

ARTIGOS

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

(Continuação).

CAPÍTULO II. — OS OBJETOS DO CONHECIMENTO ABSTRATIVO.

§ 1. — OBJETO DIRETO DE NOSSO CONHECIMENTO.

Um dos pressupostos fundamentais da teoria tomista dos dois intellectos é o fato de consciência que não podemos conhecer senão partindo dos objetos sensíveis. São estes objetos, apreendidos por nossos sentidos, que despertam nossa inteligência, quando a fantasia lhes apresenta. Antes disso, a inteligência é pura potência, *tabula in qua nihil est scriptum*. Verdade é que se lhe deve reconhecer também um poder ativo. Mas, esse poder ativo requer-se precisamente para explicar como o sensível pode tornar-se inteligível em ato, capaz de ser conhecido (66). Eis porque São Tomás chamará os fantasmas objeto de nosso conhecimento, baseando-se em textos de Aristóteles no *De anima*, livro III.

Já fizemos notar (cap. I, § 1) que o fantasma não constitui, a rigor, o objeto da inteligência, por ser inteligível em potência, mas somente a fonte de onde o intellecto deve haurir o conteúdo de seu objeto propriamente dito. São Tomás não é partidário do sensualismo. O intellecto tem por objeto a *species intellecta*, isto é, a própria coisa, assimilada, porém, pelo intellecto, tornada inteligível em ato (67).

Em última análise, entretanto, essas *species* foram tiradas do fantasma, de modo que se poderá dizer que nosso objeto imediato é o sensível, e só partindo do sensível consegue nossa inteligência chegar ao supra-sensível (I, d. 4, q. 2, a. 1, ad 2; d. 34, q. 3, a. 1, ad 4).

Mais ainda. Não somente na aquisição dos conhecimentos, mas até no uso das noções adquiridas nosso intellecto se acha na dependência dos fantasmas (68). A experiência nô-lo mostra; assim, quan-

(66). — Cf., p. ex., I, d. 17, q. 1, a. 4, c.; d. 35, q. un., a. 1, ad 3; III, d. 14, a. 3, q. 5, ob 3; d. 27, q. 3, a. 1, c.

(67). — "...forma rei in quantum est cognita" (III, d. 14, a. 1, sol. 4, c.).

(68). — II, d. 20, q. 2, a. 2, ad 3; d. 23, q. 2, a. 2, ad 3; III, d. 14, a. 3, sol. 2, c.; sol. 3, c.; sol. 5, ad 3.

do o órgão da imaginação é lesado, o intelecto não pode exercer sua operação mesmo quanto ao que conhecia antes (69).

Essa dependência do intelecto para com os fantasmas no ato de considerar o que já fôra adquirido, São Tomás a chama “*motus qui est ab anima ad sensus*” ou “*ad res*” (II, d. 20, q. 2, a. 2, ad 3; d. 23, q. 2, a. 2, ad 3). A inteligência se volta de novo para os fantasmas (70). Tal movimento, tal volta, tem por fim empregar os fantasmas como exemplares nos quais o intelecto possa ver o que êle conhece habitualmente, possa atualizar seus conceitos e, de um certo modo revestí-los do concreto, incorporá-los. Malgrado o rundo aristotélico dessa doutrina, a terminologia parece influenciada pelo neoplatonismo através do Pseudo-Dionísio (cf. II, d. 20, q. 2, a. 2, ad 3). Além do mais, o autor não nos mostra claramente a razão epistemológica fundamental dessa dependência, postulada por seu realismo moderado (71).

Investigando as razões ontológicas de semelhante dependência, São Tomás descobre duas.

A primeira é que nosso intelecto ocupa o último lugar na hierarquia das inteligências, no limite do não-intelectual (II, d. 3, q. 1, a. 3, c.; d. 9, q. un., a. 3, ad 2), donde resulta que êle está para os inteligíveis como a matéria para as formas sensíveis: um puro determinável (72).

A segunda razão, que vale também para o uso do conhecimento já adquirido, é que, sendo a alma forma do corpo, sua operação deve ser a operação do homem todo; logo, o corpo deve participar dela de algum modo (cf. II, d. 39, q. 3, a. 1, c.). Êle participa, não no sentido de ser um princípio donde procede essa operação, ou um órgão pelo qual ela se produz, mas enquanto apresenta ao intelecto seu objeto (dependência objetiva do intelecto em relação ao corpo) (73). Trata-se de uma continuidade funcional, exigida pela unidade ontológica do ser humano. Com efeito, diz-nos o autor, na disposição hierárquica das potências deve haver continuidade de uma à outra, correlação entre elas. Dá-se isso com a

(69). — II, d. 20, q. 2, a. 2, ad 3; d. 15, q. 2, a. 3, ad 2; d. 25, q. un., a. 2, ad 7; III, d. 31, q. 2, a. 4, ob 5; IV, d. 17, q. 1, a. 3, sol. 3, ad 1; d. 50, q. 1, a. 2, c.; ob. 1 et ad 1. Da mesma forma, quando, no sonho, os sentidos estão “ligados”, nossa alma não pode mais fazer um juízo perfeito: IV, d. 9, q. un., a. 4, sol. 1, c.

(70). — “...*conversio nova ad species quae erant in phantasia*” (III, d. 14, a. 3, sol. 5, ad 3).

(71). — Ver: *Sum. theol.*, I, q. 84, a. 7, c., onde reaparece a expressão “exemplo”, mas, onde, em seguida, o mestre vai ao cerne da questão.

(72). — II, d. 3, q. 1, a. 6, c.; d. 3, q. 3, a. 3, ad 1; III, d. 31, q. 2, a. 4, c.; IV, d. 50, q. 1, a. 1, c.; ad 4. Em suma, trata-se do fato de ser a alma forma do corpo. Cf. II, d. 32, q. 2, a. 3, ad 3.

(73). — II, d. 19, q. un. a. 1, ad 6; d. 32, q. 2, a. 3, ad 7; III, d. 1, q. 1, a. 1, ad 5; d. 31, q. 2, a. 4, c.; IV, d. 17, q. 1, a. 3, sol. 3, ad 1; d. 50, q. 1, a. 1, ad 2; c.

sensação e a inteligência, bem como com esta em relação à vontade (74).

No caso do conhecimento, a necessidade de uma tal correlação (e aqui temos uma razão psicológica a acrescentar às duas razões ontológicas) provém do fato de ser impossível ao intelecto haurir imediatamente nos objetos sensíveis. Para preencher a desproporção entre as coisas materiais e o intelecto humano, é preciso um intermediário. São os sentidos. Eles recebem dos corpos as *species*, de um modo intencional (logo, sem matéria, espiritualmente), conquanto as recebam num órgão (logo, como uma representação que tem caracteres materiais: “cum conditionibus materiae”). Há, portanto, um começo de espiritualização, que o intelecto completará, uma primeira elaboração do dado bruto (75). Daí também a necessidade para o intelecto de abstrair partindo dos sentidos internos, que são os mais desligados da materialidade (cf. II, d. 20, q. 2, a. 2, ad 4). Outrossim, a própria sensibilidade se acha, no homem, elevada a um nível mais alto, por sua união com a inteligência, a tal ponto que está virtualmente compreendida nela (76).

A conclusão que deflui da afirmação de uma dependência constante em relação aos fantasmas, é que os objetos proporcionados ao nosso conhecimento nesta vida são as coisas materiais apresentadas ao intelecto por *species* hauridas nos fantasmas. De modo imediato e direto, nós só conhecemos o corporal, uma vez que, de um lado, todos os nossos conceitos têm sua fonte no sensível, e, de outro lado, no exercício de todo ato de conhecimento sempre nos devemos reportar aos fantasmas. Tudo o mais, nós o conhecemos a partir deste objeto primordial ou próprio (77).

Mas, há duas coisas a considerar no objeto, nota São Tomás: o que nele é material, e o que é formal (78). No caso em aprêço,

-
- (74). — “...posterior potentia supponit in definitione sui priorem, et actus posterioris dependet a priori. Si enim definiamus intellectum, definitur per suum actum, qui est intelligere, et in definitione eius cadet actus prioris potentiae, et ipsa potentia. Oportet enim quod in definitione huius actus qui est intelligere, cadat phantasma, quod est obiectus eius” (I, d. 3, q. 4, a. 3, c.). Cf. II, d. 18, q. 2, a. 3, ad 4; d. 24, q. 1, a. 2, c.; III, d. 27, q. 3, a. 1, c.; IV, d. 4, q. 1, a. 3, sol. 1, ad 1; d. 17, q. 1, a. 3, sol. 3, ad 3; d. 49, q. 2, a. 7, ad 7; d. 50, q. 1, a. 2, 2um contra; a. 3, ad 2um contra.
- (75). — IV, d. 50, q. 1, a. 1, c. Cf. II, d. 36, q. un., a. 2, c.; III, d. 15, q. 2, a. 1, sol. 2, c.; IV, d. 49, q. 2, ad 4. Já fizemos alusão a essa doutrina no § 1 do cap. I. Note-se que, conforme São Tomás, o objeto sensível exerce uma dupla ação sobre o sentido: uma mutação natural, a qual não passa de uma condição que precede a sensação, e uma ação intencional, que provoca como reação a operação sensitiva (cf. II, d. 36, q. un., a. 2, c.; IV, d. 44, q. 2, a. 1, sol. 3, ad 2). Esse ponto, muito importante para a crítica das sensações na teoria tomista, está fora do plano de nosso trabalho.
- (76). — II, d. 17, q. 3, a. 2, ad 1; d. 18, q. 2, a. 3, ad 4; IV, d. 7, q. 2, a. 2, sol. 3, c.; d. 24, q. 1, a. 2, sol. 5, c.
- (77). — I, d. 3, q. 1, a. 2, ad 2; III, d. 23, q. 1, a. 2, ad 5, 6; d. 27, q. 3, a. 1, c.; IV, d. 49, q. 2, a. 6, ad 3.

o que é material são as coisas sensíveis, e formal, a *ratio obiecti*, isto é, o que faz que o *materiale* possa ser objeto: objeto do intelecto enquanto inteligível em ato, desta vez.

Ora, que implica o fato de considerar uma coisa inteligível em ato?

O processo abstrativo, já o vimos (cf. fim do § 1, cap. I), tem como consequência necessária que as *species intelligibiles* são despojadas das condições materiais pela ação do intelecto agente, porque elevadas ao nível espiritual para se tornarem proporcionadas, semelhantes ao intelecto (79). Elas são, pois, impressas no intelecto possível como formas “abstratas” em relação ao objeto singular, dotadas do caráter de universalidade. Essas *species* espirituais são recebidas numa faculdade que, por seu turno, é também espiritual. Temos aí, pois, uma forma representativa das determinações do objeto, forma que é recebida não materialmente, não entrando em composição hilemórfica com o sujeito que a recebe, — o que é, aliás, a condição mesma do conhecimento (80). A *species* pode muito bem representar o composto de matéria e forma, pois que esta última tem uma relação necessária com a matéria (IV, d. 50, q. 1, a. 3, c.); mas, despojada da matéria (81), ou seja, recebida espiritualmente como uma forma no intelecto, ela não pode representar a matéria concreta individuada. Trata-se, portanto, de uma representação do que faz uma coisa ser tal coisa, sem aquilo que a individualiza, mas somente com os caracteres necessários e universais. O intelecto em sua representação não está sujeito, como o sentido, ao *hic et nunc* do objeto concreto (82). A razão última será que aquilo que constitui nosso conhecimento intelectual em sua natureza formal é o intelecto agente, faculdade atual e espiritual de ilimitada virtualidade (83).

Quanto ao modo pelo qual apreendemos o objeto proporcionado, que é a essência das coisas materiais, deve notar-se o seguinte. Não se trata de uma apreensão intuitiva, imediatamente

(78). — II, d. 20, q. 2, a. 2, ad 2; III, d. 24, a. 1, sol. 1, c.

(79). — “...quia cum cognitio non sit nisi secundum assimilationem, impossibile est quod cognitio extendant se ultra id in quo est assimilatio” (II, d. 3, q. 3, a. 3, c.).

(80). — “...cognitio est formae, in quantum est forma” (II, d. 3, q. 1, a. 1, c.). Cf. *ibid.*, ad 3.

(81). — “A materiae appendiciis separata”; “non secundum conditiones individuantes”. Ver: IV, d. 12, q. 1, a. 1, sol. 3, ad 4.

(82). — IV, d. 50, q. 1, a. 3, ob. 2. Não se trata ainda do universal lógico, mas este tem aí seu fundamento. Basta que a inteligência, por uma reflexão sobre o caráter de universalidade de seu conceito, tome explicitamente conhecimento da “referibilidade” a vários sujeitos. É o que se poderia chamar universal “exercido”.

(83). — Ver *J. Marechal, Le Thomisme...* (Secção II, capp. 4 e 5), que bem salientou esse aspecto, o qual poderíamos denominar o *a priori* da teoria tomista dos dois intellectos. Cf. I, d. 32, q. 2, a. 1, ad 3; d. 34, q. 3, a. 1, ad 1; II, d. 3, q. 3, a. 3, ad 1; III, d. 14, a. 1, sol. 2, ad 2.

clara e perfeita, dessas essências por nosso intelecto. São Tomás faz alusões a um desdobramento de fases no conhecimento do objeto da inteligência.

Em certas passagens, sem insistir muito, o autor declara que nós conhecemos em primeiro lugar o ser (84). Essa noção de “ser” desempenha na ordem da apreensão (*simplex intelligentia*) o mesmo papel que os primeiros princípios para a razão racionante (*ratio*). Tal conceito está subentendido em todos os outros: *sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu* (I, d. 8, q. 1, a. 3, c.). Isso significa que apreendemos o objeto primeiramente como *alguma coisa*, como ser, sem outras determinações. É o aspecto mais geral e necessariamente pressuposto a todos os outros (nesse sentido, universal). Eis aí a única maneira pela qual Tomás de Aquino admite, como primeira apreensão intelectual, um conhecimento imediato do que as coisas são. O ser é o que se apresenta por primeiro à nossa inteligência (*primum cadens in apprehensione intellectus*), conhecido intuitivamente e, portanto, realmente objeto do *intellectus* (por oposição a *ratio*) (85).

Iludir-se-ia, pois, a respeito do verdadeiro sentido da teoria tomista da abstração, quem quisesse atribuir-lhe uma visão perfeita das essências (86). Se certos trechos parecem sugerir tal idéia, será somente, cremos nós, por uma interpretação um tanto simplista do conjunto da doutrina, e negligenciando outras indicações, que se pode chegar a semelhante conclusão. Para não falar de outras conseqüências, tôda a física, tal como a concebiam os escolásticos (uma busca penosa das essências e das causas), não teria nesse caso razão alguma de ser. São Tomás não era tão dogmatista. Ao contrário, êle nos diz que não conhecemos os princípios essenciais, e, citando Aristóteles, fala de diferenças essenciais que nos são desconhecidas (87). Isso mesmo aparece com maior evidência num texto (III, d. 35, q. 2, la. 2, sol. 1, c.) onde opõe o modo de conhecer das substâncias separadas ao modo hu-

(84). — I, d. 8, q. 1, a. 3, 2um contra; c.; d. 24, q. 1, a. 3, ad 2; d. 38, q. un., a. 4, ob. 4.

(85). — Para São Tomás *intuitus* é sinônimo de visão intelectual e designa um conhecimento não discursivo, epistemologicamente imediato, ainda que feito por meio de uma *species*: ver II, d. 9, q. un., a. 8, ad 1; III, d. 35, q. 1, a. 2, sol. 2, c.; d. 24, q. 2, sol. 1, c.; IV, d. 10, q. un., a. 4, sol. 5, c. Nesse sentido é que empregamos, aqui e em outros trechos, o termo “intuição”, bem como suas formas derivadas.

(86). — Ver M. L. Habermehl, *Die Abstraktionslehre...*: “Thomas von Aquin ist demnach ein Vertreter der Wesensschau” (p. 26). A razão apresentada pelo autor baseia-se sobre uma confusão: “Da die abstraktive Tätigkeit durch den Intellekt vollzogen wird, offenbart sich unser Erkennen als intuitive Erkenntnis!” (p. 25). Ora, quando São Tomás diz que é o intelecto que abstrai, não pensa na distinção de *intellectus* e *ratio*. Aliás, sempre se dirá que é o *intellectus* que conhece as essências do mundo corporal, mas isso não exclui que se deva tomar o desvio do raciocínio, como se verá na nota 88.

(87). — I, d. 25, q. 1, a. 1, ad 8; II, d. 3, q. 1, a. 6, c.; cf. *De ente et essentia*, c. 6; *De ver.*, q. 4, a. 1, ad 8.

mano (cf. II, d. 3, q. 1, a. 6, ad 2). Nosso conhecimento não atinge a essência senão através dos véus dos acidentes, tais como os efeitos e as propriedades, e, logo, por um certo *discursus*, por um raciocínio (88). Para a compreensão do mundo, o trabalho de aperfeiçoamento da inteligência humana consistirá justamente nessa penetração progressiva no conhecimento das essências e das operações ou relações que dela decorrem. E' a tarefa da filosofia da natureza e das ciências.

O universal lógico — Na elaboração científica, que aperfeiçoa o conhecimento a princípio confuso das coisas, uma questão fundamental é a dos universais. Sabe-se a importância que o problema teve na filosofia grega e no início da escolástica. Colocados nessa perspectiva, os mestres do século XIII deviam forçosamente encarar a questão. Contentar-nos-emos, porém, neste trabalho sobre a teoria do conhecimento em geral, com focalizar as bases da solução, sem entrar em particularidades que são do domínio da lógica ou teoria da ciência. De resto, nas *Sentenças* não se acham grandes explanações sobre isso. Procuremos, pois, coligir as idéias dispersas e bastante sumárias.

A universalidade de nossos conceitos é um fato de experiência interna. Qual sua origem? O processo da abstração termina em conceitos que têm uma amplidão universal, por conaturalidade com a natureza espiritual da faculdade intelectual. Mas, vimos que essa universalidade não era ainda a de que nos ocupamos aqui, e que, num primeiro estágio, tratava-se, em suma, do valor fundamental da noção do "ser". Isso, porém, não obsta a que, partindo dessa noção, que é a mais "geral", precisemos nosso conhecimento por meio de conceitos universais cada vez menos extensos. Assim, apreendemos o homem a princípio como alguma coisa, um ser, e em seguida sucessivamente como material, vivente, etc., até à determinação "homem".

Entretanto, tudo isso não resolve o problema. Ainda que, de fato, o conceito "homem" seja universal, a descrição do processo abstrativo não nos dá o porquê; só nos fornece uma razão metafísica remota, a saber, as exigências de uma faculdade intelectual abstrativa que apreende as formas separadas de sua matéria individual.

Eis porque, além dos textos em que, repetindo Aristóteles (*De anima*, III, 5), São Tomás fala dos universais como resultado da abstração, — em outras ocasiões faz alusão ao encadeamen-

(88). — Ver III, d. 35, q. 2, a. 2, sol. 1, c.: "...hominis apprehensio ratio dicitur, quamvis ad intellectum terminetur in hoc quod inquisitio ad essentiam rei perducit". Esta passagem nós a opomos à afirmação de Habermehl (p. 25): "Wir werden an keiner Stelle finden, dass die Vernunft in den Gang der Abstraktion eingreift".

to psicológico que leva ao conceito universal, louvando-se ainda aqui no Filósofo (*Anal. post.*, II, 19, 100a, 3 sqq.; *Met.*, I, 1.980b, 29 sqq.) (89). Distingue três estádios. Há primeiramente as sensações múltiplas conservadas na memória (sensitiva). Do agrupamento dessas sensações nasce a “experiência” (“ex multis memoriis fit experimentum”). Enfim, com muitas “experiências” somos capazes de formar o conceito universal (“ex multis experimentis unum universale colligimus”). São Tomás, nesta obra, não nos dá explicações mais desenvolvidas. Parece-nos que, se êle o tivesse feito, sua exposição seria mais ou menos esta: por nossos sentidos apreendemos primeiro diversos objetos que nossa inteligência conhece como alguma coisa, como ser. Sòmente depois de ter apreendido vários aspectos de um mesmo objeto e de ter ordenado as apreensões particulares, confrontando os objetos entre si, chega a inteligência a conceber um verdadeiro universal (*unum ex multis*, universal “exercido”), isto é, só então a inteligência chega a conhecer o que faz o objeto pertencer a certa categoria, o que o distingue de outros e o torna semelhante a alguns, numa palavra, abstrai sua natureza (90).

Uma vez adquirido o conceito universal que representa a natureza, resta apenas um passo para se chegar ao universal lógico. Basta que o intellecto dê a êsse conceito a *intentio universalitatis*, ou seja, que, por uma espécie de reflexão, veja a capacidade de ser o conceito atribuído a muitos indivíduos, donde aliás foi extraído (91).

Uma tal doutrina acêrca da origem dos universais já nos mostra qual a solução que se dará à famosa querela entre o conceptualismo e o realismo. Os conceptualistas não têm razão porque o universal não é uma simples noção, sem fundamento no real: por meio de tais conceitos apreendemos a realidade das coisas que são semelhantes entre si e que, por isso, se prestam à classificação na mesma categoria (91bis). Os realistas exagerados, por sua vez, laboram em êrro, porque o que constitui formalmente o universal é uma *intentio*; a universalidade como tal é obra do intellecto. No mundo exterior só há naturezas individuadas. O universal não é dado, mas derivado (*posterius*), como diz Aristóteles (*De anima*, I, 1.402b, 7-8).

§ 2. — CONHECIMENTO DO SINGULAR.

Note-se em primeiro lugar que se trata aqui do conhecimento intelectual do singular *material*.

(89). — II, d. 7, q. 2, a. 1, ob. 4; d. 23, q. 2, a. 2, ob. 2 et ad 2; cf. III, d. 14, a. 3, sol. 3, c.; d. 25, q. 2, a. 2, sol. 1, c.; d. 33, q. 3, a. 1, sol. 1, c.; d. 34, q. 1, a. 2, c. Ver P. Wilpert, *Die Ausgestaltung...* Aqui, mais uma vez, a interpretação de M. L. Habermehl, *Die Abstraktionslehre...* (p. 74), presta-se a confusões.

Nosso conhecimento humano, tomado globalmente, atinge, por certo, de um modo imediato, o singular como tal. Isso, primeiramente, em função do conhecimento sensível, que nos põe em contacto com o concreto material (92). Mas, considerando o que formalmente cabe apenas ao intelecto, não resultará do processo da abstração que só conhecemos imediatamente os universais?

Dissemos já em que sentido se deve entender a universalidade do conhecimento das coisas materiais. Nosso intelecto começa por apreender seu objeto como ser, como algo, sem determinações particulares. Assinalamos também que São Tomás não insiste no conhecimento das coisas enquanto ser. Abordando o presente ponto, êle parece esquecê-lo por completo (93). Sob pena de inconseqüência, o mestre deveria ter ensinado que nossa apreensão inicial dos objetos, conhecidos como ser, não é verdadeiramente universal, no sentido clássico da palavra, mas, ao contrário, nós principiamos por uma noção que representa o concreto material por completo, inclusive sua individuação.

Considerando, em seguida, nosso conhecimento mais desenvolvido — o que se faz por conceitos estritamente universais, — seria de presumir que o realismo de São Tomás o obrigasse a admitir um conhecimento do singular, se não direto, ao menos como suporte do atributo universal. Existem indicações em diversas passagens do *Commentario* que parecem implicar uma tal doutrina (94). De fato, pela *species*, inteligível a própria coisa nos é intencionalmente presente, e se nós a conhecemos como universal, não se trata, no entanto, de um puro ser de razão, que apenas indiretamente se referisse ao objeto concreto. São as coisas concretas que constituem o objeto do nosso conhecimento próprio, e isso é o principal na consideração do que conhecemos, sendo a formalidade sob a qual apreendemos as coisas uma simples condição invariável que torna possível o conhecimento de tal ou tal coisa.

(90). — Seria a abstração do intelecto possível, sendo a do intelecto agente o processo abstrativo descrito no capítulo precedente.

(91). — I, d. 19, q. 5, a. 1, c.; d. 30, q. un., a. 3, c.; d. 33, q. un., a. 1, ad 3; II, d. 17, q. 1, a. 1, c.; III, d. 5, q. 3, a. 1, ad 1.

(91bis). — A natureza das coisas reais é universal em potência. Cf. II, d. 3, q. 3, a. 2, ad 1.

(92). — "...anima in statu viae non cognoscit singularia directe, nisi per potentias sensitivas" (IV, d. 50, q. 1, a. 3, ad 1). Isso porque o sentido recebe a forma do objeto enquanto ela informa o órgão sensorial. A forma que êle recebe é *quase* material (cf. IV, q. 1, a. 3, ad 3). Ver supra, § 1.

(93). — Ver, p. ex., IV, q. 1, a. 3, c., onde, depois de ter dito que conhecer as coisas em seu ser (trata-se do conhecimento criador) é conhecê-las em sua singularidade, nega-se que possamos conhecer diretamente o singular. Até nas obras posteriores parece que São Tomás jamais se apercebeu dessa inconseqüência.

(94). — I, d. 3, q. 4, a. 5, ob. 3; d. 35, q. un., a. 2, c.; d. 36, q. 2, a. 1, ad 4; II, d. 4, q. un., a. 1, ad 4; d. 12, q. un., a. 3, ad 5; d. 17, q. 2, a. 1, ad 3; d. 19, q. un., a. 1, ad 6; d. 31, q. 2, a. 4, c.; IV, d. 17, q. 1, a. 3, sol. 3, ad 1; d. 49, q. 2, a. 1, c. O mecanismo da volição o supõe também: II, d. 39, q. 1, a. 3, c.

Parece, porém, que Tomás, no começo de sua carreira, não chegou a ver bem claramente esta consequência do realismo que professava. Já fizemos notar que a *conversio ad phantasmata* não se apresenta nesta obra com um cunho inteiramente aristotélico e que São Tomás mudou de atitude a êsse respeito. Isso tem sua repercussão no problema que nos ocupa. Na *Suma Teológica* (I, q. 84, a. 7, c.), o Aquinate ensina, com tôda clareza, que o intellecto conhece o universal no particular (donde a necessidade da *conversio ad phantasmata*), e, pouco adiante (q. 86, a. 1, c.), chegando à nossa questão, conclui: “Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata”. Como não se encontra essa doutrina no *Scriptum super Sententiis* (95), onde o modo de conhecimento do singular parece ser exposto de forma bem diversa, certos autores supuseram que São Tomás, influenciado pelo platonismo, cedeu a um realismo exagerado, admitindo um conhecimento dos universais desligados de sua relação necessária com o concreto (96). Não podemos concordar plenamente com essa opinião, tendo em vista a doutrina proposta por São Tomás sobre os universais. Em todo caso, admitimos que nesta obra o autor não ensina explicitamente, ao abordar o problema, o conhecimento do universal no singular, o que deveria ter feito para ser coerente com seu aristotelismo. E’ uma lacuna que êle preencherá mais tarde.

Vejamos, pois, como o nosso bacharel sentenciário expõe o conhecimento intellectual do singular. Primeiramente, o singular não pode constituir o objeto direto de nosso conhecimento. A razão apresentada se reduz ao seguinte silogismo: o homem conhece as coisas pela ação que elas exercem sobre êle; ora, tôda ação é produzida pela forma, princípio de atualidade, que é de per si universal (sendo a matéria princípio de individuação); logo, o homem conhece as coisas só como universais (97). Êsse raciocínio parece assaz sumário e, mesmo, por demais elementar. Felizmente há outras indicações pelas quais podemos discernir o pensamento completo do autor. Deve-se, com efeito, acrescentar que a forma é recebida no intellecto de um modo imaterial, e lembrar-nos do que dissemos a êsse respeito no parágrafo precedente. A *species* inteligível tem um modo de ser espiritual, resultante da ação do intellecto agente. Então compreende-se o que São Tomás quer

(95). — Tão pouco no *De veritate* (cf. q. 2, a. 6, c.). Entretanto, uma vez no *Comentário*, falando da *conversio ad phantasmata*, São Tomás parece exprimir-se como na *Suma*: “...phantasmatis utitur quasi exemplis in quibus inspicit quod considerat” (III, d. 14, a. 3, sol. 3, c.). Cf. *In Boeth. de Trin.*, q. 6, a. 2, ad 5.

(96). — Assim Fr. Sladeczek, *Die intellektuelle Erfassung...* Cf. H. Meyer, *Thomas von Aquí*, p. 387.

(97). — IV, d. 50, q. 1, a. 3, c.

dizer. Um conhecimento intelectual que não cria seus objetos, supõe uma transposição tão radical do objeto material em uma *species* espiritual, que esta não corresponde mais adequadamente ao objeto. Ela o representa, mas num nível superior. E para o representar claramente, de um modo distinto e determinado, deverá corresponder ao lado formal da coisa, afastando-se assim do que fundamenta a individuação concreta: a matéria (98).

Não obstante, nós conhecemos intelectualmente o singular. Formulamos, por exemplo, proposições que têm por sujeito um indivíduo, ou silogismos cuja menor é singular (IV, d. 50, q. 1, a. 3, 4 um contra). Demais, tomamos disposições a propósito de coisas particulares (Ibid., 3um contra). Atingimo-las, portanto, indiretamente. São Tomás nos vai explicar de que modo (99).

O intelecto humano conhece o singular por reflexão, isto é, refazendo inversamente o caminho que dos objetos sensíveis leva à *species* abstrata universal. Existe uma subordinação funcional entre a sensibilidade e a inteligência, o que permite ao intelecto a volta ao ponto de partida de suas idéias (100). Em outras palavras: o intelecto conhece diretamente a *species* inteligível, seu objeto próprio. Essa atividade do intelecto é determinada pela *species impressa*, abstraída do fantasma, o qual representa o singular como tal. Tomando consciência da origem de seus conceitos, o intelecto pode chegar a conhecer o individual como individual. Conquanto os textos dêem a impressão contrária, não se trata talvez de uma reflexão *consciente* sobre tôdas as etapas dêsse encaadeamento: semelhante reflexão suporia que o indivíduo que a faz desenvolvesse cada vez a teoria completa do conhecimento (101). Basta que o intelecto tome consciência que o objeto sensível, donde provém seu conceito universal, ultrapassa a êste. Apreendendo essa relação entre o universal e o individual, conhece-se, por isso mesmo, o singular intelectualmente, se bem que de um modo indireto e imperfeito (102). E' o que possibilita o juízo que tem por sujeito um indivíduo.

São Tomás esboça já nesta obra (IV, d. 50, q. 1, a. 3, 3um contra et ad 3um contra) uma segunda maneira pela qual nosso intelecto se refere ao singular, como ensinará mais claramente no *De veritate* (q. 10, a. 5, c.): o domínio do intelecto prático sobre

(98). — I, d. 36, q. 1, a. 1, a. 1, ob. 3 et ad 3; II, d. 3, q. 3, a. 3, ad 1; ob. 2 et ad 2; IV, d. 50, q. 1, a. 3, c.; ad 1.

(99). — Cf. II, d. 3, q. 3, a. 3, ad 1; IV, d. 50, q. 1, a. 3, c.; ad 2um contra.

(100). — "...virtus sensitiva est infra virtutem intellectivam; unde... potest intellectus se extendere ad id quod est sensus" (IV, d. 50, q. 1, a. 3, ad 4).

(101). — "Per *quamdam* reflexionem", diz São Tomás.

(102). — E' o que São Tomás exprime dizendo: "...dum scilicet intellectus speciem universalem, quam a singularibus abstraxit, applicat formae singulari in imaginatione servatae" (II, d. 3, q. 3, a. 3, ad 1).

os objetos de sua atividade. Isso é exercido pela *cogitativa*, ou razão particular, que aplica o juízo prático universal a um caso particular, como se fôra a menor de um silogismo. Para expor bem este ponto seria preciso estudar a teoria aristotélica da “experiência” (*experimentum*, produto da razão particular) e da arte. O que não passa, aliás, de uma simples transposição à ordem prática do primeiro modo do conhecimento do singular pelo intelecto especulativo.

§ 3. — CONHECIMENTO DA ALMA POR SI MESMA.

Tendo visto como conhecemos as coisas do mundo corporal, que se apresentam como primeiro objeto a nós — seres intelectuais imersos na matéria, — convém estudar agora qual o modo pelo qual nossa alma se conhece a si mesma e suas próprias atividades.

Se levarmos em conta as premissas da teoria tomista da abstração, não estaremos evidentemente diante de um objeto imediato de nosso conhecimento. Dotados de um intelecto em pura potência, nada podemos pensar antes de ser determinados por algum objeto exterior. Uma vez assim despertado, atualizado, o intelecto é capaz de conhecer o que faz, de refletir sobre seu ato de inteligência, e assim chegar ao conhecimento de si mesmo (103). Ele não atinge mais o vazio: conhece que conhece alguma coisa. Ao contrário, se nossa faculdade tivesse por objeto direto seu próprio ato, seria, diz Tomás, “in infinitum procedere”, porque esse ato deveria por sua vez ter um objeto, que seria, na hipótese, um anterior, e assim por diante (104).

Devemos distinguir, a propósito desta questão, o conhecimento dos atos, dos hábitos e das potências, e enfim o da alma em si mesma. Em seguida, para cada um desses objetos, devemos perguntar se se trata de saber simplesmente se existem (*an sit*) ou de aprofundar além disso sua natureza (*quid sit*).

Vejamos primeiramente o conhecimento do *an sit*.

Conhecemos o ato intelectual tornando-nos simplesmente conscientes da atividade intelectual, refletindo sobre a existência dos atos que produzimos (105). Determinado pelo objeto, isto é, informado pela *species* do objeto, o intelecto em ato pode voltar-se sobre si mesmo e apreender-se em atividade.

Quanto aos atos da vontade, São Tomás ensina que os conhecemos de dois modos: pela compenetração fundamental des-

(103). — Cf. IV, d. 49, q. 3, a. 2, c.; ad 1: conhecemos o que somos enquanto produzimos atos.

(104). — IV, d. 49, q. 1, a. 1, sol. 2; cf. I, d. 17, q. 1, a. 4, c.; II, d. 23, q. 2, a. 1, c.; III, d. 27, q. 1, a. 2, 4um contra.

(105). — “...anima reflectitur super actus suos cognoscendo illos actus esse” (III, d. 23, q. 1, a. 2, ad 3).

ses atos com os do intelecto devido à união na mesma essência da alma, e pela interação de uma faculdade sôbre a outra: exercese a inteligência, o mais das vêzes, porque se quer, e quer-se porque se conhece (III, d. 23, q. 1, a. 2, ad 3).

O mesmo raciocínio valeria para os atos da sensibilidade: êles provém, afinal de contas, da essência da alma, e, de outro lado, há uma união funcional entre as potências inferiores e as superiores.

Conhece-se a existência dos hábitos por dois meios também (106). Um dêles, por inferência a partir dos atos, que, como efeitos que são, revelam a existência de sua causa. Assim, verificando-se que produzimos atos mais ou menos perfeitos num certo ramo de conhecimentos, pode-se concluir que possuímos tal ou tal ciência. O mesmo se diga dos hábitos morais. Há, porém, um caminho mais curto, que consiste em dar-mo-nos conta da disposição que temos para certos atos, refletindo sôbre a inclinação que sentimos por êles (III, d. 23, q. 1, a. 2, c.). Quanto aos atos cognitivos em particular, temos um conhecimento imediato da existência dêles pela certeza, que é o apanágio do conhecimento verdadeiro (107).

Afinal, quanto às potências e à alma em sua essência, nós as conhecemos igualmente pelo raciocínio que do efeito remonta à causa.

Agora, para conhecer a natureza de nossos atos, dos hábitos, das potências e da própria alma, precisa-se de uma reflexão raciocinada, que apresenta muita dificuldade e que constitui objeto de uma verdadeira ciência (108). São Tomás enumera brevemente quais as etapas (109). Pelo objeto presente à inteligência, isto é, pela *species* que o informa, deduz-se a natureza do ato intelectual; dêste chega-se ao hábito e às potências cognitivas que são a causa do ato; das potências, por fim, à essência (110). Conhecendo a essência da alma chega-se, como por uma consequência, a conhecer as outras potências. Entretanto, o próprio autor faz notar que isso é uma análise, o seccionamento dum processo reflexivo que não precisa percorrer necessariamente passo a passo todos êses degraus, detendo-se em cada um.

Assim, quando a inteligência reflete sôbre seu objeto — o verdadeiro, consegue descobrir nele diversas modalidades sob as quais pode ser conhecido, como, por exemplo, o aspecto “bondade” (*ratio*

(106). — Contudo, para os hábitos o conhecimento *quid sit* precede o do *an sit*. A razão será dada no *De veritate*, q. 10, a. 9, c.

(107). — Cf. I, d. 17, q. 1, a. 4, ad 2; d. 19, q. 5, a. 3, ad 3; d. 27, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 2; II, d. 21, q. 2, a. 3, ad 5.

(108). — I, d. 3, q. 1, a. 2, ad 3; q. 4, a. 5, c.

(109). — Ver III, d. 23, q. 1, a. 2, c.; ad 3. Cf. I, d. 3, q. 1, a. 2, ad 3; d. 17, q. 1, a. 4, c.

(110). — No *De veritate*, q. 10, a. 9, c.: do objeto ao ato, do ato sucessivamente à *species*, aos hábitos, às potências e à essência da alma.

boni); por aí se conhecerá o ato e a natureza da vontade, pois que o bem não tem sentido senão por relação com uma faculdade apetitiva (III, d. 23, q. 1, a. 2, ad 3). Assim também, ainda para os atos da vontade, pode-se conhecer a natureza dêles do mesmo modo como se conhece a natureza de um objeto artificial, apenas considerando seu fim, perguntando o que se requer para um ato que deve chegar a tal ou tal objeto (111).

Mas, São Tomás devia defrontar-se com a doutrina agostiniana que professava um conhecimento imediato da alma por si mesma, uma apreensão direta da essência da alma espiritualmente presente a si mesma (112). Êle começa reconhecendo esta presença por identidade do inteligível que é a alma. De modo que, se quiserem aplicar a denominação de “intellecção” a uma tal presença, o Angélico não vê nisso inconveniente algum. Êle chega mesmo a empregar o termo “intuitus”. Falando, porém, com rigor, não se trata de um verdadeiro conhecimento, o que exige a presença do inteligível como objeto e uma *intentio* do sujeito que conhece para o objeto conhecido (113). Após essas explicações que o autor dá colocando-se no ponto de vista agostinista, êle acrescenta uma observação bem significativa. Poder-se-ia, diz, sustentar de outra maneira, com os filósofos, que a alma se apreende sempre a si mesma, enquanto tudo o que ela conhece é pela luz do intellecto agente recebido no intellecto possível. E, como em tôda côr a vista divisa a luz material, assim também em todo inteligível vemos a luz do intellecto agente, não que ela exerça a função de objeto, mas como um meio pelo qual se conhece. Eis-nos bem longe do conhecimento imediato da alma por si mesma! Interpretada no conjunto de sua doutrina, e visto o contexto puramente teológico do artigo que examinamos e que termina num tom tão aristotélico, esta passagem só pode significar uma simples concessão verbal, feita para as necessidades de uma questão teológica tradicional (a imagem da Trindade na alma). Contudo, alguma coisa devemos reter dessa doutrina, mesmo deixando de lado a afirmação do conhecimento da alma em todo objeto pela luz do intellecto agente (114). Referimo-nos à inteligibilidade da alma devido à sua natureza espiritual. Isso não importa, de modo algum, no conhecimento ime-

- (111). — III, d. 23, q. 1, a. 2, c. Nas obras posteriores (*De ver.*, q. 10, a. 8; *Sum. theol.*, I, q. 87, a. 1) o conhecimento da natureza da alma e de seus acidentes apresenta-se com o conhecimento da alma em geral, do que é comum a todas as almas.
- (112). — I, d. 3, q. 4, a. 5; cf. a. 4, c.; d. 17, q. 1, a. 4, c.; ad 1; II, d. 39, q. 1, a. 1, ad 1; III, d. 23, q. 1, a. 2, c.
- (113). — Aqui São Tomás se apóia sobre o próprio Santo Agostinho, XI *De Trinitate*, cap. 2 (P. L., 42, col. 985-986). Encontra-se a mesma idéia no cap. 1 (col. 985), 4 (col. 990) e 9 (col. 996-997).
- (114). — Pode-se ver aqui um aspecto que, devidamente aprofundado, se aproxima da teoria kantiana sobre a união sintética *a priori*, como já assinalamos remetendo à obra de J. Maréchal (nota 83).

diato da alma, nem, por conseguinte, na negação dos pressupostos da abstração aristotélica. Mas, depois que, a partir do seu objeto direto, a alma, se conhece reflexivamente a si mesma não se deve admitir uma *species*, uma semelhança, como princípio dêsse conhecimento; a própria alma faz as vêzes de *species*, e, nesse sentido, ela é conhecida por sua essência (I, d. 3, q. 5, ad 1). E' um conhecimento experimental (cf. III, d. 23, exp. textus), que podemos chamar de "compreensão", dada a identidade do sujeito e do objeto (IV, d. 49, q. 2, a. 3, ad 4; cf. d. 49, q. 2, a. 1, ad 10). Este desdobramento em sujeito e objeto de uma coisa idêntica é, aliás, próprio de uma operação espiritual (115): a alma pode conhecer-se como sujeito do ato de conhecimento que tem como objeto a própria alma; e seria possível prosseguir indefinidamente em novas reflexões sôbre cada um desses atos (I, d. 17, q. 1, a. 5, ad 4).

Outra dúvida que se poderia suscitar a propósito do aristotelismo de São Tomás nesta questão provém de duas passagens onde êle diz que o intelecto atinge num só e mesmo ato seu objeto e o próprio ato (I, d. 1, q. 2, a. 1, ob. 2 et ad 2; d. 10, q. un., a. 5, ad 2). Comparando, porém, êstes dois textos com outras passagens (I, d. 17, q. 1, a. 5, ad 4; III, d. 14, q. 1, a. 1, sol. 4, c.), pode-se pensar que se trata da consciência que acompanha os atos das faculdades superiores, cuja explicação se encontraria na idéia, exposta pouco acima, de uma apreensão da luz intelectual em todo inteligível (cf. Alberto, *S. de cr.*, II, q. 58, a. 1, ad quaest. 1, p. 504a). Em todo caso, êle mesmo o afirma, não se trata de uma apreensão especial do ato intelectual como objeto, o que exige um outro ato.

Recolhamos ainda algumas indicações sôbre o assunto dêste parágrafo.

São Tomás conhece uma outra espécie de reflexão, reflexão crítica, pela qual o intelecto retorna à sua apreensão para examinar se é verdadeira ou não (116).

Como razão ontológica da possibilidade do retôrno reflexivo por uma faculdade da alma, êle aduz a imaterialidade, ou antes, o fato de ser uma potência anorgânica. Uma potência orgânica não pode refletir sôbre si mesma. Avicena o provou: na operação de tais potências o órgão é intermediário entre a potência e o objeto; por conseguinte, para ela se conhecer, o órgão precisaria servir de intermediário entre a potência enquanto conhece e a mesma potência enquanto objeto (II, d. 19, q. un., a. 1, c.). São Tomás formula a mesma prova de um modo mais claro: por definição, uma

(115). — III, d. 28, a. 6, ad 4. Trata-se de uma relação de razão: I, d. 26, q. 2, a. 3, ad 4.

(116). — I, d. 27, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 1; cf. d. 19, q. 5, a. 3, ad 3.

potência orgânica, para conhecer reflexivamente seu ato, deveria ter um outro órgão intermediário entre a potência e o órgão pelo qual se exerce o ato direto (117). Ou ainda: uma potência orgânica, para produzir sua operação cognitiva, supõe sempre um compromisso entre o excitante e o órgão; não pode, portanto, elevar-se ao conhecimento de seu ato, que é, em si, de uma ordem superior (I, d. 17, q. 1, a. 5, ad 3). Tem-se, pois, o direito de concluir que a faculdade de reflexão denota a imaterialidade de uma potência. O autor se vale disso como argumento a favor da espiritualidade da alma (II, d. 19, q. un., a. 1, c.).

Tomás de Aquino apresenta também uma razão metafísica da reflexão das duas potências superiores. O objeto do intelecto é o verdadeiro, o da vontade, o bem. Portanto, seus atos, que são também verdadeiros e bons, devem necessariamente poder ser, por sua vez, objeto dessas faculdades (I, d. 17, q. 1, a. 5, ad 3).

Anotemos, por último, um passo em que o mestre diz, incidentalmente, que cada um se conhece antes a si mesmo, e somente depois, aos outros (III, d. 29, a. 3, ad 3). Isso quer dizer, ao que parece, que é pelo conhecimento reflexivo de nós mesmos que chegamos a conhecer as outras pessoas enquanto seres pensantes como nós, idéia que se poderia acreditar alheia à escolástica do século XIII (118).

§ 4. — CONHECIMENTO DE DEUS.

Como para o conhecimento da alma por si mesma, a posição que São Tomás adotou quanto à abstração e ao objeto imediato de nosso intelecto já lhe prescrevia a direção a tomar na questão do conhecimento de Deus.

Em diversos textos em que aborda tal problema, o autor indica claramente o caminho que nosso espírito deve seguir para chegar a conhecer a Deus. Atingimos, antes, as coisas exteriores. Somos pois obrigados a tomar como ponto de partida os objetos de que possuímos fantasmas (119). O conhecimento imediato de Deus fica excluído. Mas, desde que nosso intelecto esteja atualizado (“ex rebus creatis informatus”), podemos chegar ao supra-sensível, ao conhecimento de Deus (I, d. 4, q. 2, a. 1, ad 2). Isso por um racio-

(117). — “...oportet quod instrumentum quo cognoscit se, caderet medium inter ipsam potentiam et instrumentum quo primo cognoscebat” (III, d. 23, q. 1, a. 2, ad 3).

(118). — Encontra-se em Santo Agostinho a afirmação que conhecemos mais certamente nossa alma do que os outros homens. Mas, São Tomás, nesse texto, diz: “quilibet prius est notus quam alter, etiam quam Deus”. Ora, conforme Agostinho, Deus nos é mais conhecido que todas as coisas. Vejam-se os textos apud *Gilson, Discours de la Méthode*, Paris, Vrin, 1947, p. 358.

(119). — I, d. 3, q. 1, a. 1, ad 5; d. 4, q. 2, a. 1, c.; ad 2; II, d. 23, q. 2, a. 1, c.; III, d. 27, q. 3, a. 1, c.; IV, d. 49, q. 2, a. 6, ad 3.

cínio baseado na causalidade (120) e desenvolvido pela negação e pela transcendência (121). Assim atingimos de certo modo a Deus em si mesmo, conquanto por uma espécie de reflexo; nosso ato termina intencionalmente em Deus (122). Contudo, o conhecimento fundado na causalidade é muito imperfeito, sendo as criaturas efeitos não proporcionados à sua causa (I, d. 3, q. 1, a. 3, ad 5).

Adotando tal solução, o Aquinate se opunha a diversas posições tomadas por outros autores, ou, ao menos, teòricamente possíveis. No livro I (d. 3, q. 1, a. 1 et 2) examina êle essas teses contrárias à sua.

Em primeiro lugar aparece o agnosticismo (a. 1). Contra semelhante êrro, o autor argumenta que, sendo todo ser inteligível e Deus o ser em grau eminente, não se lhe pode negar de antemão a cognoscibilidade (123). Ao contrário, sendo êle o ente mais afastado da matéria, é de per si cognoscível em sumo grau (124). Entretanto, São Tomás concede a êsses adversários que o conhecimento que temos de Deus é necessariamente imperfeito e não pode ser “compreensivo”. Antes de tudo, porque o conhecido se acha no que o conhece conforme a capacidade dêste, ou seja, por uma *species* adaptada à faculdade cognitiva; ora, nenhuma forma criada pode representar a Deus tal qual êle é, infinito em perfeição (125). Há ainda a razão acima referida: conhecemos Deus por uma via indireta, a partir das criaturas, sêres finitos (126). O mestre parece ir ainda mais longe. Como nenhuma *species* pode representar Deus tal qual êle é em sua essência (“secundum rationem suae speciei”), nosso intelecto não pode conhecer o próprio Deus (127). Na realidade, São Tomás quer provar apenas a impossibilidade de um conhecimento intuitivo de Deus por uma *species* (128). Não conhecemos a Deus senão analògicamente, como causa de ser (129), o que nos permite saber positivamente de sua

(120). — “...visis sensibilibus, non devenimus in Deum nisi procedendo, secundum quod ista causata sunt et quod omne causatum est ab aliqua causa agente et quod primum agens non potest esse corpus, et ita in Deum non devenimus nisi arguendo” (I, d. 3, q. 1, a. 2. c.). Cf. ad 2.

(121). — *Remotio*, ou *negatio*, e *eminentia*: cf. I, d. 3, div. 1ae partis textus; q. 1, a. 3, c.; d. 22, q. un., a. 2, ob. 2.

(122). — I, d. 22, q. un., a. 1, 2um contra; II, d. 4, q. un., a. 1, ad 4; d. 17, q. 1, a. 1, ad 4; III, d. 25, q. 1, a. 5, ad 6; d. 27, q. 3, a. 1, c.; IV, d. 49, q. 2, a. 7, ad 6, 7, 8 (cf. ad 2). São Tomás compara nosso conhecimento de Deus ao de um objeto sensível em um espêlho, “per speculum”, de acôrdo com a expressão do Apóstolo (II, d. 4, q. un., a. 1, c.; d. 23, q. 2, a. 1, c.; etc.).

(123). — I, d. 3, q. 1, a. 1, ad 1; cf. IV, d. 49, q. 2, a. 1, ad 12, 13.

(124). — I, d. 3, q. 1, a. 1, ad 2; cf. IV, d. 49, q. 2, a. 6, ob. 3.

(125). — I, d. 3, q. 1, a. 1, c., ad 3, 4, ad ult. contra; d. 22, q. un., a. 1, ad 2; IV, d. 49, q. 2, a. 1, c.

(126). — I d. 3, q. 1, a. 1, ad 5.

(127). — IV, d. 4, q. 2, a. 1, ob. 8, 9; c. ad 3, 16.

(128). — II, d. 23, q. 2, a. 1, c. (cf. ad 1); III, d. 35, q. 2, a. 2, sol. 2, ad 1, 3.

(129). — I, d. 8, q. 1, a. 2, c.; IV, d. 49, q. 2, a. 1, c., ad 6, 7.

existência, ao passo que de sua natureza só temos um conhecimento em grande parte negativo. Contudo, mesmo no que concerne à natureza divina, podemos ter um certo conhecimento positivo, ainda que sempre afetado de uma grande imperfeição devido à procedência de nossos conceitos (I, d. 22, q. un., a. 2, ad 2). Isso, aliás, vem pressuposto em todo o desenvolvimento da doutrina dos nomes divinos, baseada na perfeição infinita de Deus e no conhecimento analógico que dêle podemos ter partindo das criaturas (130).

Em seguida (a. 2), Tomás encontra os que aceitam um certo conhecimento imediato de Deus, ou de sua existência ao menos, a qual seria *per se nota*. Aparecem então as provas tradicionais da existência de Deus: Deus é a luz inteligível pela qual se conhece tudo mais; Deus presente intimamente à alma e, portanto, conhecido por si mesmo; enfim, o célebre argumento anselmiano. São Tomás distingue: Deus em si é *per se notus*, ou inteligível por si, e não porque nós o tornamos inteligível como no caso das coisas materiais. Mas, para nós, Deus em sua natureza não é imediatamente conhecido: necessitamos de um raciocínio. Se considerarmos, porém, Deus em suas similitudes ou participações, pode dizer-se que sua existência é *per se nota*. Com efeito, que a verdade, por exemplo, existe, é evidente por si; ora, toda verdade deriva da verdade divina como de seu exemplar (I, d. 3, q. 1, a. 2, c.; cf. d. 49, q. 2, a. 7, ad 9). Se, portanto, alguém pretender, baseando-se em uma frase do Damasceno, que o conhecimento de Deus nos é dado naturalmente, tome-se isso no sentido indicado (I, d. 3, q. 1, a. 2, ad 1). A mesma resposta se deve dar aos que objetam que Deus é a luz inteligível. Para atingir essa luz em si mesma, precisamos de um raciocínio, pois que todo nosso conhecimento parte do sensível (131). O argumento de Santo Anselmo também é rejeitado, mas o autor tenta dar-lhe uma interpretação que o tornaria aceitável tirando-lhe o caráter de prova da existência de Deus (I, d. 3, q. 1, a. 2, ad 4). Quanto aos que pretendem que Deus deve ser imediatamente conhecido porque está sempre presente à nossa alma êle responde que isto não basta para um conhecimento: é necessário que haja uma presença como objeto do intelecto (132). Voltando mais adiante (I, d. 3, q. 4, a. 5) ao ponto, São Tomás, como o fizera a respeito da alma, concede

(130). — Cf. I, d. 2, a. 2; d. 8, q. 1, a. 1 et 3; q. 4, a. 3; d. 22, q. un., a. 1, 2, 3; d. 35, q. un., a. 1, ad 2; et saepe alibi. Apesar disso, São Tomás em várias passagens, inspiradas quase sempre no Pseudo-Dionísio, parece sacrificar demais ao agnosticismo, dando a impressão de querer limitar todo nosso conhecimento de Deus à teologia negativa exclusivamente. Entretanto, em alguns desses textos percebe-se que tal não é sua intenção: "*magis videmus cognoscendo quid non est*" (III, d. 34, q. 1, a. 4, c.). Cf. IV, d. 49, q. 2, a. 7, ad 12.

(131). — I, d. 3, q. 1, a. 2, ad 2; cf. IV, d. 49, q. 2, a. 1, ad 4; a. 6, ob 4 et ad 4.

(132). — I, d. 3, q. 1, a. 2, ad 3; cf. IV, d. 49, q. 2, a. 6, ad 4; a. 7, ob. 6 et ad 6.

que se possa falar de uma intelecção permanente de Deus, um *simplex intuitus*, se com isso quisermos designar qualquer presença do inteligível ao intellecto (cf. I, d. 3, q. 4, a. 4, c.; d. 17, q. 1, a. 4, c.).

Poder-se-ia crer que São Tomás faz ainda uma outra concessão verbal aos que ensinam que Deus é conhecido por uma *species* “impressa” por Êle em nosso intellecto (133) (Avicena). O termo “impressio” emprega-se corretamente quando se trata de modos sobrenaturais de conhecimento de Deus, como na fé e nas revelações. Às vêzes, porém, São Tomás parece não indicar com clareza a que conhecimento se refere. Assim, numa certa passagem (I, d. 3, q. 1, a. 1, ad 3; cf. ob. 3) dá a impressão de negar que Deus seja conhecido por abstracção (134). E explica o que quer dizer, da seguinte forma: Todo conhecimento segue a condição do sujeito que conhece; daí, ao conhecermos intellectualmente as coisas materiais, fazêmo-lo por uma forma espiritual, mais simples, portanto, do que o objeto conhecido; chama-se a isso uma abstracção. No caso do conhecimento de Deus, ao contrário, a *species* é menos simples do que o que representa; eis porque não se dirá que Deus é conhecido por abstracção, mas antes por uma “impressão” em nossa inteligência. De fato, porém, quer-nos parecer que São Tomás, mesmo aqui, não se refere ao conhecimento natural de Deus. Basta-nos notar o alcance tão vasto do artigo (“*Utrum Deus sit cognoscibilis a creaturis*”), bem como a resposta à 5a. objecção, que é bem clara. Êle distingue aí o conhecimento natural de Deus nesta vida, partindo-se dos fantasmas, e o conhecimento preternatural, pela iluminação divina.

Conhecimento dos anjos. — São Tomás conhecia a doutrina árabe da emanação das inteligências como que em cascata (135) e a teoria aristotélica dos motores das esferas celestes. Êle tinha, pois, que se pronunciar acêrca da possibilidade de um conhecimento natural das substâncias separadas. Principia dizendo-nos, como para o conhecimento de Deus, que o homem, o qual parte do sensível, não pode ter uma representação adequiada das formas puras criadas, que excedem tôda forma abstrata (136). Eis porque Aristóteles escreve, com razão, que nossa inteligência está para os objetos que são os mais inteligíveis em si como os olhos de um mor-

(133). — Ver as passagens seguintes: I, d. 3, q. 1, a. 1, ad 3; II, d. 17, q. 1, a. 1, ad 4; III, d. 14, a. 2, sol. 1, c.; IV, d. 49, q. 2, a. 1, c.; ad 4; ob. 8.

(134). — Tal parece ser, com efeito, a opinião de M. Grabmann, *Der göttliche Grund...*, p. 53 (Por um êrro tipográfico remete-se à d. 39, quando devia ser d. 3).

(135). — Cf. I, d. 37, q. 3, a. 1, c.; ad 6; II, d. 7, q. 3, a. 1, c.; d. 10, q. un., a. 2, c.; d. 14, q. un., a. 3, c.

(136). — IV, d. 49, q. 2, a. 6, ad 3; a. 7, ad 12.

cêgo para a luz do dia (*Met.*, I Brevior. 993b, 9-11) (137). Mas, afinal, pode-se chegar a conhecer alguma coisa d'esses seres puramente espirituais? São Tomás se limita a reproduzir o parecer de Aristóteles, segundo o qual bem pouco sabemos d'êles, e a salientar que os filósofos quase nada disseram a êsse respeito de um modo demonstrativo, contentando-se com emitir algumas opiniões prováveis (II, d. 3, q. 1, a. 3, c.). Êle rejeita, entretanto, a emanação sucessiva das inteligências (*Ibid.*, ad 2; d. 14, q. 1, a. 3, c.). Destarte, não restaria outro meio de conhecer a existência das substâncias separadas senão pelo movimento dos astros, se é que isso exige motores sepirituais criados. O autor não vê, para tanto, uma necessidade evidente, mas só uma simples probabilidade; o próprio Deus poderia ser o motor imediato do céu (138). Seguindo a razão apenas, fica-se, pois, reduzido a hipóteses. Mas, suposta conhecida a existência de formas separadas, seja pela razão ou pela fé, só poderíamos conhecer a natureza dos espíritos puros por analogia, baseando-nos no que sabemos de nossa alma e suas faculdades superiores (III, d. 23, q. 1, a. 2, ad 2; IV, d. 49, q. 2, a. 7, c.).

CAPÍTULO III. — AS OPERAÇÕES COMPLEXAS.

Nos dois capítulos precedentes expusemos sobretudo os elementos de uma doutrina da simples apreensão: o ato abstrativo e seu objeto. Para completar o estudo da teoria tomista do conhecimento, resta-nos focalizar certas doutrinas relativas à operação discursiva da inteligência. Parece-nos ser aqui o lugar mais indicado para uma pesquisa sôbre a noção da verdade segundo Tomás de Aquino. Passaremos então à doutrina dos primeiros princípios e à do raciocínio (139).

§ 1. — A VERDADE.

São Tomás se acha diante de diversas concepções da verdade. Êle conhece as definições dadas por Santo Agostinho, Santo Hilário, Santo Anselmo, Avicena e alguns mestres escolásticos. De Santo Agostinho, cita diversas, mas dá mais atenção à fórmula:

(137). — I, d. 17, q. 1, a. 4, c.; II, d. 3, q. 1, a. 3, c.; IV, d. 49, q. 2, a. 6, ad 3. São Tomás emprega os t'ermos "vespertilio" e "noctua".

(138). — Cf. I, d. 12, q. un., a. 2, c.; a. 3, ad 4; II, d. 14, a. 3, c.; d. 15, q. 1, a. 3, ad 3; III, d. 9, q. 1, a. 3, sol.; ad 3; d. 14, a. 4, c.

(139). — Neste capítulo tentamos expor simplesmente o que os textos de São Tomás nos parecem conter. Não levamos em consideração as polémicas entre os autores tomistas, sobretudo acêrca da verdade, o que nos levaria longe demais. De resto, essas discussões se apoiam em geral sôbre outras obras que não o *Comentário*. Para se ter uma idéia da complexidade das questões debatidas, pode consultar-se a excelente monografia de Paul Wilpert, *Das Problem der Wahrheitssicherung...*

o verdadeiro é o que é (140). O mestre procura então desenvolver sua concepção própria, antes de tomar atitude perante a tradição.

Seu ponto de partida será a afirmação de Aristóteles (*Met.*, VI, 4. 1027b, 25-27) que o verdadeiro e o falso se encontram na alma, ao passo que o bem e o mal estão nas coisas (141). Deve-se, pois, concluir Tomás, buscar a verdade na atividade da alma que tem por objeto as coisas enquanto estão em nós, ou seja, nas faculdades cognitivas. O que constitui formalmente a verdade (*ratio eius*), é a operação da faculdade que apreende as coisas que são (142).

Mais ainda. A verdade, no sentido próprio, só existe quando aquêle que conhece tem consciência da assimilação do objeto na (e pela) potência cognitiva, quando o cognoscente percebe a *intentio veritatis*, isto é, toma consciência do modo de ser intencional do objeto no conhecimento (143). A verdade, por conseguinte, só aparece no nível intelectual do juízo, que compõe e divide, consente ou discorda, afirma ou nega a adequação entre o seu ato de apreender um objeto e o objeto apreendido (144).

O autor nos diz que, no fundo, a verdade nada mais é do que a apreensão do ser da coisa como é (assimilando-o a si) (145). Com efeito, deve-se distinguir com Aristóteles (*III De anima*; 6.430), nota êle, uma dupla operação das coisas — é a *simplex intelligentia*, *intelligentia indivisibilium* ou *formatio*; — a segunda, que compõe e divide, e que tem como objeto o esse da coisa — é o que se chama *fides* (146). Ora, a verdade que se acha antes do lado da essência, pois que o ser se diz também sobretudo em ra-

-
- (140). — *Soliloq.*, II, 5, P. L., 32, col. 889: "...nam verum mihi videtur esse id quod est".
- (141). — Cf. I, d. 19, q. 5, a. 1, c.; d. 30, q. un., a. 3, ad 3; II, d. 39, q. 1, a. 2, c.; III, d. 24, a. 1, sol. 2, ad 3.
- (142). — "...verum... completur per operationem animae" (III, d. 24, a. 1, sol. 2, ad 3); cf. I, d. 33, q. un., a. 1, ad 1; d. 19, q. 5, a. 1, c.; a. 3, ad 3.
- (143). — Ver I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 6; a. 3, ad 3.
- (144). — I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 1; d. 33, q. un., a. 1, ad 1; III, d. 23, q. 2, a. 2, sol. 1, c.; d. 24, a. 1, sol. 2, c.
- (145). — "...in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis, ...secundum quod est in cognitione intellectus" (I, d. 19, q. 5, a. 1, c.).
- (146). — I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 7; d. 38, q. un., a. 3, c.; III, d. 23, q. 2, a. 2, sol. 1, c.; d. 24, a. 1, sol. 2, c. As expressões "simplex apprehensio" e "iudicium" aparecem em nossa obra para designar atos de ordem moral ("iudicium"), ou então em contextos teológicos, a propósito dos dons (as duas expressões). Ver III, d. 33, q. 3, a. 1, sol. 3, c.; ad 2; d. 35, q. 2, a. 2, sol. 3, c.; IV, d. 9, a. 4, sol. 1, c. O termo "iudicium" é empregado ademais para designar, antes, a apreensão de um objeto, seja pelo intelecto (I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 7), seja pelos sentidos (III, d. 23, q. 2, a. 2, sol. 1, c.; IV, d. 44, q. 2, a. 1, sol. 3, ad 3). Mais próximo do sentido técnico usual, aparece em uma passagem do livro IV (d. 9, q. un., a. 4, sol. 1, c.). Num passo do livro I (d. 8, q. 1, a. 3, c.) São Tomás serve-se também dos termos "imaginatio intellectus" e "credulitas intellectus".

zão do esse. A verdade pertencerá, portanto, à segunda operação do intelecto. Como vemos, São Tomás incursiona aqui pela lógica, e, ainda por cima, baseando-se numa concepção equívoca da distinção de essência e existência (147). Mas, a verdadeira razão, êle já a propusera anteriormente, sendo que mesmo nestes últimos textos a faz entrever: é só no nível do juízo que o intelecto, estando em perfeita posse de um *esse rationis*, pode ter ciência de sua relação de adequação com o ser (a *intentio veritatis*). Assim se compreende também que se possa formar um juízo sôbre seres de razão; tendo um certo ser de conhecimento, são êles por isso mesmo capazes de se tornarem objeto para a inteligência que apreende sua relação com o conhecido (148). A verdade está tôda dentro do conhecimento; eis porque ela pode dizer-se tanto das primeiras como das segundas *intentiones*.

Do exposto resulta que a verdade não se encontra pròpria-mente nem na percepção sensível, nem na simples apreensão intelectual das essências. Na primeira existe, sim, verdade, mas é antes a verdade ontológica, enquanto o sentido se aproxima mais ou menos da conformidade com seu objeto, tal como uma imagem que representa com maior ou menor perfeição o representado; o sentido, porém, não tem, de modo algum, conhecimento de sua adequação ao objeto percebido (149). Da mesma forma, na primeira operação do intelecto (a formação de conceitos e definições), existe verdade, e até mais do que na sensação; mas, uma verdade *secundum quid* (*aequivoce*: III, d. 25, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 1). Temos aqui já um *esse rationis*, o que nos permite falar de uma certa verdade, mas o intelecto ainda não toma atitude diante da relação entre sua concepção e os objetos concebidos. Dessa forma, não se pode dizer que uma definição é verdadeira ou falsa senão juntando-lhe uma afirmação ou negação (150).

-
- (147). — São Tomás joga muitas vèzes com a palavra “ser”, tomando-o ora como oposto a quiddidade, ora como o composto dos dois princípios metafísicos. Ver I, d. 38, q. un., a. 3, c., onde esta confusão salta aos olhos. Cf. I, d. 33, q. un., a. 1, ad 1: o autor esquece que *esse* se aplica também ao composto de essência e existência.
- (148). — I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 5; II, d. 34, q. un., a. 1, c.; d. 37, q. 1, a. 2, ad 3; III, d. 6, q. 2, a. 2, ad 5.
- (149). — “*Virtutes enim sensitivae, quamvis sint verae in suis apprehensionibus, non tamen apprehendunt rationem suae veritatis, sicut facit intellectus*” (I, d. 19, q. 5, a. 3, ad 3). Cf. a. 1, ad 6.
- (150). — Em I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 7 Tomás parece dizer que uma definição pode ser falsa em si, o que só é possível por applicarem-na a alguma coisa. De fato, a definição: *locus in quo nullum corpus est* não é falsa *simpliciter*, como êle o afirma. Pode-se, por exemplo, dizer: um lugar onde não há corpo algum não existe; e a expressão adquire então um sentido. Donde se conclui que uma definição só pode ser falsa enquanto subentende sua applicação ao sujeito definido, isto é, quando tomada como definição de alguma coisa. Foi, parece-nos, o que São Tomás quis dizer, exprimindo-se embora de um modo equívoco.

Uma característica da verdade é a certeza, que consiste na adesão do intellecto a seu objecto — o verdadeiro (III, d. 26, q. 2, a. 1, c.). Não se trata do sentimento da certeza, mas da certeza objectiva, fundada na evidência, e que só é perfeita quando se atinge o juízo (II, d. 39, q. 3, a. 2, ad 4; III, d. 23, q. 2, a. 3, sol. 1, ad 2). Eis porque ela não existe no êrro (151).

A verdade estritamente dita é, portanto, a do intellecto que julga. Consiste num ser de razão (152), mas tem fundamento na realidade. Esta última é a causa da verdade; não se diz, porém, que ela mesma é verdadeira senão num sentido derivado, como a saúde se diz num sentido secundário do remédio, que é sua causa. Trata-se neste caso da verdade das coisas em relação a nosso conhecimento: dizemos verdadeira uma coisa quando tem tais aparências externas que ela nos faz conhecer o que é em si, e falsa, se nos induz ao êrro quanto a sua natureza (I, d. 19, q. 5, a. 1, c.; cf. d. 8, q. 1, a. 3, c.).

Pode-se falar, além disso, de uma verdade transcendental: todo ser é inteligível, referível à intelligência. O ser e o verdadeiro são convertíveis (153).

São Tomás fala também da verdade chamada ontológica, em relação à intelligência divina: tãda coisa é verdadeira enquanto tem relação com seu exemplar — o ser divino, imitado pelas criaturas (154). Nosso autor chega assim ao fundamento último de tãda verdade, tanto da intelligência como das coisas. Deus é o primeiro princípio de tãda verdade, porque causa eficiente e exemplar de todo ser e de todo conhecimento; Êle é a verdade primeira porque é o primeiro ser (I, d. 19, q. 5, a. 1, c.; a. 2, c.).

Há ainda a verdade da expressão, sinal da verdade do intellecto. A expressão diz-se verdadeira quando corresponde a uma concepção verdadeira; é, em summa, a verdade lógica do intellecto, mas enquanto enunciada (155). Pode-se considerar esta mesma verdade do ponto de vista moral: é então a correspondência *deliberada* entre a expressão e o que se pensa (156); pode ser comparada à verdade ontológica, tomada no primeiro sentido, como verdade das coisas (I, d. 19, q. 5, a. 1, c.).

(151). — III, d. 39, a. 4, ad 3. Voltaremos a êste ponto no parágrafo seguinte, porque São Tomás fala também da certeza, e com mais insistência, a propósito do raciocínio.

(152). — II, d. 37, q. 1, a. 2, ad 1, 3; cf. III, d. 6, q. 2, a. 2, c.

(153). — I, d. 8, q. 1, a. 3, c.; d. 19, q. 5, a. 1, c.; ad 2, 3, 7; cf. II, d. 34, q. un., a. 1, c.

(154). — I, d. 8, q. 1, a. 3, c. Ver outras alusões em I, d. 19, q. 5, a. 1, c.; d. 37, q. 1, a. 2, ad 1; d. 38, q. un.

(155). — I, d. 19, q. 5, a. 1, c.; III, d. 38, a. 1, c.; d. 39, a. 2, sol. 3, ad 1; IV, d. 46, q. 1, a. 1, sol. 3, ad 3.

(156). — III, d. 33, q. 3, a. 4, sol. 3, c.; ob. 4 et ad 4; cf. IV, d. 46, q. 1, a. 1, sol. 3, ad 3.

Tendo assim estabelecido seu modo de ver, o mestre emprende a classificação das definições da verdade formuladas antes d'êle (I, d. 19, q. 5, a. 1, c.). Entre tôdas êle prefere a de Anselmo: *veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*, por ser a mais completa. Indicando pelo t'ermo "rectitudo" a adequação necessária do intellecto com o objeto, inclui o que uma outra definição quer exprimir: *veritas est adaequatio rei ad intellectum* (157), ao passo que, acrescentando: *sola mente perceptibilis*, realça o que constitui formalmente a verdade (158). Outras definições se referem à verdade manifestada exteriormente ou ao seu fundamento real. E' o caso, sobretudo, da de Agostinho: *a verdade é o que é*, ainda que São Tomás tente uma transposição do sentido da definição, interpolando: *verum est quando dicitur de eo quod est* (159).

Do que foi exposto deduz-se o que se deve pensar do êrro. A falsidade pròpriamente dita só se encontra no juízo. Assim, o sentido, por si, jamais se engana, pois recebe a impressão do objeto na medida em que por êle é afetado; o intellecto, sim, incorre em falta se não leva em conta a subjetividade da sensação e atribui ao objeto em si o que provém da percepção do sentido (160). Na primeira operação do intellecto também não se encontra o êrro pròpriamente dito. O intellecto tende naturalmente a seu objeto pròprio que é a quiddidade. O êrro não é possível neste caso porque seria a negação de todo ato: enganar-se quanto à apreensão de uma quiddidade equívale a não conhecer coisa alguma; o que o intellecto percebe, êle o percebe verdadeiramente (161). Só há, pois, possibilidade de êrro quando o intellecto julga, afirmando ou negando qualquer coisa de alguma coisa, se a aplicação de um ao outro, ou a separação dêles, não corresponde à realidade.

Como causas do êrro, São Tomás cita a limitação e a potencialidade do intellecto, junto com a complexidade do objeto (II, d. 5, q. 1, a. 1, ad 4; d. 11, q. 2, a. 5, ad 4), a precipitação (III, d. 17, a. 2, sol. 1, c.), a confiança demasiada nos sentidos e na ima-

(157). — E' a definição de Isaac (Íسرائيلي), diz São Tomás no *De veritate* (q. 1, a. 1, c.), onde dá uma fórmula melhor: *adaequatio rei et intellectus*.

(158). — Sobre o sentido desta definição em Santo Anselmo cf. *W. Reinermann, Zur Problematik des Wahrheitsbegriffes...*, pp. 9-13. O autor mostra que Tomás chegou a um conhecimento mais perfeito do verdadeiro pensamento de Anselmo, interpretando-o na *Suma Teológica* como definição da verdade ontológica. Cf. *J. Fischer, Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury*, Beiträge, X, 3, 1911, pp. 55-57.

(159). — I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 1; cf. *De ver.*, q. 1, a. 1, ad 1; *Sum. theol.*, I, q. 16, a. 1, ad 1.

(160). — II, d. 23, q. 2, a. 3, ad 4. O exemplo dado (cf. ob. 4) é o das ilusões visuais causadas pela distância.

(161). — I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 7; II, d. 5, q. 1, a. 1, ad 4. Isto não implica de modo algum a apreensão imediata e perfeita das quiddidades. O intellecto conhece o que conhece; essa verificação não prejudica nada do modo pelo qual êle atinge seu objeto; isso é uma questão totalmente diversa.

ginação (II, d. 5, q. 1, a. 1, ob. 4; d. 7, q. 2, a. 1, ad 1; d. 11, q. 2, a. 5, ob. 4; d. 39, q. 1, a. 1, ad 5; q. 2, a. 2, ad 4), enfim, a vontade influenciada pelas paixões (II, d. 7, q. 2, a. 1, ad 1).

§ 2. — OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS E O RACIOCÍNIO.

Há na segunda operação do intelecto certas afirmações que jamais estão sujeitas a êrro, por serem naturalmente conhecidas. São os primeiros princípios, ou *dignitates* (162). A inteligência se acha em relação a êsses primeiros juízos, como para as quiddidades na simples apreensão: está diante de seu inteligível adequado que a determina, tal como a matéria em presença da forma (II, d. 7, q. 1, a. 1, c.; III, d. 23, q. 2, a. 2, sol. 1, c.). Nessa atividade, nossa potência cognitiva merece o nome de *intellectus*, por oposição a *ratio*: ela apreende essas verdades em uma visão intuitiva (163).

Os princípios naturalmente conhecidos são, pois, evidentes por si (*per se nota*); o conhecimento dêles é mesmo inato, não adquirido, afirma o autor (164). Não vai nisso uma contradição flagrante com a doutrina tomista da abstração? Procuremos, desde logo, descobrir que sentido se deve dar às expressões usadas por Tomás de Aquino.

Podemos distinguir, quer-nos parecer, os princípios, primeiramente como leis, por assim dizer, a *priori* do pensamento; em seguida, como primeiros juízos implícitos em todo conhecimento humano discursivo; enfim, como bases do raciocínio científico (165).

No primeiro sentido, pode-se dizer que êles são inatos, inseridos em nós por Deus: “ex impressione primi agentis” ou “*primae causae*” (IV, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 2, c.). E’ uma participação em nós da verdade primeira (IV, d. 49, q. 2, a. 7, ad 9), consistindo sobretudo na luz do intelecto agente, cuja virtualidade ilimitada precontém em germe (III, d. 33, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 2) todo o desenvolvimento possível do pensamento natural (166). O inte-

(162). — I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 7; II, d. 5, q. 1, a. 1, ob. 4; d. 24, q. 3, a. 3, ad 2. Chamam-se também *principia universalia* (III, d. 25, q. 2, a. 1, sol. 2, ad 2; d. 33, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 2), *communia principia* (I, prol., q. un., a. 3, sol. 2, ad 2), *communes conceptiones* (Boécio) ou *naturalis conceptio* (para o intelecto prático: princípios morais; cf. IV, d. 33, q. 1, a. 1, c.).

(163). — “*Simplici intuitu videt*” (II, d. 9, q. un., a. 8, ad 1). Cf. II, d. 39, q. 3, a. 1, c.; III, d. 24, q. 2, a. 2, sol. 1, c.; d. 35, q. 2, a. 2, sol. 1, c.; IV, d. 10, q. un., a. 4, sol. 5, c.

(164). — I, prol., q. un., a. 3, sol. 2, ad 3; III, d. 25, q. 2, a. 1, q. 2, ob. 2; sol. 4, ad 1; d. 33, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 2; q. 2, a. 4, sol. 4, c.; IV, d. 4B, q. 1, a. 3, sol. 2, c.

(165). — Cf. J. Baron, *Die Bedeutung der Phantasmen...*, pp. 30-32 (a exposição feita pelo autor exige, entretanto, certas retificações).

(166). — “...*principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis*” (I, prol., a. 3, sol. 2, ad 2). Cf. II, d. 24, q. 2, a. 3, c. São Tomás nota que é antes a certeza dos princípios que é inata: I, d. 17, q. 2, a. 5, ad 4. Pela ligação metafísica de nosso conhecimento à sua fonte divina, Tomás de Aquino escapa ao perigo de subjetivismo que tal doutrina poderia apresentar.

lecto agente é de um certo modo a lei congênita à qual necessariamente se submete o intelecto possível, pura potência em sua ordem (167).

Desde que essa capacidade ativa, mas ainda não determinada, de nossa inteligência se exerce, chega-se aos primeiros princípios como normas que regulam o conhecimento humano em geral. A seguir, quando a inteligência, despertada pela apreensão dos objetos sensíveis, chega às quiddidades, conhece os primeiros princípios pela luz do intelecto agente. O intelecto possível está então de posse de um *hábito* sua primeira determinação, o hábito dos primeiros princípios (168). Já agora trata-se de um conhecimento determinado dessas leis do pensamento, enquanto que no primeiro estágio elas ainda nada tinham de concreto a que se aplicar (169). Mas aqui deve-se lembrar o que ficou dito a respeito do objeto direto de nosso conhecimento (cap. II, § 1). Esta apreensão das quiddidades, donde resulta o conhecimento dos primeiros princípios, não é de início senão uma apreensão das coisas como ser. Para chegar ao conhecimento distinto das essências, deve partir-se desta primeira apreensão intuitiva, mas confusa, e proceder por meio de raciocínios. Ora, todo raciocínio pressupõe um primeiro princípio em sua base. Precisamos, pois, admitir que o conhecimento das coisas como ser nos conduz imediatamente a um primeiro princípio ao menos. São Tomás o diz explicitamente: ao objeto primeiro de nossa apreensão corresponde, na segunda operação do intelecto, um *primum intelligibile* que é o princípio de contradição (170). E' êle que permite o desenvolvimento do pensamento por um melhor conhecimento das quiddidades e pela formação consecutiva de outros princípios (171). Inversamente, para que cada passo ulterior do intelecto tenha um valor de evi-

(167). — III, d. 23, q. 1, a. 1, c.; cf. d. 33, q. 1, a. 3, sol. 3, ad 1: "...et intelligens est quodammodo regula principiorum".

(168). — III, d. 23, q. 1, a. 1, c.; d. 35, q. 2, a. 2, sol. 1, c. São Tomás fala dos próprios princípios como de uma luz: I, d. 34, q. 2, ad 2.

(169). — "...determinata cognitio principiorum demonstrationis ex sensu acquiritur" (III, d. 25, q. 2, a. 1, sol. 4, ad 1). Cf. I, d. 17, q. 2, a. 5, ad 4; II, d. 24, q. 2, a. 3, c.; III, d. 23, q. 3, a. 2, ad 1. 4. Isso permite a São Tomás recusar formalmente a identificação do intelecto agente com o hábito dos primeiros princípios, e afirmar que estes resultam da atividade abstrativa dos dois intelectos; cf. II, d. 17, q. 2, a. 1, c. (in fine); III, d. 35, q. 2, a. 2, sol. 1, c.

(170). — I, d. 8, q. 1, a. 3, c.; cf. IV, d. 49, q. 1, a. 3, q. 2, 2um contra. Procedendo assim imediatamente de uma apreensão intuitiva, o princípio de contradição é objeto de uma visão intelectual a título especial: III, d. 24, a. 2, sol. 1, c.; IV, d. 10, a. 4, sol. 5, c. (comparar com I, d. 8, q. 1, a. 3, c.). Evidentemente não se trata do princípio conhecido de maneira explícita, tal como se exprima em filosofia; basta que esteja na inteligência *in actu exercito*, como diriam os escolásticos posteriores.

(171). — III, d. 37, a. 2, sol. 2, ad 2. Com Averroes, São Tomás dirá que os primeiros princípios são o instrumento do intelecto agente. Vê-se que sentido dar a esta expressão metafórica. Cf. II, d. 28, q. un., a. 5, c.; III, d. 23, q. 2, a. 1, ad 4.

dência, é necessário que tudo possa ser reduzido a êste ponto de partida intuitivo (III, d. 24, a. 2, sol. 1, c.; et passim). Nesta acepção, os primeiros princípios podem dizer-se ainda naturalmente conhecidos, pois que se apresentam ao espírito, desde seu despertar, com uma evidência irresistível e irreduzível (172). Podemos, portanto, dizer também que são *per se nota* e indemonstráveis (II, d. 3, q. 1, a. 6, ad 2; d. 21, q. 2, a. 3, ad 6; IV, d. 9, q. un., a. 4, sol. 1, c.). Mas, estas últimas denominações se aplicam sobretudo a propósito do terceiro aspecto dos primeiros princípios, isto é, considerando-os como bases do raciocínio científico.

De posse dos primeiros princípios desde o comêço de seu conhecimento ordinário, o homem pode procurar um desenvolvimento metódicamente concatenado de seu saber. E' o *discursus*, segunda atividade da razão, sendo a primeira o ato de julgar (*componere et dividere*) (173). Para tanto, é preciso partir dêsses mesmos princípios evidentes por si e que resultam espontâneamente de um juízo analítico sôbre os têrmos primitivos de nossa apreensão, tais como: o ser não é o não ser, o todo é maior que cada uma de suas partes. Seguindo Aristóteles, e desta vez mais de acôrdo com o Estagirita, Tomás expõe de um modo paralelo ao que encontramos quando da apreensão das essências a gênese psicológica dos princípios. Das sensações simples passa-se à memória, desta à "experiência", para enfim chegar aos princípios (174). E' que o autor considera o conjunto dos princípios como ponto de partida das ciências; êles devem, por conseguinte, ser explicitamente conhecidos (III, d. 25, q. 2; a. 1, q. 4, ob. 4) e supõem o conhecimento de certos universais.

Nos princípios evidentes por si, o homem possui, de modo implícito, tôdas as ciências; êles são as *causas seminais*, ou causas primeiras das ciências (175). Tôdas as deduções ou demonstrações terão que partir dêstes pontos fixos, indemonstráveis porque claros por si, tão claros como a própria luz do intelecto agente (176). A *ratio* tem assim sua fonte no *intellectus principiorum* (III, d. 37, a. 3, 3um contra). Igualmente, seu ponto de chegada é um conhecimento quase intuitivo das conclusões, de vez que estas, reduzidas aos princípios, revestem a certeza imediata dos mes-

- (172). — Ver I, d. 3, q. 4, a. 1, ad 4; II, d. 3, q. 1, a. 6, ad 2; d. 24, q. 2, a. 3, c.; d. 39, q. 3, a. 1, c.; IV, d. 18, q. 1, a. 1, sol. 3, c.; d. 49, q. 1, a. 3, q. 2, 2um contra.
- (173). — IV, d. 15, q. 4, a. 1, sol. 1, c. Ainda: *collatio* (II, d. 24, q. 2, a. 2, c.; et saepe alibi) e *cogitatio* (I, d. 27, q. 2, a. 1, ad 3), mais raramente: *rationatio* (II, d. 24, q. 3, a. 3, ad 5; III, d. 37, a. 3, 3um contra).
- (174). — II, d. 24, q. 2, a. 3, c.; III, d. 14, a. 3, sol. 3, c.; d. 34, q. 1, a. 2, c.
- (175). — I, d. 17, q. 1, a. 3, c.; d. 19, q. 5, a. 1, c.; III, d. 25, q. 2, a. 1, sol. 2, ad 2; sol. 4, ad 1; d. 33, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 3; IV, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 4, c.
- (176). — II, d. 24, q. 2, a. 3, c. Assim considerados, os princípios chamam-se *innata principia demonstrationis* (III, d. 33, q. 2, a. 4, sol. 4, c.).

mos (177). A tal ponto que, segundo Tomás de Aquino, uma ciência que não dependesse de tais princípios não seria *ciência* no sentido próprio do termo (178); doutro lado, uma inteligência que tivesse um conhecimento compreensivo dos princípios, conheceria neles tudo quanto a razão pode conhecer (179). Da consideração dos princípios (que são *notiora simpliciter*: IV, d. 1, q. 1, sol. 2, ad 2) procede por dedução a *ciência* das conclusões, distinta do hábito dos princípios (180). Donde se segue que os princípios são o meio pelo qual se chega às conclusões (III, d. 23, q. 2, a. 1, ad 4; d. 33, q. 1, a. 3, sol. 3, c). Mas, ainda que todo o valor das conclusões proceda dos princípios (II, d. 24, q. 2, a. 3, ad 1; d. 39, q. 3, a. 2, ad 2), não é necessário que êles estejam sempre presentes à consciência para que o hábito das conclusões vigore; basta a possibilidade da redução das conclusões aos princípios (181). Num certo sentido conhecem-se virtualmente os princípios nas conclusões, como a causa em seu efeito. Eis porque se pode empregar o termo “intelligere” para designar o conhecimento das conclusões (III, d. 28, a. 6, c.; IV, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 4, ad 6).

Os primeiros princípios são em seguida utilizados pelas diversas ciências, graças a uma determinação por princípios mais restritos (os princípios próprios a cada ciência), mas prenhes da força dos primeiros princípios, de que são apenas uma aplicação particular a um certo ramo de conhecimentos (II, d. 39, q. 3, a. 2, c.; III, d. 37, a. 2, sol. 2, ad 2). Não acompanharemos mais longe o autor em sua teoria das ciências.

Voltemos, pois, aos primeiros princípios a fim de salientar uma característica que Tomás lhes atribui com muita insistência. Como fonte de todos os raciocínios, êles são também o fundamento de toda certeza do pensamento discursivo. Pela resolução das conclusões nos princípios evidentes por si, nossa razão fica determinada; adere à verdade destas conclusões que se beneficiam da evi-

(177). — Cf. II, d. 9, q. un., a. 8, ad 1; III, d. 23, q. 2, a. 2, sol. 1, c.; d. 24, a. 2, sol. 1, c.; d. 27, q. 1, a. 3, ad 1; d. 31, q. 2, a. 4, ad 6; d. 35, q. 1, a. 2, sol. 2, c.; IV, d. 10, q. un., a. 4, sol. 5, c.

(178). — “. . . non esset eiusdem speciei cum aliis scientiis, nec una voce scientia diceretur” (III, d. 33, q. 1, a. 2, sol. 4, c.). Cf. d. 23, q. 2, a. 4, sol. 1, ad 4.

(179). — II, d. 9, q. un., a. 2, ad 2; IV, d. 45, q. 3, a. 1, c. Compreende-se assim porque São Tomás afirma que, se o intelecto agente fôsse a forma do possível (como pretendia Averroes), ter-se-ia desde o nascimento um saber completamente acabado (IV, d. 49, q. 2, a. 5, ad 11).

(180). — “. . . proprie actus rationis est deducere principium in conclusiones” (II, d. 24, q. 1, a. 3, c.). Cf. I, prol., q. un., a. 3, sol. 2, ad 3; III, d. 23, q. 1, a. 4, sol. 3, ad 3; d. 33, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 3. O autor tem aqui em vista o tipo perfeito (dedutivo) do raciocínio. Há também o raciocínio de outro tipo, que parte de uma coisa mais conhecida para nós e procura chegar aos primeiros princípios. Ver I, d. 1, q. 4, a. 2, ad 1; II, d. 7, q. 1, a. 1, c.; III, d. 17, q. 2, sol. 1, c.; IV, d. 1, q. 1, a. 1, sol. 2, ad 2.

(181). — “. . . habilitas ad considerandum principia” (III, d. 2, q. 2, a. 1, sol. 1, ad 1).

dência irresistível dos princípios (182). Estes, com efeito, não comportam possibilidade alguma de dúvida; jamais estão sujeitos a erro, e ninguém pode consentir no que os contradiz diretamente (183). Só no domínio dos princípios particulares das ciências e na dedução das conclusões pode insinuar-se o erro por diversas causas. Peca-se, nesse caso, virtualmente contra os primeiros princípios, o que não infirma em nada a adesão aos princípios em si mesmos, os quais não estão em causa (I, d. 17, q. 2, a. 5, ad 3; II, d. 39, q. 3, a. 1, ad 1). Além da certeza que compete às conclusões por sua subordinação aos princípios, São Tomás fala da certeza experimental que consiste em verificar pela percepção sensível o que já se conhecia por uma demonstração dedutiva. Esta certeza traz um complemento de satisfação ao espírito humano unido substancialmente a um corpo (III, d. 14, a. 3, sol. 5, c.).

Em conclusão, os princípios são a regra segundo a qual se mede tudo o que deles decorre. Por serem uma participação da verdade primeira e incriada, temos neles um padrão seguro para aferir com certeza todos os atos de nossa razão (184). Por isso mesmo, compete à suprema virtude intelectual — a sabedoria, — ou, entre as ciências, à metafísica, ordenar, hierarquizar e julgar todos os conhecimentos à luz divina desses princípios (185).

(Continua no próximo número).

CARLOS LOPES DE MATOS

-
- (182). — I, d. 17, q. 1, a. 4, ad 2; III, d. 23, q. 2, a. 2, sol. 3, q.; d. 31, q. 2, a. 4, c.; d. 39, q. 3, a. 2, sol. 3, c. Como para o juízo, a certeza não é tomada aqui somente como sentimento de segurança: quem tem a ciência está convencido de conhecer a verdade, conquanto aquêle que labora no erro possa também ter o mesmo sentimento; o primeiro, porém, sabe remontar à causa de sua certeza, aos princípios evidentes por si, ao passo que o outro, não.
- (183). — I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 7; II, d. 5, q. 1, a. 1, ob. 4; d. 24, q. 3, a. 3, ad 2; d. 25, q. un., a. 2, c.; d. 39, q. 2, a. 2, ad 2; q. 3, a. 1, ad 1; a. 2, c.; III, d. 23, q. 3, a. 3, sol. 2, ad 2; IV, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 2, 2um contra. Entretanto, às vezes São Tomás parece admitir a possibilidade de erro quanto aos primeiros princípios: II, d. 7, q. 1, a. 2, c.; d. 39, q. 3, a. 1, c.; d. 43, q. un., a. 4, c.; III, d. 36, a. 1, c. Impossível interpretar isso como um erro em relação aos princípios enquanto contidos nas conclusões (como dizem certas passagens citadas no comêço), porque estes textos falam bem claramente dos princípios em si mesmos. Um desses trechos (II, d. 39, q. 3, a. 1, c.) quicá nos poderia sugerir uma solução mais aceitável: o intellecto não pode cometer um erro quanto aos primeiros princípios sem que, sempre, tudo o que êle pensa contra tais princípios lhe repugne. De fato não haveria verdadeiro erro, de vez que a inteligência não pode dar sua adesão ao que vai contra os primeiros princípios. Ao contrário, são sempre subentendidos, mesmo para quem parece transviar-se deles, pois que atuam sempre reconduzindo essa pessoa à sua evidência.
- (184). — II, d. 24, q. 1, a. 1, ad 3; III, d. 33, q. 1, a. 3, sol. 3, ad 1; IV, d. 18, q. 1, a. 1, sol. 3, c.; d. 49, a. 2, a. 7, ad 2.
- (185). — I, d. 35, q. un., a. 1, ad 5; II, d. 3, q. 3, a. 2, c.; III, d. 34, q. 1, a. 2, c.; d. 35, q. 2, a. 1, sol. 1, ad 1; a. 3, sol. 1, c.