

ARTIGOS

UM CAPÍTULO DA HISTÓRIA DO TOMISMO: A TEORIA DO CONHECIMENTO DE TOMÁS DE AQUINO E SUA FONTE IMEDIATA.

INTRODUÇÃO.

I

A bibliografia tomista é uma das mais ricas que possuímos. Um novo trabalho sobre São Tomás requer, portanto, mais do que qualquer outro, uma justificação prévia, mormente em se tratando de uma pesquisa monográfica, e não de simples obra de vulgarização.

Propusemo-nos estudar a teoria do conhecimento conforme a primeira grande obra de São Tomás, o *Comentário das Sentenças*. Nosso intuito era estabelecer um ponto de partida seguro em vista de duas investigações importantíssimas para o conhecimento do tomismo: de um lado, o estudo cronológico, de etapa em etapa, da doutrina acerca do conhecimento; do outro, a busca de suas fontes e, consequentemente, a apreciação de sua originalidade neste domínio da filosofia. Esta monografia deveria constituir o início desse duplo empreendimento que só muitas e pacientes pesquisas monográficas levariam a termo. Estudando a teoria do conhecimento no *Scriptum super Sententiis* de São Tomás, estabelecemos a primeira fase da evolução tomista. A segunda investigação, nós a começamos, procurando descobrir a influência de Alberto Magno sobre o jovem Tomás de Aquino. Dever-se-ia prosseguir este último estudo, indagando qual a contribuição dos outros autores, contemporâneos ou predecessores.

O interesse principal deste trabalho está, pois, em ser êle o ponto de partida de um empreendimento muito mais vasto. Será preciso justificar o modo como tal ponto de partida foi ideado? Com efeito, pareceu-nos muito acertado começar pelo estudo da teoria do conhecimento em São Tomás de Aquino se quisermos descobrir a trama fundamental de seu sistema. Sendo toda a filosofia uma obra de pensamento, as doutrinas sobre o conhecimento ocuparão nela necessariamente um lugar básico, no sentido de repercutirem através de todo o sistema filosófico. Daí o interesse tanto histórico como doutrinário de nosso trabalho (1). Além disso, determinan-

(1). — Cf. M. Grabmann, *Der göttliche Grund...*, Vorwort. E. Gilson, *Réflexions sur la controverse...*, pp. 380-381.

do as fontes em que se inspirou o Aquinate, desde o início da sua carreira e em cada fase da sua evolução, poder-se-á avaliar a importância da sua obra na história da filosofia.

E. Gilson é um pioneiro no caminho que escolhemos. No seu ensaio: *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin* (1926), o professor do Colégio de França, colocando-se sobretudo no ponto de vista da doutrina da iluminação, situa muito bem a questão da originalidade de São Tomás. Comparando a atitude do Angélico no tocante a essa doutrina com a dos contemporâneos e antecessores, conclui que Tomás de Aquino, ao que parece, é o primeiro a romper abertamente com a tradição agostinista, por atribuir a cada indivíduo humano um intelecto agente e excluir tôda e qualquer iluminação para o conhecimento de ordem natural. Contudo, E. Gilson deixa sem resposta diversos pontos. Assim, não conseguiu êle esclarecer se essa atitude de São Tomás aparece tão nítida e radical desde o início da sua carreira ou se, ao contrário, houve uma evolução no pensamento do Aquinate (p. 113). Além disso, êle deixou de lado deliberadamente Santo Alberto Magno, supondo que não foi o mestre de São Tomás o grande inovador (2). Não tendo, porém, a documentação necessária para fundamentar esta opinião, Gilson, como bom historiador, reconheceu que "cette affirmation reste dénuée de valeur tant qu'elle ne s'accompagne pas de ses preuves" (p. 121). Nossa monografia, como se vê, é uma tentativa de suprir essas duas lacunas na história do tomismo.

Mencionamos ainda duas publicações que apareceram em 1936, em Würzburgo, sob a direção de H. Meyer: J. Hinz fez a comparação do segundo livro do *Comentário das Sentenças* de São Tomás com o de Santo Alberto; L. Jessberger estudou a dependência de São Tomás, no terceiro livro, em relação a Santo Alberto e São Boaventura na mesma secção dos seus *Comentários das Sentenças*. Estes trabalhos conscienciosos fornecem-nos boas indicações, conquanto se possa talvez lamentar que seus autores não se tenham limitado a um ponto doutrinal particular, o que os impediu de aprofundar suas investigações (3). Afora essas obras, só encontramos, nos trabalhos publicados, sugestões fragmentárias sobre os problemas que nos interessavam, ou estudos que apenas indiretamente com êles se relacionam.

(2). — Gilson diz que Santo Alberto jamais foi tomista. Resta saber se São Tomás não é albertinista.

(3). — Além disso, verifica-se que, em Santo Alberto e São Tomás, várias questões são tratadas em livros diferentes de seus comentários às *Sentenças*. Uma comparação limitada a um só livro pode, pois, se não se toma êsse fato em consideração, induzir a conclusões inexatas.

Esta monografia se divide em duas partes paralelas. Na primeira expomos a teoria do conhecimento intelectual conforme o *Comentário das Sentenças* de Tomás de Aquino. Abstivemo-nos em geral, nesta secção, de tecer considerações históricas a respeito das fontes da doutrina exposta. Aludimos, às vêzes, ao ensino ulterior de São Tomás, quando tais observações nos pareciam úteis; mas nunca aprofundamos êsse estudo, que exorbitaria dos limites do nosso trabalho. A segunda parte é consagrada à mesma doutrina em Alberto Magno, a fim de mostrar o que Tomás aceitou ou rejeitou do ensino de seu mestre. Tivemos, por isso, que restringir-nos às obras de Santo Alberto anteriores ao *Comentário* de São Tomás.

Lendo esta monografia ver-se-á, sem dificuldade, que nos ativemos sobretudo aos próprios textos, procurando fazer um trabalho perfeitamente documentado. Confessamos que a empresa não é tão fácil como poderia parecer à primeira vista. Devido à dispersão dos textos relativos ao conhecimento, é a custo, muitas vêzes, que se descobre o meio de conciliar duas afirmações tão manifestamente contraditórias que é impossível não ter o autor percebido a incoerência delas. Acontece, em tais casos, que apenas por uma idéia enunciada num outro contexto, de todo alheio à doutrina estudada, se encontra a solução de certas contradições aparentes. Outras vêzes, corre-se o risco de dar importância demasiada a uma ou outra passagem que, aos olhos do autor, talvez não merecesse tanto realce. Quem já empreendeu estudos sôbre os escolásticos medievais saberá, por experiência, de semelhantes percalços.

Para não interromper o fio de nossa exposição e não alongar demais êste trabalho, não podíamos entrar em particularidades acêrca de diversos pontos susceptíveis de maior desenvolvimento. Mas, as referências aos textos, no corpo da dissertação e nas notas, permitirão, a quem o deseje, aprofundar qualquer doutrina em particular.

II

O *Comentário* de São Tomás sôbre os quatro livros das *Sentenças* de Pedro Lombardo — *Scriptum super Sententiis*, como parece ser o título mais exato — é o fruto de seu ensino como bacharel sentenciário na Universidade de Paris, durante os anos de 1254 a 1256. Jamais se duvidou da autenticidade da obra. Mas sabe-se que São Tomás tornou a redigir o comentário sôbre o primeiro livro das *Sentenças*, por volta de 1265. Êsse livro, a darmos crédito ao testemunho de Ptolomeu de Lucca, perdeu-se desde

o século XIII. Recentemente, A. Hayen (4) aventou a hipótese que São Tomás teria redigido duas vezes o comentário sobre o primeiro e o terceiro livro ao menos (talvez mesmo sobre os dois outros) e que o texto que possuímos poderia ser o da segunda redação. Entretanto, o próprio autor confessa que se trata de uma simples hipótese que não se apóia em prova alguma satisfatória (5). Assim sendo, a crítica interna nos obriga a manter a data admitida até hoje. Todos os que estudaram a evolução doutrinal de São Tomás são unânimes em reconhecer a seguinte sucessão: *Sentenças*, *De veritate*, *Summa contra gentiles*. Após estas duas obras, as *Sentenças*, em que o autor trata de certas questões com tanta hesitação e tão sumariamente, constituiriam um recuo inexplicável, pouco antes da esplêndida ascensão que é a *Summa Theológica*. Contudo, há um artigo do livro I (d. 2, a. 3) que parece datar de 1266 (6) e que por isso não levamos em consideração.

Infelizmente não existe ainda uma edição crítica do *Comentário*. Do livro III, entretanto, M. F. Moos publicou um texto revisto conforme diversos manuscritos (7). Apesar disso, o estado do texto nas edições parece permitir um estudo histórico-doutrinal, sem receio de grandes surpresas quando aparecer uma edição crítica.

Quanto a Santo Alberto escolhemos as duas grandes obras que são seguramente anteriores ao ensino de Tomás de Aquino. A primeira é a *Summa de creaturis*, em duas partes: *Summa de quatuor coaequaevis* (*De materia*, *De tempore*, *De caelo empyreo*, *De angelica creatura*) e *Summa de homine* (constituída quase toda pelo *Tractatus de anima*). Na realidade, são duas sumas reunidas sob um só título, escritas provavelmente entre 1240 e 1244. A segunda obra que estudamos é o *Comentário das Sentenças* (*Commentarii in libros Sententiarum*, conforme Jammy e Borgenet). A obra não foi composta seguidamente, pois o comentário do livro III (redigido, em parte, ao mesmo tempo em que o autor tratava o primeiro) precedeu o do livro II. Quanto à crono-

(4). — No artigo: *Saint Thomas a-t-il écrit deux fois...*, 1937.

(5). — Encontramos num manuscrito do Arquivo Municipal de Colônia (Stadtarchiv, W, 268), descrito no catálogo como sendo do século XIV ou XV (provavelmente oriundo do convento dominicano de Santa Cruz, em Colônia), esta indicação (fol. 1 r): "Contenta hujus libri: Divus Thomas super quartum librum Sententiarum et est primum scriptum: bis enim scripsit super libros Sententiarum". Isso vem reforçar a hipótese de uma dupla redação do *Comentário* (o texto do manuscrito, talvez já destruído pela última guerra, corresponde, quanto pudemos verificar, ao das edições). Mas poder-se-á perguntar sobre que se baseava o escriba que acrescentou essa indicação ao manuscrito. Em todo caso, é uma curiosa tradição, e o tom categórico da afirmação parece bem estranho.

(6). — Cf. A. Dondaine, *Saint Thomas et la dispute des attributs divins*, 1938.

(7). — Sabe-se que se conserva o autógrafo do livro III na Biblioteca Vaticana (Vat. lat. 9.851). Escrito em *littera inintelligibilis*, ainda não foi utilizado em edição alguma.

logia, o segundo livro traz a data 1246 (veja-se d. 6, a. 9, quaest.) e o quarto, 1249 (d. 35, a. 7, ad 3). Os dois outros livros não são, pois, posteriores a 1246, mas foram seguramente compostos depois da *Summa de creaturis* (8). Como Santo Alberto ensinou em Paris de 1245 a 1248, é certo que o *Comentário* foi quase inteiramente escrito nessa cidade (9). E' de crer que também a *Summa de creaturis* tenha sido redigida em Paris, se Alberto, como geralmente se admite, chegou a essa metrópole em 1240. E como, por outra, se sabe que São Tomás esteve sob a direção intelectual de Alberto Magno desde 1245, é de supor que conheceu e meditou o *Comentário* que o mestre estava então publicando. Temos razões de acreditar que Tomás conhecia também a *Summa de creaturis*, à qual o próprio Alberto se refere freqüentemente no *Comentário* (10). Destas duas obras não há, tão pouco, uma edição crítica. Tivemos, pois, de fiar-nos no texto editado.

III

Para o *Scriptum super Sententiis* de São Tomás, nossas citações serão feitas do modo usual. Note-se apenas o seguinte: indicamos os livros por um algarismo romano (I, II, III, IV), sem juntar a abreviatura *Sent.*; nos artigos subdivididos em *questiunculae* citamos, p. ex., q'tla. 1, ob. 1 et ad 1 (de fato seria: q'tla. 1, ob. 1 et sol. 1 ad 1), como se cada *quaestiuncula* com a respectiva *solutio* constituísse um artigo por si; enumeramos os *sed contra*, não numerados no texto (1um ou 2um contra, etc.); para os livros I, II e IV, quando uma distinção contém uma só questão, indicamos q. un., ao passo que a edição traz quaest. I; enfim, no livro III não nos servimos da subdivisão em números feita por Moos.

-
- (8). — Para a cronologia das duas obras ver *O. Lottin, Commentaire des Sentences et Somme théologique d'Albert le Grand*, 1936. Não nos parece possível determinar se os quatro livros do *Comentário* de Alberto, tais como os possuímos, representam o ensino oral do mestre, ou se por êle foram redigidos só para publicação. Há certos indícios mais favoráveis a esta última hipótese.
- (9). — Aliás, certos indícios internos o confirmam: "antiqui doctores istius villae", I *Sent.*, d. 32, a. 3, c.; na d. 37, a. 23, ob., fala de Colônia "in Teutonia existens" como de uma cidade distante. Em outras passagens (ver II *Sent.*, d. 1, a. 5, quaest., ob. 4; IV *Sent.*, d. 23, a. 4, quaest. 2, ob. 4; d. 36, a. 4, ad 6; d. 38, a. 20, ob. 2) encontra-se: "in partibus Alemaniae", "in illis terris", etc. E no IV, d. 38, a. 20, c.: "in claustris Teutoniae".
- (10). — O grande especialista em estudos de filosofia medieval e prezado mestre F. Van Steenberghe, professor da Universidade de Louvain, a cuja gentileza devemos uma revisão paciente desta monografia, pediu-nos que explicássemos em que se baseia esta suposição. Se Santo Alberto, em inúmeras passagens, do *Comentário* remete seus leitores à *Summa de creaturis*, é porque esta lhes estava ao alcance. Como pensar, então, que São Tomás não se tenha dado ao trabalho de ler essa obra fundamental de seu professor? Um minucioso estudo comparativo de textos, quanto pudemos avaliar de uma primeira leitura, viria corroborar nossa opinião. Mesmo neste trabalho encontrar-se-ão certas indicações que confirmam tal pressuposto.

As referências a Santo Alberto seguem em geral as indicações marginais da edição Borgnet, salvo as seguintes diferenças: citamos ad 1, p. ex., quando a edição omite tal anotação; indicamos simplesmente c., enquanto que Borgnet traz *solutio*, ad 1, etc., por ser o corpo do artigo ao mesmo tempo resposta à 1a. ou mais objeções; damos quaest., ad 1 e não ad quaest., ad 1 (o que seria equívoco, porque não visamos a resposta à *quaestiuncula* mas unicamente à primeira objeção da *quaestiuncula*); citamos ob. em vez de object.; por último, não levamos em conta a subdivisão da *Summa de creaturis* em *Tractatus*, pois que a numeração das questões é contínua.

As abreviaturas das obras de Alberto são: *S. de cr.* (*Summa de creaturis*), I e II (*Prima pars*, ou *Summa de quatuor coaequaevis*, e *Secunda pars*, ou *Summa de homine*); I, II, III, IV *Sent.* para o *Comentário das Sentenças*.

Para as outras obras de São Tomás serão empregadas as seguintes abreviaturas: *De ver.* (*De veritate*); *S. c. gent.* (*Summa contra gentiles*); *Sum. theol.* (*Summa theologica*); *De spir. creat.* (*Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*); *De anima* (*Quaestio disputata de anima*); *De unit. int.* (*De unitate intellectus*); *Comp. theol.* (*Compendium theologiae*); *In Boeth. de Trin.* (*In Boethium de Trinitate*).

No fim dêste trabalho daremos tôda a bibliografia de que nos servimos; lá se encontrará a indicação completa para as obras citadas no decurso da monografia de modo incompleto (nome do autor e as primeiras palavras do título); é lá também que o leitor achará as edições de São Tomás e Santo Alberto utilizadas em nosso estudo.

PRIMEIRA PARTE.

A TEORIA DO CONHECIMENTO CONFORME O "SCRIPTUM SUPER SENTENTIIS" DE SÃO TOMÁS DE AQUINO.

Ao empreender êste estudo, não temos de modo algum a pretensão de expor tôda a teoria tomista do conhecimento. Antes de tudo, limitamo-nos ao conhecimento intelectual, deixando assim as doutrinas que se referem exclusivamente à sensação, — doutrinas que, de resto, são pouco desenvolvidas no *Comentário das Sentenças*. Mas, além disso, negligenciamos diversos outros pontos da doutrina de Tomás de Aquino, seja por nos parecerem de importância secundária no sistema tomista, seja por não apresentarem grande interêsse para o estudo histórico que êste trabalho tem em vista iniciar. Em suma, o que empreendemos é antes uma exposição da teoria da abstração, com suas conseqüências quanto ao

conhecimento dos diversos objetos. Isso explica, outrossim, o facto de omitirmos certas considerações gerais sobre a teoria do conhecimento, tais como seu lugar na filosofia de São Tomás e a conexão com as outras partes de seu sistema.

Nossa exposição abrangerá na *Primeira Parte* três capítulos. No primeiro, estudando os pressupostos psicológicos da abstracção, mostraremos como Tomás chega à teoria dos dois intellectos (§ 1) e o que êle diz da natureza dessas faculdades (§§ 2 e 3). No segundo capítulo ver-se-á qual a doutrina tomista acêrca dos objectos atingidos pelo conhecimento abstrativo. O terceiro, enfim, tratará das operações complexas, principiando pela doutrina sobre a verdade.

A mesma ordem será mantida na *Segunda Parte*, para a doutrina de Alberto Magno.

Na *Conclusão*, resumiremos os resultados, adquiridos no decurso das duas exposições paralelas, quanto à posição de Tomás de Aquino em relação ao mestre.

Seria desnecessário dizer que a ordem adotada em nossa reconstrucção da teoria do conhecimento não vem dos dois autores estudados: seguimos a que nos parece mais clara e natural, sem contudo pretender que não possa haver outra melhor.

CAPÍTULO I. — *IMPLICAÇÃO PSICOLÓGICA DA ABSTRAÇÃO.*

Nosso conhecimento constitui uma realidade primeira e irreductível, dada desde o próprio ponto de partida de toda especulação. Mas, o processo pelo qual êsse ato simples, que é o conhecimento, chega a produzir-se, não é experimentável nem apreendido directamente pela reflexão. A tarefa de uma teoria ontológica do conhecimento será, pois, investigar as condições implicadas no conhecimento tal como êle se realiza em nós. Recorrer-se-á, dêsse modo, a uma hipótese, que, para se impor, deve explicar todos os dados da experiência, de que ela se apresenta como implicação necessária.

Quais são os factos de consciência a explicar?

E' evidente que não temos um conhecimento como o de Deus, que estaria sempre em acto perfeito de conhecer tudo o que é (II, d. 43, q. un., a. 6, c.). Nossa vida consciente tem um começo temporal, nosso conhecimento é um vir-a-ser (11), — são considerações em que São Tomás não se demora muito, por parecerem tão patentes. Mas nós não criamos as condições de nosso próprio

(11). — II, d. 3, q. 1, a. 2, c.; d. 20, q. 2, a. 2, 2um contra; d. 23, q. 2, a. 1, ad 3.

desenvolvimento, produzindo por nós mesmos os objetos. O aperfeiçoamento sucessivo de nosso conhecimento se faz pela ação dos objetos sobre nós, isto é, pela experiência. Não podemos conhecer sem que nossa inteligência tenha sido despertada por uma coisa apreendida como objeto de sensação, e que determina nosso ato intelectual. Logo, antes de toda experiência, nosso intelecto estava em pura potência, sem determinação alguma (12). Onde, a comparação aristotélica do intelecto com uma tabuinha na qual nada está escrito: “*comparatur tabulae in qua nihil est scriptum*” (I, d. 40, q. 1, a. 2, ad5), ou com a matéria prima, como diz Averroes (13).

Eis, pois, o que a teoria terá que explicar: como é possível que, partindo de objetos sensíveis, tenhamos em nós conceitos que representam intelectualmente os mesmos objetos? Além disso, temos consciência de que nossos conceitos representam as coisas concretas de um modo abstrato. Temos aí dois aspectos do problema: a formação dos conceitos e a forma abstrata de que se revestem. Esses dois aspectos são inseparáveis no nosso conhecimento. A questão fundamental é a do conceito, mas seu caráter abstrato nos faz ver, por assim dizer, a raiz mesma da dificuldade (14): a antinomia da imanência (implicada já na noção de conceito) e da dependência em relação aos objetos (15). Em outros temas, chegamos à dificuldade clássica: é possível que um conhecimento intelectual não-criador seja objetivo?

§ 1. — NECESSIDADE DOS DOIS INTELECTOS.

Tentemos reconstruir as etapas do processo que nos permitirá resolver um tal problema.

O empirismo tomista nos obriga a partir do sensível, do material. Ora, o material não é inteligível senão em potência, para um intelecto que, por sua vez, também está em potência em relação aos objetos.

Encontram-se aqui duas potencialidades a atualizar (I, d. 35, q. un., a. 1, ad 3).

De uma lado, a coisa exterior, enquanto material, não pode ser apreendida, num ato imanente, por um conhecimento intelectual

(12). — “...cum intellectus noster potentialis sit in potentia ad omnia intelligibilia, et ante intelligere non sit in actu aliquod eorum; ad hoc quod intelligat actu, oportet quod reducat in actum per species acceptas a sensibus... Unde cum naturale sit nobis procedere ex sensibus ad intelligibilia...” (I, d. 17, q. 1, a. 4, c.). Cf. d. 3, q. 1, a. 2; IV, d. 50, q. 1, a. 1, c.

(13). — I, d. 39, q. 2, a. 2, ad 4; cf. II, d. 1, q. 2, a. 4, 2um contra; III, d. 23, q. 1, a. 1, c.

(14). — Porque a abstração nos mostra de um modo imediato que os objetos são conhecidos enquanto estão em nós.

(15). — Cf. P. Wilpert, *Das Problem der Wahrheitssicherung...*, p. 13.

que não é criador de objetos. Com efeito, para todo filósofo, o conhecimento consiste numa certa identificação; isso se admite como algo de primário, que não se poderia explicar de outro modo. E' o que São Tomás exprime com a frase, tão corrente em seu tempo: "scientia est assimilatio scientis ad rem scitam" (I, d. 15, q. 5, a. 3, c.; et passim). Esta assimilação, no caso de nossa intelecção, só se pode fazer por uma *species* recebida na inteligência, pois a coisa é distinta, ao passo que o conhecimento é imanente (16). Ora, um axioma escolástico diz que tudo o que é recebido, sê-lo-á segundo o modo do que recebe. Isso implica que, no caso do conhecimento, se há alguma modificação a operar-se em vista da identificação exigida, é o objeto que a sofrerá: "cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis" (17). Demais, e isso dá na mesma, o que recebe é passivo. Ora, o que é material, por ser de uma ordem inferior, não pode agir sôbre o intelecto. O objeto material não é, pois, proporcionado à imaterialidade de nossa inteligência (II, d. 39, q. 1, a. 2, c.); se êle se torna conhecido é porque sofreu uma transformação que o fêz adequado ao conhecimento, ou inteligível em ato.

Doutro lado, a própria inteligência, como *tabula rasa* que é, deve ser determinada a conhecer tal ou tal objeto em particular. Não basta que o objeto tenha sido transformado até adequar-se à potência cognitiva: é preciso, ainda, que a *species*, inteligível em ato, atualize a potencialidade do intelecto (18).

Essas duas atualizações, condições necessárias de nosso conhecimento, nos obrigam a admitir um princípio ativo e espiritual distinto da nossa inteligência em potência, princípio que se chamará *intelecto agente*. Trata-se, com efeito, de uma implicação necessária, pois que, de um lado, nossa inteligência está em potência em relação aos objetos a conhecer, e, por outra, os objetos mesmos não se acham em estado de ser apreendidos intelectualmente sem antes passar por uma elaboração. Ora, conhecer, isto é, ser determinado por alguma coisa, e tornar essa mesma coisa capaz de determinar o conhecimento, são duas funções que não podem atribuir-se ao mesmo princípio (II, d. 17, q. 2, a. 1, c., in fine).

E' uma dualidade de potências, mas como dois princípios que devem entrar conjuntamente em atividade para que nosso conhecimento seja possível (II, p. 24, q. 2, a. 2, ad 1).

Se a necessidade de admitir um intelecto agente que concorre com o intelecto possível no processo de nosso conhecimento pa-

(16). — I, d. 15, q. 5, a. 3, ad 3, 4; d. 35, q. un., a. 1, ad 4; d. 36, q. 2, a. 1, ad 3; II, d. 3, q. 3, a. 1, ad 4.

(17). — Cf. I, d. 3, q. 1, a. 1, ad 3; d. 38, q. un., a. 2, c.; III, d. 27, q. 1, a. 4, ad 10, 13.

(18). — I, d. 17, q. 1, a. 4, ad 4; d. 34, q. 3, a. 1, ad 4; II, d. 24, q. 2, a. 2, ad 1.

rece desde logo estabelecida, a dificuldade consiste em saber como a dupla potencialidade que encontramos será atualizada.

Supõe-se que o objeto material tenha sido apreendido antes pelo conhecimento sensível. Neste, a fantasia é a faculdade superior, a mais imaterial (19). Ela sintetiza os dados de todos os outros sentidos. Logo, para São Tomás o problema se apresentará da seguinte maneira: como pode o intelecto agente tornar os fantasmas inteligíveis em ato para que atualizem o intelecto possível?

O objeto do intelecto é o fantasma (I, d. 3, q. 4, a. 3, c.; et passim). Entretanto, trata-se só do objeto material: "obiectum intellectus quasi materialiter administratur vel offertur a virtute imaginativa" (II, d. 20, q. 2, a. 2, ad 2). Esse objeto é uma *species* sensível, material em seu ser, conquanto transcenda já de algum modo a matéria (20). Em todo caso, enquanto sensível é só inteligível em potência (21). Deve tornar-se inteligível em ato, isto é, ser despojado de seu caráter material para tornar-se o objeto propriamente dito do intelecto.

Aqui se encontram muitos textos em que Tomás de Aquino se serve da terminologia da iluminação. Apoiando-se numa passagem do *De anima* de Aristóteles (22), o autor deliberadamente emprega termos próprios do ato visual, para nos descrever o processo abstrativo (23).

As cores são visíveis em potência e, por outro lado, a vista está em potência em relação a elas. Para que a visão se realize, mister se faz que a luz torne as cores visíveis em ato, dando-lhes um modo de ser de ordem imaterial, chamado mesmo espiritual. A luz pode efetuá-lo porque é a *qualitas activa* do sol; por seu intermédio, o céu; enquanto princípio de toda alteração, até das do conhecimento sensorial, influi no mundo infraceleste (24). Atualizadas, ou seja, tornadas visíveis em ato, as cores poderão tornar a vista *patiens in actu*. Com efeito, a luz dá às qualidades sensíveis o poder de modificar o ar de maneira que este se torna o instrumento delas no afetar a vista: é o veículo das *species* das cores, sem por isso ter cor em si mesmo. Estas *species* são de cer-

(19). — Cf. II, d. 20, q. 2, a. 2, c.; ad 4; d. 39, q. 1, a. 1, ob. 5 et ad 5; III, d. 27, q. 3, a. 1, c.; IV, d. 50, q. 1, ad 3. São Tomás fala indiferentemente de *phantasia*, *imaginatio* e *vis cogitativa*, ou razão particular.

(20). — II, d. 36, q. un., a. 2, c.; IV, d. 49, q. 2, a. 2, ad 4; d. 50, q. 1, a. 1, c.

(21). — "Non enim phantasma est obiectum propinquum et proprium intellectus cum sit intelligibilis in potentia, non actu; sed species intellecta est per se obiectum eius" (III, d. 31, q. 2, a. 4, ad 5). Cf. II, d. 9, q. un., a. 8, ad 1; IV, d. 50, q. 1, a. 1, ad 4.

(22). — III, 5.430 a, 15-17. Cf. 7.431 a. 14-15. "...sicut se habet color ad visum, ita phantasmata ad intellectum" (I, d. 34, q. 3, a. 1, ad 4). Cf. II, d. 17, q. 2, a. 1, c.; IV, d. 50, q. 1, a. 1, ob. 4.

(23). — Cf. III, d. 24, a. 2, sol. 1, c.; I, d. 22, exp. textus; II, d. 13, q. un., a. 2, c.

(24). — II, d. 13, q. un., a. 3, c.; cf. a. 4, c.; d. 18, q. 2, a. 3, praesertim ad 3; d. 15, q. 1, a. 2, c.

to modo as próprias côres, mas consideradas no modo de ser incompleto e instrumental que possuem no meio a atravessar entre a coisa colorida e a vista. Êsse modo de ser, que as côres recebem da luz, é chamado intencional (25).

Convém notar que, se a doutrina da luz e das côres tem um sentido espacial, devido ao domínio a que se aplica, trata-se no entanto mais de uma relação de causalidade. O ser intencional deve explicar o duplo modo de ser que a côr possui (26): em si, enquanto forma material sensível, e no meio ou no órgão visual, enquanto a *species* age sôbre o órgão passando pelo ar como por um instrumento (27). Com mais razão, a relação entre a luz e as côres será puramente causal. Ela explica a passagem do visível em potência ao visível em ato, isto é, como as côres, que por si mesmas não podiam agir sôbre a vista, chegam a fazê-lo pelo modo de ser quase espiritual que a luz lhes confere. Esta é, portanto, como que o primeiro agente (*quasi primum agens et movens*), ao passo que a côr, tornada visível em ato, é um *movens motum*. Trata-se, pois, em suma, da causalidade instrumental (28).

Transpondo esta doutrina ao domínio do conhecimento intelectual, o autor quer, por conseguinte, explicar, quanto possível, a causalidade do intelecto agente (29). A ação dêle sôbre os fantasmas compara-se à da luz; é mesmo chamada de iluminação, e o intelecto possui, portanto, em si uma luz. Isso significa que o intelecto agente exerce sua atividade espiritual sôbre os fantasmas. Êstes — inteligíveis em potência, — uma vez iluminados, informados pela luz do intelecto agente (30), tornam-se inteligíveis em ato (isto é, perdem sua materialidade: primeira atualização), e são, desde logo, capazes de determinar o intelecto possível (31): nisso êles são como que o instrumento do intelecto agente, um *movens motum* (32) (segunda atualização). Logo, os fantasmas, pela iluminação do intelecto agente, recebem um modo de ser que

(25). — II, d. 13, q. un., a. 3, c.; IV, d. 1, q. 1, a. 4, sol. 2, c.; 4, c. Cf. *H. D. Simonin, La notion d' "intentio"*... Rev. sc. ph. th., XIX, 1930, pp. 448-451.

(26). — "...non secundum eundem modum essendi; quia habet alterius modi esse forma in sensu, et in re extra animam" (IV, d. 49, q. 2, a. 1, c.).

(27). — Esta *species* é uma forma ontologicamente diversas, pois que um acidente não se pode encontrar fora de seu sujeito.

(28). — Esta teoria da luz que torna as côres visíveis em ato, São Tomás a justaporá mais tarde à de Averroes, segundo o qual a luz é exigida só para tornar o diáfano lúcido. Ele julgará esta última opinião mais consentânea com o pensamento de Aristóteles. Nesse caso, acrescenta, não se deve insistir na comparação entre a luz e o intelecto agente. Ver: *Sum. theol.*, I, q. 79, a. 3, ad 2; *De anima*, a. 4, ad 4. In *III De anima*, lect. 10; cf. in II, lect. 14 (onde refuta a doutrina abraçada no *Comentário* e a opinião de Alberto). Na *S. c. gent.*, II, cc. 76-78, a mesma teoria como nas *Sentenças*.

(29). — Cf. II, d. 9, q. un., a. 2, ad 6; d. 11, q. 2, a. 3, ad 3.

(30). — II, d. 3, q. 3, a. 4, ad 4; d. 20, q. 2, a. 2, ad 2.

(31). — "...et secundum hanc formam habet quod sit perfectio in actu intellectus possibilis" (II, d. 20, q. 2, a. 2, ad 2).

(32). — III, d. 14, a. 1, sol. 2, c.

ultrapassa sua materialidade; modo de ser que neste caso é bem espiritual, porque produzido por um princípio espiritual. A iluminação faz surgir dos fantasmas as *intentiones*, diz São Tomás (II, d. 7, q. 2, a. 2, c.). Devemos entender com isso que os fantasmas, tendo sido modificados pela iluminação, podem produzir no intelecto possível uma semelhança dêles: são, por assim dizer, êles mesmos que se revestem de um modo de ser espiritual para agir sôbre o intelecto (33). Esta semelhança é chamada forma do intelecto possível (34), aperfeiçoando-o a fim de que êle possa exercer sua operação cognitiva, conformando-o à coisa conhecida (II, d. 3, q. 3, a. 4, c.). O intelecto assim atualizado (*intellectus in actu*) chama-se também (*intellectus in habitu* ou *intellectus formalis*, consoante uma terminologia tradicional (II, d. 17, q. 2, a. 1, c., in initio). Desta união entre a semelhança e a inteligência, na qual a *species* está para a inteligência como a forma para a matéria (35), resulta que o conhecido e o intelecto tornam-se, de certo modo, uma só e mesma coisa (36).

Conforme algumas passagens, poder-se-ia crer que Tomás admite, além disso, uma atividade do intelecto ativo sôbre o intelecto em potência para reforçá-lo (*perficit*) e torná-lo capaz de exercer o ato cognitivo (*dat cognoscenti vim cognoscendi*) (37). Mas, o próprio autor se encarrega de dissipar qualquer mal-entendido, explicando que é pela *species* iluminada que o intelecto agente aperfeiçoa o intelecto possível em vista do conhecimento (38).

Tal é a exposição do processo psicológico do conhecimento conceptual. Não se deve buscar aí mais do que aquilo que o autor quis dizer. E' uma hipótese filosófica que deve dar a razão de ser dos fatos implicados em nosso conhecimento, enumerando-se as fases inobserváveis que condicionam o ato de conhecer. Portanto, todo o processo descrito, até à identificação pela *species* inteligível em ato, constitui apenas o antecedente ontológico neces-

- (33). — II, d. 19, q. un. a., 3, ad 1. A semelhança é chamada *intellectum primum* (I, d. 35, q. un., a. 2, c.).
- (34). — II, d. 3, q. 3, a. 1, c.; d. 36, q. un., a. 2, c.; d. 38, q. un., a. 5, 2um contra. Ela denomina-se também forma do objeto enquanto conhecido (III, d. 14, a. 1, sol. 4, c.). Forma do intelecto e ao mesmo tempo do objeto, eis a identificação intencional exigida para o conhecimento.
- (35). — I, d. 35, q. un., a. 1, ad 3; IV, d. 49, q. 2, a. 1, c.
- (36). — "...in omni intellectu aliquantulum est idem intelligens et intellectum, et in quibusdam etiam aliquantulum differt" (I, d. 35, q. un., a. 1, ad 3). "...oportet enim quod intellectus in actu sit intellectum in actu, ...quia similitudo intellecti recipitur in intelligente, ut perfectio eius" (II, d. 17, q. 1, a. 1, ob. 4). Cf. II, d. 3, q. 3, a. 1, ob. 4; IV, d. 49, q. 2, a. 1, c.
- (37). — Ver: IV, d. 49, q. 2, a. 1, ad 15; a. 4, c.
- (38). — "...oportet quod sit ibi quantum ad alium effectum, qui est pericere intellectum possibilem ad cognoscendum: quod in nobis faciunt species illuminatae lumine intellectus agentis" (III, d. 14, a. 1, sol. 3, c.). Cf. III, d. 3, q. 2, a. 1, ad 2; *Quodlibet* VII, a. 1, in fine (data provável: dezembro de 1256 ou 1255). São Tomás afirma explicitamente no *De anima* (a. 18, ad 11) que o intelecto agente, conforme a doutrina de Aristóteles nenhuma atividade direta exerce sôbre o intelecto possível.

sário do ato de intelecção: esta é uma operação (39), uma atividade da inteligência que termina no próprio objeto (40). Com efeito, a semelhança que informa o intelecto possível é recebida neste — considerando-a em seu modo de ser — como uma *species*, uma reprodução do objeto, que torna a faculdade intelectiva semelhante ao objeto. Mas, em uma consideração psicológica, enquanto é forma conhecida — porque recebida de um modo imaterial, isto é, intencional (41) — ela permite ao intelecto dirigir-se ao próprio objeto, identificar-se intencionalmente com êle, “per modum intentionis”, sendo que *intentio* agora significa o movimento que vai do intelecto possível ao objeto (42).

Seria aqui o lugar de expor a doutrina sôbre o *verbum*, ou a *species expressa* dos escolásticos posteriores. Consoante o ensino explícito do Angélico em outras obras, o movimento intencional do espírito ao objeto conhecido se faz em (e por) uma reprodução das coisas, expressa no interior do intelecto e chamada *intentio intellecta* (43). Nas *Sentenças*, porém, êle não estabelece tão claramente a distinção entre a *species impressa* e a *expressa*. Contudo, já aparece a expressão *verbum*, mas é principalmente tendo em vista a teologia trinitária que o autor desenvolve êsse ponto; ao tratar de doutrinas sem relação com o dogma da Trindade, êle parece não se preocupar com a distinção dêsses dois momentos de nosso conhecimento, sendo muitas vêzes difícil saber de qual das *species* fala.

Eis, em poucas palavras, o que se pode tirar de suas alusões. Por *verbum* entende-se a *species* concebida, que representa o objeto e que é a semelhança pensada da coisa conhecida (44) (ao passo que a *species impressa* é sômente princípio de conhecimento). É a semelhança imediata da coisa, ou seja, aquilo pelo que a inteligência se dirige imediatamente ao objeto (I, d. 27, q. 2, a. 1, c.; ad 4; a. 2, sol. 1, c.). Chama-se *verbum* por tratar-se de certo modo de uma palavra que a inteligência se diz a si mesma ou quer comunicar aos outros; é uma *expressão* do objeto, no sentido etimo-

(39). — “...operatio enim est actus perfecti, ut... intellectus in actu, intelligere” (II, d. 11, q. 2, a. 1, c.). “...quamvis operatio, inquantum operatio, non sit passio, tamen potest habere passionem annexam, vel sicut praecedentem, ...sicut sentire habet annexam receptionem speciei sensibilis, et intelligere receptionem speciei intelligibilis...” (IV, d. 49, q. 3, a. 1, sol. 2, ad 2). Cf. II, d. 36, q. 1, a. 2, c.

(40). — “...per similitudinem rei apprehenditur res ipsa” (I, d. 36, q. 2, a. 1, ad 4). Cf. II, d. 4, q. un., a. 1, ad 4; IV, d. 49, q. 2, a. 7, ad 6; q. 3, a. 5, sol. 1, ad 2. O objeto em si mesmo é chamado “intellectum secundum” (I, d. 35, q. un., a. 2, c.).

(41). — Ver: II, d. 3, q. 1, a. 1, c.; ad 3; a. 2, ad 3; III, d. 14, a. 1, sol. 4, c.

(42). — II, d. 18, q. 1, a. 2, ob 1 et ad 1; cf. I, d. 3, q. 4, a. 5, ob. 3; c.; II, d. 8, q. un., a. 5, ad 6.

(43). — Cf., p. ex., S. c. *gent.*, I, cap. 53.

(44). — I, d. 27, q. 2, a. 1, ob. 4; a. 2, q. 1a 1, ob. 4; a. 3, c.; d. 28, q. 2, a. 3, c.

lógico do termo, expressão pela qual a coisa torna-se manifesta ao espírito. Não basta, pois, a simples presença da *species intelligibilis* ao intelecto para que se possa falar em *verbum* (45). Mais ainda, num certo trecho (I, d. 27, q. 2, a. 2, sol. 1, c.), tendo feito a distinção entre a *species intellecta* e a própria operação do intelecto, parece duvidar se o *verbum* deve ser identificado com a primeira ou com a segunda. Isso prova que sôbre este ponto o pensamento do mestre era ainda hesitante, impreciso.

Acrescentemos, enfim, que em muitos lugares São Tomás declara que o intelecto agente torna a coisa inteligível em ato despojando-lhe a *species* “ab omnibus appenditiis materiae” (46), abstraindo-a da matéria particular e de suas condições (III, d. 35, q. un., a. 1, ad 3). E’ o aspecto lógico da abstração que o autor põe aqui em evidência. Psicologicamente, a abstração decorre da iluminação dos fantasmas tal como foi descrita acima. A *species intelligibilis*, pela qual êles atualizam o intelecto possível, não tem as características da matéria particular, pois que seu modo de ser se encontra no nível espiritual (47). Voltaremos a falar dêste aspecto lógico ao tratarmos do conhecimento dos universais.

§ 2. — O INTELECTO POSSÍVEL.

Raciocinando sôbre os dados empíricos, São Tomás achou, implicada nas condições de possibilidade de nosso conhecimento, a existência dos dois intelectos. Procedendo assim, suprime-se uma série de problemas postos tradicionalmente acêrca da natureza do intelecto possível (48). E’ patente, com efeito, conforme a exposição anterior, que não há mais razão para perguntarmos se o intelecto possível é uma *virtus corporalis*, como pretende Alexandre de Afrodísia, ou a *virtus imaginativa* de Avempace, ou ainda se é único para todos os homens e eterno, como disseram Temístio e Teofrasto, segundo a interpretação de Averroes, que adota a mesma opinião. Tôdas essas teorias postulam pressuposições inteiramente contrárias às que Tomás de Aquino coloca na base de sua doutrina psicológica. Além disso, as últimas opiniões procedem de uma especulação metafísica dedutiva. Nosso autor fica no es-

(45). — I, d. 27, q. 2, a. 1, c.; II, d. 11, q. 2, a. 3, c. Por êsses dois textos pode-se crer que *verbum* não é sinônimo de *species expressa*. O *verbum* aparece também descrito como uma espécie de reflexão crítica sôbre o ato cognitivo (I, d. 27, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 2).

(46). — I, d. 35, q. un., a. 1, ad 3; et passim alibi. “...expoliando a matéria” (II, d. 39, q. 1, a. 2, c.).

(47). — Cf. I, d. 36, q. 1, a. 3, ad 2, 3; d. 38, q. un., a. 2, c.; II, d. 3, q. 1, a. 1, c.; III, d. 14, a. 1, sol. 2, ad 2; IV, d. 12, q. 1, a. 1, sol. 3, ad 4; d. 49, q. 2, a. 1, c. (in fine); a. 2, ad 4; d. 50, q. 1, a. 3, c.; ad 1, 3, 5. E ainda: I, d. 36, q. 1, a. 1, ad 1; II, d. 3, q. 1, a. 2, ad 3; q. 3, a. 3, ad 1; d. 17, q. 2, a. 1, ad 3. Nestas últimas passagens Tomás sublinha o aspecto lógico da abstração.

(48). — II, d. 17, q. 2, a. 1.

pírito aristotélico opondo-lhes uma recusa *in limine*, tão grandes seriam os absurdos que acarretariam no sistema peripatético.

A refutação de tais teorias não ajunta quase novos elementos positivos à doutrina tomista.

Entretanto, nessa controvérsia, São Tomás devia explicar como um intelecto, faculdade espiritual, pode pertencer à forma substancial de um corpo. A resposta é muito sumária. O intelecto é uma faculdade anorgânica da alma racional, a qual é forma da matéria e dotada, devido a sua perfeição, não somente de potências orgânicas mas também incorpóreas (49). A chave do problema deve se buscar na subsistência da alma e na distinção real entre a essência e as potências operativas (50).

§ 3. — O INTELECTO AGENTE E A ILUMINAÇÃO DIVINA.

Bem mais difíceis são os problemas que aqui se apresentam. As razões aduzidas no § 1 fazem ver a necessidade de um princípio ativo que torne inteligíveis em ato as *species* sensíveis. Será preciso admitir, como no caso do intelecto possível, que este princípio deve pertencer a nossa alma como uma de suas faculdades?

Digamos desde já que, na opinião do autor, esta questão não se resolve no plano psicológico, o que não obsta a que se tenha em conta de mais provável a resposta afirmativa, de acôrdo com os princípios metafísicos.

Vale a pena provar o que avançamos, por um estudo mais detido dos textos. Que o saibamos, este ponto ainda não fôra suficientemente elucidado antes de nossa pesquisa (51). Os historiadores mais autorizados do tomismo pensaram que São Tomás, nesta primeira obra, estava por demais influenciado por certos agostinistas, hesitando em atribuir aos indivíduos um intelecto agente próprio, e tendendo à opinião dos que fazem de Deus o intelecto agente.

(49). — Ver: I, d. 3, q. 2, a. 3, ad 1; II, d. 17, q. 2, a. 1, ad 1, 2; d. 1, q. 2, a. 4, ad 4; d. 18, q. 2, a. 1, c.; d. 19, q. 1, a. 1, ad 3. A alma humana é chamada, às vèzes, "forma materialis".

(50). — Ver: I, d. 3, q. 4, a. 2, c.; II, d. 1, q. 2, a. 4, ad 4; d. 17, q. 2, a. 1, ad 1; a. 2, ad 4; d. 19, q. un., a. 1, c. (in initio).

(51). — Já publicamos o conteúdo do presente parágrafo, e do que lhe corresponde na 2a. parte, num artigo da *Revue Néoscholastique de Philosophie*, Louvain, maio, 1940: *L'intellect agent personnel dans les premiers écrits d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin*. Esse artigo figura na bibliografia tomista coligida por Paul Wyser (vol. 13-14 da coleção "Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, dirigida por I. M. Bochenski, Berna, 1950) como estudo básico para a questão. Em português, também já o estampamos na *Revista da Faculdade de São Bento*, novembro, 1940.

A passagem que ocasionou tal suposição encontra-se no livro II (d. 17, q. 2, a. 1, c.). Examinêmo-la.

A questão que o artigo pretende resolver é a seguinte: “*Utrum sit una anima vel intellectus omnium hominum, quasi quaedam substantia separata in omnia corpora influens*”. Na *responsio*, após ter exposto a distinção do intelecto em possível, agente e *in habitu* (ou formal), São Tomás passa em revista as diversas opiniões a êsse respeito, começando pelo intelecto agente:

“*His ergo visis, sciendum est quod in hoc fere omnes philosophi concordant post Aristotelem, III De anima, text. 19 et 20, quod intellectus agens et possibilis differunt secundum substantiam, et quod intellectus agens sit substantia quaedam separata, et postrema in intelligentiis separatis, et ita se habet ad intellectum possibilem quo intelligimus, sicut intelligentiae superiores ad animas orbium. Sed hoc secundum fidem non potest sustineri. Si enim, ut Anselmus probat, lib. I Cur Deus homo, cap. V, . . . reparationem hominis per angelum Deus fieri noluit, ne paritas hominis et angeli in gloria tolleretur, dum angelus homini fieret causa salutis; similiter si poneretur anima nostra secundum naturalem operationem dependere ab aliqua intelligentia vel angelo, non posset rationabiliter sustineri, quod anima angelis par sit in gloria futura, quia ultima perfectio uniuscuiusque substantiae est in complemento suae operationis: et ideo uniri cum intelligentia agente ponunt praedicti philosophi ultimam felicitatem hominis. Et ideo quidam catholici doctores, corrigentes hanc opinionem et partim sequentes, satis probabiliter posuerunt ipsum Deum esse intellectum agentem; quia per applicationem ad ipsum, anima nostra beata est: et hoc confirmant per hoc quod dicitur Joan., I, 9: *Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*”.*

A seguir, vêm as doutrinas sôbre o intelecto possível. Enfim, o autor nos apresenta seu próprio pensamento ao concluir:

“*Et ideo, remotis omnibus praedictis erroribus, dico cum Avicenna, De anima, part. V, cap. VII, intellectum possibilem incipere quidem esse in corpore, sed cum corpore non deficere, et in diversis diversum esse, et multiplicari secundum divisionem materiae in diversis individuis, sicut alias formas substantiaes; et superaddo etiam intellectum agentem esse in diversis diversum: non enim videtur probabile quod in anima rationali non sit principium aliquod quo naturalem operationem explere possit; quod sequitur, si ponatur unus intellectus agens, sive dicatur Deus, vel intelligentia*”.

Comparando êste texto com o primeiro, poderia parecer que São Tomás se contradiz, pois que aqui declara que a hipótese de um único intelecto agente não parece provável, enquanto que antes, referindo-se à mesma hipótese, empregara os têrmos “satis pro-

babiliter”. Para Mandonnet (52), São Tomás aceita como provável a teoria de Deus intelecto agente. Conforme Luyckx (53), seguido por Gilson (54), o Doutor angélico se refere a duas doutrinas diferentes. Na conclusão êle excluiria a opinião dos que negam um intelecto agente pessoal para substituí-lo por Deus, ao passo que no comêço êle teria em vista os que, admitindo embora um intelecto agente para cada indivíduo, denominam Deus intelecto agente como fonte de iluminação, necessária para todo conhecimento humano ou ao menos para o conhecimento das coisas superiores. A prova de que se deve fazer tal distinção é que, sem isso, São Tomás se contradiria dentro de um mesmo artigo. M. De Wulf (55) propõe uma interpretação diferente. Os teólogos de que fala nosso autor se colocariam num ponto de vista teológico. Para êles, Deus seria chamado intelecto agente porque constitui nossa beatitude na ordem *sobrenatural*. Na última passagem São Tomás demonstraria que na ordem *natural* Deus não é nosso intelecto agente. Assim desaparece a contradição.

Parece-nos possível provar que nenhuma dessas explicações corresponde ao pensamento do autor no artigo em questão.

Primeiramente, não vemos nos textos indício algum da distinção estabelecida por Luyckx e Gilson. O intelecto que os filósofos dizem separado é bem o intelecto agente pròpriamente dito. Ora, consoante a fé, êsse intelecto não pode ser uma inteligência criada ou um anjo, porque nesse caso nossa felicidade suprema consistiria na união com tal inteligência agente. Daí certos autores católicos concluíram que o intelecto agente é o próprio Deus, pois que nossa felicidade consiste na união com Êle. Não há motivo algum de supor aqui uma troca subentendida de sentido no uso do têrmo “intelecto agente”. Aliás, em que êsses doutores seguiriam parcialmente a opinião dos filósofos, dado que admitiam um intelecto agente que não é separado, e, se designavam também um princípio separado como intelecto agente, não era a última inteligência de que falam os filósofos e sim Deus? De resto, quando Tomás escreve no segundo trecho: “sive dicatur Deus, vel intelligentia”, nada nos permite suspeitar que não vise os mesmos autores católicos do comêço, pondo-os no mesmo plano com os filósofos que afirmam um intelecto agente separado, em sentido estrito.

(52). — P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroïsme Latin au XIIIème siècle*, I, Louvain, 1911, p. 243, nota 4. E' também o que pensam M. Grabmann, *Der göttliche Grund...*, p. 31; A.-D. Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin*, II, p. 164; P. Wilpert, *Die Ausgestaltung der aristotelischen Lehre...*, pp. 459-460.

(53). — B. A. Luyckx, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, Beiträge, XXIII, 3-4, 1923, pp. 72-74.

(54). — E. Gilson, *Pourquoi saint Thomas...*, pp. 111-113.

(55). — M. De Wulf, *Histoire...*, II, pp. 168-169.

Mas, além dessas razões negativas, cremos achar um argumento decisivo num texto do mesmo livro II (d. 28, q. un., a. 5) em que o mestre volta à questão. Trata-se de saber se o homem é capaz de atingir a verdade sem a graça. A resposta é relativamente breve. Há duas espécies de verdades, diz êle: as que são acessíveis à razão, e as que a excedem. A esta última categoria pertencem as verdades que não se podem deduzir dos primeiros princípios indemonstráveis. Para estas precisa-se evidentemente de uma graça *gratis data*. Transcrevemos a continuação do texto para que melhor se possa fazer a comparação com as outras passagens.

“Si enim loquamur de illis veris quae naturali rationi proportionata sunt, sciendum est quo circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, ut supra dictum est in solutione primi articuli, dist. XVII, q. II (56), quod intellectus agens est unus omnium, intellectum agentem Deum esse dicentes; et cum intellectus agens se habeat hoc modo ad intelligibilia sicut lucidum ad visibilia, volunt quod sicut non potest videri aliquid visibile nisi per emissionem radii corporalis, ita non possit intelligi aliquid intelligibile sine nova emissionem radii spiritualis, qui est gratia gratis data. Sed haec positio conveniens non est, ut supra dictum est: non enim intellectus agens est aliqua substantia separata, vel Deus, ut quidam theologi dicunt; vel intellectiva, ut plures philosophorum, ut supra dictum est; sed naturalis virtus ipsius rationalis animae. Nec tamen oportet, hac positione supposita, ut semper nova infusio gratiae fieret in cuiuslibet veri cognitione; eo quod infusio et emanatio spiritualium donorum non est successiva per modum motus, sed est fixa et permanens; unde secundum unam irradiationem spiritualem, intellectus possibilis ad omnia sibi proportionata cognoscenda perficeretur.

Aliorum vero opinio est quod intellectus agens sit quaedam potentia animae rationalis; et hanc sustinendo, non potest rationaliter poni quod oporteat ad cognitionem veri, talis de quo loquimur, aliquid aliud lumen superinfundi: quia ad hoc verum intelligendum sufficit recipiens speciem intelligendam et faciens speciem esse intelligibilem in actu: et utrumque est per virtutem naturalem ipsius animae rationalis, nisi forte dicatur quod intellectus agens insufficientis est ad hoc; et ita natura humana aliis imperfectior esset, quae non sibi sufficeret in naturalibus operationibus. Et ideo dicendum est quod haec vera, sine omni lumine gratiae superaddito, per lumen naturale intellectus agentis cognosci possunt”.

Se considerarmos o que São Tomás diz aqui a respeito da pri-

(56). — Esta indicação, como muitas outras, foi provavelmente incorporada ao texto pelos editores: falta na edição de Parma e num manuscrito de Eruges (Bibliothèque de la Ville, 204, fol. 74r) que pudemos consultar. Mas não se pode pôr em dúvida que é a essa passagem que o autor se refere.

meira opinião, parece-nos que não se pode mais hesitar na interpretação do artigo da dist. 17. Os teólogos aqui citados — e que de novo são equiparados aos filósofos (57), ao afirmarem que Deus é o intelecto agente, tomavam a expressão no sentido estrito e só concediam ao homem o intelecto possível. E se aí lemos: “Sed haec positio conveniens non est, ut supra dictum est”, — parece evidente que no passo final do artigo citado em primeiro lugar Tomás de Aquino visava, de fato, os teólogos de que falara no início. Tendo afastado êsses teólogos que supõe já refutados, o autor passa à segunda opinião. E’ aqui que êle deixa entrever a doutrina que, conforme Luyckx e Gilson, teria sido encarada no começo do artigo sôbre a unicidade do intelecto, isto é, a opinião dos que denominam Deus intelecto agente por ser fonte de iluminação acrescentada a nosso intelecto ativo. Note-se que São Tomás não alude a nenhum defensor determinado desta teoria e não remete à passagem da dist. 17. Mais ainda, êle sentenciar que essa opinião “non potest rationabiliter poni” (58).

Por êste artigo vê-se que a interpretação de De Wulf fica também excluída. Com efeito, se a identificação dos *catholici doctores* da primeira passagem com os teólogos dêste artigo tem fundamento, não resta dúvida alguma que a doutrina dêles se aplica à ordem natural e não à sobrenatural.

Mas então devemos nós explicar a aparente contradição de Tomás num mesmo artigo. Como interpretar o “satis probabiliter” aplicado a uma doutrina que será rejeitada com as palavras “non enim videtur probabile”, e que na dist. 28 será também criticada como não sendo “conveniens”?

E. Gilson já relevou que a expressão “probabilis” pode ter um sentido bem fraco em São Tomás. Ela quer indicar às vêzes que se trata de uma opinião em favor da qual há argumentos um tanto verossímeis. Isso não implicaria que São Tomás tenda a aceitar tal doutrina (59).

E’ uma observação bastante acertada. Mas podemos acentuá-la ainda mais. Ao menos em nossa obra, êsse têrmo é empregado no sentido mais fraco possível (60).

(57). — Cf. II, d. 18, q. 2, a. 3, c. “Quidam enim philosophi, ut Plato, Avicenna et Themistius, posuerunt omnes animas a principio separato esse, quod quidem principium Plato ideam posuit, Avicenna intelligentiam agentem, et theologi, hanc viam tenentes, ipsum Deum”.

(58). — Portanto, mesmo se com a distinção proposta se escapasse à contradição no primeiro artigo, nós a encontraríamos aqui: oposição entre o “satis probabiliter” da dist. 17 e o “non... rationabiliter” dêste último trecho. Nossa argumentação é ainda corroborada por tôdas as outras passagens onde Tomás exclui a iluminação, o que não se coaduna com o “satis probabiliter” interpretado como o quer Luyckx.

(59). — E. Gilson, *Pourquoi saint Thomas...*, p. 113, nota.

(60). — Assim, lê-se no livro II (d. 1, q. 1, a. 5, a.): “...et haec opinio inter praedictas probabilior est: tamen omnes sunt falsae et haereticæ”. Item (II, d.

Assim sendo, o “satis probabiliter” poderia ter simplesmente o seguinte significado: Dado que todos os filósofos admitem um intellecto agente separado, e que, doutro lado, a fé nos proíbe de identificá-lo com uma inteligência criada, os teólogos tinham razão (“satis probabiliter posuerunt”) em dizer que Deus é nosso intellecto agente. Mas o antecedente não é provável, dirá Tomás no fim do artigo: não é provável que a alma humana seja desprovida do princípio de sua operação natural. Nesta interpretação o “non enim videtur probabile” não se opõe diretamente ao “satis probabiliter”, mas à teoria do intellecto agente separado, em geral. É uma crítica filosófica da doutrina dos filósofos que induziam os teólogos a fazer de Deus nosso intellecto agente.

Acrescentemos que em tôdas as outras ocasiões em que o autor fala do intellecto agente, êle o supõe sempre uma faculdade pertencente a cada indivíduo. A título de exemplo, vejamos algumas das passagens mais explícitas. Para não alongarmos demais nossa exposição, limitar-nos-emos aos dois primeiros livros das *Sentenças*.

Assim, logo no início da obra (I, d. 3, q. 4, a. 5, c) lemos que a alma se conhece continuamente a si mesma enquanto todo e qualquer inteligível nos aparece à luz do intellecto agente. Este artigo é importante, pois São Tomás nem faz alusão à outra hipótese, quando a pergunta era se a alma conhece sempre a si mesma e principalmente a Deus (cf. a. 4, c.); ora, se Deus fôsse tido como intellecto agente, por êsse argumento se provaria que Êle é sempre conhecido por nós.

Na dist. 19 (q. 5, a. 2, c.) do mesmo livro I, Tomás ensina que, conquanto em última análise todo conhecimento tenha a Deus como causa eficiente e exemplar, cada intellecto possui contudo sua luz própria, cujo exemplar se acha na luz increiada.

No livro II (d. 3, q. 3, a. 1, ad 1) o autor, para explicar porque o Filósofo disse que a alma é a “species specierum”, escreve: “. . .dicendum, quod anima dicitur species specierum, in quantum per intellectum agentem facit species intelligibiles actu, et recipit eas secundum intellectum possibilem. . .”.

Na mesma *distinctio* (q. 3, a. 4, ob. 4 et ad 4) afirma claramente a existência em nós de um intellecto agente, o intellecto agente da alma racional.

8, q. un., a. 1, c.): “. . .et sic rediret error philosophorum. . . quod tamen probabilis longe esset quam. . .” Item (II, d. 13, q. un., a. 3, c.; “Et haec opinio valde probabilis est. . . Sed hoc non videtur usqueaque verum. . . Et ideo dicunt alii, quibus consentiendum videtur mihi. . .”). Enfim, no mesmo I. II (d. 24, q. 1, a. 3, c.): “Sed istud videtur extraneum etsi probabiliter dicatur”. — O mesmo se dá com Santo Alberto. Veja-se um “satis ratiônabiliter” (III *Sent.*, d. 34, a. 1) usado a propósito de uma opinião rejeitada. Ou ainda: “Quidam dicunt satis probabiliter, quod. . . Alii dicunt, quibus consentiendum videtur esse, quod. . .” (IV *Sent.*, d. 14, a. 3, ad obb. 7 et 8).

Do mesmo modo, na dist. 7 (q. 2, a. 2, c.) o Aquinate fala do “intellectus agentis humani”, cuja luz é mais fraca do que a que adviesse de um intelecto angélico. A idéia reaparece na dist. 8 (q. un., a. 5, ad 6), onde a expressão usada é equivalente: “lumen intellectus agentis nostri”.

Enfim, na dist. 18 (q. 2, a. 2, ad 2) São Tomás vê uma certa infinidade na alma humana pelo fato de possuir ela o intelecto agente, “quo est omnia facere”, e o possível “quo est omnia fieri”.

Podemos, pois, concluir que já nesta obra de principiante São Tomás é partidário da multiplicidade do intelecto agente. Êle adota essa posição porque julga a outra teoria improvável pelo inconveniente em que incorre (61). Tal inconveniente é de ordem puramente metafísica. Desde que o conhecimento abstrativo constitui uma operação natural do homem, animal racional, êste seria um ente desprovido do princípio da operação que lhe é própria (62); isso contrariaria o espírito do sistema tomista que vê uma manifestação do poder de Deus no fato de ter Êle criado causas segundas com a dignidade de agirem por si mesmas (63).

Por um motivo idêntico, Tomás de Aquino exclui também a doutrina que admite um intelecto agente pessoal, mas postulando uma iluminação divina suplementar (64).

Conseqüentemente, São Tomás interpretará num sentido metafísico, e não psicológico, todos os argumentos tradicionais que se podem invocar em favor da doutrina de Deus intelecto agente ou da iluminação. Assim, por exemplo, êle dirá que é Deus quem ensina interiormente (Santo Agostinho), enquanto causa de nossa capacidade de conhecer. A luz do intelecto agente vem de Deus e é uma certa irradiação da luz primeira (65).

(Continua no próximo número).

CARLOS LOPES DE MATOS

-
- (61). — O autor não viu na tese contrária um absurdo completo. Em suas obras posteriores êle descobrirá novos argumentos e sua atitude se tornará mais exclusiva (cf. *S. c. gent.*, II, c. 76; *De spir. creat.*, a. 10; *De anima*, a. 5; *Sum. theol.*, I, q. 79, aa. 4 et 5; *Comp. theol.*, c. 85). Entretanto, encontre-se ainda no *De unit. int.*, c. 4, § 86 da ed. Keeler, a seguinte passagem: “Forte enim de agente hoc dicere, aliquam rationem haberet, et multi philosophi hoc posuerunt. Nihil enim inconveniens videtur sequi...”.
- (62). — II, d. 17, q. 2, a. 1, c.; d. 28, q. un., a. 5, c.
- (63). — Ver: I, d. 37, q. 4, a. 1, ad 2; d. 45, q. un., a. 3, ad 4; II, d. 1, q. 1, a. 4; d. 9, q. un., a. 1, ad 7; a. 2, ad 4; d. 10, q. un., a. 2, c.; d. 20, q. 1, a. 1, ad 1; d. 28, q. un., a. 5, *lum contra*; etc.
- (64). — Não se poderá desejar um texto mais claro e explícito do que o acima transcrito (II, d. 28, q. un., a. 5, c.). Veja-se também: I, d. 19, q. 5, a. 2, c.; II, d. 22, q. 1, a. 2, c.; d. 28, a. 4, c.
- (65). — Ver: I, d. 19, q. 5, a. 1, c.; a. 2, c.; II, d. 7, q. 2, a. 2, ad 4; d. 9, q. un., a. 2, ad 4; d. 23, q. 2, a. 1, c.; d. 28, q. un., ad obb.