

Introdução à gnosiologia tomasiana

Autor: Sávio Laet de Barros Campos.
Bacharel-Licenciado e Pós-Graduado em
Filosofia Pela Universidade Federal de Mato
Grosso.

1. Introdução

Neste ensaio vamos trabalhar a teoria conhecimento humano tomásica. Esta empresa não seria possível, se não começássemos por conhecer as potências da alma. São elas: a vegetativa, a sensitiva, a apetitiva, a locomotiva e a intelectiva. Possuem relação direta com o conhecimento, as faculdades sensitivas e a intelectiva. Por conta disso, debruçar-nos-emos sobre elas com maior afinco. E, ainda, como o que distingue os homens dos animais é o intelecto, privilegiaremos, em nossa análise, o conhecimento intelectual.

Acerca das faculdades sensitivas, estudaremos os sentidos externos e os internos. Ademais, procuraremos distinguir os sentidos próprios do comum. Os sentidos próprios e externos são: a visão, a audição, o olfato, o paladar, e o tato. Os sentidos internos são: o senso comum, a imaginação, a estimativa e a memória. No que toca ao intelecto, cabe-nos entendê-lo em si mesmo e em sua divisão em intelecto possível e intelecto agente. Em seguida, consoante o plano da *Summa Theologiae*, pesquisaremos quais as principais funções do intelecto. Nisto tentaremos compreender o que seja a memória intelectual, qual o trabalho da razão e porque ela é dividida em razão superior e razão inferior, bem como o que devemos entender por inteligência e também qual é a razão pela qual a distinguimos em inteligência especulativa e inteligência prática. Por fim, a sindérese e a consciência também serão objetos deste estudo.

Após discriminarmos as potências ou faculdades da alma, passaremos, propriamente, à análise do conhecimento intelectual. A primeira coisa a se perguntar é: como o nosso intelecto imaterial conhece os corpos materiais que estão abaixo dele. Será em virtude da sua própria essência? Ou será que ele conhece todas as coisas por meio de espécies inatas? As espécies inteligíveis chegam até nós mediante formas separadas? O nosso intelecto conhece todas as coisas em suas razões eternas? Ante a negativa dada a todos os questionamentos precedentes,

devemos admitir que o conhecimento intelectual começa pelos sentidos, e pode não se atualizar, salvo voltando-se às representações imaginárias.

No que tange ao modo e à ordem do nosso conhecimento, tentaremos mostrar como conhecemos as coisas materiais mediante a abstração das espécies inteligíveis – realizada pelo intelecto agente – nas representações imaginárias. A isso se segue a arguição: conhecemos estas espécies ou o objeto que elas expressam? Segundo Tomás, antes de tudo, conhecemos, pela espécie, a essência do objeto, isto é, a sua quiddidade (*quidditas*), ou seja, o que ele é (*quid est*). Em seguida, verificaremos que todo o nosso conhecimento é gradual e que não podemos conhecer senão por uma única espécie inteligível por vez; ademais, visto que o nosso conhecimento se dá compondo e dividindo, não conhecemos o próprio objeto senão gradualmente: primeiro, de forma indivisível, conhecemo-lo de modo confuso e indistintamente; depois, dividindo-o, conhecemo-lo de maneira clara e precisa. Quanto à apreensão da essência indivisível, temos que o nosso intelecto não pode errar acerca dela.

Depois de distinguirmos como e em que ordem o nosso intelecto conhece as coisas materiais, passaremos a analisar o que ele conhece nessas coisas materiais. Indiretamente, ele conhece os singulares, enquanto reflete sobre o seu ato e verifica que o conhecimento do universal deu-se pela abstração das espécies sensíveis, que estão nas representações imaginárias. Ademais, é certo que o nosso intelecto não pode conhecer o infinito atual ou habitual, pois as espécies inteligíveis das coisas sensíveis, que ele conhece por abstração, são representações finitas. Além disso, como só pode conhecer por meio de uma única espécie inteligível de cada vez, é-lhe impossível conhecer a totalidade das coisas com perfeição. Só o infinito potencial é-lhe cognoscível. O nosso intelecto conhece apenas indiretamente também as coisas contingentes. Pode conhecer as coisas futuras somente enquanto estas estão em suas causas. Se das suas causas procedem de forma necessária, como o calor procede do fogo, podemos conhecê-las com certeza; se delas procedem de forma contingente, como acontece com os atos que procedem da vontade deliberada do homem, podemos conhecê-las somente de forma conjectural.

Sobre o conhecimento que a alma tem de si mesma, investigaremos se ela conhece a si mesma e aos seus hábitos por sua essência, e como o nosso intelecto conhece o seu próprio ato e o ato da vontade. No que toca às coisas que estão acima da nossa natureza intelectual, analisaremos se o nosso intelecto pode conhecer as substâncias separadas por si mesmas, e se lhe é possível conhecê-las pelas coisas materiais. Arguiremos se Deus pode ser o primeiro objeto do conhecimento humano. No que diz respeito ao conhecimento da alma separada, veremos de que maneira ela pode conhecer as coisas, e como conhece as substâncias

separadas, as coisas naturais, os singulares. Investigaremos se permanecem, na alma separada, o *habitus* e o *ato* da ciência adquiridos quando ela ainda se encontrava unida ao corpo. Entre outras coisas, diremos uma palavra acerca da possibilidade de um conhecimento natural da alma separada no que concerne às coisas que acontecem neste mundo.

Agora bem, não se pode compendiar a epistemologia tomasiana sem considerar a questão do conhecimento de Deus. Como o nosso texto se restringe à filosofia, não poderemos avançar nas questões concernentes ao conhecimento sobrenatural de Deus, e nem, tampouco, na questão da visão beatífica. Entretanto, seria impossível abordar o conhecimento natural acerca das realidades divinas, sem colocar, ainda que sucintamente, o que Tomás pensa sobre o conhecimento sobrenatural das coisas divinas. Não é trato fácil empreender tal síntese, visto que Tomás trata destas questões em várias partes da sua monumental obra. Porém, há duas questões da *Summa Theologiae*, a saber, as *Quaestiones 12 e 13* da *Prima Pars*, onde ele examina tais temas mais sistematicamente. A *Quaestio 12* é composta de treze *articulos* onde Tomás desenvolve o tema do conhecimento de Deus em geral, tanto no que diz respeito à visão da glória, máxime nos dez primeiros artigos, quanto no que tange ao conhecimento que podemos ter de Deus nesta vida, nos três últimos. Na *Quaestio 13*, que é um prolongamento ou continuação natural da precedente, o Aquinate inquire acerca de como podemos nomear Deus a partir das suas criaturas. Esta questão é composta de 12 *articulos*, todos eles destinados a realizar uma “crítica” de como podemos nomear a Deus partindo das coisas sensíveis. Sobretudo os seis primeiros artigos, são de particular interesse para quem deseja entender melhor o procedimento analógico que Tomás adota no que respeita ao conhecimento natural de Deus. Frei Tomás encerra a discussão sobre os nomes divinos, posicionando-se favoravelmente quanto à possibilidade de podermos formar, acerca de Deus, proposições afirmativas. Nosso intento é dar somente um preâmbulo geral destes artigos, seguindo a mesma ordem das referidas questões.

Um estudo, ainda que introdutório sobre epistemologia tomásica, não seria completo se não abordássemos o tema da verdade, pois é no conhecimento da verdade que consiste a perfeição última do intelecto humano. Tentaremos mostrar como a verdade está, antes de tudo, no intelecto. Não no intelecto que apreende a essência indivisível, mas no intelecto que compõe e divide. Envidaremos por evidenciar que conhecer a verdade é conhecer aquilo que é, por isso a verdade é convertível ao ente; antes mesmo que o bem, a verdade é consecutiva ao ente, pois o conhecimento precede ao apetite. Deus é a própria verdade. No que se refere ao intelecto humano, há múltiplas verdades, segundo a pluralidade de coisas conhecidas. Com efeito, a verdade só é eterna no intelecto divino; no intelecto humano, a verdade não é eterna,

pois este é mutável: seja porque o julgamento acerca da coisa pode mudar, seja, ainda, porque a própria coisa está sujeita à mudança.

O texto básico da nossa abordagem será a *Summa Theologiae*, na sua *Prima Pars*, *quaestiones*: 12 e 13, 16, 78 e 79, 84 a 89.

Passemos à análise das potências da alma.

2. *As potências da alma*

Antes de adentrarmos nas potências sensitivas, importa discriminarmos quais sejam as demais potências da alma, a fim de conhecermos o lugar que as faculdades sensitivas ocupam na hierarquia da vida anímica. Diz Tomás, citando Aristóteles, que são cinco as potências da alma: “O Filósofo diz, no *livro II Sobre a Alma*: ‘Chamamos potências, a vegetativa, sensitiva, apetitiva, locomotiva e intelectual’”¹. Ora, esta diversificação se dá na medida em que cada uma destas potências, em suas operações próprias, independem mais ou menos da matéria corporal. A potência intelectual, por exemplo, independe de tal maneira da matéria corporal, que nem mesmo de um órgão corporal necessita para operar. Conquanto o conhecimento intelectual tenha a sua origem nos sentidos, não é através das potências sensitivas que ele realiza o conhecimento intelectual. Já a potência sensitiva, que é inferior à intelectual, precisa de um órgão corporal para operar, inobstante não necessite das qualidades sensíveis do objeto para a operação. Embora as qualidades sensíveis sejam necessárias para dispor os órgãos corporais à operação, elas não interferem na execução da operação enquanto tal. Por exemplo, o frio dispõe o tato para que tenha esta sensação, porém, não é a qualidade de frio que realiza esta sensação em nós. Se assim fosse, alguém que tivesse o seu tato danificado poderia sentir frio, apenas pelo fato de entrar em contato com o que é frio. Há, ademais, a potência vegetativa, que é inferior à sensitiva e à intelectual, posto que necessita, para a sua operação, tanto dos órgãos corporais quanto das qualidades sensíveis. Por exemplo, a digestão não pode ocorrer sem que haja o alimento para que o estômago digira. É bom

¹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001. I, 78, 1, C.

esclarecer, no entanto, que mesmo a ínfima potência vegetativa está acima da matéria corporal, visto que ela possui um princípio interno de movimento.²

Posta a razão da variedade, cumpre, agora, distinguir e hierarquizar propriamente estas potências, segundo os seus respectivos objetos. Como diz Tomás, uma potência será tanto mais elevada, quanto mais o seu objeto for universal. Ora, a potência vegetativa é a mais limitada, visto que opera tão somente num corpo que está vinculado à alma. Já a ação da potência sensitiva estende-se a todo corpo sensível. E a potência intelectual possui um objeto ainda mais universal, qual seja, o ente tomado em sua universalidade.³

E' necessário discernir ainda o modo pelo qual o sujeito que opera une-se ao seu objeto. Isto pode ocorrer de duas maneiras. Primeiro, quando o objeto se une à alma, passando a habitar nela por semelhança. E' assim que ocorre a união das potências sensitivas aos corpos sensíveis, e das potências intelectivas ao ente inteligível. Uma segunda maneira de haver esta união, é quando a própria alma tende intencionalmente para o seu objeto como para o seu fim. E' desta forma que as potências apetitivas unem-se ao seu objeto. Da mesma maneira acontece com as potências locomotoras, que se unem ao objeto exterior tendendo para ele como para o termo do seu movimento.⁴

Passemos à análise de cada faculdade da alma em particular. Começemos pelas potências sensitivas.

3. *As faculdades sensitivas*

Para Tomás, além dos sentidos externos, possuímos quatro faculdades sensitivas internas: o senso comum e a imaginação, a estimativa e a memória.⁵

² *Idem. Op. Cit.*

³ *Idem. Op. Cit.*

⁴ *Idem. Op. Cit.*

⁵ *Idem. Op. Cit.* I, 78, 4, C. “Não há necessidade, portanto, de afirmar senão quatro faculdades sensitivas internas, a saber: o senso comum e a imaginação, a estimativa e a memória”.

3.1. Os sentidos próprios e o comum

3.1.1. Os sentidos externos

O sentido é uma potência passiva determinada pelo objeto sensível exterior. E' a diversidade dos objetos sensíveis exteriores que, ao modificarem os sentidos externos, determinam a distinção entre eles. Ora, há dois tipos de modificação: a natural, pela qual a forma do objeto modificador passa a existir no que é modificado segundo o seu ser natural, como o calor no que é esquentado; e a espiritual, pela qual o objeto modificador é recebido no modificado segundo o seu ser espiritual, como a cor que, conquanto seja refletida pela pupila, não a torna colorida. Agora bem, para que haja a sensação, acentua Tomás, mister é que ocorra uma modificação espiritual, posto que, se bastasse somente uma modificação natural, todos os corpos físicos sentiriam ao se alterarem.⁶ Ora, um sentido é tanto mais perfeito quanto mais independe de uma alteração natural para poder produzir a sensação. Assim a vista é o sentido mais perfeito, porque independe de uma modificação natural para refletir a cor. Depois vem a audição e o olfato que, além da modificação espiritual, supõem uma modificação natural do objeto, visto que o som é produzido pela percussão e agitação do ar, e o odor é produzido pela ação do calor. Os sentidos do tato e do paladar são os mais materiais, pois se alteram ao entrar em contato com o objeto modificador.⁷ Estão assim perfilados os cinco sentidos próprios e externos.

3.1.2. Os sentidos internos

Mas há, ademais, o sentido comum e os demais sentidos internos. Com efeito, o sentido próprio e o comum estão ordenados a receber as formas acidentais das coisas sensíveis, isto é, as suas qualidades sensíveis.⁸ Entretanto, há uma diferença entre eles. De

⁶ *Idem. Op. Cit.* I, 78, 3, 3.

⁷ *Idem. Op. Cit.*

fato, o sentido próprio só julga acerca do seu objeto sensível próprio, sendo capaz apenas de distingui-los entre si.⁹ Por exemplo, o branco e o preto são duas cores, ambos sensíveis próprios da visão. Ora, pertence ao sentido próprio da visão discernir o branco do preto, já que ambos são sensíveis próprios da visão. Agora bem, com o sentido comum se dá algo diverso. Tomemos o branco e o doce, isto é, uma cor e um sabor. Com efeito, o branco tem como sentido próprio a visão, enquanto o doce é um sensível próprio do paladar. Donde, nem à visão, nem ao paladar caberá discriminar o branco do doce.¹⁰ Destarte, urge admitir um sentido que conheça a ambos, ou seja, tanto a cor branca quanto o sabor doce. Ora, ao sentido que nos permite discernir entre os objetos que possuem sentidos próprios diversos, damos o nome de sentido comum, porquanto, conhecendo a ambos e realizando uma síntese entre ambos, dá origem à espécie expressa sensível, que é uma representação sensível do objeto em sua inteireza.¹¹ Quando conheço uma coisa, não conheço a sua cor, nem o seu sabor, mas conheço a coisa por meio da sua cor e do seu gosto. Cabe, pois, ao sentido comum, reunir o sabor, a cor e os demais dados recolhidos dos objetos, para que, por meio de uma síntese superior entre eles, conhecermos uma imagem da própria coisa. Essa imagem sensível, embora sem a matéria, representa o que a coisa é. Damos o nome de espécie impressa sensível às qualidades sensíveis do objeto, mas damos o nome de espécie expressa sensível à imagem da coisa gerada em nós pelo sentido comum. Estas imagens serão conservadas pela imaginação. Tomás chama a imaginação ou fantasia de tesouro das formas recebidas pelos sentidos. Mencionemos, de resto, a existência de certas qualidades sensíveis, chamadas sensíveis comuns, por serem perceptíveis não a um sentido em particular, mas a todos. Ora, estes os sensíveis comuns se reduzem à quantidade.

⁸ *Idem. Op. Cit.* I, 78, 4, ad 2. “Assim, pois, o sentido próprio e o comum ordenam-se a receber as formas [acidentais] das coisas sensíveis” (Os colchetes são nossos).

⁹ *Idem. Op. Cit.* I, 78, 4, ad 2: “Deve-se dizer que o sentido próprio julga seu objeto sensível, discernindo-o dos outros que se referem ao mesmo sentido”.

¹⁰ *Idem. Op. Cit.* I, 78, 4, ad 2: “Mas para discernir o branco do doce, nem a vista nem o gosto podem fazê-lo: pois para discernir uma coisa de outra, é preciso conhecê-las a ambas”.

¹¹ *Idem. Op. Cit.* I, 78, 4, ad 2: “É, portanto, ao senso comum que pertence fazer o discernimento, pois só a ele são referidas, como a um termo comum, todas as apreensões dos sentidos, e é por ele ainda que são percebidas as intenções dos sentidos.”

3.1.2.1. A fantasia ou imaginação

À fantasia, que também é um sentido interno, cabe reter e conservar as espécies sensíveis (formas acidentais) – cor, sabor, etc. – apreendidas pelos sentidos próprios e reunidas pelo senso comum. Em uma palavra, a fantasia conserva a espécie expressa sensível, ou seja, o objeto sensível em sua completude.¹²

3.1.2. 2. A estimativa

À estimativa, ao contrário, não importa apreender propriamente as formas acidentais, mas as intenções que não são percebidas pelos sentidos. Por exemplo, é pela estimativa que, tanto o animal quanto o homem – se bem que de maneiras distintas – conseguem discernir se se aproximar de algo lhe será benéfico ou maléfico.¹³ De fato, esta percepção das intenções, feita pela estimativa, diversifica-se nos animais e nos homens. Nos animais, a percepção destas intenções se dá unicamente por um instinto natural. Já entre os homens, a estimativa não age tão somente instintivamente. Com efeito, como na criatura racional a “estimativa” encontra-se submissa à razão e à vontade, ela pode, mediante uma espécie de comparação entre as representações individuais, descobrir a intenção que a levará a agir de um determinado modo. É por isso que, no homem, a estimativa é chamada de cogitativa ou razão particular.¹⁴ Desta feita, a ovelha foge do lobo instintivamente, ou seja, sem saber explicar porque foge. Ao contrário, um homem foge de um leão, não apenas instintivamente, senão também porque conhece por um cálculo da razão – à qual a estimativa está ordenada – o mal que tal animal poderá causar-lhe.

¹² *Idem. Op. Cit.* I, 78, 4, C: “(...) Para reter ou conservar essas formas [acidentais], ordena-se a fantasia ou imaginação que são uma mesma coisa. A fantasia ou imaginação é, com efeito, como um tesouro das formas [acidentais] percebidas pelos sentidos.” (Os colchetes são nossos)

¹³ *Idem. Op. Cit.* I, 78, 4, C. “Para apreender as intenções que não são percebidas pelo sentido, ordena-se a estimativa (...)”.

¹⁴ *Idem. Op. Cit.* I, 78, 4, C: “(...) Mas, quanto a essas intenções [aquelas percebidas pela estimativa], há uma diferença [do animal para o homem]. Os animais as percebem [as intenções] apenas por um instinto natural; o homem também por uma espécie de comparação. Por isso, a potência que se denomina nos animais de *estimativa natural* é chamada no homem de *cogitativa*, porque descobre essas intenções por uma espécie de comparação.” (Os colchetes são nossos).

3.1.2. 3. A memória sensível

Ora bem, estas intenções, uma vez percebidas pela estimativa natural nos animais e pela cogitativa nos homens, são conservadas numa espécie de arquivo, a que Tomás dá o nome de memória.¹⁵ Agora bem, também no tocante à memória, há uma distinção entre o modo de operar no animal e no homem. Com efeito, o homem possui uma capacidade excedente em relação aos animais, capacidade esta oriunda da sua própria racionalidade. Ora, tal perfeição excedente consiste em poder ele fazer, quase que silogisticamente, a reminiscência dos fatos acerca das intenções que o animaram. Em uma palavra, o homem consegue investigar a memória e redescobrir as intenções com que agiu anteriormente.¹⁶ Contudo, importa ainda frisar que, tanto o homem como o animal possuem a estimativa e a memória e, em ambos, elas cumprem exatamente as mesmas funções. O que acontece é que, no homem, estas faculdades agem de uma forma mais perfeita. Ora, esta maior perfeição que estas faculdades adquirem no homem deve-se ao fato de o homem ser um animal racional e, portanto, de estas faculdades, no homem, estarem sob o domínio da razão.¹⁷

Passemos à consideração da faculdade intelectiva.

4. O intelecto

Antes de tudo, cabe perguntar se o intelecto se refere à alma como a sua própria substância ou como uma potência operativa? Para podermos responder a isso, importa fazermos algumas considerações preliminares. Como a potência ordena-se ao ato, a diversidade dos atos corresponderá à diversidade das potências, porquanto a potência e o ato são correlativos. Ora, o ato próprio da potência operativa é a operação. Por outro lado, o ato

¹⁵ *Idem. Op. Cit.* I, 78, 4, C: “(...) Para conservá-las [as intenções], a memória, que é como um arquivo delas. É sinal disso que o princípio da lembrança nos animais resulta de tal intenção.” (Os colchetes são nossos).

¹⁶ *Idem. Op. Cit.* I, 78, 4, C: “Quanto à memorativa, o homem não só possui a memória, como os animais, com a qual se lembra imediatamente dos fatos passados, mas também possui a de reminiscência, com a qual, de uma maneira quase silogística, investiga a memória desses fatos, enquanto são intenções individuais.”

¹⁷ *Idem. Op. Cit.* I, 78, 4, ad 5: “(...) deve-se dizer que o grau de excelência que a cogitativa e a memória possuem no homem não se deve ao que é próprio da parte sensitiva, mas à sua afinidade e proximidade com a razão universal, segundo certo transbordamento. Portanto, não são potências diferentes da dos animais; são as mesmas, embora mais perfeitas.”

próprio da essência é o ser. Logo, se a inteligência fosse o ato próprio da essência da alma, ela seria o seu ser. Haveria, destarte, uma identidade entre conhecer e ser. Entretanto, só em Deus pode haver tal identidade. Daí ser falso afirmar, em relação à alma humana e a toda criatura, que a operação intelectual pertença à sua essência. Logo, o intelecto é uma potência da alma, mas não a sua essência.¹⁸

Ora, se o intelecto não é uma potência ativa, já que ela não é o ato pelo qual a alma é o que é, é uma potência passiva, ou seja, precisa padecer para vir a estar em ato de conhecer. Mas o que é padecer? Segundo Tomás, este termo admite três acepções. Na primeira e mais estrita, diz-se que padece aquele que perde algo que seja conveniente à sua própria natureza. Por exemplo, para a conservação do seu ser é conveniente que o homem permaneça saudável. Logo, se ele cai doente, padece, porquanto perde o que lhe convém por natureza. Noutro sentido menos próprio, diz-se que padece o que perde qualquer coisa, seja esta conveniente ou não para ele. Por exemplo, pode-se afirmar que o homem padece de boa saúde. Finalmente, num sentido ainda mais geral, pode-se aplicar este termo quando o que está em potência para algo recebe aquilo para o qual estava em potência e passa a estar em ato. Desta feita, tudo o que passa da potência ao ato, padece. Destarte, diz-se que o homem padece quando passa a estar em ato de conhecer.¹⁹

É certo que, em nós, como de resto em toda criatura, conhecer e ser não são idênticos. Como frisamos acima, esta identidade ocorre somente em Deus, que é ato puro. Por conseguinte, se não estamos em ato de conhecer, estamos em potência para conhecer. Agora bem, há duas maneiras de se estar em potência em relação a um ato. A primeira delas e a mais perfeita, é quando a potência está sempre aperfeiçoada pelo seu ato, que lhe é comunicado constantemente. É o que ocorre com o intelecto angélico. A segunda e a mais imperfeita, se dá quando a potência não está sempre em ato. Neste caso a perfeição é adquirida mediante uma passagem da potência ao ato. É o que acontece com o intelecto humano que, diferentemente do angélico, está muito longe do intelecto divino devido a sua união com o corpo. Desta sorte, na sua origem, o nosso intelecto comporta-se como uma tábula rasa onde nada foi escrito; está sempre em potência de conhecer antes de conhecer em ato.²⁰

¹⁸ *Idem. Op. Cit.* I, 79, 1, C.

¹⁹ *Idem. Op. Cit.* I, 79, 2, C.

²⁰ *Idem. Op. Cit.*

4.1. *O intelecto possível e o intelecto agente*

Agora bem, já que estamos em potência em relação aos inteligíveis, importa saber se os inteligíveis, que nos são acessíveis, também se encontram em potência em relação ao nosso intelecto? Para Platão, que acreditava que as formas substanciais das coisas naturais subsistiam fora delas, os inteligíveis encontram-se em ato. Como acreditava que o nosso intelecto participa destas ideias ou espécies, que são justamente as formas das coisas sensíveis enquanto subsistem sem elas, não via necessidade alguma de se admitir a existência de um intelecto agente, salvo se fosse uma luz inteligível pela qual conheceríamos as ideias ou espécies. Aristóteles, ao contrário, afirmava que as formas das coisas sensíveis não podiam existir fora delas, e que, existindo nelas, não existiam em ato, mas em potência. Daí, ele asseverar a necessidade de se admitir a existência de um intelecto em ato, que pudesse abstrair, da matéria e das condições materiais, as espécies inteligíveis. Ora, Tomás julga a tese de Aristóteles mais concludente, pelo que admite, com ele, a existência de uma potência intelectiva que leva a estar em ato as espécies inteligíveis das coisas sensíveis.²¹

Alguns filósofos chegaram a pensar que este intelecto agente fosse um intelecto superior e separado da alma. Contudo, tal assertiva não procede. Admiti-la equivaleria à negação da existência de uma potência verdadeiramente capaz de conhecer os inteligíveis no homem. Decerto que o homem possui uma potência intelectiva participada. E isto se constata até pelo fato de a alma humana não ser inteiramente inteligível. Com efeito, ela possui outras potências, como a sensitiva e a vegetativa. E mesmo no que toca à parte intelectiva, ela só pode inteligir passando da potência ao ato. De resto, só alcança a verdade mediante raciocínios discursivos. Agora bem, tudo o que é por participação, móvel e imperfeito, pressupõe o que é por essência, imóvel e perfeito. Logo, é mister admitir a existência de um intelecto superior e separado que ajude o intelecto humano a levar a ato os inteligíveis. Tal intelecto é o intelecto divino, causa primeira da nossa intelecção. Todavia, como dissemos acima, a fim de não reduzirmos a nada a eficácia da causa segunda, urge admitir a existência de um intelecto ativo no próprio homem, pelo qual ele possa abstrair das representações imaginárias, as espécies inteligíveis. Logo, o intelecto agente é uma potência da alma humana.²² Das premissas postas acima, decorre que não pode haver um único intelecto agente

²¹ *Idem. Op. Cit.* I, 79, 3, C.

para todos, como queriam crer os que afirmavam ser o intelecto agente uma substância separada da alma. De fato, sendo o intelecto agente parte da alma como ficou estabelecido, ele deve existir em cada alma humana, que se multiplica como se multiplicam os homens.²³

Consideremos às principais funções do intelecto.

4.2. *As principais funções do intelecto*

4.2.1. *A memória*

Já pudemos verificar que a sensibilidade possui uma memória sensível, ou seja, ela é capaz de conservar, por largo tempo, o objeto apreendido em ato, mesmo que este não esteja mais presente nos sentidos. Ora, a potência intelectual é, de veras, mais estável e permanente do que a faculdade sensitiva. Logo, decerto é mais capaz do que a faculdade sensível de conservar, de modo estável e permanente, as espécies inteligíveis que apreendeu em ato. Portanto, se considerarmos o termo memória como significando apenas a capacidade de conservar as espécies inteligíveis já apreendidas, podemos dizer, com exatidão, que há uma memória intelectual. Entretanto, se considerarmos o termo memória como sendo uma capacidade de apreender o passado enquanto tal, devemos dizer que só pode haver uma memória sensível, posto que, o passado enquanto tal, isto é, considerado como algo que existiu em determinado momento no tempo, não pode existir no intelecto, cujo objeto próprio é o universal, abstraído da matéria e das condições em que ela se encontra. Ora, dentre estas condições materiais particulares, estão o espaço e o tempo. Por isso, não pode haver uma memória intelectual do passado enquanto tal.²⁴

A memória intelectual, tal como acabamos de defini-la, é uma potência distinta do intelecto? Para respondermos a esta questão, cabe considerarmos que as potências se diversificam segundo a diversificação da razão dos seus objetos. Ademais, uma potência que se ordena a um objeto segundo a sua razão geral, não se diversifica segundo as diversidades

²² *Idem. Op. Cit.* I, 79, 4, C.

²³ *Idem. Op. Cit.* I, 79, 5, C.

²⁴ *Idem. Op. Cit.* I, 79, 6, C.

particulares deste objeto. Por exemplo, a potência da visão refere-se à cor em geral. Logo, a visão não se distinguirá segundo apreenda o branco e o preto. O mesmo acontece com o intelecto, que se ordena ao ente em geral. Com efeito, ele não se diversificará segundo apreenda a essência da cadeira ou do homem. Disto se segue não há nenhuma distinção no intelecto possível. Porém, importa estabelecer uma distinção entre o intelecto agente e o intelecto passivo, pois, inobstante se refiram a um mesmo objeto, referem-se a ele de forma diversa. Sem embargo, o intelecto ativo ordena-se a atualizar as espécies inteligíveis que ele abstrai das representações imaginárias, já o intelecto passivo ordena-se a ser atualizado por estas mesmas espécies inteligíveis já atualizadas pelo intelecto agente. Segundo Tomás, a distinção entre intelecto possível e intelecto agente é a única existente no intelecto. De fato, a memória intelectiva cai sob a razão do intelecto possível, pois ela não fará senão conservar o que já foi apreendido em ato por este intelecto.²⁵

4.2. 2. A razão

Diz-se que o homem é um ser dotado de razão. Ora, é a razão uma potência distinta do intelecto? A fim de respondermos com exatidão a esta questão, cumpre definirmos o que é conhecer e o que é raciocinar. Conhecer é simplesmente apreender a verdade inteligível. Raciocinar é apreender a verdade inteligível passando de um conhecimento a outro. Nos anjos o conhecimento da verdade inteligível se dá pela simples apreensão. Nos homens, a apreensão da verdade inteligível se dá por um processo dedutivo, passando de um conhecimento a outro. Por isso, mais que uma inteligência, o homem deve ser definido como um ser racional. Entretanto, há certos princípios universalíssimos, a saber, os primeiros princípios da razão, que o nosso intelecto apreende imediatamente, logo ao entrar em contato com as coisas sensíveis. Ora, é por eles que passamos das premissas à conclusão, e é por eles, ademais, que podemos, remontando das conclusões às premissas, comprovar se o nosso raciocínio é verdadeiro ou falso. Portanto, a potência intelectiva está no começo e no término do nosso raciocínio; é ela que põe a nossa razão em movimento e proporciona-lhe o repouso. Daí ficar

²⁵ *Idem. Op. Cit.* I, 79, 7, C.

claro que o intelecto e a razão não se distinguem, visto que conhecemos e raciocinamos pela mesma potência.²⁶

4.2.3. *A razão superior e a razão inferior*

Sendo o intelecto e a razão uma mesma potência, importa saber se existe alguma diferença, quanto à potência, entre a razão superior e a razão inferior. Segundo Agostinho, a razão superior diz respeito à consideração e à deliberação acerca das coisas eternas. Consideração, enquanto as contemplamos por elas mesmas; deliberação, enquanto tiramos delas as normas concernentes à nossa ação. Já a razão inferior se refere à consideração das coisas temporais. Agora bem, não pode haver diversidade de potências entre as duas, já que é por meio das coisas temporais que ascendemos às coisas eternas, e, por outro lado, é através das coisas eternas, já conhecidas mediante as coisas temporais, que julgamos e ordenamos as próprias coisas temporais. Portanto, conquanto possuam funções diversas e distingam-se por possuírem *habitus* diversos, uma vez que a razão superior funda-se nos primeiros princípios da razão e a razão inferior nos resultados adquiridos mediante tais princípios, ambas procedem de uma mesma potência, a saber, a razão, visto que tanto as coisas temporais são conhecidas mediante raciocínios dedutivos, quanto às coisas eternas são também conhecidas mediante raciocínios de ordem analógica. Ambas, enfim, reduzem-se, em última instância, aos primeiros princípios: a razão superior por partir deles; a razão inferior, enquanto infere a partir dos resultados obtidos deles. Trata-se, por conseguinte, da mesma potência, operando em funções diversas. Destarte, para Tomás, sabedoria e ciência procedem de uma mesma e única potência: a razão.²⁷

²⁶ *Idem. Op. Cit.* I, 79, 8, C.

²⁷ *Idem. Op. Cit.* I, 79, 9, C.

4.2.4. *A inteligência*

No que toca à inteligência, deve-se dizer que ela também não se distingue do intelecto, pois se comporta, em relação ao intelecto, como o ato em relação à potência. Em uma palavra, a inteligência é o ato do intelecto.²⁸

4.2.5. *O intelecto especulativo e o intelecto prático*

Há, pois, um intelecto especulativo e outro prático. Contudo, eles se distinguem por seus fins e não por suas potências. Eis a razão: o que é accidental à razão de um objeto, não diversifica da sua potência. Ora, é accidental à razão do objeto concernente ao intelecto especulativo, que é a verdade inteligível, ser ordenado ou não à ação. Com efeito, o intelecto especulativo considera apenas a verdade do seu objeto, sem considerar a sua ordenação à ação, que é o objeto próprio do intelecto prático. Logo, o intelecto especulativo e o prático pertencem a uma mesma potência, distinguindo-se tão somente quanto à consideração do mesmo objeto: o intelecto especulativo considera a verdade inteligível em si mesma, já o intelecto prático considera a verdade inteligível, ordenando-a para a ação.²⁹

4.2.6. *A sindérese*

A *sindérese* é uma potência distinta do intelecto? Para respondermos adequadamente a esta questão, cuida que voltemos a considerar algumas coisas. Já sabemos que o homem, enquanto ser racional, chega ao conhecimento da verdade passando de um conhecimento a outro, como das premissas à conclusão. Já sabemos, ademais, que todo raciocínio humano se fundamenta em alguns princípios conhecidos naturalmente por intelecção. Ora, estes primeiros princípios são um *habitus* que Aristóteles chama, no *livro VI da Ética a Nicômaco*,

²⁸ *Idem. Op. Cit.* I, 79, 10, C.

²⁹ *Idem. Op. Cit.* I, 79, 11, C.

de *intelecto dos princípios*. Algo semelhante ao que acontece no intelecto especulativo, ocorre no prático. Com efeito, mediante o intelecto prático raciocinamos acerca do bem que devemos fazer e do mal que devemos evitar. Desta feita, também no que toca à ordem prática, importa admitir a existência de princípios práticos naturalmente conhecidos por intelecção. E' a esta intuição dos primeiros princípios da lei moral que chamamos *sindérese*. Logo, a *sindérese* não pode ser uma potência distinta do intelecto, uma vez que já vimos que o intelecto especulativo não se distingue do prático. A falar com exação, *sindérese* não é uma potência, mas um *habitus natural*. Destarte, ela não se distingue sequer da razão prática, visto que é através da *sindérese* que a razão prática parte das premissas e chega à conclusão e, posteriormente, remonta da conclusão às premissas. De fato, a *sindérese* está tanto no início quanto no termo do movimento, que é o repouso. Ora, mesmo nas coisas naturais é uma única e mesma potência que provoca o movimento e leva ao repouso. Portanto, a *sindérese*, absolutamente falando, não é uma potência distinta das outras, mas um *habitus natural*, o *habitus* dos *primeiros princípios práticos*³⁰

4.2.7. A consciência

A fim de sabermos se a consciência é uma potência distinta do intelecto, devemos discriminar quais sejam as funções que a ela atribuímos. Dizemos, antes de qualquer coisa, que ela atesta se fizemos ou não determinada ação. Costumamos dizer, ademais, que a consciência nos obriga ou incita, ao julgarmos ser necessário fazer ou não tal ação. Por fim, dizemos que é ela que nos aprova ou repreende, quando reconhecemos que fizemos bem ou mal uma ação. Ora, pelas funções que acabamos de atribuir-lhe, fica claro que a consciência é a aplicação atual dos princípios morais assinalados pelo *habitus* da *sindérese*. Ora, se, como vimos, tal *habitus* não se distingue do *intelecto*, segue-se que tampouco o seu ato se distingue. Portanto, a consciência não é uma potência distinta do intelecto, mas um ato que procede dele.³¹

Analiseemos como a alma conhece as coisas que lhe são inferiores.

³⁰ *Idem. Op. Cit.* I, 79, 12, C

³¹ *Idem. Op. Cit.* I, 79, 13, C

5. Como a alma, unida ao corpo, conhece as coisas materiais que lhe são inferiores

5.1. A alma conhece os corpos por meio do intelecto, por um conhecimento imaterial, universal e necessário

Mesmo nas coisas sensíveis, vemos que as qualidades não existem da mesma maneira em um objeto e em outro. Assim, uma coisa é mais branca do que a outra, e, enquanto numa coisa a brancura se encontra junto com o doce, n'outra não. Ora, de igual modo acontece quando as formas sensíveis são recebidas pelos sentidos sem a matéria, pois a cor do ouro encontra-se na visão sem o ouro. Agora bem, analogamente as imagens sensíveis existem no intelecto de um modo imaterial, imutável e necessário, pois o que é recebido encontra-se no recipiente segundo a natureza deste.³²

5.2. A alma humana não conhece as coisas corporais por sua essência

Ademais, cumpre dizer que a alma não conhece todas as coisas *por sua essência*. Este conhecimento é próprio de Deus, que, sendo ato puro e causa primeira de todas as coisas, conhece todas as coisas em sua própria essência, como efeitos que preexistem virtualmente em sua causa. Tal não é o modo de conhecer, nem do anjo, nem do homem.³³

³² *Idem. Op. Cit. I, 84, 1, C*

³³ *Idem. Op. Cit. I, 84, 2, C*

5.3. *A alma humana não conhece os corpos por espécies inatas*

Além disso, é impossível que a alma conheça as coisas mediante *espécies inatas*. Tal conhecimento inato, se existisse, seria natural. Ora, o que é natural não pode ser esquecido. Por exemplo, ninguém esquece que o todo é maior do que a parte. No entanto, vê-se, claramente, que o homem ignora a ciência de muitas coisas. E não é só. Com efeito, se fosse natural que conhecêssemos as coisas por suas espécies inatas, seria antinatural – para não dizer inútil – afirmar a necessidade da união substancial de alma e corpo, posto que o corpo seria, como de resto postulava Platão, um empecilho para que chegássemos ao conhecimento da verdade. Além do mais, caso fosse verdadeiro se afirmar que o homem possui um conhecimento inato das coisas, teríamos que explicar como um cego de nascença não tem nenhuma notícia sobre as coisas. De fato, se houvesse tais espécies inatas, ele deveria, inobstante a sua cegueira, conhecer as coisas pelas supostas espécies. Portanto, é evidente que não conhecemos as coisas através de espécies inatas.³⁴

5.4. *As espécies inteligíveis não chegam à alma a partir de algumas formas separadas*

É impossível, ainda, dizer que conhecemos mediante certas *formas separadas* ou *substâncias separadas*. Com efeito, segundo Platão, as formas podem subsistir sem a matéria. Assim, existiria, a modo de ideia ou forma, “o homem em si”, o “cavalo em si”, etc. E’ que, para Platão, as coisas materiais participam do mundo das ideias a fim de existirem. A pedra, por exemplo, existe em virtude de participar da ideia de pedra. E também a nossa alma participaria destas ideias, e esta participação consistiria no conhecimento que delas teria. Destarte, seria em virtude de participar da ideia de pedra, que o nosso intelecto conhecê-la-ia. Agora bem, esta participação, na concepção de Platão, consiste no seguinte: há em nós como que uma cópia do modelo existente no mundo das ideias. Desta feita, o nosso conhecimento se definiria como sendo a posse destas semelhanças nas ideias, dimanadas dos próprios

³⁴ *Idem. Op. Cit.* I, 84, 3, C

arquétipos. Entretanto, conforme afirma Aristóteles, é contrário à razão afirmar que as formas podem subsistir fora da matéria. Tendo isto em vista, Avicena afirmou que, de fato, as formas não existem, por si, sem a matéria. Entretanto, admitiu que elas existem sem a matéria em alguns intelectos separados. Assim, elas emanariam do intelecto primeiro ao intelecto segundo e assim por diante, até chegar ao último intelecto separado que, segundo Avicena, é o intelecto agente que, por sua vez, ilumina o nosso intelecto, fazendo-o participar do conhecimento destas formas, e por meio ainda deste mesmo intelecto agente elas chegam também às matérias corporais. Contrariamente a Platão, Avicena afirmava que o conhecimento oriundo desta iluminação do intelecto agente separado, não subsistiria em nós senão atualmente, isto é, enquanto durasse o ato de conhecer. Sem embargo, para Platão, tal conhecimento permaneceria imutável.³⁵

Ora, nenhuma destas teses é racionalmente aceitável. Com efeito, admitindo-se a tese de Avicena, seguir-se-ia que o corpo não seria necessário para que a alma intelectiva realizasse a sua operação própria, a saber, o conhecimento intelectual, já que tal operação poderia ser realizada sem ele. Logo, a união de alma e corpo seria vã. Nem é suficiente o argumento segundo o qual os sentidos estimulariam a alma a fim de que, estimulada, ela então se voltasse para o intelecto separado com o fim de receber as espécies sensíveis. Sem embargo, isto só reforçaria a tese dos platônicos segundo a qual a alma é prisioneira do corpo, que, supostamente, deixá-la-ia dormente e sem memória, a ponto de precisar ser estimulada pelos sentidos para livrar-se do cárcere corporal. De fato, a tese se apresenta tão absurda que, se aos sentidos coubesse apenas estimular a alma para que ela se voltasse para as ideias ou para o intelecto agente do qual receberia as ideias, seguir-se-ia que se poderia admitir que, por uma inclinação natural, o intelecto chegaria a conhecer as espécies mesmo sem o auxílio dos sentidos, ou, pior ainda, que, por meio de um sentido, poderia vir a ser estimulado a conhecer o que é próprio de outro. Por exemplo, um cego de nascença poderia conhecer as cores, porque seria estimulado a voltar-se para ela por meio d'outro sentido. Logo, é impossível que a nossa alma conheça por meio de formas separadas.³⁶

³⁵ *Idem. Op. Cit.* I, 84, 4, C

³⁶ *Idem. Op. Cit.*

5.5. *Não conhecemos as coisas materiais em suas razões eternas*

Além disso, é impossível que a alma conheça todas as coisas nas suas *razões eternas*. Platão, como já sabemos, acreditava que as formas das coisas podiam subsistir sem elas. Enquanto subsistiam fora das coisas, Platão as designava de ideias. Ora, é por participação nestas ideias que as próprias coisas materiais existem e que nós próprios as conhecemos. Assim, conforme já aludimos acima, é pela virtude da ideia de pedra que a pedra existe, e é em razão da ideia de pedra que conhecemos a pedra. Agora bem, Agostinho, percebendo que tal doutrina não se coadunava com a fé cristã, pois não era possível que as ideias tivessem uma virtude criadora, substituiu a noção de ideia platônica pela noção de razão eterna, segundo a qual as formas das coisas subsistiam no intelecto divino.³⁷

Desta feita, para alguns agostinianos, nós conheceríamos todas as coisas em suas razões eternas. Entretanto, Tomás pondera que há duas maneiras de se entender esta afirmação. Existem dois modos de se conhecer uma coisa em outra. A primeira é quando conhecemos um objeto noutra que nos é conhecido. Desta forma, por exemplo, dizemos que conhecemos pelo espelho aquelas coisas que são por ele refletidas. Ora, desta forma é impossível que conheçamos as coisas em suas razões eternas, porque, para isso, seria preciso que contemplássemos a essência divina, que se identifica com o seu intelecto. Contudo, este conhecimento pertence apenas aos bem-aventurados. A segunda maneira pela qual podemos conhecer uma coisa em outra é conhecendo-a como em seu princípio. Assim, dizemos que conhecemos todas as coisas pelo sol, em razão de as termos conhecido pela luz do sol. Ora, desta forma é admissível dizer que conhecemos todas as coisas em suas razões eternas, posto que a luz intelectual do nosso intelecto, princípio pelo qual conhecemos todas as coisas, não é senão uma participação na luz incriada, onde está contida a razão eterna de todas as coisas. Porém, ainda aqui é preciso ponderar. De fato, não basta que tenhamos esta participação na luz incriada para termos ciência das coisas, mister é que recebamos, ademais, as espécies inteligíveis abstraídas das coisas materiais, sem as quais o nosso conhecimento não se concretizaria.³⁸

³⁷ *Idem. Op. Cit.* I, 84, 5, C

³⁸ *Idem. Op. Cit.*

5.6. *O conhecimento intelectual é adquirido a partir das coisas sensíveis*

Mas, enfim, qual a origem do nosso conhecimento? Já sabemos a opinião de Platão, segundo a qual o nosso intelecto conhece por participação nas formas inteligíveis, que subsistem, segundo ele, no mundo das ideias, isto é, fora das coisas. Já sabemos também, que, para Platão, os sentidos servem apenas para estimular a nossa alma intelectual, a fim de que ela, em virtude da sua participação no mundo das ideias, forme, por si mesma, as espécies inteligíveis das coisas. Ora, Aristóteles não pensava desta forma. Para ele, os sentidos não podem agir por si mesmos; com efeito, eles precisam se comunicar com o corpo para operar; desta sorte, a operação dos sentidos não é um ato da alma, mas do composto. Agora bem, como se dá esta comunicação entre os sentidos e o corpo? Segundo Aristóteles, os sentidos próprios são modificados pelos sensíveis próprios dos objetos, com os quais o nosso corpo entra em contato através da experiência sensível. Segue-se desta primeira determinação, que o sentido comum gera uma imagem sensível do objeto apreendido, imagem esta que é conservada na imaginação.³⁹

Por outro lado, Aristóteles também dizia que o intelecto age por si mesmo, sem qualquer intervenção dos sentidos, pois não é possível que o imaterial aja sob influência do material. Contudo, o Estagirita também sustentava que o conhecimento intelectual não se dá por influência de uma ideia ou de uma substância separada. Ao contrário, sustentava que há um agente superior e mais elevado, o qual, no entanto, faz parte da nossa alma, e, agindo sobre as representações imaginárias, atualiza as espécies inteligíveis que nelas se encontram apenas em potência. Ora, o Filósofo deu o nome de intelecto agente a esta potência da alma. Sema participação do intelecto agente as representações imaginárias, que contêm as espécies inteligíveis somente em potência, jamais seria capaz de atualizar o intelecto possível, a fim de que ele possa gerar o conceito ou o verbo mental. Portanto, de tudo quanto dissemos, fica, de veras, claro que *a origem do nosso conhecimento intelectual está nos sentidos*. Observe-se, no entanto, que isto não significa que os sentidos sejam a causa total do conhecimento intelectual, já que eles também precisam passar pela ação do intelecto agente, mas sim que eles são a matéria daquilo que causa de tal conhecimento, a saber, o intelecto.⁴⁰

³⁹ *Idem. Op. Cit.* I, 84, 6, C

⁴⁰ *Idem. Op. Cit.*

5.7. O intelecto, na presente vida, nada pode conhecer em ato pelas espécies inteligíveis, senão voltando-se às representações imaginárias

Agora bem, cabe a pergunta: é capaz o homem de conhecer alguma coisa – por exemplo, uma coisa que ele conheceu, mas esqueceu-se – sem se voltar para as potências sensitivas, máxime para as representações imaginárias? Segundo Tomás, na presente vida, na qual a alma humana se encontra unida a um corpo corruptível, o homem nada pode conhecer sem se voltar às representações imaginárias. Dois sinais, diz o Aquinate, tornam isto evidente. O primeiro é que, se isto fosse possível, a saber, se o homem pudesse, em algum momento, prescindir das representações imaginárias para conhecer, alguém que estivesse destituído de uma das potências sensíveis – por exemplo, os dementes que, em virtude de uma lesão orgânica, tornam-se privados da faculdade imaginativa, ou os letárgicos que perdem a memória – seriam capazes de conhecer, inobstante o embotamento da potência sensitiva. Porém, o que testificamos é justamente o contrário. De fato, aqueles que possuem os sentidos debilitados, ficam privados de obter qualquer notícia, inclusive a respeito das coisas sobre as já haviam adquirido alguma ciência.⁴¹

Outro sinal, que nós mesmos podemos testemunhar, é que, quando procuramos conhecer algo, a primeira coisa que fazemos é criar representações imaginárias correspondentes. De fato, tais representações facilitam a nossa compreensão. Ora, o mesmo acontece quando queremos comunicar a alguém algum saber. Com efeito, procedemos à explicação sempre por meio de exemplos sensíveis. Agora bem, segundo Tomás, isto se dá porque o objeto próprio do nosso intelecto é a quiddidade abstraída das coisas sensíveis. Sem embargo, segundo o nosso modo de conhecer, nós só conseguimos elevar-nos às coisas inteligíveis, por meio das sensíveis. Ora, a forma inteligível das coisas sensíveis não pode existir fora das mesmas. Por exemplo, a razão da natureza da pedra, não pode existir sem a pedra, e a razão da natureza do cavalo, não subsiste sem o cavalo. Na verdade, mediante o conhecimento sensível, acontece que, a razão da natureza das coisas particulares, passa a estar nas nossas representações imaginárias que são as imagens sensíveis dos objetos e não pode subsistir sem elas. Por exemplo, a razão da natureza da pedra não pode subsistir fora da

⁴¹ *Idem. Op. Cit.* I, 84, 7, C

semelhança da pedra recebida pelo senso comum, e a razão da natureza do cavalo não pode subsistir fora da imagem sensível do cavalo. Logo, urge que o nosso intelecto volte sempre às representações imaginárias, a fim de que, abstraindo delas a espécie inteligível, conheça a natureza universal das coisas.⁴²

5.8. O juízo do intelecto é impedido pelo impedimento dos sentidos

Se o conhecimento sensível é tão imprescindível para o nosso conhecimento, e isto em virtude da nossa própria natureza que reclama como seu objeto próprio a natureza das coisas sensíveis, então, se qualquer um dos nossos sentidos se encontrar embotado, isto é, impossibilitado de entrar em contato com as coisas sensíveis, é claro que isto afeta de maneira prejudicial o nosso conhecimento, pois tudo o que conhecemos nesta vida, conhecemos por comparação com as coisas sensíveis.⁴³

6. O Modo e a ordem de conhecer

6.1. Nosso intelecto conhece as coisas corpóreas e materiais por meio da abstração dos fantasmas

O objeto cognoscível deve ser proporcional à potência cognoscitiva. Há três graus de potência cognoscitiva. Antes de tudo, há aquela potência cognoscitiva que é ato de um órgão corporal. Trata-se dos sentidos que, modificados pela forma das coisas materiais, conhecem estas formas segundo elas se encontram na matéria. Ora, a matéria é princípio de individuação. Logo, o conhecimento sensitivo versa sobre os singulares. Há, ademais, uma

⁴² *Idem. Op. Cit.*

⁴³ *Idem. Op. Cit.* I, 84, 8, C

potência cognoscitiva que não é ato de um órgão corporal, nem está de maneira alguma unida à matéria corporal. É o caso do intelecto angélico, que conhece as formas enquanto estas subsistem fora da matéria corporal. Nos anjos, por exemplo, o singular e o material são conhecidos através do imaterial e universal. Como intermediária entre estas duas potências cognoscitivas está a alma humana. Ora, o ato da alma intelectiva do homem não é o ato de um órgão corporal. Contudo, em virtude de a alma humana estar substancialmente unida ao corpo, ela precisa recorrer às representações imaginárias para delas abstrair a forma das coisas materiais. Deste modo, o homem conhece a forma das coisas corporais não do modo como estas se encontram na matéria e sim enquanto as abstrai das representações imaginárias que as significam. Destarte, o homem conhece o imaterial mediante a consideração das formas das coisas corporais, abstraídas das representações imaginárias pelo intelecto agente.⁴⁴

*6.2. A espécie inteligível não é aquilo que é conhecido pela
intelecção, mas aquilo pelo qual o intelecto conhece*

Mas o que são, afinal, estas espécies inteligíveis, abstraídas das representações imaginárias? São construções do nosso intelecto ou são semelhanças das coisas que existem fora de nós? O mesmo se pode dizer das espécies sensíveis. São as nossas impressões sobre os objetos ou são as impressões dos objetos em nós? Alguns chegaram a dizer que, tanto as espécies sensíveis quanto as inteligíveis são o modo pelo qual reagimos às impressões dos objetos. Ora, se fosse assim, não haveria ciência das coisas que existem fora de nós. De fato, as ciências são feitas a partir do conhecimento que temos pelas espécies inteligíveis. Agora bem, se elas não são semelhanças dos objetos em nós, mas apenas representam as nossas impressões acerca dos objetos, então a ciência é nula e não podemos conhecer o que há fora de nós. Ademais, o nosso próprio julgamento concernente ao falso e verdadeiro fica, deveras, relativo, pois irá depender do modo particular como cada um construiu as suas impressões condizentes ao objeto.⁴⁵

Portanto, afirma Tomás, é necessário afirmar que as espécies inteligíveis são o modo pelo qual conhecemos as coisas que existem fora de nós. Isso pode se explicar da seguinte

⁴⁴ *Idem. Op. Cit.* I, 85,1, C

⁴⁵ *Idem. Op. Cit.* I, 85,2, C

forma. Há duas espécies de ação. Existe a ação imamente, que permanece no sujeito, como o ver e o conhecer, e há as ações transeuntes pelas quais sujeito alcança o seu objeto, como o esquentar e o cortar. Ambas as ações supõem a forma. De modo que o corpo, que é esquentado por aquele que o aquece, recebe a semelhança do calor, isto é, a sua forma, e, por isso, esquenta. Já aquele que vê, recebe a forma da cor do objeto colorido. Ora, de igual maneira, aquele que conhece intelectualmente, enquanto abstrai das representações imaginárias, recebe a forma inteligível do objeto. De maneira que, o que conhecemos, primeiramente, não é a espécie inteligível, mas a coisa, conhecida por sua semelhança que está em nós, a saber, a espécie inteligível. De fato, só depois, por um ato de reflexão, conheceremos a espécie inteligível mediante a qual conhecemos a coisa. De forma que, a espécie inteligível é o meio através do qual a alma conhece o objeto que está fora dela.⁴⁶

6.3. O que é mais universal é anterior em nosso conhecimento intelectual

Já sabemos que a origem de todos os nossos conhecimentos, inclusive do intelectual, está nos sentidos. Ora, já sabemos também que o objeto próprio da potência sensitiva é o singular. Logo, em relação ao conhecimento humano, o individual é anterior ao universal, da mesma forma que o conhecimento sensível precede ao inteligível. Entretanto, outra consideração importa ser feita. O conhecimento humano ocorre mediante o movimento ou a passagem da potência ao ato. Ora, tudo o que passa da potência ao ato, antes de estar em ato perfeito, está em ato imperfeito, que é como um estado intermediário. Agora bem, em relação ao conhecimento, estar em ato perfeito significa estar de posse de uma ciência acabada, que consiste no conhecimento claro e preciso do objeto. Ademais, estar em ato imperfeito, significa ter adquirido uma ciência inacabada do objeto, ciência esta que consiste em conhecê-lo de forma indistinta e confusa.⁴⁷

⁴⁶ *Idem. Op. Cit.*

⁴⁷ *Idem. Op. Cit.* I, 85,3, C

6.4. Não podemos conhecer muitas coisas ao mesmo tempo, salvo por meio de uma única espécie inteligível

Mas o que seria, no tocante ao conhecimento inteligível, esta passagem do ato imperfeito ao ato perfeito? Na verdade, o que acontece é que, num primeiro momento, apreendemos o que é mais geral, a saber, o gênero do objeto: um animal, por exemplo. Depois, consideramos a espécie na qual se encontra este gênero: irracional ou racional. Ora, conhecendo a espécie do animal, conseguimos adquirir acerca dele um conhecimento mais preciso e distinto – menos geral, portanto –, pois já estamos em condições de saber se ele é um leão ou um homem. Ora, no que diz respeito ao conhecimento sensitivo, acontece algo análogo, tanto no que toca ao tempo quanto no que tange ao lugar. Por exemplo, antes de ver um animal, vejo um corpo, e antes de ver um homem, vejo um animal; finalmente, antes de ver Platão ou Sócrates, vejo um homem. Com o tempo, igualmente. A criança, antes de conseguir distinguir um homem de outro homem, distingue um homem de um não homem. Agora bem, isto nos leva a concluir que, conquanto na origem de todo o nosso conhecimento esteja o que é mais geral e, por conseguinte, o indistinto e confuso, o nosso conhecimento só se torna perfeito, claro e preciso, quando conhece o que é menos geral e mais particular.⁴⁸

Ora, uma vez que acabamos de admitir que o conhecimento comporta estágios, torna-se cabível a questão: podemos conhecer muitas coisas ao mesmo tempo? Decerto que o intelecto pode conhecer muitas coisas simultaneamente, desde que seja por meio de uma única espécie inteligível, como numa unidade. É desta forma, aliás, que Deus conhece todas as coisas unicamente por sua essência. Entretanto, o homem não poderá conhecer muitas coisas simultaneamente, se estivermos falando de um conhecimento que se dê por meio de uma pluralidade de espécies inteligíveis. Com efeito, embora todas as espécies inteligíveis sejam do mesmo gênero, porquanto se refiram a uma mesma potência intelectual, elas são espécies referentes a coisas que são diversas. Assim como é impossível que um mesmo sujeito conheça um mesmo corpo que seja, sob o mesmo ponto de vista e ao mesmo tempo, colorido por diversas cores ou informado por diversas figuras, é impossível que o nosso intelecto conheça, ao mesmo tempo, espécies que, inobstante pertençam ao mesmo gênero, apresentem-se como sendo representações ou semelhanças de coisas diferentes.⁴⁹

⁴⁸ *Idem. Op. Cit.* I, 85,4, C

6.5. *O nosso intelecto conhece compondo e dividindo*

Pelo que foi dito, fica claro que o nosso intelecto conhece por composição e divisão. Ele se comporta como as coisas que são passíveis de geração, pois adquire a sua perfeição própria imediatamente, mas gradualmente. Sem embargo, a primeira coisa que conhecemos é a quiddidade da coisa. De fato, a quiddidade ou essência da coisa é o objeto próprio e primeiro do nosso intelecto. Depois, conhecemos o que tem relação com esta quiddidade: suas propriedades, acidentes e modos de ser. Posteriormente, a fim de conseguirmos um conhecimento mais distinto e preciso em relação à mesma essência, começamos a compor ou dividir estes mesmos elementos, conforme a disposição em que se encontram nesta essência; por fim, dedutivamente, começamos a passar de uma composição ou divisão à outra, o que é raciocinar. Estas são as operações do nosso intelecto.⁵⁰

6.6. *O intelecto não erra acerca da quiddidade da coisa*

Agora bem, o nosso intelecto pode errar? Aristóteles, e Tomás o segue de perto neste ponto, responde a esta questão, fazendo uma analogia com os sentidos. Com efeito, os sentidos próprios, em relação aos seus sensíveis próprios, não erram, exclusive por uma alguma má disposição do órgão. Por exemplo, a vista não erra com relação à cor. Todavia, o paladar dos que têm febre pode errar com relação ao sabor, achando amargo o que, na verdade, é doce. Mas isso se deve aos maus humores oriundos da própria enfermidade. No que se refere ao sentido comum, ele pode falhar, máxime acerca da figura ou do tamanho do objeto. Isso ocorre, por exemplo, quando alguns avaliam que a terra é maior do que o sol. Contudo, importa discriminar qual é a razão pela qual o sentido próprio não pode falhar. Ora, isto se deve ao fato de ele possuir um objeto próprio. Com efeito, todas as potências que

⁴⁹ *Idem. Op. Cit.* Para compreendermos isso, devemos considerar que o objeto é um todo, cujas partes podem ser conhecidas de duas maneiras. A primeira é quando as conhecemos no todo, e isto se dá pela apreensão de uma única espécie, a saber, a do todo. Deste modo, podemos conhecer, ainda que confusamente, as partes e o todo, simultaneamente. Contudo, abstratamente, as partes podem ser consideradas em suas próprias espécies e, desta feita, para apreendê-las, precisamos apreender as suas espécies. Ora, considerando sob este aspecto, não podemos conhecê-las simultaneamente: *Idem. Op. Cit.* I, 85, 4, ad 3.

⁵⁰ *Idem. Op. Cit.* I, 85,5, C

assim se comportam, agem sempre da mesma maneira. Por isso, não podem errar em relação ao seu objeto próprio.⁵¹

Ora bem, o que vale para o sentido, vale analogamente para o intelecto. De fato, também o intelecto não pode falhar quanto ao seu objeto próprio, que é a essência ou quiddidade da coisa. Porém, o intelecto pode errar quando começa a compor e dividir e, dedutivamente, passa de uma composição ou divisão à outra. Pode errar, além disso, quanto às essências das coisas compostas, que exigem uma definição que comporte composição. E isso pode ocorrer de duas maneiras. Primeiro, quando, de posse de uma definição correta, aplicamo-la erroneamente à outra coisa. Assim, como a definição do triângulo exige que se conheça a de ângulo, o intelecto pode errar ao associar, univocamente, a definição de ângulo à de triângulo. D’outra forma pode o intelecto errar, a saber, quando a própria definição é, em si mesma, falsa, pois se formou através de uma composição impossível. É o caso da seguinte composição: animal racional alado. Há, no entanto, aqueles elementos que associamos intuitivamente, porquanto apreendemos o significado dos seus termos imediatamente ao entrar em contato com a experiência. É o que acontece com a proposição: *o todo é maior do que a parte*. Ora, acerca destes primeiros princípios não pode haver erro.⁵²

6.7. Em que sentido um intelecto conhece uma coisa melhor do que outro

Se o conhecimento apresenta tantas gradações e fases, torna-se pertinente a questão; alguém pode conhecer uma mesma coisa melhor do que outro? A questão parece óbvia, mas devemos analisá-la sob dois aspectos, a fim de tentarmos entender porque alguns possuem uma aptidão intelectual mais aguçada. Antes de tudo, “conhecer melhor” pode ser relativo ao objeto e ao sujeito. Quanto ao objeto, deve-se dizer que ninguém pode conhecer melhor do que o outro, visto que, se conhecemos algo melhor ou pior do que ele é, de fato, na realidade, não o conhecemos tal qual ele é, e, por conseguinte, caímos em erro. Já quanto ao cognoscente, é possível que uma pessoa conheça melhor do que a outra, assim como uma vista que está mais disposta a ver, vê melhor do que a outra que se encontra menos bem

⁵¹ *Idem. Op. Cit.* I, 85,6, C

⁵² *Idem. Op. Cit.*

disposta. A razão disso é que, quanto mais bem disposto estiver o corpo pela natureza, maior será a sua propensão a possuir uma alma mais elevada, posto que o ato e a forma são recebidos pela matéria segundo a aptidão desta. Aristóteles, por exemplo, dizia que o homem de compleição mais delicada é suscetível de possuir uma alma mais perfeita. Por outro lado, a boa disposição dos órgãos corporais, conforme já aludimos acima, também corrobora para que um sujeito conheça melhor do que o outro, sobretudo se ele possuir a imaginação, a memória e a cogitativa mais bem dispostas. De fato, isto se dá porque, no caso do homem, o intelecto tem necessidade de intermediação destes órgãos para realizar a sua operação própria.⁵³

6.8. Acerca do conhecimento do divisível e do indivisível em nosso conhecimento

Uma última questão a ser levantada e cuja resposta já esboçamos acima, é acerca dos indivisíveis. O intelecto conhece primeiro o indivisível ou o divisível? Antes de qualquer coisa, importa saber que o indivisível pode ser tomado de três maneiras. A primeira, a modo de contínuo, isto é, não divisível em ato, mas divisível em potência. Ora, quanto a este indivisível, o nosso intelecto o conhece antes que o divisível, posto que a nossa razão procede do indistinto e confuso para o distinto e preciso. A segunda acepção de indivisível é quanto às espécies. Por exemplo, a razão de homem é indivisível. De fato, só passamos a conhecer os elementos concernentes à essência, mediante a operação do intelecto que compõe e divide. Ora, esta operação sucede à simples apreensão da essência indivisível. Mas há, por fim, o indivisível absolutamente falando, isto é, o indivisível não divisível nem em ato e nem em potência. Agora bem, este indivisível é conhecido em segundo lugar, como por privação do que é divisível. Sem embargo, o objeto próprio do nosso intelecto é a quiddidade das coisas sensíveis. Ora, a razão de unidade se opõe às coisas corporais. Logo, conhecemos esta unidade absoluta, em segundo lugar e de uma maneira privativa, após termos conhecido a essência das coisas corporais.⁵⁴

E' tempo de considerarmos o que o nosso intelecto conhece.

⁵³ *Idem. Op. Cit.* I, 85,7, C

⁵⁴ *Idem. Op. Cit.* I, 85,8, C

6. *O que o nosso intelecto conhece nas coisas materiais*

6.1. *O nosso intelecto não conhece, primeira e diretamente, o singular das coisas materiais*

Acerca do que o nosso intelecto conhece, cabe averiguar por primeiro se conhece os singulares. Ora, direta e primordialmente, o nosso intelecto não pode conhecer os singulares. E a razão é esta: a matéria é o princípio de individualização das coisas. Agora bem, o objeto próprio do nosso intelecto é a espécie inteligível, que ele abstrai da espécie sensível, que está nas representações imaginárias. Logo, o nosso intelecto conhece, direta e primordialmente, o imaterial e universal, abstraído das representações imaginárias. No entanto, refletindo sobre o seu próprio ato, pode, num segundo momento e indiretamente, o nosso intelecto conhecer os singulares, ao identificar que é da espécie sensível, que é singular, que ele abstrai a espécie inteligível, que é universal. Sem embargo, o nosso intelecto não pode realizar sequer um ato de intelecção, sem se voltar para as representações imaginárias.⁵⁵

7.2. *O nosso intelecto só pode conhecer o infinito potencial*

Importa verificar se o nosso intelecto pode conhecer coisas infinitas. Deve-se antes considerar que uma potência deve ser proporcional ao seu objeto próprio. Ora, o objeto próprio do nosso intelecto é a quiddidade das coisas sensíveis. Agora bem, dentre as coisas sensíveis não encontramos um infinito atual, mas somente o infinito potencial, isto é, uma sucessão indefinida de coisas. Por conseguinte, o nosso intelecto não pode conhecer o infinito atual, mas somente o infinito potencial, o que significa que ele poderá sempre conhecer um objeto depois do outro, mas não todos, simultaneamente. A razão disso é que não podemos, absolutamente (*simpliciter*) falando, conhecer senão uma espécie inteligível em cada ato de intelecção. Ora, nenhuma espécie inteligível, abstraída das imagens sensíveis, é infinita.

⁵⁵ *Idem. Op. Cit.* I, 86,1, C

Tampouco podemos conhecer o infinito habitual, pois o infinito habitual é cognoscível somente pelo infinito atual, que, justamente, não conhecemos.⁵⁶

7.3. Como o nosso intelecto conhece o que é contingente

Quanto às coisas contingentes, cumpre ponderar que o contingente pode ser considerado de duas maneiras: enquanto contingente e enquanto possui alguma relação com o necessário. Com efeito, nada é tão contingente que, em algum aspecto, não seja necessário. Por exemplo, que Sócrates corra, é um fato contingente. Contudo, em Sócrates correndo, é necessário que ele se mova, pois não é possível que corra sem se mover. Agora bem, uma coisa é contingente em virtude da matéria, pois o contingente é a possibilidade de ser e não ser, o que nos remete à potência, que, nas coisas materiais, refere-se à matéria. Por outro lado, uma coisa é necessária naquilo que ela participa da forma, porque a forma, nas coisas materiais, se relaciona com o ato, que é determinado. Ora, a matéria é princípio de individuação das coisas, e não pode ser conhecida diretamente pelo intelecto, cujo objeto próprio é a forma inteligível das coisas materiais, abstraída das representações imaginárias. Logo, diretamente, o nosso intelecto só conhece o necessário. Entretanto, em segundo lugar e indiretamente, isto é, refletindo sobre o seu ato, ele pode conhecer o contingente.⁵⁷

⁵⁶ *Idem. Op. Cit.* I, 86,2, C. Em si mesmo incognoscível é só o infinito material, visto que a matéria é desconhecida sem a forma, pois uma coisa só é cognoscível em ato, e a matéria, sem a forma, é pura potência. Vide: *Idem. Op. Cit.* I, 86, 2, ad. 1. Já o infinito formal, que é Deus, é cognoscível por si mesmo, pois é ato puro, e uma coisa é cognoscível na medida em que está em ato. Contudo, tal infinito é incognoscível para nós, devido à fraqueza que o nosso intelecto apresenta no estado da vida presente. Com efeito, na presente vida ele, o nosso intelecto possui uma aptidão natural para conhecer as quiddidades das coisas sensíveis. Aliás, é por isso que, presentemente, só podemos conhecer a Deus mediante os seus efeitos sensíveis. Na vida futura, quando estivermos na visão glória, iremos conhecê-lo em sua essência, porém sem compreendê-la exaustivamente, já que é infinita. Vide: *Idem. Op. Cit.*

⁵⁷ *Idem. Op. Cit.* I, 86,3, C

7.4. Acerca do nosso conhecimento do futuro

Em relação ao conhecimento das coisas futuras, cuida que façamos a mesma distinção que fizemos para as coisas contingentes. As coisas futuras podem ser consideradas: em si mesmas e em suas causas. Em si mesmas, as coisas futuras estão sujeitas ao tempo, e são singulares que escapam à consideração direta do intelecto. Entretanto, quanto às suas razões ou causas, elas podem ser necessárias e universais. Por conseguinte, em si mesmas, as coisas futuras são conhecidas somente pelo intelecto divino, que vê tudo como num eterno presente. Contudo, em suas causas, as coisas futuras podem ser passíveis de conhecimento para nós. Com efeito, se elas procedem de suas causas necessariamente, podemos conhecê-las com uma certeza científica. Assim o astrônomo pode prever a ocorrência de um eclipse. Porém, se elas procedem de suas causas de maneira contingente, podemos conhecê-las por certa conjectura, conforme a causa esteja mais ou menos inclinada a produzir aquele efeito determinado.⁵⁸

Passemos à análise de como a alma intelectiva conhece a si mesma.

8. Como a alma intelectiva conhece a si mesma e o que nela existe

8.1. A alma intelectiva não conhece a si mesma por essência

Uma coisa só se torna objeto de conhecimento enquanto está em ato e não enquanto está em potência. Por exemplo, a vista não conhece o que é colorido em potência, mas apenas o que é colorido em ato. Da mesma forma acontece com o nosso intelecto. De fato, sendo apto para conhecer as espécies inteligíveis das coisas materiais, só as conhece quando o intelecto agente, abstraindo tais espécies das representações imaginárias, atualiza-as. Agora bem, como o nosso intelecto só é posto em ato pelas espécies inteligíveis das coisas sensíveis, que ele abstrai das representações imaginárias, e como uma coisa só é cognoscível quando está em

⁵⁸ *Idem. Op. Cit.* I, 86,4, C

ato, então é somente por meio de tais espécies – atualizadas pelo intelecto agente e que atualizam o intelecto possível – que ele pode conhecer a si mesmo. E isso ocorre de duas maneiras. Primeiro, de uma maneira particular. Por exemplo, quando Sócrates ou Platão, na medida em que passa a ato de conhecer, descobre que é ele que conhece. Segundo, de uma maneira mais universal, ou seja, quando, pela reflexão acurada sobre o nosso próprio ato de conhecer, conhecemos a natureza da nossa mente. Portanto, o nosso intelecto não conhece a si mesmo por essência.⁵⁹

8.2. O nosso intelecto não conhece os hábitos da alma pela essência deles

O mesmo processo ocorre em relação ao conhecimento dos hábitos. Com efeito, o hábito é como um intermediário entre a pura potência e o ato puro. Ora, já dissemos que uma coisa torna-se objeto de conhecimento apenas quando está em ato. Por conseguinte, na medida em que a coisa deixa de estar em ato perfeito, e passa a estar em hábito, deixa de ser cognoscível por si mesma. Logo, o hábito só pode ser conhecido pelo ato que lhe corresponde e na medida em que se torna presente pela produção do ato próprio que lhe é próprio. Podemos, ademais, conhecer a natureza dos nossos hábitos, refletindo acerca do seu ato próprio. Assim, também os nossos hábitos não são conhecidos por si mesmos.⁶⁰

8.3. Como o nosso intelecto conhece o seu próprio ato

Portanto, como o nosso intelecto não é o seu próprio conhecer, como o é o intelecto divino, nem tem como objeto primeiro a sua essência, como o intelecto angélico, o que ele conhece primeiramente não é a si mesmo, mas sim algo que lhe é exterior, a saber, a quiddidade das coisas materiais. De fato, é somente mediante o ato de conhecer a essência das

⁵⁹ *Idem. Op. Cit.* I, 87,1, C

⁶⁰ *Idem. Op. Cit.* I, 87,2, C

coisas materiais, que ele poderá conhecer: primeiro, o seu próprio ato de conhecer; depois, a potência pela qual conhece, qual seja, a sua própria natureza.⁶¹

8.4. Como o nosso intelecto conhece o ato da vontade

Pela mesma via, o nosso intelecto conhece o ato da vontade. Sem embargo, o ato da vontade segue a forma apreendida pelo intelecto, como o apetite natural segue a forma natural. Agora bem, toda inclinação segue o modo de ser da coisa que a possui. Destarte, a inclinação natural está de modo natural nas coisas naturais e a inclinação sensível está de modo sensível nos seres dotados de sensibilidade. Ora, disto se segue que o ato da vontade está de um modo inteligente nos seres intelectuais. Logo, é claro que tal ato é inteligível ao intelecto. No caso específico do intelecto humano, ele se torna inteligível em ato, quando é posto em ato, ao inclinar-se à forma inteligível da coisa sensível apreendida pelo intelecto. Por conseguinte, o nosso intelecto conhece o ato da vontade e a natureza deste ato, mas não direta e primeiramente.⁶²

Passemos à consideração de como a alma conhece o que está acima dela.

9. Como a alma conhece o que está acima de si

9.1. O nosso intelecto, no estado da presente vida, não pode conhecer as substâncias imateriais por si mesmas

De tudo quanto dissemos acima, fica claro que, se não podemos conhecer sequer a nossa alma em si mesma, mas somente pela reflexão acerca dos seus atos, e isto porque o objeto próprio do nosso intelecto, no estado da presente vida, são as espécies inteligíveis abstraídas das representações imaginárias pelo intelecto agente e recebidas pelo intelecto

⁶¹ *Idem. Op. Cit.* I, 87,3, C

⁶² *Idem. Op. Cit.* I, 87,4, C

possível, tampouco podemos conhecer, primeira e diretamente, as substâncias imateriais, posto que estas não caem, primeira e diretamente, sob o domínio dos nossos sentidos e da imaginação.⁶³

9.2. Pelas substâncias materiais não podemos conhecer perfeitamente as imateriais

Tomás, referindo-se a Averróis, que teria esposado uma tese herdada de outro filósofo, Avempace, segundo a qual as substâncias separadas poderiam ser conhecidas pelas substâncias materiais, expõe tal tese e critica-a. De acordo com Averróis, após havermos apreendido a quiddidade das substâncias materiais, através da abstração feita das representações imaginárias, poderíamos fazer uma nova abstração, pressupondo que permaneceu algum resquício de materialidade na própria quiddidade da coisa material. Ora, como não se pode proceder indefinidamente nas abstrações, chegaríamos a conhecer as substâncias imateriais pelo conhecimento das substâncias materiais. Tomás denuncia, neste raciocínio, a presença de pressupostos oriundos da ontologia platônica, segundo a qual as formas ou espécies das substâncias materiais, seriam as próprias substâncias imateriais, tal como as concebia Platão. Todavia, prossegue Tomás, se, mais de acordo com a experiência, admitirmos com Aristóteles que as substâncias imateriais são absolutamente outra coisa que a quiddidade das coisas materiais, jamais conseguiríamos, fizéssemos quantas abstrações quiséssemos, chegar a um conhecimento perfeito das substâncias imateriais pelas materiais.⁶⁴

⁶³ *Idem. Op. Cit.* I, 88,1, C

⁶⁴ *Idem. Op. Cit.* I, 88,2, C. Não é nosso objetivo aqui expor o conhecimento natural que podemos ter de Deus e das substâncias separadas nesta vida. Observamos, no entanto, que o que o artigo denega ao espírito humano é um conhecimento perfeito das substâncias imateriais pelas materiais. Na verdade, é possível ao espírito humano, mediante uma ascensão do sensível ao inteligível, chegar a um conhecimento das substâncias separadas, somente que este conhecimento não será perfeito, isto é, unívoco. Vide: *Idem. Op. Cit.* I, 88, 2, ad 1.

9.3. Deus não é o primeiro objeto conhecido pelo espírito humano

Ademais, fica patente que, se nem mesmo as substâncias imateriais criadas, podemos conhecer no estado da presente vida, menos ainda poderemos conhecer a essência de Deus, que transcende infinitamente todas as substâncias imateriais criadas. Por conseguinte, é evidente que Deus não pode ser o que por primeiro conhecemos. Decerto que chegamos a conhecê-Lo, de certa forma, mediante as suas criaturas; contudo, ainda este conhecimento não é o que por primeiro adquirimos. De fato, o que por primeiro conhecemos é a quiddidade das coisas materiais.⁶⁵

Passemos à consideração do conhecimento nas almas separadas.

10. Do conhecimento da alma separada

10.1. A alma pode conhecer quando existe sem o corpo

Acerca do conhecimento das almas separadas, faremos uma síntese mais breve. A experiência nos atesta que, diferentemente do que pensava Platão, a união entre corpo e alma é substancial. Logo, é natural ao homem conhecer as formas ou espécies inteligíveis, abstraindo-as dos fantasmas ou representações imaginárias. Donde termos dito acima que, no estado da presente vida, é impossível ao intelecto humano conhecer qualquer coisa sem se voltar às representações imaginárias. Contudo, o modo de conhecer segue o modo de existir. Assim sendo, a alma separada do corpo pela morte, passa a existir d'outro modo. Logo, também conhecerá d'outro modo. Desta feita, não mais se voltando às representações imaginárias, mas sim recebendo o influxo direto da luz divina, pela qual conhecerá o que é

⁶⁵ *Idem. Op. Cit.* I, 88,3, C. Com relação, pode-se afirmar o mesmo que na nota precedente. Certamente não podemos conhecê-lo tal como conhecemos as demais realidades materiais. Tampouco Deus é o objeto primeiro a ser conhecido pelo espírito humano. Entretanto, por meio das suas criaturas, como afirma o Apóstolo, podemos chegar a um conhecimento das suas perfeições invisíveis, posto que estas perfeições se tornam visíveis por meio das suas criaturas. Vide: *Idem. Op. Cit.*

inteligível diretamente. Ela terá um conhecimento semelhante ao angélico, que conhece todas as coisas por suas formas inteligíveis e de uma forma mais universal, pois consegue perceber os efeitos em suas causas.⁶⁶

Mas então é que surge a principal dificuldade. A natureza tudo dispõe para o melhor. Com efeito, inobstante a alma separada mude o seu modo de existir, não muda a sua natureza. Agora bem, como poderá ela passar a conhecer melhor, se, em virtude da sua própria natureza, ela se encontra naturalmente ordenada a unir-se ao corpo material e a conhecer os inteligíveis abstraindo-os das representações imaginárias ou fantasmas? De fato, embora em si mesmo o conhecimento direto e imediato das formas inteligíveis seja mais perfeito do que conhecê-las abstraindo-as das coisas materiais, em relação a nós, cujo intelecto está ordenado, na hierarquia dos seres, a conhecer os inteligíveis mediante tal abstração, este conhecimento torna-se mais confuso e indistinto. Algo semelhante acontece quando constatamos que, os de inteligência menos aguçada, encontram enormes dificuldades para compreenderem as concepções mais universais, que os que possuem uma inteligência mais aguda penetram sem maiores dificuldades. Assim se dá com a alma separada: embora passe a conhecer de um modo por si mesmo mais perfeito, porque este modo de conhecer excede a sua natureza e também porque o seu objeto torna-se mais universal e, destarte, desproporcional à sua potência cognoscitiva, o que ela apreende, segundo este modo, apreende de forma indistinta e confusa.⁶⁷

Em síntese: a alma separada passa a conhecer segundo um modo mais perfeito, a saber, um modo semelhante a das substâncias separadas, que conhecem diretamente os inteligíveis; todavia, como o intelecto humano, em virtude da sua união com os sentidos, encontra-se no grau ínfimo dos intelectos, o conhecimento que a alma adquire quando separada do corpo, torna-se indistinto e confuso, ainda que passe a conhecer os inteligíveis puros, pois o seu modo natural de conhecer é abstraindo das espécies sensíveis as inteligíveis. Ela comporta-se como o iletrado, que só consegue apreender através de exemplos sensíveis. Desta sorte, pode concluir Tomás que: as almas humanas encontram-se unidas aos corpos para a sua maior perfeição.⁶⁸

⁶⁶ *Idem. Op. Cit.* I, 89,1, C

⁶⁷ *Idem. Op. Cit.*

⁶⁸ *Idem. Op. Cit.*

10.2. A alma separada conhece as substâncias separadas

Já havíamos dito que, estando unida ao corpo, a nossa alma só conhece a si mesma quando está em ao de conhecer alguma espécie inteligível abstraída dos fantasmas. E só conhece a sua natureza, quando reflete acerca do seu próprio ato de conhecer. Assim sendo, enquanto unida ao corpo, ela só conhece a si mesma: indireta e secundariamente. Agora bem, quando separada do corpo, participa mais intensamente da luz divina, e, então, passa a voltar-se, direta e imediatamente, para os inteligíveis. Logo, sendo ela própria inteligível, a alma separada conhece a si mesma por si mesma, e conhecerá as outras almas separadas também em si mesmas: as que forem de sua natureza irá conhecê-las de forma precisa e distinta, mas as que forem superiores a ela, como os anjos, conhecerá de modo confuso e indistinto.⁶⁹

10.3. A alma separada conhece todas as coisas naturais de forma confusa e indistinta

No que diz respeito ao conhecimento das coisas naturais, o raciocínio é o mesmo. Como vimos, a alma separada conhece os inteligíveis por si mesmos, porque recebe as suas espécies diretamente do influxo da luz divina. Desta feita, ela recebe as espécies das coisas naturais. Entretanto, como não é da sua natureza conhecer desta maneira, mas sim abstraindo das representações imaginárias, o conhecimento que ela adquire através do influxo destas espécies, é confuso e indistinto.⁷⁰

⁶⁹ *Idem. Op. Cit.* I, 89,2, C

⁷⁰ *Idem. Op. Cit.* I, 89,3, C

10.4. A alma separada conhece os singulares de modo confuso e indistinto

Em relação aos singulares, a lógica não muda substancialmente de figura. Com efeito, as almas separadas não podem conhecer todos os singulares, mas só aqueles com os quais teve algum relacionamento, seja por uma relação natural, seja por um conhecimento anterior, seja por algum sentimento ou afeição, seja, enfim, por uma especial disposição divina, pois algo é recebido no sujeito conforme o modo de ser deste sujeito. Importa lembrar, ademais, que os singulares, nas almas separadas, são conhecidos pelas almas separadas mediante as espécies que são infundidas nelas pelo influxo da luz divina. Ora, como o modo de conhecer das almas separadas excede a sua natureza, o conhecimento que elas têm destes singulares é confuso e indistinto.⁷¹

10.5. O habitus da ciência adquirida permanece na alma separada

Tomás questiona ainda se os *habitus* e atos, adquiridos no estado da vida presente, permanecem na alma separada. Por exemplo, o *habitus* da ciência. Antes de tudo, cumpre considerar que o *habitus* da ciência não está somente no intelecto, onde as espécies inteligíveis encontram-se em ato, mas também nas potências sensitivas inferiores, máxime nos fantasmas, onde estas mesmas espécies se encontram em potência. De fato, os sentidos, com o tempo, desenvolvem uma certa flexibilidade que facilita a ação do intelecto, que abstrai deles as espécies inteligíveis. Por outro lado, o intelecto também adquire uma aptidão para abstrair as espécies inteligíveis dos fantasmas. Daí que o hábito da ciência encontra-se não somente no intelecto, mas também nas potências sensitivas. Contudo, formal e principalmente, este *habitus* se encontra no intelecto, pois é lá que as espécies inteligíveis se encontram atualizadas.⁷²

⁷¹ *Idem. Op. Cit.* I, 89,4, C

⁷² *Idem. Op. Cit.* I, 89,5, C

Ora, na alma separada do corpo, é claro que não subsiste o *habitus* da ciência próprio das potências sensitivas, mas apenas o *habitus* da ciência do intelecto. Subsistem, ainda, no intelecto, as espécies inteligíveis das coisas que conhecemos durante a nossa vida no corpo. Na verdade, tais espécies só podiam ser destruídas de duas formas: ou diretamente, pela destruição das próprias espécies, ou, indiretamente, pela destruição do sujeito. Ora, pela destruição do sujeito não há como estas espécies serem destruídas, pois o intelecto humano, sendo imaterial, é incorruptível. Ademais, as próprias espécies só poderiam ser destruídas pelo seu contrário, como o quente destrói o frio ou o frio o quente. Agora bem, não há nada de contrário a simples apreensão da quiddidade, pois quanto a isso o intelecto não falha. Pode ocorrer, no entanto, que o intelecto que compõe e divide emita juízos falsos pelo qual a ciência do verdadeiro seja nele destruída. Contudo, afora isso, as espécies apreendidas no estado da vida presente, permanecem em *habitus* nas almas separadas.⁷³

10.6. O ato da ciência adquirida permanece na alma separada

Todavia, estas espécies não poderão mais vir a estar em ato do mesmo modo como quando a alma estava unida ao corpo, a saber, voltando-se a alma para as representações imaginárias. Desta sorte, elas virão a ato novamente, consoante o novo modo de existir e conhecer da alma separada.⁷⁴

10.7. A distância local não impede o conhecimento da alma separada

Com relação à distância local, importa dizer que, se a alma separada conhecesse os singulares por meio das representações imaginárias, é claro que a distância local seria um impedimento para ela, pois os singulares se encontram no espaço e no tempo, e ela só poderia apreendê-los por meio dos sentidos. Mas a alma separada não conhece mais desta forma; ela

⁷³ *Idem. Op. Cit.*

⁷⁴ *Idem. Op. Cit.* I, 89,6, C

não precisa mais recorrer aos sentidos ou aos fantasmas para conhecer os singulares. Na verdade, ela os recebe das espécies que procedem do influxo da luz divina. Ora, para a luz divina a distância não é um obstáculo. Consequentemente, para a alma separada, que conhece todas as coisas por meio das espécies provenientes do influxo da luz divina, a distância local não é um obstáculo.⁷⁵

10.8. As almas separadas, naturalmente falando, não conhecem o que se faz neste mundo

Por conhecimento natural, as almas separadas não podem conhecer o que acontece na sociedade dos vivos. Com efeito, pela morte, elas foram, por disposição divina, ordenadas a um novo modo de existir, que as subtraiu à sociedade dos vivos, fazendo-as ingressar e pertencer à sociedade das substâncias espirituais.⁷⁶

Passemos à consideração de como conhecemos a Deus e nomeamo-lo

11. Como conhecemos a Deus

11.1. O intelecto criado pode ver a essência divina

Uma coisa é cognoscível na medida em que está em ato. Ora, Deus é ato puro. Logo, Deus é maximamente cognoscível. Porém, conquanto maximamente cognoscível em si mesmo (*quoad se*), uma coisa pode não ser cognoscível a um intelecto por exceder-lhe a capacidade. Assim, embora o sol seja maximamente visível, ele não o é para os morcegos, devido ao excesso de luz que projeta sobre os olhos dos morcegos, que possuem uma visão débil. Baseado neste argumento, alguns afirmaram que os homens não poderiam contemplar a essência divina em si mesma. Entretanto, tal opinião contraria a fé e a razão. E' sabido que a

⁷⁵ *Idem. Op. Cit.* I, 89,7, C

⁷⁶ *Idem. Op. Cit.* I, 89,8, C

bem-aventurança do homem reside naquela operação que lhe é mais elevada segundo a sua natureza racional, a saber, a operação intelectual, quando esta ocorre de forma mais excelente, o que acontece quando contempla a Deus em sua essência. Por conseguinte, se o homem não pudesse ver a Deus em sua essência, ou ele nunca alcançaria a sua bem-aventurança, e isso tornaria vão um desejo natural, pois todos os homens, ao conhecerem o efeito, desejam conhecer a causa, pelo que, se não fossem capazes de conhecer a causa primeira, a natureza humana ficaria frustrada, ou a sua bem-aventurança será outra coisa que não Deus, o que é estranho à fé. Ora, como a natureza nada quer em vão, nem à fé pertence o erro, deve-se dizer que os bem-aventurados veem a Deus em sua essência.⁷⁷

11.2. A essência divina não é vista pelo intelecto por intermédio de alguma semelhança

A fim de que tenhamos qualquer visão, seja sensível ou intelectual, requerem-se duas coisas: a faculdade de ver e a união da coisa a ser vista com a referida faculdade. Ora, em relação às coisas corporais, é claro que esta união entre a faculdade de ver e a coisa vista não ocorre mediante a essência da coisa, mas por uma semelhança dela. Por exemplo, quando vemos uma pedra, não é a substância da pedra que se une à nossa faculdade de ver, mas uma semelhança sua. Agora bem, em relação à essência de Deus, esta união da coisa com a faculdade torna-se impossível, visto que uma semelhança inferior não nos pode dar a conhecer algo superior. Por exemplo, por meio da visão de um corpo não podemos conhecer uma coisa incorpórea. Ademais, sendo a essência de Deus o seu ser, e, sendo que nenhuma criatura possui este atributo singular, segue-se que nenhuma semelhança criada pode representar a essência divina tal como é ela em si mesma. Além disso, a essência divina é algo ilimitado, já que contém em si, de modo supereminente, todas as perfeições das criaturas. Ora, nenhuma coisa criada pode representar, de forma una e perfeita, as perfeições divinas. De fato, nenhuma criatura, e nem todas elas em sua totalidade, representam, tais quais elas existem na simplicidade e unicidade divinas, as perfeições de Deus. Logo, para que o homem possa ver a Deus, cuida que a sua faculdade intelectual, que já é uma certa participação na

⁷⁷ *Idem Op. Cit.* I, 12, 1, C.

primeira luz inteligível, seja ainda robustecida por uma luz sobrenatural, à qual chamamos luz da glória, a fim de que esta lhe confira a faculdade ver a Deus em si mesmo.⁷⁸

11.3. A essência de Deus não é vista pelos olhos corporais

E' evidente que a visão de Deus não se dá pelos olhos do corpo. Com efeito, a visão, e qualquer outra faculdade sensitiva, são atos de um determinado órgão corporal. Ora, o ato é proporcional àquilo do qual é ato. Desta feita, os atos das faculdades sensíveis, estando estas ligadas aos órgãos corporais, não podem exceder ao que é corporal. Agora bem, Deus não é corpo. Logo, Deus não pode ser visto ou percebido por qualquer faculdade sensitiva. Por conseguinte, a visão que podemos de ter de Deus é uma visão intelectual.⁷⁹

11.4. O intelecto criado não pode ver a essência divina por suas próprias faculdades naturais

Cabe ponderar, todavia, que, por suas próprias forças, o nosso intelecto não pode ver a Deus em sua própria essência. De fato, o conhecimento consiste no fato de o conhecido estar naquele que conhece. Ora, o cognoscível está no cognoscente conforme o modo de ser do cognoscente. Desta sorte, se o cognoscível for de uma natureza superior ao do cognoscente, este não pode conhecê-lo, pois tal conhecimento ultrapassa a capacidade da sua natureza. Agora bem, há vários modos de ser. Há aqueles seres cuja forma subsiste numa matéria individual. E' o caso do homem, cuja alma é forma de uma matéria. Destarte, ao homem é conatural conhecer a forma que subsiste na matéria. Sem embargo, ele conhece as formas accidentais, que subsistem na matéria, mediante as suas faculdades sensíveis, que lhe permitem, ademais, conhecer a forma substancial enquanto individualizada pela matéria. Entretanto, o homem possui, além disso, uma operação que não é ato de nenhum órgão corporal, a saber, o ato do intelecto. Por ele o homem pode, abstraindo a forma substancial

⁷⁸ *Idem Op. Cit.* I, 12, 2, C.

⁷⁹ *Idem Op. Cit.* I, 12, 3, C.

das representações imaginárias, onde ela ainda se encontra vinculada às condições materiais, conhecer o universal. Outro modo de ser é aquele que pertence às substâncias incorpóreas, as quais chamamos anjos e que são formas puras, posto que subsistem sem a matéria. Todavia, tais formas não são o seu próprio ser. A estas é conatural conhecer as outras substâncias separadas, o que não é possível ao homem nesta vida, ao menos diretamente. Por fim, há aquele ser que, sendo incorpóreo, é, ademais, o seu próprio ser. Este é Deus, que é o próprio ser subsistente. Por conseguinte, uma vez que o Ser Subsistente é um só, é natural somente ao intelecto divino conhecer a Deus em si mesmo. De fato, isto não é possível, naturalmente, nem ao anjo, nem, tampouco, ao homem, salvo se este for elevado, por graça, a este conhecimento. Em síntese, nenhum intelecto criado, se abandonado às suas próprias forças, pode chegar à visão da essência divina tal como é em si mesma.⁸⁰

11.5. Para ver a Deus em sua essência o nosso intelecto precisa de nova participação na luz incriada

Agora bem, de que natureza é esta luz sobrenatural da qual somos revestidos para ver a Deus em sua essência? A fim de responder adequadamente a esta questão, deve-se considerar que, quando algo é elevado acima da sua natureza, urge que seja dotado de uma disposição superior à sua potência natural. Ora, para que uma natureza possa ver a Deus em sua essência, ela necessita ser adornada de uma luz incriada, já que nenhuma luz criada, conforme vimos acima, pode contemplar a Deus tal como é em si mesmo. Assim, o nosso intelecto, que já é, por natureza, uma certa participação na luz incriada, quando beatificado, recebe uma nova iluminação da luz divina [*i.é. uma nova forma de participação na luz incriada*] que o torna capaz, destarte, de conhecer a essência divina, conformando-se ou adequando-se, desta sorte, a ela [*i.é. a essência divina*]. A essência divina, por sua vez, transforma-se, por assim dizer, na *forma inteligível* do nosso intelecto, tornando-nos, desta feita, *deiformes (deiformes)*, isto é, semelhantes a Deus e divinizados. Portanto, recebemos um novo influxo da *luz incriada*, e esta nossa nova participação na luz incriada chama-se *luz da glória*, que é uma *luz criada*.⁸¹

⁸⁰ *Idem Op. Cit.* I, 12, 4, C.

⁸¹ *Idem Op. Cit.* I, 12, 5, C.

11.6. Dentre os bem-aventurados, alguns terão uma visão mais perfeita da essência divina

Nem todos verão a Deus do mesmo modo, senão que alguns o verão de forma mais perfeita, e isto, não porque possuirão uma semelhança mais perfeita da Deidade, uma vez que já vimos que nenhuma espécie ou representação criada pode proporcionar-nos a visão da essência divina em si mesma. Tampouco esta visão será mais perfeita em razão de estas almas gozarem de uma faculdade natural mais bem disposta, já que nenhum intelecto criado está apto para contemplar a Deus em sua essência. Na verdade, alguns terão a visão mais perfeita da essência divina, porque receberão um influxo maior da luz da glória. Terão, por assim dizer, a luz da glória mais potente para poderem ver com maior clareza a essência divina. Ora, a razão pela qual algumas almas verão a Deus desta forma mais intensa é a caridade. Com efeito, àquelas que tiverem uma caridade mais ardente, será conferida uma participação mais íntima da glória, isto porque a caridade estimula o desejo, e o desejo, por sua vez, dilata a alma, fazendo-a mais receptiva à luz sobrenatural. Em síntese, terão uma visão mais perfeita e Deus, aqueles aos quais foi concedido estar num estado de maior “deiformidade” (*deiformitate*).⁸²

11.7. Nem os bem-aventurados compreendem a essência divina

Do fato de um intelecto poder conhecer a Deus mais perfeitamente que o outro, não se segue, de modo algum, que um intelecto possa compreender a essência divina tal como é em si mesma. Com efeito, compreender significa conhecer uma coisa perfeitamente, isto é, tanto quanto seja ela conhecível. Assim, aquele que conhece, por demonstração, que um triângulo é formado por três ângulos iguais a dois retos, compreende esta verdade, pois a conhece tanto quanto ela pode ser conhecida. Entretanto, alguém que adere a esta verdade apenas por argumentos prováveis ou porque a maioria dos sábios pensa assim, não compreende esta verdade, mas tem acerca dela uma opinião. Agora bem, uma coisa é cognoscível na medida

⁸² *Idem Op. Cit.* I, 12, 6, C.

em que é ente em ato. Ora, Deus é ato puro e ser infinito. Por conseguinte, Ele é infinitamente cognoscível. Destarte, nenhuma criatura finita, que possui um intelecto finito, pode conhecer a Deus na sua infinita cognoscibilidade. Nem mesmo quando é adornado pela luz da glória, um intelecto poderá compreender a Deus, posto que, também a luz da glória, sendo uma participação criada na luz incriada, é finita. Logo, nenhum intelecto criado pode compreender a Deus, conhecendo-o exaustivamente, ou seja, tanto quanto Ele possa ser conhecível.⁸³

11.8. Os que veem a Deus em sua essência veem tudo em Deus

Deve-se considerar, ademais, qual a visão que os bem-aventurados podem ter das coisas que Deus faz ou pode fazer. E' mister esclarecer que nenhum intelecto criado, por mais elevado que seja o seu nível de glória, pode ver em Deus todo o seu poder, isto é, tudo aquilo que ele faz ou pode fazer, pois isso equivaleria a compreendê-lo totalmente, o que não é possível a nenhum ente criado, conforme dissemos acima. No entanto, é claro que um intelecto que esteja revestido de forma mais intensa pela luz da glória, poderá conhecer mais profundamente a Deus no que Ele faz ou pode fazer. De fato, as perfeições que existem em Deus, e que não são Deus, existem nele de forma virtual, isto é, num ato maior, tal como um efeito existe em sua causa. Ora, assim como os intelectos mais perspicazes podem ver num princípio de demonstração certas conclusões que derivam dele, antes mesmo de procederem à demonstração, e um intelecto mais débil só consegue assentir a estas mesmas conclusões se tudo lhe for explicado, assim, um intelecto que, porventura, se encontrar mais revestido da luz da glória, poderá ver em Deus, como em sua causa, os efeitos que ele produz ou pode produzir, enquanto que um intelecto menos revestido da luz da glória terá mais dificuldade para ter a mesma visão. De todo modo, nenhum intelecto criado poderá conhecer integralmente a onipotência divina.⁸⁴

⁸³ *Idem Op. Cit.* I, 12, 7, C.

⁸⁴ *Idem Op. Cit.* I, 12, 8, C.

11.9. As coisas vistas pelos bem-aventurados em Deus são vistas na essência divina

Como se dá este conhecimento dos efeitos na causa primeira, isto é, em Deus? Conhecemos estes efeitos diretamente, ou seja, em suas respectivas naturezas e enquanto distintos uns dos outros? Como já havíamos afirmado acima, a visão de Deus em sua essência não se dá por nenhuma semelhança criada, pois nenhuma semelhança criada pode nos dar a conhecer o que Deus é em si mesmo. Ao contrário, a visão da essência divina acontece quando, mediante a iluminação da luz da glória, a essência divina se une ao nosso intelecto, qual forma inteligível. Ora, é nesta essência unida ao nosso intelecto, e não em suas respectivas naturezas, que conhecemos todas as coisas. Conhecemo-las, então, enquanto elas preexistem em Deus como em sua causa. Com outras palavras, vemo-las em Deus e não nelas mesmas.⁸⁵

11.10. Os que veem a Deus em sua essência veem simultaneamente tudo o que nele veem

Com efeito, o conhecimento sucessivo ocorre quando o intelecto, incapaz de conhecer coisas diversas por uma única representação, recorre a representações diversas para conhecê-las. Entretanto, quando um intelecto consegue conhecer várias coisas numa única representação, dizemos que ele as conhece simultaneamente. Ora, o conhecimento que o intelecto beato tem da essência divina, é tal que, na única essência divina, consegue conhecer as demais coisas. Por conseguinte, o conhecimento que os bem-aventurados têm das outras coisas na única essência divina, não é sucessivo, mas simultâneo.⁸⁶

⁸⁵ *Idem Op. Cit.* I, 12, 9, C.

⁸⁶ *Idem Op. Cit.* I, 12, 10, C.

11.11. Nesta vida a visão de Deus em sua essência nos é vedada

Tomás acrescenta que a visão da essência divina não pode ocorrer nesta vida, porquanto o modo de conhecer segue o modo de ser. De fato, enquanto estivermos nesta vida, a nossa alma tem o ser unido a um corpo material. Por conseguinte, o seu objeto próprio é a quiddidade ou essência das coisas materiais. Agora bem, por meio da forma das coisas sensíveis não se pode chegar à visão da essência divina, posto que nenhuma semelhança criada pode representar a essência divina. Logo, no estado em que nos encontramos na presente vida, não podemos alcançar a visão beatífica da essência divina.⁸⁷

11.12. Nesta vida podemos obter certo conhecimento de Deus pela razão natural

Isso não significa, porém, que todo conhecimento acerca de Deus nos seja vedado nesta vida. De fato a essência divina não pode ser conhecida pelos seus efeitos, visto que estes efeitos são finitos e não podem refletir toda a eminência da majestade divina. Entretanto, eles permanecem sendo efeitos que dependem de uma causa. Destarte, por meio deles, podemos chegar a saber que Deus existe enquanto causa universal de todas as coisas. Ademais, podemos conhecer ainda o que convém a Deus enquanto causa universal de todas as coisas. Além disso, podemos saber que Ele não é nada do que são os seus efeitos, e isto, não em razão de alguma deficiência sua, mas sim em virtude da sua excelência.⁸⁸

⁸⁷ *Idem Op. Cit.* I, 12, 11, C.

⁸⁸ *Idem Op. Cit.* I, 12, 12, C.

11.13. Pela graça podemos chegar a conhecer a Deus de modo mais elevado do que por meio da razão natural

E' possível, ainda nesta vida, um outro caminho para se conhecer a Deus, de resto mais perfeito que aquele proporcionado pela razão natural. Tal é o conhecimento advindo da graça. Para esclarecermos esta nova ordem do conhecimento, mister é que distingamos os dois elementos requeridos em todo conhecimento natural: as representações imaginárias, oriundas das coisas sensíveis, e a luz natural do intelecto que, abstraindo as espécies inteligíveis destas representações imaginárias, possibilitam a geração dos conceitos inteligíveis. Ora, tanto as representações imaginárias quanto a luz natural do intelecto podem ser sobrelevadas pela graça. A luz natural pode receber um influxo da luz da graça e na imaginação podem ocorrer intervenções divinas a formar representações muito mais convenientes acerca das coisas divinas, do que aquelas que nos advêm das coisas sensíveis. Assim, temos que o conhecimento de Deus pela da graça é um conhecimento mais perfeito que o conhecimento de Deus obtido pela via natural da razão.⁸⁹

12. Os nomes divinos

12.1. Podemos nomear a Deus

O que por primeiro devemos considerar é que as palavras, com as quais nomeamos as coisas, são sinais dos conceitos que temos delas. Os conceitos, por sua vez, são certas semelhanças das próprias coisas. Desta forma, as palavras nos remetem as coisas que conhecemos por meio de conceitos. Disto se segue, que só podemos nomear às coisas na medida em que o nosso intelecto é capaz de apreender a essência delas através de um conceito. Agora bem, durante esta vida, não podemos apreender a essência divina. De fato, no estado da vida presente, nós só podemos conhecer a Deus mediante os seus efeitos sensíveis.

⁸⁹ *Idem Op. Cit.* I, 12, 13, C.

Ora, pelas coisas sensíveis só podemos chegar a conhecer a Deus como princípio e causa de tudo. Podemos, ademais, conhecê-lo, enquanto negamos que Ele seja qualquer um dos seus efeitos, e isto, não em virtude de alguma deficiência Sua, mas em razão da sua eminência. Portanto, os nomes pelos quais designamos a Deus, porquanto sejam referentes aos seus efeitos, dão-nos a conhecê-lo como causa primeira que transcende todos os seus efeitos. Contudo, este conhecimento, pelo qual denominamos a Deus a partir das suas criaturas, não nos dá a conhecer o que Ele é em si mesmo, isto é, em sua essência. Com outras palavras, não podemos nomeá-lo a tal ponto que este nome exprima ou signifique a sua essência tal como é ela em si mesma, posto que não temos como apreender a sua quiddidade num conceito.⁹⁰

12.2. Acerca dos nomes que designam a substância divina

Disto não resulta, porém, que não possamos ter nenhum conhecimento da essência divina. Antes de tudo, mister é esclarecer que nomes pelos quais negamos a Deus uma qualidade que pertença às suas criaturas, ou aqueles outros que expressem uma relação dele com as mesmas criaturas, não podem, de fato, ser atribuídos à sua substância. Entretanto, no que concerne aos nomes afirmativos, pelos quais desejamos expressar algo que seja absolutamente próprio de Deus, eles realmente exprimem a sua essência ou substância. Sem embargo, é sabido que as coisas expressam, cada uma segundo o seu modo de ser, as perfeições divinas. Decerto que as expressam de maneira finita e imperfeita. Desta forma, aquilo que em Deus existe de modo uno e simples, existe nos seus efeitos de forma parcial e múltipla. Todavia, ainda que exprimam de maneira finita a perfeição infinita de Deus, estas mesmas perfeições que encontramos nas criaturas, têm que exprimir, afinal, algo da perfeição divina, já que são causadas por ela. Logo, quando nomeamos, de modo afirmativo, Deus a partir das perfeições que encontramos nas criaturas, aplicamos estes nomes à sua substância ou essência, embora tais nomes a expresse de maneira imperfeita, tal como de modo também deficiente a representa as criaturas. Portanto, quando dizemos que *Deus é bom*, não dizemos apenas que ele seja causa da bondade, ou, quando dizemos que *Deus é vida*, não expressamos apenas que Ele é diverso daqueles seres que não têm vida. Quando dizemos *Deus é bom*, exprimimos,

⁹⁰ *Idem Op. Cit.* I, 13, 1, C.

com efeito, que, sendo Ele substancialmente bom, pode, por isso mesmo, difundir a sua bondade nos seus efeitos.⁹¹

12.3. A distinção entre “perfeição significada” e “modo de significar”

Nestes nomes pelos quais pretendemos expressar algo acerca da substância divina, temos que considerar duas coisas. Primeiramente, as “perfeições significadas” por eles, como bondade, vida etc; depois, o “modo como” (“quomodo”) eles as significam. Se considerarmos estes nomes conforme o “modo de significar” as perfeições que designam, eles não podem ser aplicados a Deus com propriedade, pois exprimem a concepção do nosso intelecto segundo estas perfeições se realizam na criatura. No entanto, se considerarmos estes nomes no que tange às “perfeições significadas”, eles devem ser aplicados propriamente a Deus, pois as perfeições que eles significam existem antes em Deus que nas criaturas. De fato, o “modo de significar” destes nomes diz respeito ao modo finito pelo qual as referidas perfeições se realizam nas criaturas, e, portanto, tais nomes são próprios antes à criatura que ao Criador, onde tais perfeições se encontram de forma mais eminente. Entretanto, quando consideramos estes nomes no que se refere às “perfeições significadas”, eles são próprios antes a Deus, onde tais perfeições existem por essência, que às criaturas, onde elas se encontram apenas por participação.⁹²

12.4. Os nomes que atribuímos a Deus não são sinônimos

E’ certo que as múltiplas perfeições encontradas nas criaturas, existem de forma una e simples em Deus. Todavia, o nosso intelecto, cujo objeto próprio é a quiddidade das coisas sensíveis, concebe tais perfeições segundo o modo como se realizam nas criaturas. Ora, tais perfeições se realizam nas criaturas de maneira dividida e múltipla. Por conseguinte, o nosso

⁹¹ *Idem Op. Cit.* I, 13, 2, C.

⁹² *Idem Op. Cit.* I, 13, 3, C.

intelecto também as concebe segundo razões diversas. Destarte, ainda que em Deus elas existam de modo uno e simples, nós as concebemos segundo o modo como representam, de forma parcial e finita, alguma perfeição divina. Desta feita, os nomes que atribuímos a Deus a partir das perfeições encontradas nas suas criaturas não são sinônimos, posto que, embora tais perfeições se encontrem de forma una e simples em Deus, nós as nomeamos consoante ao modo que elas se encontram nas criaturas, e nas criaturas elas se encontram de forma dividida e múltipla.⁹³

12.5. Os nomes que, tomados das criaturas, atribuímos a Deus, atribuímo-los por analogia

Disto se segue que nenhum nome é atribuído a Deus e às criaturas de forma unívoca. Diz-se atribuição unívoca quando um nome é aplicado sob a mesma razão a vários sujeitos. Diz-se atribuição equívoca, no caso de um nome que, aplicado a vários sujeitos, é-lhes aplicado sob razões diversas. Ora, é claro que os nomes que atribuímos a Deus a partir das suas criaturas, não podem ser atribuídos a Ele de maneira unívoca com relação às criaturas, pois as perfeições designadas por estes nomes não existem nas criaturas tais como existem em Deus. Por exemplo, o nome sábio, quando o atribuímos à criatura, designa uma qualidade. Todavia, quando o atribuímos a Deus, designa a sua própria substância. De fato, a sabedoria, na criatura, distingue-se da sua essência e do seu ser. Porém, quando é aplicada a Deus, identifica-se com a sua essência e o seu ser.

Agora bem, disso também não se segue que os nomes que atribuímos a Deus sejam completamente equívocos. Embora eles comportem razões diversas, segundo são aplicados às criaturas ou a Deus, estas razões diversas apresentam certa proporção, em razão da causalidade que une Deus e as criaturas. Esta congruência de razões nós a chamamos analogia. Ora, a analogia pode ocorrer de duas formas. Por exemplo, pode referir-se a dois ou mais nomes que possuem uma relação com um termo comum. Assim, sadio diz-se da urina e do remédio, conforme eles se referem ao animal, que é propriamente são. Sem embargo, diz-se que a urina é sã porque é sinal da saúde do animal e diz-se que o remédio é são, porque é causa da saúde. Outra forma de analogia é aquela que se refere a nomes que possuem uma

⁹³ *Idem Op. Cit.* I, 13, 4, C.

proporcionalidade entre si. Assim, diz-se que a urina é sã porque é efeito da saúde e que o remédio é sã, porque é causa da saúde. Ora, é esta a espécie de analogia que existe entre Deus e as criaturas. Desta sorte, diz-se, por exemplo, que o homem é sábio, porque participa da sabedoria de Deus, que, sendo sábio por essência, pode fazer com que o homem participe da sua sabedoria. Há, então, entre a univocidade e a pura equivocidade uma via intermediária, e esta via intermediária denominamo-la analogia. Em relação a Deus e às criaturas, ela designa a seguinte proporção: o que existe de maneira dividida e múltipla nas criaturas, existe, em grau excelente ou eminente e de forma una e simples, em Deus.⁹⁴

12.6. Acerca da atribuição analógica

Há várias formas de analogia, talvez a mais comum seja a metáfora, que se baseia numa simples semelhança. Ora, quando atribuímos um nome metaforicamente a Deus, atribuímo-lo tão somente em razão de uma semelhança casual. Assim, diz-se que uma campina ri, porque a campina, quando florida, torna-se pulcra como o sorriso do homem. Da mesma forma, quando se diz que Deus é um leão, quer-se expressar que a ação divina é forte como um leão. Com efeito, nestes casos o nome deve referir-se primeiro à criatura, da qual tira o seu significado, e só depois a Deus, ao qual é aplicado apenas por uma semelhança casual. Entretanto, há aqueles nomes que pretendem designar, ainda que imperfeitamente, a substância divina, e que, quando aplicados a Deus, são aplicados em sentido essencial. Ora, em relação a estes nomes, deve-se considerar, conforme já foi estabelecido acima, a distinção entre: “perfeição significada” e “modo de significar”. Se considerarmos a perfeição significada, devem-se aplicar estes nomes primeiramente a Deus, como ao primeiro princípio e causa suprema de todas as perfeições encontradas nas coisas. No entanto, se considerarmos o nome de acordo com o modo como ele significa a perfeição, deve-se aplicá-lo primeiro à criatura e só depois a Deus, visto que só podemos nomear a Deus a partir das suas criaturas. De fato, os nomes pelos quais designamos a Deus irão sempre significar as perfeições segundo o modo próprio pelo qual elas se realizam nas criaturas e não segundo a forma supereminente que elas se encontram em Deus.⁹⁵

⁹⁴ *Idem Op. Cit.* I, 13, 5, C.

⁹⁵ *Idem Op. Cit.* I, 13, 6, C.

12.7. A diversidade das nossas proposições não repugna à unidade e simplicidade divina

Enfim, embora atribuamos nomes diversos a Deus, sabemos, contudo, que as perfeições que estes nomes significam, encontram-se de forma una e simples na essência divina. Destarte, nas proposições afirmativas que formamos acerca de Deus, podemos perceber que, se a diversidade é encontrada no sujeito e no predicado, a unidade é sempre expressa pela composição. Com efeito, a composição indica que, o que em nossa razão existe de forma diversa, existe de forma una e simples na realidade significada, no caso, na substância divina.⁹⁶ Por conseguinte, é possível formar proposições afirmativas acerca de Deus, sem ferir-lhe a unidade e simplicidade

Por fim, podemos analisar a perfeição última do nosso intelecto, que é o verdadeiro enquanto conhecido.

13. De veritate

13.1. A verdade está principalmente no intelecto

A verdade está, antes de tudo, no intelecto. Assim como chamamos bem àquilo a que tende o apetite, chamamos verdadeiro àquilo a que tende o intelecto. Há, no entanto, uma diferença entre o apetite e o conhecimento. Com efeito, o conhecimento consiste em o cognoscível passar a estar no cognoscente. Ora, o apetite consiste em o sujeito que apetece se inclinar para a coisa apeteçada. Donde, o bem, fim de toda apetência, encontrar-se na coisa, e a verdade, fim de todo conhecimento, encontrar-se no intelecto. Daí, também, que um apetite se diz bom, quando se inclina para uma coisa que é boa, e uma coisa diz-se verdadeira, na medida em que ela se conforma com o intelecto. Por conseguinte, assim como a bondade da coisa passa àquele que a apetece, assim a verdade, que se encontra no intelecto conformado à

⁹⁶ *Idem Op. Cit.* I, 13, 7, C.

coisa conhecida, passa à coisa conhecida na medida em que esta se encontra em relação com o intelecto.⁹⁷

Agora bem, esta relação da coisa conhecida com o intelecto pode ser por si ou por acidente. Por si, quando a coisa depende do intelecto quanto ao seu ser; por acidente, quando não depende dele quanto ao seu ser, mas apenas enquanto é cognoscível. Por exemplo, a casa se relaciona por si com o intelecto do artífice, e se relaciona por acidente com aquele a quem o artista dá-lhe a conhecer. Ora, um juízo acerca de uma coisa não pode ser construído em função do que lhe é accidental. Por exemplo, a casa não é verdadeira, absolutamente falando, apenas porque se conforma com aquele que simplesmente a conhece, e sim porque se conforma com aquele que a preconcebeu, a saber, o seu artífice. Destarte, as coisas naturais são verdadeiras, absolutamente falando, na medida em que se assemelham às suas representações preconcebidas na mente divina. Assim, uma pedra é verdadeira na medida em que possui a natureza própria de pedra, tal como foi preconcebida pelo intelecto divino. Portanto, a verdade está, primeira e principalmente, no intelecto, e somente secundariamente na coisa, segundo a relação que esta tem com o intelecto.⁹⁸

Poder-se-ia arguir: não é a verdade da coisa que determina a verdade do intelecto, já que o intelecto só é verdadeiro ao julgar, quando se adequar à coisa? A esta objeção, deve-se responder que não é “a verdade da coisa”, mas o ser dela que causa a verdade do intelecto. Por conseguinte, não é a razão de verdade que está antes na coisa que no intelecto, mas é a razão de ente que está na coisa antes de ser apreendida pelo intelecto.⁹⁹

13.2. A verdade está no intelecto que compõe e divide

Dissemos que a verdade está, segundo a sua razão primeira, no intelecto. Estabelecemos, ademais, que uma coisa é verdadeira na medida em que possui a forma própria da sua natureza. Desta sorte, haverá a verdade quando o intelecto se conformar com a forma da coisa. De sorte que a verdade pode ser definida como a conformidade do intelecto à coisa. De resto, nós conhecemos a verdade, quando conhecemos esta conformidade. Agora bem, é certo que esta conformidade não é cognoscível aos sentidos. Por exemplo, embora a

⁹⁷ *Idem. Op. Cit.* I, 16, 1, C:

⁹⁸ *Idem. Op. Cit.*

⁹⁹ *Idem. Op. Cit.* I, 16, 1, ad 3.

vista receba a semelhança do que é visível, não sabe que esta semelhança realmente se conforma com a coisa cognoscível. Na verdade, o conhecimento desta conformidade não está nem mesmo no intelecto que apreende a essência indivisível da coisa. De fato, este se conforma com a coisa, porém, não conhece ainda tal conformação. Desta feita, a razão de verdadeiro está no intelecto que compõe e divide, pois é nele que constatamos, mediante juízos afirmativos e negativos, que a semelhança que apreendemos é realmente a representação ou a forma do objeto tal como ele é. Sem embargo, é no juízo que se encontra a perfeição do intelecto, que consiste no verdadeiro enquanto conhecido. Por isso, a razão de verdadeiro não está nos sentidos, nem no intelecto que apreende a essência, mas sim no intelecto que compõe e divide.¹⁰⁰

13.3. A verdade é convertível ao ente

O verdadeiro é convertível ao ente. De fato, o ente é tudo aquilo que participa do ser (*habet de esse*). Agora bem, uma coisa é cognoscível na medida em que participa do ser, isto é, que é um ente. Ora, o que é o verdadeiro, senão a adequação do cognoscente ao cognoscível? Logo, se cada coisa é cognoscível enquanto é ente, ou seja, enquanto participa do ser, e, se o verdadeiro não é senão o cognoscível enquanto conformado ao intelecto, é claro que o verdadeiro é convertível ao ente, como o cognoscível ao que é conhecido. De fato, a razão de verdadeiro acrescenta à razão de ente apenas uma relação com o intelecto.¹⁰¹

Portanto, o verdadeiro se funda no ente. Todavia, embora à apreensão do ente pelo intelecto seja seguida pela apreensão do verdadeiro, no qual se apreende a razão de ente, a razão de verdadeiro não é apreendida juntamente com a de ente, pois o ente é apreendido na apreensão indivisível da essência, e o verdadeiro é conhecido pelo intelecto que compõe e divide. Ora bem, como o verdadeiro enquanto conhecido consiste em saber se a coisa, tal como existe, conforma-se com a forma apreendida pelo intelecto, na razão do verdadeiro está incluída a razão de ente, que é o que existe.¹⁰²

¹⁰⁰ *Idem. Op. Cit.* I, 16, 2, C.

¹⁰¹ *Idem. Op. Cit.* I, 16, 3, C.

¹⁰² *Idem. Op. Cit.* I, 16, 3, ad 2 e 3.

13.4. A verdade, absolutamente falando, é anterior ao bem

A verdade e o bem são convertíveis ao ente. Contudo, a verdade precede ao bem, e isto por dois motivos. Primeiro, porque a verdade nada acrescenta ao ente senão uma relação de adequação ao intelecto. Já o bem acrescenta ao bem a razão de perfeição, que é o que o torna atrativo. Em segundo lugar, porque o conhecimento naturalmente precede ao apetite. Agora bem, como o verdadeiro concerne ao conhecimento, e o bem, ao apetite, e como, além disso, só desejamos o que antes conhecemos, é claro que o verdadeiro é anterior ao bem.¹⁰³ Como estamos falando sobre distinções de razão, é evidente que será anterior o que for anterior segundo a consideração da razão. Agora bem, o que por primeiro o intelecto apreende é o ente; depois, apreende que conhece o ente; em seguida, apreende que tende para o ente. Logo, a razão de ente vem primeiro; em segundo, vem a razão de verdadeiro; em terceiro, vem a razão de bem. Portanto, a razão de ente é conhecida anteriormente à razão de bem.¹⁰⁴

13.5. Deus é a própria verdade

Com efeito, a verdade se encontra no intelecto segundo este apreende a coisa tal qual ela é, e encontra-se na coisa se esta tem o ser conformado com o intelecto. Agora bem, isto acontece de modo máximo em Deus, pois Deus não somente possui o ser, mas Ele é o próprio ser (*ipsum esse subsistens*), e seu intelecto não apenas se encontra conformado com o seu ser, senão que é o seu próprio ser. Logo, Deus não somente é verdadeiro ou possui a verdade, senão que Ele próprio é a própria e primeira verdade (*ipse et ipsa summa et prima veritas*). Ademais, Ele é a medida e causa de todo ser e de todo intelecto (*suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus*).¹⁰⁵

Poder-se-ia objetar que, o conhecimento da verdade não está na simples apreensão da essência indivisível, mas sim, conforme se afirmou mais acima, no intelecto que compõe e divide. Ora, em Deus não há composição ou divisão. Logo, Deus não conhece a verdade. Mas

¹⁰³ *Idem. Op. Cit.* I, 16, 4, C.

¹⁰⁴ *Idem. Op. Cit.* I, 16, 4, ad 2.

¹⁰⁵ *Idem. Op. Cit.* I, 16, 5, C.

a isto se responderá que, a necessidade de compor e dividir para conhecer a verdade, é uma necessidade oriunda da fraqueza da nossa inteligência, que só consegue passar de um conhecimento a outro, raciocinando. Tal imperfeição não existe em Deus, que conhece e julga todas as coisas na inteligência simples da sua essência, que é Ele mesmo.¹⁰⁶

13.6. Em que sentido se deve entender que todas as coisas são verdadeiras em razão da verdade divina

Hávamos dito que a verdade está primeiramente no intelecto e depois na coisa, conforme ambas se refiram ao intelecto divino. Se tomarmos a verdade enquanto está no intelecto, devemos dizer que há uma pluralidade de verdades em muitos intelectos, e que, mesmo em um só intelecto, há uma variedade de verdades. De fato, as coisas cognoscíveis às quais o intelecto pode-se adequar são múltiplas. Contudo, se considerarmos a verdade enquanto ela está nas coisas, deve-se dizer que a verdade pela qual todas as coisas são verdadeiras, é única. Sem embargo, a razão pela qual todas as coisas são verdadeiras é a semelhança que possuem, segundo o seu modo de ser, com o intelecto divino, cuja verdade é única, pois é idêntico a Deus, que conhece, num ato único e perfeito de simples inteligência, a si mesmo e a todas as coisas em sua própria essência.¹⁰⁷

13.7. A verdade criada não é eterna

Acerca da eternidade da verdade, o raciocínio é bem simples. Como já se disse, a verdade está, primeira e principalmente, no intelecto. Desta forma, só haverá verdade eterna se existir um intelecto eterno. Ora, este intelecto existe, é o intelecto divino. Logo, a verdade que se encontra no intelecto divino é eterna. Disto não se segue que haja uma dualidade em

¹⁰⁶ *Idem. Op. Cit.* I, 16, 5, ad 3.

¹⁰⁷ *Idem. Op. Cit.* I, 16, 6, C.

Deus, pois o seu intelecto é o seu ser, pelo que Deus não possui a verdade, mas é a própria Verdade eterna.¹⁰⁸

13.8. A verdade criada não é imutável

Sobre a imutabilidade da verdade, os princípios a serem aplicados são os mesmos. A verdade, como está, primeira e principalmente, no intelecto, é com relação ao intelecto que devemos avaliar se a verdade é ou não imutável. Ora, a verdade do intelecto pode variar de duas maneiras. Primeiro, quando a coisa, inobstante permaneça o que é, o intelecto acolhe acerca dela outra opinião. Segundo, quando o intelecto, permanecendo o mesmo, e a coisa muda. Ora, nestes dois casos há mudança do verdadeiro para o falso. Entretanto, se houvesse um intelecto que não alterasse o seu juízo, e também nenhuma percepção acerca das coisas pudesse escapar, neste intelecto a verdade seria eterna. Ora, assim é o intelecto divino. Logo, no intelecto divino a verdade é imutável. Contudo, para o nosso intelecto a verdade não é imutável. Porém, observe-se que não é a essência ou definição de verdade que muda, mas sim o nosso intelecto que pode passar do verdadeiro para o falso: ou porque mude de opinião, permanecendo a coisa sendo o que é, ou porque permaneça em sua opinião, mas a coisa sofreu uma alternância.¹⁰⁹

Finalmente podemos concluir.

14. Conclusão

Todo o conhecimento humano tem origem nos sentidos. Os sentidos se dividem em sentidos externos, que são os sentidos próprios da visão, da audição, do olfato, do paladar e do tato, e os sentidos internos, são o senso comum, a imaginação, a cogitativa e a memória sensível. Por meio dos sentidos próprios, somos impressionados pelas qualidades sensíveis do objeto, que ficam impressas em nós. O sentido comum realiza a síntese destes dados que

¹⁰⁸ *Idem. Op. Cit. I, 16, 7, C.*

¹⁰⁹ *Idem. Op. Cit. I, 16, 8, C.*

determinaram a sensibilidade, dando origem à espécie expressa sensível do objeto, ou o fantasma. A imaginação conserva estas representações sensíveis do objeto.

O intelecto, que é uma faculdade imaterial, por meio do intelecto agente, abstrai das representações imaginárias, as espécies inteligíveis do objeto, e coloca-as no intelecto possível, que gera o conceito ou verbo interior, que é a espécie expressa inteligível do objeto. Por meio desta espécie, conhecemos, antes de tudo, o próprio objeto, isto é, a sua quiddidade ou essência. Por reflexão acerca do nosso ato de conhecer, conhecemos as espécies, o lugar de onde elas procedem e, afinal, a natureza do nosso intelecto. O conhecimento que podemos ter das substâncias separadas só se pode dar mediante analogia com as substâncias materiais. Não podemos, portanto, conhecer as substâncias separadas em si mesmas.

A verdade é a adequação do intelecto à coisa, e ela está antes no intelecto que na coisa. Não está no intelecto que apreende a essência indivisível da coisa, mas no intelecto que compõe e divide os conceitos. Segundo estas proposições ou enunciados, formados a partir desta associação ou dissociação de conceitos, é que podemos afirmar que o nosso intelecto está na verdade ou na falsidade. Com efeito, estes juízos se conformarem com a realidade extramental, eles serão verdadeiros, se não houver tal adequação, serão falsos. No verdadeiro enquanto conhecido é que consiste a perfeição última do intelecto humano.

Ao fim desta exposição, chegamos à conclusão de que Tomás adota um realismo moderado, similar ao de Aristóteles. Para o Aquinate, as formas das coisas sensíveis não subsistem fora delas, como pensava Platão. Por outro lado, podemos conhecer estas formas quando, impressionados pelas coisas sensíveis, a representação sensível do objeto passa a existir em nós, sendo conservada pela imaginação. Ora, abstraindo das representações imaginárias as espécies inteligíveis do objeto, chegamos a conhecer, de fato, o seu *quid est*, isto é, o que ele é. Concluimos com Maritain, que expressa de forma lapidar o primado do ser e da verdade na filosofia tomásica:

Depois disso, podemos observar que um pensamento errôneo *em todos os seus elementos* é impossível, porque, não sendo absolutamente conforme a coisa alguma, seria um nada de pensamento. Se digo, por exemplo, “as pedras têm alma”, trata-se certamente de um erro absoluto, mas é verdade que há pedras, e também é verdade que certos seres têm alma, portanto os elementos que entram neste pensamento errôneo não são todos errôneos. Assim, o erro supõe antes dele a verdade.¹¹⁰

¹¹⁰ MARITAIN, Jacques. **Elementos de Filosofia I: Introdução Geral à Filosofia**. 18ª ed. Trad. Ilza Das Neves e Heloísa de Oliveira Penteadó. Rev. Irineu Da Cruz Guimarães. Rio de Janeiro: Agir, 2001. p. 119.

BIBLIOGRAFIA

MARITAIN, Jacques. **Elementos de Filosofia I: Introdução Geral à Filosofia**. 18ª ed. Trad. Ilza Das Neves e Heloísa de Oliveira Penteadó. Rev. Irineu Da Cruz Guimarães. Rio de Janeiro: Agir, 2001.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001. v. I e II.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.
This page will not be added after purchasing Win2PDF.