto segundo que o intelecto reflete sobre seu ato, não somente segundo que conhece seu ato mas segundo que conhece a sua proporção à coisa, o que não se pode conhecer senão conhecida a natureza de seu próprio ato, a qual não se pode conhecer, senão se conhece a natureza do princípio ativo, que é o próprio intelecto, a cuja natureza pertence que se conforme às coisas...[458]

Apesar de certos sinais desta passagem de que o conhecimento da verdade pressuporia a ciência da alma, parece haver, de fato, uma inversão de perspectiva: o intelecto não precisa conhecer sua natureza para conhecer a verdade. Antes, pelo contrário, o intelecto precisa ter consciência da relação de verdade que é feito para realizar, no ato de conhecimento da coisa, para então poder julgar da ciência de si.[459]

A proporcionalidade com a coisa, que o intelecto busca, parte da comparação com o que encontra de próprio ao conhecer. "...quando começa a julgar da coisa apreendida, então o próprio juízo do intelecto é algo próprio a ele, que não se encontra exteriormente na coisa."[460] O intelecto somente pode conformar-se com a coisa se obtiver uma forma em si

[457]"Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus, inquantum est cognoscens, sit verus inquantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma eius inquantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit, licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest, sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est; sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum." ST I, 16, 2, c.

[458]"...sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum. Consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est. Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur super actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem, quae quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus, quae cognosci non potest, nisi natura principii activi cognoscatur, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur..." *Ver.* 1, 9, c.

[459]Cf. Putallaz, op. cit., p. 199 "...c'est en connaissant le vrai que mon intellect se découvre fait pour atteindre ce qui est vrai. C'est pourquoi, lorsque je porte un jugement, j'affirme que mon acte est conforme à la chose réelle; c'est dire que je réfléchis et que je saisis la vérité du rapport. C'est dans cet acte que l'intellect connaît la vérité. Telle est la perfection, l'accomplissement et l'achèvement de l'intellect; et c'est ainsi que je comprends, disons régressivement, la nature de mon intellect, lequel m'apparaît dans sa finalité et sa ligne d'accomplissement propre: se conformer à l'étant. C'est dans ce sens, fort restreint puisque limité à la seule conscience de la finalité, que, selon Thomas d'Aquin, la réflexion concrète atteint jusqu'à la nature de la faculté."

[460]"...quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod

mesmo da coisa exterior, cujo em si seja reconhecido nele próprio como resultado de seu ato de conhecimento. Como veio dito anteriormente (3.4.2), a relação de razão do verdadeiro nada acrescenta à coisa senão isto: que fique manifesta em sua essência e verdade. A reflexividade do juízo consiste em fazer presente o próprio ato em que se conhece a proporção do intelecto com a coisa.[461]

No juízo, portanto, o objeto do intelecto não é a si mesmo, mas a coisa. O juízo comporta, então, o conhecimento do próprio ato do intelecto, que manifesta a verdade, e da proporção com o que se conhece. Orientado para a coisa, retorna por si mesmo à coisa. Ele perfaz o ato de inteligência presente na certo reflexão do intelecto, da qual depende a formação da quidade da coisa, para uma reflexão completa, desde sua fundação nos primeiros princípios. Se a verdade segue o operação do intelecto porque o juízo do intelecto tem por alvo a coisa, e é conhecida pelo intelecto porque o intelecto reflete sobre seu ato, a verdade manifesta pelo verbo interior não terá por intuíto o conhecimento de si senão incidentalmente, uma vez retornada ao próprio ato e não à relação estabelecida por ele. De qualquer modo, o retorno, neste caso, pressuporá o ato judicativo realizado. Do contrário, não seria a verdade do que é ou não é expressa pelo intelecto, mas o conhecimento da própria intenção inteligida em si. Como a causa final do verbo é a unidade entre conhecido e conhecimento, a formação do verbo interior procurará reproduzir a identidade fundamental da inteligência na própria coisa: ou seja, a essência pela qual é o-que é. Se o intelecto conhece por-meio-de sua essência, o retorno a si mesmo não será um retorno à sua essência, mas ao que permanece velado da presença de si mesma.[462] Retornar à sua essência não significa para a alma intelectiva conhecê-la. Da orientação primeira da inteligência, em que vê no verbo interior a inteligibilidade da coisa, a inteligência julgará de sua realidade não pelo que vê de sua definição, mas segundo os princípios da própria intelecção, os quais não são passíveis de definição e são conhecidos por si. O sentido da resolução é, precisamente, conhecer os termos simples da intelecção. Algo mais ultrapassa, assim, o conhecimento da coisa, que é o conhecimento da conformação do intelecto com o ser. Esta conformação, entretanto, decorre da manifestação da verdade de outro que não o próprio intelecto, mas que nada mais é que o conhecido e a forma atual da inteligência. O verbo do coração, assim, é o ponto de inflexão do juízo, a partir do qual deve retornar as próprias coisas. Se o conhecimento de si do intelecto é derivado das noções que têm de si mesmo, e não é essencial mas por-meio-de sua essência, a

non invenitur extra in re." *Ver.* 1, 3, c.

[461]Cf. Heidegger (1988), p. 179.

[462]"...reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias: unde dicitur in Lib. de causis, quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa." *Ver.* 1, 9, c.

referência ao *De Trinitate* de Agostinho é mais do que remissão. Ela expressa a necessidade mesma de o intelecto conhecer a partir do que tem em si de eterno e necessário, pressupondo que esta ciência não será nunca perfeitamente concluída, senão o quanto for possível. Além deste ponto, o fundamento da verdade se recolhe no silêncio do *verbum cordis*, sua morada permanente.

Conclusão

No juízo o intelecto encontra em si os fundamentos da própria inteligibilidade da coisa e, a partir de seus princípios, a conhece enquanto real, verdadeira. O conceito de intelecto, como visão no *verbum cordis*, é o conceito da própria inteligibilidade do inteligível, ou seja, o itinerário do inteligível para a inteligência. Assim, a forma reflexiva do juízo tem um caráter intuitivo, enquanto depende de uma resolução implícita aos primeiros princípios sobre os quais se fundamenta o verdadeiro. A forma epistemológica desta resolução será a metafísica, cujo sujeito é o mais inteligível, o próprio ser enquanto ser. A forma psicológica será o conhecimento das operações da alma pelas quais o intelecto alcança a coisa externa. E a forma lógica, por fim, será o próprio conhecimento formal pelo qual se conhece o que se conhece. Estas são as ciências reflexivas do intelecto. Lógica e metafísica, enquanto tratam do ser inteligível como tal, aquela em intenção direta mediada e esta em intenção direta imediata, são ciências especulativas. A psicologia, por sua vez, como deve partir da alma em sua integridade viva, é a ciência reflexiva da experiência da alma e de sua natureza comum; ela é dedutiva porquanto a alma não tem um conhecimento imediato de si mesma, mas por-meio-de sua essência, retorna aos seus atos e é capaz de conhecê-los. Estas ciências descortinam a própria inteligibilidade tal como se mostra inteligível na alma e na coisa exterior. Como o que se conhece se conhece por outro através do verbo, de representações, o juízo da reflexão não se pode sustentar sobre as coisas inteligidas que seriam derivativas, pois constituídas por ele mesmo, mas sobre o exercício atual de uma alma intelectiva, ou seja, de um ser vivo dotado de intelecto.

Esta exigência, tal como sua problemática é levantada desde o início, pressupõe, então, não somente o conhecimento abstrato, mas sua forma concreta, enquanto conhecimento deste particular. Como o particular somente é apreendido pelos sentidos, o juízo se constitui por certa reflexão, a refluência sobre a cogitativa, a forma sintética da imaginação, enquanto produz, a partir da própria inteligibilidade, um conceito verbal. O conteúdo material deste conceito será, então, as imagens sensíveis, pois nelas se sustenta, mas sua forma, a forma da própria inteligência. Assim se pode dizer que a percepção sensível *conhece*, de certo modo, o particular, e o intelecto o universal. Sem a atividade conjunta da substância composta, a inerência dos universais no particular não seria conhecida. Pelo juízo, se faz conhecer, então, a própria fundamentação do verdadeiro na coisa, mensurada e estabelecida em sua natureza própria, enquanto determinação formal. E pela medida da determinação formal da coisa sensível, o intelecto reconhece em si mesmo o primeiro princípio do verdadeiro, e a forma do

ser enquanto inteligível, ou seja, a convertibilidade do verdadeiro com o ser, percebido em sua existência concreta enquanto este particular.

Desde então, a reflexão sobre a própria inteligência examina os atos formais da especulação, a própria intenção. A forma principial, pela qual o intelecto faz inteligível o inteligível, constitui-se como um ato intuitivo primário de percepção de si da alma enquanto existente e inteligente. Como produto da intenção direta de conhecimento da coisa, a ordem da definição estabelece as condições de abstração, fundamentada na coisa particular, conhecida por certa reflexão sobre as sínteses imaginativas. A partir destas condições de definição, determinam-se dois tipos de operação psicológica proporcionais: a abstração do todo e a abstração da forma.

Pela reflexão são conhecidos os atos intencionais da alma intelectiva como atos de significação. A forma desta significação é o verbo interior, como causa eficiente, mas o verbo do coração, fundamento de todo inteligibilidade, é a causa final. Como proposto na *Introdução*, o quadro programático fecha-se na compreensão do ato judicativo, enquanto reúne todas as operações das faculdades intelectivas e sensitivas da alma humana, por resolução aos primeiros princípios, por si conhecidos e pela retorno às sínteses imaginativas. O conceito de intelecto será, então, o conceito da própria inteligibilidade, já que no verbo do coração o intelecto vê a coisa conhecida e a expressa por um verbo exterior. É esta *visão* da coisa que a faz inteligível ao intelecto e lhe permite discernir os aspectos de sua forma conceitual.

A forma do homem interior, voltado ao *verbum cordis*, é tencionado por Tomás no confronto com a psicologia de Aristóteles. Como o conhecido é distinto objetivamente, a única forma de conhecimento reflexiva permanece no próprio intelecto que conhece, pressuposto no ato de conhecimento de si e não objetivado do mesmo modo. Essa determinação da consciência de si, exigida pelo própria *reditio completa*, como seu fim, não pode ser adequadamente tematizada nos termos da psicologia aristotélica e a reserva de Tomás frente à sua concepção do verbo do coração testemunha disso. Em termos mesmo complementares, é sobretudo Fichte quem retomará a tematização da reflexão de si do intelecto a partir de sua finitude mesma. Em suas palavras, retiradas da apresentação da Doutrina da ciência de 1801,

> O fundamento último do ato, o qual, como ato de reflexão livre, deve exatamente permanecer absoluto, é sua *possibilidade*, que repousa na forma absoluta de ser para si do saber; o fundamento da *determinação* da reflexão é sua determinação absoluta antecendente: o fundamento da unidade absoluta de ambas é visto, quer dizer, é visto que o ato daquela reflexão não é certamente possível (e assim também não efetivo)

> sem a determinação absoluta, a qual é o fundamento e o ponto-de-ignição originário de todo saber.[463]

Sob a forma da objetivação, o verbo exterior será sempre a expressão derivativa por outro do intelecto e nunca seu conhecimento em sua essência. É pela proporção com o fim do intelecto, que é conhecer, que a inteligência especulativa busca discernir os princípios e as causas do conhecimento de si e da coisa, mas sua forma externada será ainda como que um espelho, um artifício de sua interioridade.

[463]J. G. Fichte (1971), *Darstellung der Wissenschaftslehre*, §20., p. 43.

Bibliografia

Fontes primárias

Tomás de Aquino

Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis, ed. Commissio leonina, t. 2. Roma: Typographia Polyglotta, 1884.

De ente et essentia, ed. Commissio leonina, t. XLIII. Editori di San Tommaso: Roma, 1976.

De unitate intellectus contra averroistas, ed. Commissio leonina, t. XLIII. Editori di San Tommaso: Roma, 1976.

Expositio libri Boetii De ebdomadibus, ed. Commissio leonina, Roma-Paris: Éditions du Cerf, 1992.

Expositio libri Peryermeneas, 2ª ed. Commissio leonina, t. I*/1. Roma-Paris: Vrin, 1989.

Expositio libri Posteriorum, 2ª ed. Commissio leonina, t. I*/2. Roma-Paris: Vrin, 1989.

Expositio super librum Boetii De Trinitate, ed. B. Becker. Brill: Leiden, 1964.

In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio, 2ª ed. M. R. Cathala, R. M. Spiazzi. Turim-Roma: Marietti, 1971.

Quaestiones disputatae de anima, ed. B. C. Bazán. Paris: Éditions du Cerf, 1996.

Quaestiones disputatae de potentia, 10ª ed. P. M Mession, t. II. Turim-Roma: Marietti, 1965.

Quaestiones disputatae de veritate, ed. Commissio leonina, t. XXII. Ad Sanctae Sabinae/ Editori di San Tommaso: Roma, 1970 - 1976.

Sententia libri De anima, ed. Commissio leonina, t. XLV/1. Vrin: Paris, 1984.

Sententia libri Ethicorum, ed. Commissio leonina, t. XLVII. Ad Sanctae Sabinae: Roma, 1969.

Summa contra gentiles, ed. Commissio leonina, t. XIII - XIV. Roma: R. Garroni, 1918 - 1930.

Summa Theologiae I, ed. Commissio leonina, t. IV - V. Roma: Typographia Polyglota, 1888 - 1889.

Summa Theologiae I-II, ed. Commissio leonina, t. VI - VII. Roma: Typographia Polyglota, 1891 - 1892.

Super libros Sententiarum magistri episcopi Petri Lombardi I, ed. P. Mandonnet. Paris: P Lethielleux, 1929.

Super libros Sententiarum magistri episcopi Petri Lombardi II, ed. P. Mandonnet. Paris: P. Lethielleux, 1929.

Super librum De causis expositio, ed. H. D. Saffrey. Freiburg-Louvain: Societé Philosophique Nauwelaerts, 1954.

Aristóteles

Analytica priora et posteriora, ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1964.

De anima, ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1956.

De generatione et corruptione, ed. J. Judycka. Leiden: Brill, 1986.

Ethica Nicomachea, ed. I. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894.

Metaphysica, ed. W. Jeager. Oxford: Clarendon Press, 1957.

Physica, ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1950.

Topica et sophistici elenchi, ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1958.

Agostinho

De Trinitate, ed. Migne (PL 42, 819 - 1098). Reprodução da edição bilíngue da Biblioteca de autores cristianos. Madrid: BAC, 2006.

Anselmo

Opera omnia. Stuttgart: F. Frommann, 1984.

Boécio

De consolatione philosophiae, Opuscula theologica, ed. C. Moneschini. Berlin: De Gruyter, 2005.

Fontes secundárias

Aertsen, J. *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas.* Leiden: Brill, 1996.

_____.*Medieval Philosophy as Transcendental Thought*. Leiden: Brill, 2012.

Blanes, F. "La distincion cayetanista entre abstractio formalis y abstractio totalis". *Sapientia*, nº 35, 1955.

Boulnois, O. "*Abstractio metaphysica*. Le séparable et le séparé, de Porphyre à Henri de Gand". *Die Logik der Transzendentalen,* ed. Martin Pickavé. Berlin: De Gruyter, 2003.

Brentano, F. *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1874.

Cohen, S. "St. Thomas Aquinas on the Immaterial Reception of Sensible Forms". *The Philosophical Review*, nº16, 4/ 1982.

Cullen, C. "Transcendental Thomism: Realism Rejected". *The Failure of Modernism*, ed. B. Sweetman. Washington: The Catholic University of America Press, 1999.

Darge, R. "Seinswahrheit und Erkenntniswahrheit. Francisco Suárez und die thomistische Lehre von der *analogia veri*". *Die Logik der Transzendentalen,* ed. Martin Pickavé. Berlin: De Gruyter, 2003.

De Finance, J. *Cogito cartésien et reflexion thomiste.* Archives de philosophie, v. 16, c. 2. Paris: Beauchesne, 1946.

Donceel, J. “Transcendental Thomism”. *The Monist*, 58, 1974.

Doolan, G. “Aquinas on the Metaphysician's vs. the Logician's Categories”. *Quaestiones disputatae*, vol. 4, nº 2, 2014.

Fabro, C. “Coscienza e autocoscienza dell'anima”. *Doctor communis, Acta et commentationes Pontificiae Academiae Romanae S. Thommae Aquinatis*, v. 11, 1958.

Fichte, J. G. *Darstellung der Wissenschaftslehre aus 1801*. Fichtes Werke II: Zur theoretischen Philosophie II. De Gruyter: Berlin, 1971.

Forest, A. *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1956.

Frede, D. “Aquinas on Phantasia”. *Ancient and Medieval Theories of Intentionaliy*, ed. D. Perler. Leiden: Brill, 2001.

Geiger, L.-B. “Abstraction et séparation d’après S. Thomas”. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 31, 1947.

_____. *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1942.

Gilson, E. *Le thomisme*, 7ª ed. Paris: Vrin, 1997.

_____. *L'être et l'essence*, 3ª ed. Paris: Vrin, 2008.

Hamlyn, D. W. *Sense and Perception*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1961.

Heidegger, M. *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe II: Vorlesungen 1919 - 1944, v. 17. Frankfurt: Klostermann, 1988.

_____. *Geschichte der Philosophie: Von Thomas von Aquin bis Kant*. Gesamtausgabe II: Vorlesungen 1919 - 1944, v. 23. Frankfurt: Klostermann, 2006.

_____. *Sein und Zeit*. M. Niemeyer: Tübingen, 2006*.

Hoffmann, P. “St. Thomas Aquinas on the Halfway State of Sensible Forms”. *The Philosophical Review*, v. 99, nº 1, 1/ 1990.

Husserl, E. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie: Vorlesungen 1906/07*. Den Haag: M. Nijhoff, 1984.

Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, ed. W. Weischedel. Wiesbaden: Insel Verlag, 1998.

Krause, A. "Über das Verhältnis allgemeiner und individueller materieller und mathematischer Gegenstände nach Thomas von Aquin". *Vivarium*, 46, 2008.

Kretzmann, N. *The Metaphysics of Creation: Aquina's Natural Theology in Summa contra gentiles II*. Nova York: Oxford University Press, 1999.

Kühn, W. *Das Prinzipienproblem in der Philosophie des Thomas von Aquin*. B. R. Grüner: Amsterdam, 1982.

Landim, R. "Conceito e objeto em Tomás de Aquino". *Analytica*, v. 14, nº 2, 2010.

_____. "Do real ao singular pela mediação do universal". *Analytica*, v. 17, nº 2, 2013.

Lonergan, B. *Verbum: Word and Idea in Aquinas*. Collected Works of Bernard Lonergan v. 2. Toronto: University of Toronto Press, 1997.

Maréchal, J. "Au seuil de la métaphysique I: abstraction ou intuition". *Revue néo-scolastique de philosophie*, 2ª série, nº 21, 1929*.

_____. *Le point de départ de la métaphysique V: Le Thomisme devant la philosophie critique*. Paris: F. Alcan, 1926.

Maritain, J. *Les degrés du savoir.* Paris: Desclée De Brouwer, 1958.

_____. *Sept leçons sur l'être*, 5ª éd. Paris: P. Téqui, SD.

Maurer, A. *Being and Knowing*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.

Mensching, G. "Zur konstitutiven und regulativen Funktion der Ideen bei Thomas von Aquin". *Die Logik der Transzendentalen*, ed. M. Pickavé. Berlin: De Gruyter, 2003.

Mueller, I. "Aristotle's doctrine of abstraction in the commentators". *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence*, ed. R. Sorabji. London: Duckworth Publishers, 1990.

Panaccio, C. "Aquinas on Intellectual Representation". *Ancient and Medieval Theories of*

Intentionaliy, ed. D. Perler. Leiden: Brill, 2001.

Péghaire, J. “Un sens oublié: la cogitative selon Saint Thomas d'Aquin”. *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1946.

Putallaz, F.-X. *Le sens de la reflexion chez Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1991.

Rapp, C. “Thomas von Aquin zum Verhältnis von Leib, Seele und Intellekt”. *Seele, Denken und Bewusstsein*, ed. U. Meixner, A. Newen. Berlin: De Gruyter, 2003.

Schmidt, R. “L’emploi de la séparation en métaphysique”. *Revue philosophique de Louvain*, 3ª série, t. 58, n. 59, 1960.

_____. *The Domain of Logic according to Saint Thomas Aquinas.* Den Haag: M. Nijhoff, 1966.

Spruit, L. *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge*, v. 1. Leiden: Brill, 1994.

Te Velde, R. “Die Differenz in der Beziehung zwischen Wahrheit und Sein. Thomas’ Kritik am augustinischen Wahrheitsverständnis.” *Die Logik der Transzendentalen,* ed. Martin Pickavé. Berlin: De Gruyter, 2003.

_____. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden: Brill, 1995.

Torrell, J.-P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. Loyola: São Paulo, 2003.

Tuninetti, L. *Per se notum: Die logische Beschaffenheit des Selbsvertändlichen im Denken des Thomas von Aquin*. Leiden: Brill, 1996.

Van Riet, G. “La théorie thomiste de l’abstraction”. *Revue philosophique de Louvain*, 3ª série, t. 50, n. 27, 1952.

Vande Wiele, J. “Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de Saint Thomas”. *Revue philosophique de Louvain*, 3ª série, t. 52, nº 36, 1954.

Wippel, J. *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas I*. Washington: The Catholic University of America Press, 1984.

_____. *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*. Washington: The Catholic University of America Press, 2007.