

ARTIGOS

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

(Conclusão).

CAPÍTULO II.

OS OBJETOS DO CONHECIMENTO ABSTRATIVO.

§ 1. — OBJETO DIRETO DE NOSSO CONHECIMENTO.

Embora tenha baseado sua teoria dos dois intellectos em pressupostos do aristotelismo, Alberto de Colônia admite em seu sistema uma doutrina que poderia arruinar tudo quanto ensinara sobre a abstração.

Sem dúvida, colocando-se na perspectiva aristotélica, deduz êle, no que concerne ao objeto de nosso conhecimento, as mesmas conseqüências que encontramos em São Tomás. Também para êle, todo o nosso conhecimento provém do sensível. A inteligência humana não passa de uma *tabula rasa*; é preciso que ela seja *movida* pelos fantasmas (*S. de cr.*, I, q. 69, a. 3, ptla. 2, ad 3); não há conhecimento sem fantasmas, como diz Aristóteles (*S. de cr.*, I, q. 37, a. 2, ad 4). Por isso, como tôdes as *species* inteligíveis são abstratas dos fantasmas, os quais provêm dos sentidos, o intellecto necessita, até para conhecer o que é espiritual, “revestir-se das aparências sensíveis” (238).

Mas eis que Santo Alberto chega a uma questão assaz delicada: como terá conhecimento a alma separada do corpo? O empirismo de Aristóteles não exclui acaso tôda possibilidade de qualquer conhecimento após a morte? O mestre de São Tomás se deixa abalar em suas convicções pelas dificuldades do problema. Com a ressalva de uma fórmula de prudência, êle opta pela seguinte

(238). — *S. de cr.*, I, q. 19, a. 1, ob. 4 et ad 4; q. 61, a. 1, ad 4; q. 69, a. 3, ptla. 2, c.; II, q. 34, a. 2, ad 5; I *Sent.*, d. 36, a. 7, c.; III *Sent.*, d. 31, a. 10, ob. 3; d. 35, a. 2, ob. 4; IV *Sent.*, d. 23, a. 16, c.; ad 1.

solução: a alma tem, desde o momento de sua criação, as formas ideais de toda a ordem da natureza, uma participação das idéias divinas, tal como a possuem os anjos (239). Se, ligada à matéria, a alma não exerce o conhecimento por estas formas, é que as excitações que lhe vêm do corpo são mais intensas (240). Alberto Magno detém-se em diversas considerações dessas formas inatas. Sendo uma forma espiritual, a alma humana constitui um caso bem especial; ela é de algum modo intermediária entre o corpo e as substâncias separadas. Por sua relação com o corpo, possui ela potências orgânicas; daí, seu conhecimento abstrativo. Por ser forma espiritual, ela se orienta em direção às formas separadas; daí, as idéias inatas e a possibilidade das revelações e das iluminações (241). Essas idéias inatas, ainda que fôsseem conhecidas em ato, não tornariam supérfluos os conceitos abstratos; elas são as formas ideais da constituição das coisas como são (*formae ad rem*), referindo-se indiferentemente ao universal e ao particular, ao passo que os conceitos abstratos são unicamente universais (*rationes universales*); portanto, as duas ciências não seriam do mesmo gênero (*S. de cr.*, II, q. 56, a. 5, ad obb.).

Assim Santo Alberto abandona, num ponto assaz importante, a linha aristotélica que mantivera até aqui. Todavia, êsse desvio não tem conseqüências graves para o conjunto de seu sistema, porque êle circunscreve-lhe o alcance ao reservar o conhecimento pelas formas inatas para a vida futura. Por isso, êle se julga autorizada a argumentar sempre como se a alma unida ao corpo só tivesse as idéias adquiridas pela abstração (242).

Acrescentemos que nesta questão São Tomás se separa decididamente de seu mestre. Para o Doutor Angélico, o conhecimento da alma separada (além do conhecimento pelas *species* adquiridas nesta vida) faz-se mediante a infusão de *species* por Deus ou pelos

- (239). — “Sine praeiudicio melioris sententiae, dicimus, quod anima post mortem intelligit per formam ordinis universi, sicut et intelligentia separata. Quae autem sint formae tales, sufficienter explanatum est in quaestione de Angelis. Et concedimus, quod illae formae concreatae sunt animae rationali” (*S. de cr.*, II, q. 56, a. 5, c. Cf. *ibid.*, a. 4, ad 1; *IV Sent.*, d. 45, a. 12, c.; d. 50, a. 7, ob. 2). Para o conhecimento angélico ver: *S. de cr.*, I, q. 24, a. 2; *II Sent.*, d. 1, a. 13, c.; d. 3, a. 15-17.
- (240). — *S. de cr.*, II, q. 56, a. 5 (p. 486); *I Sent.*, d. 17, a. 4, c.; ad obb. contra; *IV Sent.*, d. 45, a. 12, c.
- (241). — *S. de cr.*, II, q. 56, a. 4, ad 1; a. 5, ad obb.; *I Sent.*, d. 17, a. 4, c.; *III Sent.*, d. 15, a. 3 c.
- (242). — “Sunt tamen qui dicunt, quod non omnis scientia nostra oritur a sensu: et dicunt quod potius impeditur a sensu in nobilissimo modo sciendi. Sed hoc contrarium est philosophiae Aristotelis. Concedimus tamen bene, quod scientia quae est per revelationem, est alio modo quam per sensum...” (*S. de cr.*, II, q. 58, a. 1, ad 7). Cf. *II Sent.*, d. 1, a. 13, c. Rogério Bacon, em suas obras de mestre secular, escritas pela mesma época que as duas obras de Alberto, sustentava opiniões bem parecidas. Ver TH. CROWLEY, *The “Quaestiones” of Roger Bacon and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, 1939 (tese fora de comércio); cf. *Revue néoscholastique de Philosophie*, 1939, t. XLII, pp. 649-650.

anjos. Entre as soluções que julga inaceitáveis, São Tomás cita uma que corresponde à opinião de Alberto Magno: “. . .alli dicunt, quod sicut Angelus habet apud se formas innatas causarum oridinis universi, ita et anima a sui creatione; sed dum est in corpore, a corpore opprimitur, ut illis formis uti non possit ad intelligendum; sed utitur formis quas a sensu accipit, vel etiam ipsis formis innatis, secundum quosdam qui posuerunt quod addiscere non est aliud quam reminisci; sed postquam a corpore fuerit separata, utetur illis formis innatis” (IV, d. 50, q. 1, a. 1, c.). São Tomás opõe a essa doutrina uma refutação em regra. Isso, primeiramente, vai de encontro ao ensino de Aristóteles, para quem o intelecto humano é “sicut tabula in qua nihil est scriptum”. Demais, contradiz a experiência, a qual nos mostra que não chegamos ao conhecimento intelectual sem a colaboração dos sentidos. Mas, sobretudo, tal opinião apresenta um grave inconveniente metafísico: se a alma é naturalmente unida ao corpo, como poderia ser impedida, por essa união, de conhecer pelas formas inatas? E São Tomás adverte seu mestre de que incorre no platonismo: “Sed hoc consonum videtur opinionii illorum qui posuerunt animam ante corpus creatam, et postea corpori accidentaliter coniunctam: non enim ea quae uni et eidem naturaliter insunt, ita se habent, quod unum eorum totaliter impediatur alterum; alias in natura aliquid esset otiosum” (ibid.).

Após essa concessão ao platonismo, constituindo uma espécie de parêntese no seu sistema, Santo Alberto retoma a linha aristotélica. Portanto, como já o dissemos, durante esta vida nossa inteligência não adquire conhecimentos sem o concurso dos fantasmas (243).

O mesmo concurso se exige para o uso das noções já adquiridas. Conquanto os textos não sejam tão numerosos como em São Tomás, Alberto não deixa de ensinar, e de um modo notável, esta doutrina tão importante. Toda vez que o homem quer atualizar de novo o conhecimento de alguma coisa, precisa “revestir do sensível” seu conceito para que este seja determinado a tal ou tal objeto. E’ por isso que, como diz Aristóteles, a supressão de um dos sentidos acarreta a impossibilidade de demonstrar uma certa categoria de objetos sensíveis (244). Santo Alberto chama a isso

(243). — “. . .intellectus noster omnem scientiam accipiens ex phantasmate” (II *Sent.*, d. 8, a. 10, v. finem).

(244). — “. . .formae rerum quaedam sunt extractae a rebus sensibilibus: et ideo quando illae diriguntur iterum ad res, indigent circumpositione sensibilibus, qua determinantur ad hoc cognoscibile vel illud. Cuius signum est quod dicitur in *Posterioribus*, quod destructo uno sensu per naturam, destruitur demonstratio sensibilibus illius sensus: rationes enim talium formarum obligatae sunt sensibilibus a quibus abstractae sunt. . .” (S. *de cr.*, I, q. 24, a. 2, ad 5). Cf. *ibid.*, q. 61, a. 1, ad 1: “iuvatur ad considerationem universalis abstracti a sensibilibus”. Ver ainda: I *Sent.*, d. 17, a. 4, c.; III *Sent.*, d. 17, a. 7, ad 4; d. 23, a. 15, c.

uma reflexão do intellecto sôbre os sentidos, um movimento em direção às imagens sensíveis (245).

Quanto à prova experimental desta dependência do intellecto para com os fantasmas, não a encontramos explicitamente assinalada; o autor se contenta com fazer notar que, como o nosso conhecimento provém dos fantasmas, uma perturbação na fantasia tem como consequência que a operação cognitiva seja também perturbada (246).

Em compensação, Santo Alberto mostra com tôda a clareza a base epistemológica de semelhante dependência: as coisas são individuais; logo, para as conhecermos em seu próprio ser, nós que pensamos por meio de conceitos universais, devemos reportar-nos às potências que atingem o individual como tal (247).

No que toca à razão ontológica da mesma dependência, Alberto a encontra na união substancial da alma com o corpo. A unidade do ser exige a unidade do agir. Eis porque da união da alma com o corpo resulta uma continuidade funcional entre as potências orgânicas e as faculdades superiores (248). Estas são, por natureza, ordenadas às primeiras, a fim de nelas haurir as species (III *Sent.*, d. 15, a. 3, c.; cf. ad 1).

Santo Alberto mostra, outrossim, a necessidade psicológica dessa união funcional. A fantasia é intermediária entre os sentidos externos, onde as formas se acham ainda individualizadas, e o intellecto, onde está o universal sem *hic et nunc*. Os sentidos operam já uma certa abstração (“secundum imperfectam abstractionem”), porque recebem as formas sem matéria (S. *de cr.*, II, q. 44, a. 1, ad 8; cf. q. 55, a. 1, ob. 8). A fantasia, mais simples e mais depurada que os sentidos (“simplicior est et magis formalior quam sensus”), continua a obra de desmaterialização (“magis removet ab appendiciis materiae”), prescindindo da presença da matéria (S. *de cr.*, II, q.

- (245). — “. . . quoniam sicut motus incipiunt a sensu et ascendunt ad intellectum, ita fit e converso per reflexione intellectus ad sensum” (III *Sent.*, d. 17, a. 7, ad 4). Ver além disso a expressão “motus qui est ab anima in rem”, empregada a propósito de outra questão: II *Sent.*, d. 40, a. 4, ad quaest.
- (246). — S. *de cr.*, I, q. 69, a. 3, ptla. 2, c.; cf. II *Sent.*, d. 22, a. 10 (p. 287a); IV *Sent.*, d. 26, a. 2, quaest. 3. Encontra-se também em Santo Alberto a observação que os raciocínios feitos em sonho são sem valor. Ele o atribui ao fato de que o intellecto se dirige aos fantasmas enquanto tais, e não aos objetos que representam: S. *de cr.*, II, q. 44, a. 1, c.; cf. q. 43, a. 1, ad diffin. 1, ad 1; q. 48, a. 1, c.; q. 58, a. 1, ad 7. Com isso, pois, Alberto acentua muito bem que a *conversio ad phantasmata* tem por fim referir nossos conceitos às coisas.
- (247). — II *Sent.*, d. 3, a. 16, ob. 3; cf. S. *de cr.*, I, q. 16, a. 2, 4um contra; II, q. 43, a. 1, ad diffin. 1, ad 1.
- (248). — “. . . in nobis. . . intellectus continuatur imaginationi per unionem intellectualis partis cum sensibili: et ideo intellectus accipit imagines corporales in organo imaginationis et illam (illam) continuationem habet cum sensu communi, quibus accipit imagines sensibiles” (II *Sent.*, d. 8, a. 3, ob. 2). Cf. S. *de cr.*, I, q. 61, a. 1, 1um contra; II, q. 48, a. 1, c.; III *Sent.*, d. 17, a. 7, ad 4; d. 23, a. 15, c.; I *Sent.*, d. 36, a. 7, c.; IV *Sent.*, d. 26, a. 2, quaest. 3; d. 50, a. 7, ob. 2.

46, ad quaest. 1, p. 422b). A inteligência serve-se, assim, do trabalho das potências inferiores para realizar a abstração do universal (249). De certo modo, a inteligência contém virtualmente a sensibilidade (cf. *S. de cr.*, II, q. 5, a. 4, ad 7; *II Sent.*, d. 1, a. 13, c.), a qual fica reforçada por uma tal subordinação (*III Sent.*, d. 24, a. 9, ob. 1).

Podemos concluir de tudo o que acabamos de ver que, para Alberto como para Tomás, nossa inteligência unida ao corpo tem como objeto proporcionado as coisas materiais, apreendidas antes pelas potências orgânicas. Todo nosso conhecimento deve partir desse objeto próprio e necessariamente tem que referir-se a êle.

Entretanto, êsse empirismo será moderado por uma restrição importante. O conhecimento intelectual não é uma apreensão pura e simples das coisas materiais, tais como existem, em seu estado material. A inteligência conhece as coisas por um conceito universal (250); as *species* inteligíveis precisam ser depuradas das condições materiais (251) para atingir o nível espiritual da inteligência (252). Eis porque se torna necessário admitir um princípio intelectual ativo, dotado de uma virtualidade universal, para operar essa espiritualização das *species* (*S. de cr.*, II, q. 55, a. 1, 7um et 8um contra; ad 2, 3; a. 2, quaest., ult. ad 1; a. 3, ad 2; a. 6, ad quaest. 2).

Encontram-se em Alberto algumas alusões a um desenvolvimento, por fases, do conhecimento das coisas. Para êle, como para seu aluno, o ser é o que conhecemos em primeiro lugar (253), mas êle insiste de preferência no caráter transcendental da noção do ser, sem demorar-se em considerá-la do ponto de vista epistemológico.

-
- (249). — *S. de cr.*, II, q. 4, a. 3, ad 3 et 4 (p. 45a); q. 22, 5a ratio; *I Sent.*, d. 8, a. 26, ad quaest. 2; *IV Sent.*, d. 7, a. 5, ad 3.
- (250). — "...speculativus non est rei in propria natura, sed potius in ratione universalis in qua res non est nisi in potentia" (*I Sent.*, d. 10, a. 2, ad 7).
- (251). — "...depuratum a materia et appendiciis materiae" (*I Sent.*, d. 26, a. 8, ob. 1). Cf. *S. de cr.*, I, q. 19, a. 2, ob. 2; II, q. 4, a. 3, ad 3 et 4; q. 22 (p. 211b); q. 46, ad quaest. 1 (p. 422b); *II Sent.*, d. 3, a. 16, ad 1; *III Sent.*, d. 24, a. 2, quaest.
- (252). — "...nihil intelligitur nisi simplex, quia oportet esse proportionem inter intelligibile et intellectum: intellectus autem est simplex: ergo et intelligibile: non autem est simplex quamdiu accipitur in particularizantibus ipsum, quae sunt materia et individuantia: ergo intelligibile est remotum ab illis: ergo accipitur ut ubique et semper: ergo ut universale: ergo quidquid intelligitur est universalis species..." (*II Sent.*, d. 3, a. 16, ob. 2). Cf. *S. de cr.*, I, q. 24, a. 2, c. (p. 479a); II, q. 57, a. 2, c.; *Sent.*, d. 35, a. 5, ob. 4; d. 39, a. 5, ob. 4; d. 39, a. 9, ad 1 et 2; *II Sent.*, d. 3, a. 16, ob. 4.
- (253). — "In entitate enim significatur sicut in conceptu simplici, ante quem nihil est concipere de re: quia ens est primum cadens in nostrum intellectum" (*I Sent.*, d. 8, a. 1, quaest., ad 2). "...primum in intellectu abstrahente" (*I Sent.*, d. 20, a. 1, ad 2). Cf. *I Sent.*, d. 25, a. 1, quaest. 1, ad 1; *S. de cr.*, I, q. 2, a. 1, ad 2.

Outras indicações sugerem uma doutrina do conhecimento semelhante à que acreditamos dever atribuir a São Tomás. Assim, quando o autor declara que a razão humana precisa buscar penosamente a quiddidade das coisas (*S. de cr.*, I, q. 24, a. 2, c.; II, q. 5, a. 4, ad 7), ou quando alude às etapas da formação do conceito (*I Sent.*, d. 35, a. 1, c.), ou ainda quando faz dos princípios primeiros a condição geral do desenvolvimento do intelecto possível (*S. de cr.*, II q. 56, a. 3, ob.; c.).

O universal lógico.

Vimos que a universalidade dos conceitos resulta do processo abstrativo. As *species* que determinam o intelecto possível devem ser proporcionadas à espiritualidade da potência que informam. O intelecto agente, princípio ativo do conhecimento, tem por função tornar as *species* inteligíveis em ato, despojando-as do *hic et nunc*, depurando-as das condições materiais, numa palavra, abstraindo o universal.

Antes de São Tomás, Alberto Magno se ocupara com os textos em que Aristóteles descreve o processo psicológico que termina no universal. A autor reproduz integralmente a exposição do Estagirita (*S. de cr.*, II, q. 1, a. 1, ob. 1) e mais de uma vez volta ao ponto (254). Pode-se talvez ver uma explicação desse processo em algumas passagens onde Alberto estuda a função da fantasia. Sua atividade própria consiste em colacionar as imagens sensíveis recebidas pelos sentidos exteriores, agrupadas pelo senso comum e conservadas pela imaginação, compondo-as e dividindo-as, e preparando assim a abstração das *species* inteligíveis (255). Nosso escolástico procura, pois, explicar as rápidas indicações de Aristóteles pelo jôgo do mecanismo ontológico das potências inferiores. Se levarmos em conta que sua doutrina sobre os sentidos externos e internos se baseia nos dados da experiência psicológica, é lícito afirmar que êle não se afasta do problema suscitado pelas palavras do Filósofo, o qual parte de certas constatações empíricas para descobrir o caminho que leva à ciência.

A universalidade formal dos conceitos, tal como a considera a Lógica, provém de um ato da razão que une aos conceitos a in-

(254). — Cf *S. de cr.*, I, q. 36, a. 2, ptia. 2, c. p. 542); q. 5, a. 7, quaest. (2); II, q. 1, a. 1, ad 1; q. 39, a. 2, c.; *II Sent.*, d. 23, a. 2, ob. 3; *III Sent.*, d. 13, a. 10, c. (aqui toma-se *experimentum* num outro sentido e vem antes da memória); d. 24, a. 2, quaest.

(255). — "...phantasia habet imagines componendo et dividendo eas ad eliciendum intentiones veri et falsi" (*S. de cr.*, II, q. 38, a. 2, c.). Cf. q. 37, a. 4, c. (Alberto atribui aqui um papel semelhante à imaginação, mas isso seria uma função secundária desta potência); *I Sent.*, d. 35, a. 1, c.; *IV Sent.*, d. 23, a. 16, c.

tentio universal (“secundum intentiones logicas”) (II *Sent.*, d. 1, a. 4, ad 4) (256). Na realidade (“secundum esse”), as coisas são múltiplas (“simpliciter multa sunt”) (I *Sent.*, d. 19, a. 15, ad quaest.); só os indivíduos existem; mas, cada um deles não esgota a perfeição da sua natureza; há outros aos quais essa mesma natureza é comunicada; êles estão na mesma relação com a natureza (I *Sent.*, d. 23, a. 5, c.; ad 5; cf. d. 19, a. 15, ad quaest.), portanto, na realidade o universal acha-se só em potência (*S. de cr.*, II, q. 61, a. 2, ob. 29). Essa a razão porque Aristóteles diz que o universal é derivado (*posterius*) do particular (*S. de cr.*, I, q. 72, a. 1, ad ob. 10; cf. I *Sent.*, d. 24, a. 3, *1um contra*). Baseando-se na relação de semelhança específica ou genérica das coisas existentes (257), pode a inteligência formar um conceito que faz abstração das diferenças individuais (I *Sent.*, d. 23, a. 5, ad 3) e conhecê-lo como universal (“per intentionem abstrahitur universale”) (*S. de cr.*, I, q. 21, a. 1, c.; cf. q. 34, a. 3, ad ob. 3). No conceito, os objetos individuais estão apenas em potência; logo, conhecer só por um conceito universal (“in universali”), é ter um conhecimento imperfeito das coisas (258). Sob êsse aspecto, o conceito universal implica um empobrecimento. Mas, em compensação, o universal pode também ser considerado como mais rico, dada a sua extensão indefinida (cf. I *Sent.*, d. 37, a. 1, ob. 8).

Sobre essa questão, como se vê, São Tomás aceitou, sem mais, as idéias tão bem desenvolvidas por Alberto de Colônia; nas *Sentenças* êle é até, em geral, menos explícito do que seu mestre.

§ 2. — CONHECIMENTO DO SINGULAR.

As referências sobre êste ponto são bem poucas. Não obstante, Alberto esboça as linhas gerais de uma teoria do conhecimento do singular.

Êste conhecimento depende em primeiro lugar da sensação. Como São Tomás, Alberto Magno cita mais de uma vez a sentença de Boécio: “universale est dum intelligitur, singulare dum senti-

(256). — “Sed actus intellectus agentis est esse formale universalis secundum quod est intentio et ratio” (*S. de cr.*, q. 55, a. 6, ad quaest. 2). Cf. *ibid.*, I, q. 2, a. 6, c.; q. 21, a. 1, c. (in fine); II, q. 34, a. 3, ad ob. 2. “... universale ut universale non est nisi in intellectu” (*S. de cr.*, II, q. 58, a. 1, ob. 8).

(257). — “... est enim universale essentialis similitudo multorum: haec autem potest esse secundum speciem... et potest esse secundum genus unum...” (I *Sent.*, d. 37, a. 1, ob. 8).

(258). — *S. de cr.*, I, q. 2, a. 6, c.; q. 16, a. 2, *4um contra*; q. 38, a. 2, c.; q. 60, a. 1, ad ob. 6; II, q. 58, a. 1, quaest. 2; I *Sent.*, d. 10, a. 2, ad 7; d. 28, a. 4, ad 3; d. 35, a. 2, quaest. 1, *1um contra*; II *Sent.*, d. 3, a. 16 (p. 94a).

tur” (S. de cr., II, q. 34, a. 2, ob. 5; q. 58, a. 1, quaest. 2; I Sent., d. 39, a. 9, ob. 1; II Sent., d. 3, a. 16, ob. 1).

Não tendo dito quase nada sôbre o conhecimento das coisas como ser, Alberto, menos ainda que São Tomás, não percebe a necessidade de ensinar que o conhecimento humano começa pela apreensão das coisas concretas, pensadas confusamente na noção do ser.

Em compensação, o mestre frisa bem claro a obrigação, para um sistema realista, de admitir um conhecimento intelectual do singular através dos conceitos do conhecimento abstrativo que são forçosamente universais. Quando não se trata de um conhecimento que procede por meio de razões abstratas e de considerações lógicas (259), mas sim de um conhecimento que quer atingir as coisas na própria realidade delas, o espírito humano não pode deter-se no conceito universal (260): deve referir-se às coisas em si mesmas, donde abstraiu os conceitos, e que são o suporte do conteúdo dêsses conceitos (261). Dissemos que São Tomás viu estar aí a razão epistemológica da *conversio ad phantasmata*. O autor, em diversos passos das duas obras que estudamos fornece-nos indicações mais precisas acêrca dêste conhecimento intelectual do singular. Ele prova que um tal conhecimento não é possível sem uma reflexão da inteligência sôbre as *species*, tais como se acham nas potências sensitivas. Porque a forma, de per si, não é individual; é por informar uma porção da matéria, que ela se torna incomunicável. Ora, os sentidos recebem as formas sem matéria, mas ainda com as condições individuantes (“cum hic et nunc et caeteris conditionibus individuantibus”). Portanto, os sentidos recebem as formas intencionalmente individuais. O intelecto, ao contrário, fazendo abstração de tôdas as condições materiais (“ab appendiciis materiae”), possui *species* puramente universais (S. de cr., II, q. 34, a. 3, ad obb. 1, 2, 3). Logo, para conhecer o universal realizado em tal e tal indivíduo (“universale secundum es-

(259). — I Sent., d. 10, a. 2, ad 7; II Sent., d. 31, a. 1, ad 1; cf. S. de cr., I, q. 2, a. 6, c. Alberto cita como conhecimento abstrativo o que tem por objeto as idéias matemáticas e metafísicas enquanto que o conhecimento físico atinge as coisas no seu ser concreto, por não fazer abstração do movimento e da matéria sensível. Ver S. de cr., II, q. 58, a. 1, ad quaest. 1 (p. 504a); cf. I, q. 38, a. 1, c.

(260). — I Sent., d. 28, a. 4, ad 3; cf. II Sent., d. 1, a. 4, ad 4; d. 31, a. 1, ad 1; S. de cr., I, q. 2, a. 6, c.

(261). — De resto, o que se conhece imediatamente não é a *species intelligibilis*, e sim a coisa que ela representa. Cf. S. de cr., I, q. 24, a. 2, ad 3 (pela forma abstrata, a inteligência é orientada para as coisas); II, q. 57, a. 1, ad ob. 1; q. 57, a. 5 (p. 498b): “...exigitur enim insuper, quod ad ipsam speciem convertatur, et quod referat eam ad rem cuius est species”.

se”), ou seja, para conhecer o singular, o intelecto deve dirigir-se à parte sensitiva da alma por uma reflexão sôbre os sentidos, onde se acham as *species* individuais, ou a *intentio* do particular (262).

Assim Alberto liga a doutrina do conhecimento do singular com a da dependência objetiva do intelecto em relação aos fantasmas. Com isso êle resolve o problema de modo notável. Em rigor, nossos conhecimentos visam quase sempre o singular. Êste é indiretamente conhecido, se levarmos em conta a análise ontológica do conhecimento; mas, de fato, o homem conhece o singular com um conhecimento psicologicamente direto. E’, aliás, a solução que São Tomás adotará na *Suma Teológica*.

Por vêzes, aludindo à distinção do intelecto em especulativo e prático, Alberto Magno apresenta algumas indicações que São Tomás desenvolveu, vendo aí uma segunda maneira pela qual a inteligência atinge o individual. A forma no intelecto prático, visando a ação a exercer, não é de per si, enquanto dirigida ao objeto que deve produzir (*forma ad rem; forma compositionis*), nem universal nem particular. Assim como, pela aplicação à matéria, esta forma se torna causa dos objetos particulares, também por ela a inteligência pode atingir de certo modo os objetos individuais possíveis (*S. de cr.*, I, q. 24, a. 2, ad 3; II, q. 63, a. 4, ad 6). Isso se faz pela aplicação às potências sensitivas, retornando-se assim ao modo do conhecimento pelo intelecto especulativo (cf. *S. de cr.*, I, q. 16, a. 2, 4um contra; ad ob. 4).

§ 3. — CONHECIMENTO DA ALMA POR SI MESMA.

Aqui, mais uma vez, Alberto Magno é em geral menos explícito que seu discípulo. Quase não encara a questão por si mesma e jamais leva muito longe suas explicações.

Do conjunto doutrinário em nosso autor, é permitido concluir-se que o conhecimento da alma não pode consttuir um ato primeiro da inteligência humana. O motivo disso é que nossa inteligência, unida ao corpo, deve haurir todos os seus conceitos nos fantasmas (*III Sent.*, d. 23, a. 15, c.). Só por uma reflexão, por um voltar-se sôbre suas atividades, pode a alma conhecer-se a si mesma (263).

(262). — “...quia nos non possumus intelligere universal secundum esse, nisi per apparitionem individuantium et materiae: et haec individuatio non fit per intentiones universales: ...ergo etiam determinatio nostri intellectus ad huiusmodi particularia erit per reflexionem ad partes sensibilis animae in quibus sunt illae particulares species, et per reflexionem ad sensus” (*II Sent.*, d. 3, q. 16, ob. 3). Cf. *S. de cr.*, I, q. 16, a. 2, 4um contra; II, q. 58, a. 1, ad quaest. 2.

(263). — “...sed etiam exigitur ut convertatur super actum intelligendi” (*S. de cr.*, II, q. 55, a. 6, quaest. 1, ad ob. 3).

Além dêste conhecimento por reflexão, Santo Alberto fala do conhecimento objetivo da alma, conhecimento da alma em geral (*S. de cr.*, II, q. 58, a. 1, ad 8). Se bem que a alma seja inteligível por si, nós a conhecemos por abstração: principiamos por apreender suas atividades sensíveis (o corpo enquanto movido pela alma). Abstraindo dos fantasmas que representam essas atividades, chegamos ao inteligível que é a alma (264). Mas Alberto não insiste no conhecimento da alma em geral. Todos os textos que estudamos a seguir referem-se ao conhecimento pela reflexão.

Não faz o mestre, ao contrário de São Tomás, a distinção entre o conhecimento da existência da alma (em sua essência, ou em suas operações) e o da sua natureza. Ele nota somente, de passagem, que, na ordem genética do conhecimento, os objetos precedem o ato, o ato precede as potências, e estas, a essência da alma (*S. de cr.*, II, q. 1, a. 1, ob. 3 et ad 3).

Mas fala com insistência da distinção entre o conhecimento confuso e intuitivo da alma e o conhecimento distinto. Dada a importância que o autor parece atribuir a essa distinção vejamos separadamente o que ensina na *Summa de homine* e no *Comentário das Sentenças*.

Primeiramente o que se pode inferir aos diversos textos da *Summa*. O intelecto agente conhece-se continuamente como ato do intelecto possível. Potência que está sempre em ato, pronta a irradiar sobre qualquer *species* que se apresente, e mantendo de certo modo o próprio intelecto possível dinamicamente em estado de vigília, o intelecto agente conhece-se sempre, se chamarmos conhecimento uma identidade ativa do cognoscente consigo mesmo (*S. de cr.*, II, q. 55, a. 6, 3um contra, ad quaest. 1; ad obb.). É uma espécie de intuição da alma pela luz do intelecto ativo, que a torna transparente a si própria (*ibid.*, q. 73, a. 2, pta. 2, quaesitum 1um, quaest. 1, ad 3-5). Mas isso constitui um conhecimento imprópriamente dito (*ibid.*, q. 55, a. 6, ad 1). Pode afirmar-se, com maioria de razão, que a inteligência tem um conhecimento de si em todo ato de intelecção (“*intellectus quo intelligentia intelligit se in intelligibilibus aliis*”) (*ibid.*, ad ob. 1); ela conhece-se como ato dos inteligíveis, sendo que a *species* e a potência cognitiva são de certo modo idênticas (*ibid.*, ad quaest. 1; ad 1, 2; q. 56, a. 3, ad quaest. 1; q. 58, a. 1, ad quaest. 1, p. 504a); ou ainda: todo inteligível que se acha no intelecto possível recebe a luz do intelec-

(264). — *S. de cr.*, II, q. 55, a. 5, ad ob. 1; cf. q. 1, a. 1, ad 1 (in fine); q. 34, a. 2, ad 5; IV *Sent.*, d. 49, a. 4, 2um contra. Tomás, em seu *Comentário*, jamais considera o conhecimento objetivo da alma, como Alberto o faz aqui. Somente em suas obras posteriores, vimos, aparece o conhecimento da alma em geral.

to ativo como seu complemento formal; portanto, em todo inteligível a inteligência se conhece nessa luz intelectual (ibid., q. 73, a. 2, pta. 2, quaesitum Ium, quaest. 1, ad 3-5, pp. 613b-614a). Outra questão é o conhecimento que a alma pode ter de si própria como de um objeto distinto dos outros, um conhecimento refletido. E' êsse o conhecimento pròpriamente dito, para o qual não basta a presença a si mesma do inteligível que é a alma; precisa-se além disso de fazer a inteligência voltar-se sôbre si por um ato especial, a fim de se apreender em ato (ibid., q. 55, a. 6, quaest. 1, ad ob. 3; cf. ad quaest. 1); por isso mesmo, êsse conhecimento não é contínuo, mas intermitente (265); caso contrário, a alma nada mais poderia conhecer, pois que a inteligência não pode dirigir-se ao mesmo tempo a vários objetos distintos (ibid., q. 56, a. 3, ad quaest. 1). Um tal conhecimento, porém, tem sempre a particularidade de serem nele perfeitamente distintos o que conhece e o conhecido (ibid., q. 55, a. 6, quaest. 1, ad ob. 3; cf. q. 57, a. 2, in initio).

No *Comentário das Sentenças*, trata-se dessa questão em diversos lugares. Mas, aqui o problema se põe em função da doutrina da alma como imagem da SS. Trindade, e Santo Agostinho aparece em primeiro plano (266). Às especulações agostinianas sôbre a memória, que se funde com a inteligência e a vontade, vem juntar-se a afirmação de Aristóteles (III *De anima*, 430b, 22) de que o intelecto agente está sempre em ato. Não se deverá concluir daí que a alma se conhece sempre em ato? Alberto referenos primeiramente o que ensina a êsse respeito um comentador de Aristóteles, Alexandre de Afrodísia (267). O intelecto conhece-se sempre enquanto a luz do intelecto agente aparece em todo inteligível como seu ato e sua perfeição. Doutro lado, o possível, sendo uma faculdade distinta, aprênde-se também em tudo o que conhece, por identificar-se com seu objeto. E o comentador prossegue: não é, por certo, um conhecimento do intelecto ativo ou do possível como objetos distintos dos outros inteligíveis, um conhecimento *in propria natura*, mas sim um conhecimento implícito no conhecimento distinto dos outros inteligíveis. Santo Alberto acha

(265). — *De cr.*, II, q. 55, a. 6, quaest. 1, ad ob. 1; q. 73, a. 2, pta. 2, quaesitum Ium, quaest. 1, ad 3-5 (pp. 613b-614a). Nesta última passagem Alberto fala imediatamente do conhecimento científico da alma, sem pensar na reflexão ordinária. Causa estranheza que só nesse texto Santo Agostinho venha citado, enquanto que Aristóteles é sempre invocado. Na *Summa de quatuor coaequaevis* cita-se uma vez Agostinho para atestar o conhecimento da alma por sua simples presença (q. 19, a. 1, c.).

(266). — Ver, sobretudo, I *Sent.*, d. 3, a. 29, texto paralelo ao de São Tomás: I, d. 3, q. 4, a. 5.

(267). — No tratado *De intellectu et intelligibili* (ou *intellectu*). Ver o texto visado em G. THERY, *Alexandre d'Aphrodise* (Bibliothèque Thomiste, VII), Le Saulchoir, Kain, 1926, pp. 77-78.

que essa exposição explica bem o texto de Aristóteles, mas que nada adianta quanto ao pensamento de Santo Agostinho, para quem há uma permanente compenetração ativa da memória com a inteligência e a vontade, mesmo abstraindo de qualquer outro inteligível. Conforme Agostinho, devemos distinguir o *intelligere* e o *discernere*. O primeiro é um *simplex intuitus*, o segundo exige, a mais, um ato de distinguir, uma *cogitatio*. Para o primeiro não é necessário que o intelecto se volte para algum objeto determinado, a fim de ver a semelhança ou diferença em relação a si, ou que se apreenda a si próprio enquanto determinado por propriedades particulares. Basta que haja o encontro da luz inteligível com qualquer coisa que possa ser objeto de intelecção. Ora, tal se dá com nossa inteligência, pois que a luz do intelecto agente brilha sempre no intelecto possível. Este, portanto, está sempre presente intelectualmente a si mesmo na luz do intelecto agente (268). O conhecimento distinto (*discernere*), ao contrário, não está sempre em ato; êle começa por uma *inventio*; é preciso, em seguida, uma *intentio* da vontade, uma consideração do objeto em sua natureza própria, distinta dos outros e possuindo partes e propriedades não idênticas à essência (I *Sent.*, d. 3, a. 27, c.; a. 29, ad 2); por isso, a aquisição de um tal conhecimento exige muito esforço e jamais é perfeita (“labore acquiritur, et studio, etiam modicum de ipsa”: I, d. 3, a. 29, ob. 4).

Se levarmos em conta tanto o conteúdo doutrinal como os pormenores das objeções e fórmulas empregadas, vê-se que São Tomás, no trecho em que se ocupa do mesmo assunto (I, d. 3, q. 4, a. 5), evidentemente se inspirou no *Comentário* de Santo Alberto. Todavia, êle não segue seu mestre até ao fim, parando, com poucas diferenças, lá onde o próprio Alberto parara na *Summa de homine*. Êle admite um *simplex intuitus* contínuo da alma por si mesma, resultantes da presença ao intelecto do inteligível que é a alma. Reproduz também as idéias de Alexandre de Afrodisia, sem precisar de quem se trata (“secundum philosophos”). Mas, nada diz do *simplex intuitus*, à maneira da doutrina de Alberto nas *Sentenças*, como uma permanente irradiação do intelecto agente sobre o intelecto possível. E' que, como o dissemos, To-

(268). — “Cum igitur intelligere non ponat discretionem sui, sed simplicem intuitum sine discretionem et cogitationem, dico quod non ponit conversionem intellectus ad aliquid quod sit extra ipsum ad quod sui ponat convenientiam vel differentiam, nec aliquam proprietatem suam quae cogitetur ei inesse vel non inesse. Hic autem intuitus perficitur duobus, scilicet lumine intelligibili emisso, et obiecto: et intueri se nihil aliud est quam in lumine illo sibi obici. Cum igitur lumen intellectus agentis semper splendeat super possibile, eo quod agens sit forma et actus possibilis, intellectus possibilis semper obicitur sibi in lumine illo: et cum hoc sit intelligere se secundum Augustinum, semper intelligit se” (I *Sent.*, d. 3, a. 29, c., versus finem).

más de Aquino não admitia nenhuma ação direta do intelecto ativo sobre o intelecto em potência (269).

Falando do autoconhecimento reflexivo da alma, Alberto faz notar a união imediata do sujeito cognoscente e do objeto conhecido, mais perfeita do que no conhecimento dos outros objetos (*S. de cr.*, II, q. 55, a. 6, quaest. 1, ad ob. 1; *I Sent.*, d. 27, a. 3, c.), porque aqui o sujeito e o objeto são uma e a mesma coisa (*I Sent.*, d. 9, a. 9, ob.). A alma se conhece por sua essência (cf. *S. de cr.*, I, q. 19, a. 1, ob. 1), numa espécie de conhecimento experimental (cf. *IV Sent.*, d. 46, a. 6, ad 1).

A razão ontológica do poder de reflexão é para Santo Alberto a mesma que para São Tomás: o caráter incorpóreo das faculdades superiores. Estas não são determinadas, como o são as potências orgânicas, a apreender certas aparências do objeto e só isso; ao contrário, elas se afirmam a si mesmas em face do objeto (“componere et dividere possunt”). Eis porque podem tomar por objeto seus próprios atos (270).

§ 4. — CONHECIMENTO DE DEUS.

Sendo o objeto imediato do conhecimento humano as coisas sensíveis, o homem deve partir do conhecimento do mundo corpóreo para chegar aos seres puramente espirituais (*S. de cr.*, I, q. 3, a. 2, ad 3; q. 32, a. 1, c.; q. 61, a. 1, *lum contra*). A dependência em que se acha nosso intelecto em relação aos fantasmas vale também para o conhecimento de Deus: é necessário que nosso intelecto “vestiat se similitudinibus sensibilibus” para se elevar ao conhecimento do Criador (*S. de cr.*, I, q. 61, a. 1, ad 4). Partindo das criaturas, chegamos a Deus por um raciocínio de efeito a causa (*I Sent.*, d. 3, a. 6, c.), a *posteriori*, portanto (*ibid.*, a. 1, ad ob. 4). E, conquanto cheguemos a Deus pela *species* das criaturas, nosso conhecimento termina intencionalmente no próprio Deus (271). Mas, êsse conhecimento está longe de ser perfeito,

(269). — São Tomás, ao contrário de Santo Alberto, não recorre à teoria dos dois intellectos para explicar Santo Agostinho. É mais um indício em favor da suposição feita por E. Gilson, conforme a qual São Tomás procura despoliticar a autoridade de Agostinho do problema aristotélico dos dois intellectos. Ver: *Pourquoi saint Thomas...*, pp. 117-118.

(270). — *I Sent.*, d. 17, a. 3, ad 2: “Unde eadem potentia possum diligere obiectum aliquod, et ipsam dilectionem”.

(271). — “...verum est quod nostra cognitio incipit a creaturis: sed non terminatur in creaturis, sed in Deo” (*I Sent.*, d. 2, a. 13^a quaest. 1, ad 2); cf. d. 3, a. 2, ad 2. O conhecimento de Deus a partir das criaturas não se faz por abstração, mas por uma inferência: “...species primae causae non abstrahitur a causatis, licet per causam inferatur” (*S. de cr.*, II, q. 55, a. 2, ult. ad 1).

pois que não há proporção entre o que lhe serve de suporte e seu ponto de chegada (272).

Alberto conhece o método de negação e de transcendência, proposto pelo Pseudo-Dionísio, sem, entretanto, lhe dar grande importância (I *Sent.*, d. 3, a. 10).

Ele não se ocupa em refutar o agnosticismo. Mas procura determinar o que o homem, só pela razão, pode conhecer de Deus. Em várias passagens, lê-se que a razão humana chega a conhecer apenas a existência de Deus, sem poder discernir seus atributos (*attributa*). Isso porque nosso conhecimento se faz por um raciocínio baseado na causalidade, o que constitui uma ciência *quia est* somente, e não *quid est* (como o conhecimento pela fé) (273). Ora, do efeito pode-se muito bem concluir que existe a causa, mas não saber quais as suas propriedades (I *Sent.*, d. 3, a. 1, ad ob. 3). Daí terem os filósofos cometido tantos erros acerca dos atributos divinos, ao passo que, sobre a existência de Deus, nenhum filósofo digno desse nome se enganou (*ibid.*, ad ob. 2). Malgrado essa limitação, afirmada de um modo que parece peremptório, o próprio autor alarga o campo do nosso conhecimento de Deus. Ao lado do conhecimento *quia est*, aparece primeiramente o conhecimento *quid non est* (*ibid.*, a. 2, c.), o qual auxilia a conhecer positivamente um objeto (*ibid.*, a. 10, ad 2); em seguida, um conhecimento provável de certos atributos (*ibid.*, a. 2, c.); enfim, até certo ponto, o do próprio *quid est* (“propinquatur ad scientiam quid est”) (274). E’ pelas semelhanças divinas, encontradas nas criaturas, que podemos remontar a um certo conhecimento positivo de Deus, sob a condição de termos consciência da transposição a operar, para não atribuir a Deus o modo próprio das criaturas: assim tendemos ao conhecimento do próprio Deus (“quo nititur ad intellectum rei”) (*S. de cr.*, I, q. 1, a. 2, p. 311; cf. I *Sente.*, d. 4, a. 8, ad 3 et 4; d. 8, a. 4).

Alberto Magno encontra também a doutrina de um conhecimento imediato de Deus por sua presença na alma ou por ser Deus a luz inteligível em si. Ele explica que nesta vida nosso conhecimento natural é sempre adquirido por abstração. Cronologicamente, a ordem de nossos conhecimentos não segue a ordem da inteligibilidade; por isso nossa inteligência é comparável à vis-

(272). — *S. de cr.*, II, q. 56, a. 1, ad 5; I *Sent.*, d. 3, a. 2, ad 1. Ele caracteriza também nosso conhecimento de Deus como sendo um conhecimento *per speculum*: *S. de cr.*, I, q. 61, a. 1, ad 4; II *Sent.*, d. 23, a. 2, c.

(273). — *S. de cr.*, II, q. 55, a. 2, ult. ad 2; I *Sent.*, d. 3, a. 1, ad ob. 1; d. 9, a. 12, sed contra; ad 1, 2, 3; III *Sent.*, d. 23, a. 13, ad 1.

(274). — I *Sent.*, d. 3, a. 3, c.; cf. *S. de cr.*, II, q. 5, a. 2, ad 6 in fine; I *Sent.*, d. 2, a. 13, quaest. 1, ad 2; III *Sent.*, d. 23, a. 13, ad 1.

ta da coruja (*noctua*), como diz Aristóteles (275). Pelo fato da presença de Deus por sua essência na alma, deve-se, sim, admitir um conhecimento naturalmente dado e perpétuo, no sentido de uma intuição do inteligível em ato, que é Deus, presente à inteligência, mas não um conhecimento distinto, nem mesmo atual (276).

Notemos, por fim, que o argumento de Santo Anselmo não aparece em Alberto como uma prova da existência de Deus, e sim da unicidade ou incomunicabilidade divina (277).

Conhecimento dos anjos. — Santo Alberto fala freqüentemente do nosso conhecimento dos anjos. Num passo da *Summa de quatuor coaequaevs* (q. 19, a. 1, c.), enumera os modos pelos quais podemos conhecê-los. Além dos modos sobrenaturais, há dois que dependem da pura razão: o conhecimento pelos efeitos que êles produzem e o conhecimento pela ordem simétrica das naturezas (278). Neste último modo procede-se mais ou menos da seguinte forma: no ápice da escala dos seres há o ser puramente espiritual incriado; em baixo, os seres puramente corporais; entre êles, o ser espiritual e corporal que é o homem; logo, devem existir também seres puramente espirituais mas criados. Alberto Magno, no entanto, não insiste neste modo de raciocinar, de inspiração neoplatônica. Em todos os outros trechos em que faz alusão ao nosso conhecimento racional dos anjos, recorre ao primeiro modo, isto é, ao conhecimento pela ação das substâncias separadas sôbre o mundo corporal (cf. *ibid.*, ad 3, 4; *S. de cr.*, II, q. 34, a. 2, ad 5; q. 58, a. 1, sobretudo ob. 7 e ad 7).

Santo Alberto levanta então a questão se os astros são movidos pelas substâncias separadas — os anjos. Se a resposta fôsse afirmativa, ter-se-ia um meio de conhecer tanto a existência como o número dos anjos (*S. de cr.*, II, q. 1, ad 2). Mas, na realidade, a teoria dos motores celestes só se apóia em razões duvidosas e, até, falsas conforme a fé. Os astrônomos, a começar por Ptolomeu, ensinam que o céu é movido unicamente pela vontade de

(275). — I *Sent.*, d. 17, a. 4, c. Para a comparação de Aristóteles cf. *ibid.*, ob. 2; d. 2, div. textus; *S. de cr.*, I, q. 24, a. 3, ptla. 3, ad contra; q. 38, a. 1, c.; II, q. 55, a. 2 ult. contra (p. 459b). Alberto emprega também o termo "vespértilio".

(276). — I *Sent.*, d. 3, a. 20, ad quaest. 1; a. 22, c.; a. 27, c.; ad 3; II *Sent.*, d. 3, a. 6, ad 3; cf. *S. de cr.*, II, q. 55, a. 2, quaest. ult. ad 2. "...et ille actus non est agere, sed potius tenere habitum qui notitia vocatur" (II *Sent.*, d. 3, a. 6, ad 2).

(277). — I *Sent.*, d. 2, a. 11, quaest. 2um contra; a. 22, ob. 3. Santo Alberto não fala, como o faz seu discípulo, de um conhecimento de Deus pela impressão. Mas, encontra a opinião de certos autores que pretendem que os seres puramente espirituais são conhecidos por *species compositionis* e não por *species abstractionis*. Ele refuta êsse modo de ver (*S. de cr.*, II, q. 58, a. 1, ob. 5, et ad 5).

(278). — "...per ordinem sive consequentiam rationis et ordinem naturae".

Deus, o que é mais provável e concorda com a doutrina cristã. Os “filósofos naturais”, chefiados por Aristóteles, sustentam que o céu é movido pela *intelligentia*, a qual o move como causa final (“sicut desiderans movetur desiderato”). Alguns vão mais longe e afirmam que há vários motores, a que chamam *animae orbium*, pois pretendem que a cada estrêla corresponde um céu distinto. Para pôr êsses filósofos de acôrdo com os santos Padres, poderíamos dizer que Deus se serve dos anjos para mover as esferas celestes, mas a fé nos proíbe, em todo caso, de admitir que todos os anjos se destinem a tal tarefa (279). No tocante à emanação das inteligências em cascata, Alberto a declara contrária ao ensino dos filósofos, enquanto implica que as inteligências são as almas das esferas (*S. de cr.*, II, q. 4, a. 3, ad 1; cf. q. 55, a. 3, c.). Há uma passagem onde nosso autor procura aproximar esta teoria, da doutrina do Pseudo-Dionísio sôbre a hierarquia dos anjos (*II Sent.*, d. 1, a. 7, ob. 3 et ad 3). Em um outro texto, refuta-se em bloco o sistema emanatista (*II Sent.*, d. 3, a. 3, ob. 4; ad 5).

CAPÍTULO III

AS OPERAÇÕES COMPLEXAS.

§ 1. — A VERDADE.

Alberto Magno enumera as mesmas definições da verdade como São Tomás (280). Acentua também, mais de uma vez, que a verdade de que se fala a propósito do conhecimento deve ser compreendida no sentido aristotélico; acha-se na alma e resulta da atividade da inteligência que compõe e divide (281). Nesta acepção, a verdade é própria da segunda operação do intelecto, sendo que só nela a alma toma uma atitude diante da realidade, afirmando seu assentimento ou sua discordância (282). A caracterís-

- (279). — Cf. *S. de cr.*, I, q. 16, a. 2, c.; a. 3 in fine. II, q. 4, a. 3, ad 5; *II Sent.*, d. 2, a. 1, ad 5; d. 14, a. 6. Neste último texto, o autor rejeita o compromisso que confessa ter seguido alhures: “Alibi etiam disputatum est de ista materia multum et prolixè: et ibi secuti sumus dicta quorundam Magistrorum theologiae, qui voluerunt opiniones naturalium ad theologiam reducere...” (p. 267b).
- (280). — *I Sent.*, d. 8, a. 1. Cf. *Summa de bono*, q. 8 (H. KÜHLE, *S. Alberti Magni Quaestiones de bono*, Bonn, 1933, pp. 39-46), composta entre a *Summa de creaturis* e o *Comentário das Sentenças*.
- (281). — “Intellectus compositorum” (*I Sent.*, d. 1, a. 23, ad quaest.); “intellectus componens” (*I Sent.*, d. 8, a. 4, ob. 4 et ad 4).
- (282). — “...intellectus dicens unum de alio, interponit notam compositionis: et ideo dicit Philosophus, quod tantum est in anima tamquam in completo id quod determinat veritas in quam est consensus rationis” (*S. de cr.*, I, q. 46, a. 13, ad 1). Cf. q. 19, a. 1, ob. 2; II, q. 38, a. 4, ob.; q. 55, a. 5, quaest. 2; *I Sent.*, d. 8, a. 1, ob. 4 et ad 4; d. 38, a. 2, ad 4; d. 46, a.

tica da verdade, tomada neste sentido, é a certeza que fundamenta o *consensus* do intelecto (III *Sent.*, d. 23, a. 3, ad diffin. Dionysii).

Alberto diz também que a verdade se encontra somente na segunda operação porque seu fundamento é o ser e não a essência. Mas êle explica que se toma aqui “ser” no sentido de afirmação ou negação do ser no juízo, e “essência” no sentido de simples conteúdo dos conceitos do sujeito e do predicado. Aliás, propõe essa idéia apenas como uma opinião de alguns autores: “et hoc est quod dicunt quidam” (I *Sent.*, d. 46, a. 13, ad ob. 1).

Da sensação também se diz ser verdadeira, mas só enquanto há nela uma conformidade com os objetos; assim, os sentidos externos são sempre verdadeiros, porque nada modificam do que lhes vem dos objetos percebidos (S. *de cr.*, I, q. 61, a. 1, ad 5; II, q. 36, a. 3, ad 1), ao passo que o senso comum e a fantasia já se podem enganar, porque operam uma certa composição das imagens provindas dos sentidos externos (S. *de cr.*, II, q. 36, a. 3, c., ad 1, 2, 3). Mas, nos atos de tôdas essas potências, bem como na primeira operação do intelecto (*sermo diffinitivus; indivisibilium intelligentia*), só se pode falar de verdade por comparação com o que êsses atos representam (I *Sent.*, d. 46, a. 12, p. 446a). E', pois, uma verdade semelhante à simples correspondência de uma imagem com o objeto que ela representa.

Santo Alberto, porém, dá mais atenção às outras acepções da verdade. O centro de suas preocupações é a definição de Anselmo: *rectitudo sola mente perceptibilis*, que êle procura compreender no contexto original. A definição, a seu ver, exprime a relação fundamental, a *rectitudo*, pressuposta em tôdas as acepções da verdade (I *Sent.*, d. 46, a. 12, c.). A *rectitudo* que Santo Anselmo tem em vista é a relação de todo ser com a verdade primeira ou subsistente, onde há identidade perfeita do ser divino consigo mesmo; em outras palavras, é a relação dos seres criados com sua causa exemplar, as idéias divinas, donde provém tôda verdade (283).

Sendo verdadeiras as coisas por sua conformidade com as idéias divinas, a verdade do nosso conhecimento consistirá, por sua vez, na conformidade com as coisas: *adaequatio rerum et intellectuum* (I *Sent.*, d. 46, a. 11, obb., p. 443). A verdade das coi-

13, ob.; ad 1; a. 15, ad 1; II *Sent.*, d. 7, a. 4, ad 4; III *Sent.*, d. 23, a. 1, ad 1; d. 24, a. 5, ad ob. 1. Como consequência dessa doutrina, Alberto faz notar também que a verdade se diz indiferentemente do conhecimento dos seres reais ou dos seres de razão: S. *de cr.*, I, q. 1, a. 2, ad 3; I *Sent.*, d. 46, a. 13, ad quaest.; a. 18, ob. (p. 459b).

(283). — “...dispositio entis generaliter fluentis a causa prima” (I *Sent.*, d. 46, a. 13, ad 1). Cf. c.; ad diffin. 1 (pp. 443-444); a. 14; a. 17, c.; d. 41, a. 8, c.; ad 1 et 2.

sas, ou verdade ontológica, é, pois, a causa da verdade na inteligência (ibid., a. 13, ad 1; ad ob. 1; a. 18, ob.; d. 8, a. 1, ad 4). Daí dizer-se de uma coisa que é verdadeira, quando ela se mostra, por suas aparências, tal como é em sua natureza (I *Sent.*, d. 46, a. 12, p. 446 a; cf. d. 8, a. 1, c.). E³ no sentido ontológico que Santo Agostinho define a verdade como sendo o que é (“verum est id quod est”) (ibid., a. 11, ad diffin. 2; cf. d. 8, a. 1, ob. 1).

Há também a verdade transcendental. O verdadeiro é convertível com o ser. A noção “verdadeiro” ajunta ao ser somente uma relação (“addit respectum alicui”) (I *Sent.*, d. 46, a. 11, ad diffin. 3; a. 13, c., p. 448a; cf. II *Sent.*, d. 7, a. 4, ad 4). Mas, para Santo Alberto, é uma relação do ser com sua forma, ao menos sua forma exemplar (em Deus). Nosso autor toma aqui “forma” no sentido de atualidade do ser, e êste princípio é ao mesmo tempo princípio de inteligibilidade (284).

Enfim, temos a verdade da expressão (*veritas dictionis*), sinal da verdade do pensamento (I *Sent.*, d. 46, a. 11, ob.; ad diffin. 4; a. 13, ad 1).

Alberto trata bastante longamente da questão se a verdade é eterna. Sua resposta, adotada também por Tomás, será que só a verdade incriada é eterna; as outras podem dizer-se eternas unicamente na medida em que estão em Deus; porém, elas lá não se acham propriamente como verdades distintas. Assim, tôdas as proposições verdadeiras não são verdadeiras *ab eterno*, independentemente da existência das coisas, porque, se o mundo não existisse, não haveria ninguém para as formular (“quia nec propositio erat”) (285).

§ 2. — OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS E O RACIOCÍNIO.

A propósito dos primeiros princípios, ou *dignitates* (III *Sen.*, d. 23, a. 3, ad diffin. Dionysii; d. 24, a. 8, c.), Santo Alberto apre-

(284). — “Verum autem dicit relationem ad formam ad minus exemplarem, per quam habet rationem manifestationis... oportet enim in quolibet esse principium intelligendi aliquid, per quod ordinetur ad intellectum” (I *Sent.*, d. 46, a. 14). Cf. S. de cr., II, q. 55, a. 5, quaest. 2, ad ob.; IV *Sent.*, d. 44, a. 10, ad quaest. São Tomás acentua mais a relação à inteligência; entretanto, a influência de Alberto ainda se faz sentir: “...verum autem et bonum addunt relationem quamdam; sed... verum relationem ad formam exemplarem; ex hoc enim unumquodque verum dicitur quod imitatur exemplar divinum; vel relationem ad virtutem cognoscitivam...” (I, d. 8, q. 1, a. 3, c.). Ver, para Santo Alberto, a *Summa de bono*, q. 8; q. 10 (apud H. KÜHLE, *Sancti Alberti Magni Quaestiones de bono*, p. 45, 1.15-21; pp. 49-53); cf., entretanto, S. de cr., III, q. 1, a. 1, ad 4.

(285). — S. de cr., I, q. 2, a. 3; I *Sent.*, d. 38, a. 2; d. 46, a. 15; a. 16, ad quaest. 1, 2; a. 17, ad 6. Para São Tomás: I, d. 19, q. 5, a. 3. Quanto à terminologia, note-se que Alberto emprega frequentemente o termo *iudicium* a propósito da verdade: I *Sent.*, d. 46, a. 15 (p. 451b, 453a); a. 19, c.; cf. S. de cr., II, q. 59, a. 1, ob. 1; q. 70, a. 2, ad diffin. 3, ad 2 (579a). Também a expressão *sententia intellectus*: I *Sent.*, d. 46, a. 11, ob. (p. 443a).

senta uma doutrina muito menos desenvolvida que a de São Tomás. Êle os chama também *principia universalia* (*S. de cr.*, II, q. 55, a. 3; ob. 16, *principia communiora* (ibi. ad 15), *propositiones primae* (ibid., q. 51, ob. 6; q. 56, a. 3, 1^{um} contra; I *Sent.*, d. 2, a. 5, sed contra). Os primeiros princípios constituem o objeto próprio do *intellectus* (II *Sent.*, d. 5, a. 1, c.), enquanto que *ratio* designa a operação discursiva (*S. de cr.*, I, q. 38, a. 1, c.; II, q. 60, ad 3; q. 63, a. 2, ad quaest. 1). Por isso o *intellectus* é sempre verdadeiro (“*intellectus semper est rectus*”) (286).

Os princípios são evidentes por si, *per se nota* (I *Sent.*, d. 3, a. 3, c.). Temos o hábito dos primeiros princípios, de certo modo, naturalmente: “*quodammodo connaturalis est nobis*” (*S. de cr.*, II, q. 55, a. 3, ad 2); “*secundum aliquid naturalis est nobis*” (ibid., ad 15).

Conquanto não se encontrem, em Santo Alberto, textos bastante claros para a distinção dos princípios sob três diferentes pontos de vista, percebe-se, entretanto, que São Tomás, nesta como em muitas outras questões, limita-se a explicitar e precisar o que seu mestre lhe ensinara.

Assim, Alberto salienta o papel do intelecto agente no conhecimento dos princípios. A luz do intelecto, e não a atividade dos sentidos, faz surgir os princípios, ainda que a inteligência necessite dos conteúdos sensíveis; a sensibilidade exerce um papel indispensável mas subsidiário (III *Sent.*, d. 24, a. 2, quaest.; ad quaest.; cf. I *Sent.*, d. 35, a. 1, c.).

Adquiridos os conceitos por abstração a partir do sensível, chega-se aos princípios primeiros, base de todo o conhecimento humano discursivo. Alberto Magno expõe a origem psicológica dos princípios do mesmo modo como a dos conceitos (sensação, memória, experiência), retomando o ensino de Aristóteles (*S. de cr.*, II, q. 1, a. 1, in fine). Chega até mesmo à seguinte reflexão: se Aristóteles declara que os princípios se conhecem por experiência, é porque resultam imediatamente dos termos simples (*S. de cr.*, II, q. 55, a. 2, quaest., sed contra, p. 459a).

O intelecto possível está então de posse do hábito dos primeiros princípios (287); acha-se num primeiro estado de perfeição (*dispositus*), capaz de se desenvolver pela aquisição das

(286). — *S. de cr.*, I, q. 38, a. 1, c.; q. 63, a. 3, ad 1; q. 69, a. 3, ptla. 2, ad 4; II, q. 55, a. 3, ob. 16; a. 5, ad quaest. 2; cf. II *Sent.*, d. 5, a. 1, c.

(287). — “...intellectus in habitu est habitus principiorum, quae discipulus non accipit a magistro: principia enim cognoscimus in quantum terminos scimus, ut dicit Aristoteles” (*S. de cr.*, II, q. 54, quaest. 2, ad 1). Cf. q. 55, a. 2, quaest., p. 459a.

ciências (*S. de cr.*, II, q. 56, a. 3, ob.; 3um contra; c.) (288). Seguindo Averroes, Santo Alberto diz que os primeiros princípios são os instrumentos pelos quais o intelecto agente torna o intelecto possível em ato, ou então, que são os instrumentos para adquirir as ciências (289).

Os primeiros princípios, evidentes por si e indemonstráveis (290), constituem, pois, o fundamento das ciências (291). Sob êste aspecto, Alberto os chama *principia syllogismi* (*III Sent.*, d. 23, a. 3, ad diffin. Dionysii). Elles representam um ponto de partida necessário, mas, como primeiros princípios, não nos fazem entrar na posse das ciências (292). Pelo raciocínio baseado nesses princípios gerais (293), chega-se aos princípios particulares de cada ciência, chamados *suppositiones* (294), dos quais se deduzirão as conclusões. Mas, em última análise, procede-se sempre em virtude da evidência dos primeiros princípios. Êstes são a norma diretriz de todo raciocínio (*S. de cr.*, II, q. 63, a. 2, ad quaest. 1); são a luz que ilumina todo e qualquer passo ulterior do espírito humano (295), e são, portanto, mais claros e mais conhecidos que as conclusões (*maxime intelligibilia*) (*S. de cr.*, II, q. 56, a. 3, 2um contra; cf. *I Sent.*, d. 12, a. 3, c.). Daí poder dizer-se que a certeza pertence, a título peculiar, aos princípios, que a comunicam às conclusões (*III Sent.*, d. 23, a. 17, c.; a. 1, ad 3). Assim, todo conhecimento verdadeiro possuirá a certeza: “certitudo est conditio scientiae” (*III Sent.*, d. 31, a. 10, 1um contra) (296).

- (288). — Alberto, como Tomás, combate a identificação do intelecto agente com o hábito dos primeiros princípios. Este hábito resulta da atividade do intelecto “per apprehensionem sive abstractionem a materia” (*S. de cr.*, II, q. 55, a. 2, c.; cf. ad 1, 5; a. 3, c.).
- (289). — *S. de cr.*, II, q. 51, ob. 6; q. 54, c.; q. 56, a. 3, c. A título de exemplo de primeiros princípios, Santo Alberto, tal como São Tomás, dá somente o princípio de contradição e o do todo e da parte: “...scito enim quid est pars et quid est totum, dicitur quod totum est maius sua parte: et scito quid affirmatio vel negatio, scitur quod de quolibet est affirmatio vel negatio vera et de nullo simul” (*S. de cr.*, II, q. 54, quaest. 2, ad 1). Cf. *II Sent.*, d. 25, a. 4, c.
- (290). — “...principia... non possunt concludi, eo quod non habeant priora se ex quibus concludantur” (*S. de cr.*, I, q. 22, a. 2, c.); cf. *II*, q. 53, a. 1, ob. 4; *III Sent.*, d. 24, a. 2, ad quaest.
- (291). — “...intellectus est principium scientiae” (*S. de cr.*, II, q. 53, a. 1, ob. 4).
- (292). — “...quibus ignoratur scientia, et quibus scitis non de necessitate scitur” (*S. de cr.*, II, q. 56, a. 3, ob.). “...intellectus principiorum... est de principiis communioribus, quibus scitis non est necesse, quod sciatur ars” (*ibid.*, q. 55, a. 3 ad 15).
- (293). — Em Santo Alberto encontram-se os termos: *ratiocinatio*, *cogitatio*, *coagitatio*, *excoꝑitatio*, *collatio*, *inquisitio*, *discursus*, *decursum*.
- (294). — *III Sent.*, d. 24, a. 8, c.; cf. *S. de cr.*, I, q. 22, a. 2, ob. Os princípios particulares constituem a *scientia simpliciter*, por opposição à *scientia conclusionis* (*S. de cr.*, I, q. 38, a. 1, c.).
- (295). — “...illuminans intelligibilia sequentia” (*S. de cr.*, II, q. 55, a. 2, ob. 5). Cf. *II Sent.*, d. 25, a. 4, c.
- (296). — O autor conhece também, além da certeza dos princípios, a certeza experimental: “Certitudo autem secundum quid est, quae est ad sensum et phantasiam” (*S. de cr.*, II, q. 1, a. 1, ad 4). Cf. *I*, q. 38, a. 1, c.

CONCLUSÃO.

ALBERTO MAGNO E TOMÁS DE AQUINO.

O método analítico por nós adotado fêz com que estudássemos separadamente as teorias paralelas de São Tomás e de Santo Alberto, sendo que, com as investigações a respeito do segundo, tínhamos em mira descobrir a origem das doutrinas tomistas. Dê-se modo, as duas exposições foram feitas em uma ordem cronologicamente inversa, pois vimos a doutrina do discípulo antes da do mestre. Resumamos agora, num breve apanhado, o que se pode concluir das duas partes desta monografia.

Primeiramente, qual a posição de Alberto de Colônia entre 1240 e 1250 quanto ao problema do conhecimento?

Desde a *Summa de creaturis*, o mestre alemão adota uma teoria do conhecimento inspirada inteiramente no aristotelismo.

Seus pressupostos básicos (*tabula rasa*, empirismo, dupla potencialidade: da coisa e da inteligência); a teoria dos dois intellectos realmente distintos mas inseparáveis; a explicação do processo abstrativo a partir das potências inferiores, — são já, desde o ponto inicial de sua exposição, teses importantes tiradas de Aristóteles. O mesmo se diga da comparação do intellecto agente com a luz, mas aqui se adicionam as especulações da filosofia árabe, mais as de Avicena do que as de Averroes, que, no entanto são mais conformes ao pensamento de Aristóteles (cap. I, § 1).

Quanto à espiritualidade da faculdade intellectiva e de toda a alma, Alberto professa a doutrina que julga ser a de Aristóteles e dos comentadores árabes, inclusive Averroes (§ 2).

A seguir, afirma do modo mais peremptório a multiplicidade do intellecto agente, invocando em abôno da tese — traço pitoresco — a autoridade de Averroes. No que concerne ao problema da iluminação, assiste-se, da *Summa de creaturis* ao *Comentário das Sentenças*, a uma transição para o agostinismo. Tendo excluído, na primeira dessas obras, toda e qualquer iluminação na ordem natural, declara-se, na segunda, favorável a ela. A influência árabe mais uma vez se faz sentir (§ 3). Encontraríamos aqui o primeiro passo de uma estranha evolução do mestre de Colônia, que, conforme pretendem certos historiadores, teria partido do aristo-

telismo para depois tornar-se, sempre mais, tributário de correntes opostas ao peripatetismo.

Expondo o que o *doutor universal* ensina a propósito dos objetos do conhecimento, assinalamos, em primeiro lugar, um grave desvio da tendência aristotélica: a teoria das idéias concriadas, admitidas nas duas grandes obras do mestre. Mas êle vê muito bem o inconveniente de semelhante teoria para um sistema inspirado em Aristóteles, e circunscribe imediatamente seu alcance. O conhecimento pelas idéias concriadas não se realiza durante esta vida; tais idéias são necessárias apenas para o conhecimento após a morte. Assim sendo, Alberto pode retomar sua exposição sem voltar a se referir a elas. E, de fato, logo a seguir vimos como êle expõe de modo notável o conhecimento do objeto concreto material. A razão epistemológica da *conversio ad phantasmata*, bem como as razões ontológica e psicológica, Santo Alberto nô-las apresenta com grande profundidade e exatidão. Isso, sem incorrer num empirismo exagerado e sem pretender que o homem seja capaz de uma apreensão imediata e exaustiva das essências. Igualmente admiráveis são suas idéias acêrca do universal (cap. II, § 1).

O conhecimento do singular é, conforme o mestre, indireto, mas o conceito universal só tem valor de realidade referindo-se ao individual. Chega assim a ensinar o conhecimento psicologicamente direto do singular, aplicando o que dissera sôbre a *conversio ad phantasmata*, no que só mais tarde será seguido por São Tomás (§ 2).

Conhecemos nossa alma por reflexão, e a alma em geral, por abstração. Defrontando o agostinismo, o autor começa admitindo, na *Summa de creaturis*, uma certa intuição primitiva da alma, mas que é apenas um conhecimento imprôpriamente dito. A solução não é outra nas *Sentenças*, onde distingue o *intelligere*, que é um *simplex intuitus*, e o *discernere*, que é *cogitatio*; admite-se que haja um contínuo *intelligere* da alma pela interação do intelecto agente sôbre o intelecto possível, mas não um conhecimento distinto (§ 3).

O conhecimento da existência de Deus exige um raciocínio a *posteriori*. Malgrado o aparente agnosticismo quanto ao conhecimento da natureza de Deus, vê-se que afinal Santo Alberto admite tal conhecimento, baseado na analogia. Também nesta questão, o agostinismo é contornado, reduzindo-se o conhecimento imediato de Deus a uma certa intuição, habitual sômente, e jamais atual durante esta vida. No problema dos motores das esferas celestes, Alberto adota a opinião dos astrônomos, rejeitando a de Aristóteles (§ 4).

A verdade, no sentido próprio, é a do juízo. Entretanto, nosso autor se ocupa longamente com a definição de Anselmo, cujo sentido original procura compreender. Fala, outrossim, da verdade em suas acepções derivadas (cap. III, § 1).

Por fim, apresenta-nos uma exposição bastante sumária da doutrina dos primeiros princípios, sendo de salientar-se o fato de seguir êle a Aristóteles na explicação da origem psicológica destes primeiros juízos (§ 2).

Comparando-se a posição de Tomás de Aquino com a de Alberto Magno, verifica-se uma dependência manifesta do discípulo para com o mestre, mas sem nenhum servilismo.

O jovem bacharel retoma em suas grandes linhas a doutrina de seu professor. Acontece mesmo que êle reproduz integralmente uma ou outra de suas exposições (por exemplo, a interpretação de Agostinho no tocante ao conhecimento habitual da alma). Outras vêzes, mostra-se hesitante quando, em certos pontos, seu ensino diverge do de seu mestre (vejam-se a doutrina sobre o *verbum* e a explicação da verdade transcendental) (297).

Em mais de um ponto o discípulo fica aquém do professor. Vimos, por exemplo, como Alberto frisa, de um modo muito mais conseqüente, que não se pode dissociar um intelecto do outro (cap. II, § 1); como expõe claramente a razão epistemológica da *conversio ad phantasmata*, o que não se encontra no *Comentário* de São Tomás (cap. II, § 1); como sua doutrina do universal é mais desenvolvida (*ibid.*); como, versando sobre o conhecimento do singular, mostra com maior precisão a necessidade de referir o universal ao individual concreto (cap. II, § 2); como a correlação da verdade com o ser, e não com a essência, é exposta de maneira muito mais aceitável (cap. III, § 1); enfim, como Alberto conhece melhor o sentido da doutrina de Santo Anselmo acerca da verdade (*ibid.*). Interessante observar que São Tomás em suas obras posteriores volta, em vários pontos, ao modo de ver de Alberto Magno, dando assim a impressão de não haver penetrado suficientemente o pensamento do mestre, talvez por falta de tempo.

Mas, em geral, muito mais freqüentemente, o Aquinate retoma as idéias de Alberto, apresentando-as sob uma forma pessoal e amiúde mais desenvolvida (principalmente nos assuntos que constituem os capítulos II e III desta monografia). Veja-se, por exemplo, o problema do conhecimento reflexivo da alma, que São To-

(297). — Percorrendo os textos dos dois autores não se tem, quase nunca, a impressão de uma coincidência literal, mas somente quanto ao fundo doutrinal. Deixamos ao leitor o trabalho de ler nossas duas exposições paralelas, comparando-as parágrafo por parágrafo; aí êle verá todos os pequenos pontos de semelhança e as pequenas discordâncias entre o discípulo e o mestre.

más explana com tão grande riqueza de distinções: conhecimento da existência ou da natureza dos atos, dos hábitos e da essência (cap. II, § 3); a questão do conhecimento de Deus, tratada com satisfatória amplidão, refutando o agnosticismo e o intuicionismo (cap. II, § 4); ou então o parágrafo dos primeiros princípios, onde aprofunda magistralmente as poucas indicações que se encontram em Santo Alberto (sobretudo, na consideração dos primeiros princípios sob três diferentes pontos de vista).

Por vêzes, Tomás apresenta-nos expressões ou doutrinas de que não se acha vestígio algum em seu mestre (“*intentio*” para designar o estado das côres no meio transparente; “*movens motum*” para o fantasma como instrumento do intellecto agente; a doutrina do *verbum*; o conhecimento de Deus pela *impressio*; o exame do argumento de Santo Anselmo para provar a existência de Deus; refutação do agnosticismo). A razão dêsse fato, quase sempre, deve-se atribuir ao conhecimento diferente de certas fontes. Se bem que Santo Alberto possuísse uma admirável erudição com seu insuperável manuseio das obras anteriores, não possuía, entretanto, ao tempo da redacção das duas obras estudadas por nós, o mesmo conhecimento das fontes de que São Tomás se aproveitou no *Comentário*, tal a rápida evolução operada, em meados do século XIII, quanto à informação bibliográfica. Isso tivemos ocasião de verificar principalmente no problema do intellecto possível e agente, onde o Angélico demonstra ter chegado ao conhecimento da verdadeira doutrina de Averroes, o que provoca a célebre discussão sobre o intellecto separado. Contrariamente ao que se suspeitava até agora, vimos que a posição de São Tomás desde as *Sentenças* é a mesma que sustentou até ao fim de sua carreira e que seu mestre lhe ensinara (mas êste, pensando estar de acôrdo com Averroes).

Em diversas ocasiões a exposição do discípulo não concorda com a de Alberto, abstendo-se êle, porém, de criticá-la. O caso mais patente é quando Santo Alberto admite uma certa ação directa do intellecto agente sobre o possível, o que São Tomás não admite (cap. I, § 1).

Mas, em duas questões, ao menos, Tomás de Aquino visa o ensino do mestre para refutá-lo: quanto à iluminação, admitida por Alberto nas *Sentenças* (cap. I, § 3); e a propósito das idéias concriadas (cap. II, § 1).

De tudo o que vimos nesta monografia, que poderemos concluir quanto ao lugar que ocupa Tomás de Aquino no movimento filosófico do século XIII, baseando-nos na teoria do conhecimento?

Desde o início de seu magistério, São Tomás adota abertamente a posição que manterá durante toda a vida. Quanto às teses fundamentais, “le thomisme est immédiatement ce qu’il ne cessera jamais d’être” (E. Gilson). Seu sistema se inspira manifestamente no de Aristóteles, mas enriquecido com muitos elementos hauridos em outras fontes. O Aquinate não desdenha, de modo algum, o trabalho da tradição filosófica, buscando em toda parte os materiais de sua construção. As interpretações dos filósofos árabes e o platonismo da corrente agostinista fornecem-lhe elementos, por vezes bem apreciáveis. Em presença de diversas doutrinas, incorpora as que lhe parecem se adaptar ao espírito do seu sistema, e rejeita as outras, mostrando que são incompatíveis com esse mesmo sistema.

Mas, Tomás de Aquino não é o primeiro a assumir tal atitude. O tomismo não aparece como um enigma histórico, Minerva “sortie toute armée du cerveau de Jupiter”, como pretende Gilson. Quase quinze anos antes do *Comentário* de São Tomás, Alberto Magno, na *Summa de creaturis*, com uma riqueza de erudição muito superior à do jovem discípulo, constrói um notável sistema de inspiração francamente aristotélica. As chamadas “grandes teses tomistas” nele se encontram, em particular a do intelecto agente pessoal e a rejeição de toda iluminação para o conhecimento natural. Num só ponto Santo Alberto fraqueja: admite as idéias inatas, mas isso devido a uma dificuldade que Aristóteles não havia previsto — o conhecimento após a morte, — e êle procura evitar as conseqüências ruinosas deste elemento estranho enxertado em seu sistema. Eis porque São Tomás, opondo-se ao mestre nesta questão, contenta-se com advertir-lhe que incorre em platonismo. No *Comentário das Sentenças*, porém, Alberto abandona sua opinião quanto à teoria da iluminação. São Tomás, ao contrário, acha preferível a primeira posição de seu mestre, e aprofunda certas bases ensinadas pelo próprio Alberto, para lhe mostrar que não devia ter mudado de parecer.

Podemos, pois, concluir que São Tomás não é um grande isolado no século XIII. Êle deve a Santo Alberto a sua teoria do conhecimento. Colocando-nos no ponto de vista de E. Gilson, diremos que, por enquanto, Alberto Magno aparece como sendo o grande inovador, o iniciador da reforma “tomista”. Com mais firmeza que o próprio Alberto, São Tomás aceita a atitude inicial do mestre e a mantém até suas últimas obras.

CARLOS LOPES DE MATOS.

BIBLIOGRAFIA

- ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia* (ed. A. BORGNET, Paris, Vivès, 1890-1899). Citamos conforme esta edição. Os escritos que estudamos encontram-se nos tomos seguintes: I *Sent.* — tomos XXV-XXVI; II *Sent.* — tomo XXVII; III *Sent.* — tomo XXVIII; IV *Sent.* — tomos XXIX-XXX; *Sum. de cr.* I — tomo XXXIV (a partir da p. 307); II — tomo XXXV. *Opera quae hactenus haberi potuerunt* (ed. P. JAMMY, Lugduni, 1651). Nesta edição as *Sentenças* se acham nos tomos XIV-XVI, e a *Summa de creaturis*, no tomo XIX (note-se que na *Summa de homine*, a partir de 1a. q. 12, a numeração não concorda com a de Borgnet; para encontrar a correspondência das citações feitas de acôrdo com a outra edição, deve-se recorrer ao *Index* que figura no começo da edição Jammy).
- ARISTÓTELES, *Opera omnia* (ed. ACADEMIA REGIA BORUSSICA, vols. I-III, Berlin, 1831).
- BARON, J., *Die Bedeutung der Phantasmen für die Entstehung der Begriffe bei Thomas v. Aquin. Ein Beitrag zur Geschichte der Erkenntnistheoretischen Dualismus* (DISS. MÜNSTER, Münster, 1902).
- BAUMGARTNER, M., *Zum thomistischen Wahrheitsbegriff* (BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOS. DES MA., Suppl. I, 1913, pp. 241-260).
- BLANCHE, F. A., *La théorie de l'abstraction chez Saint Thomas d'Aquin* (BIBLIOTHÈQUE THOMISTE, III, Le Saulchoir, Kain, 1923, pp. 237-251).
- DÄHNERT, U., *Die Erkenntnislehre des Albertus Magnus, gemessen an den Stufen der "abstractio"* (STUDIEN UND BIBLIOGRAPHIEN ZUR GEGENWARTSPHILOSOPHIE, IV, Leipzig, Hirzel, 1934).
- DELVIGNE, T., *L'inspiration propre du traité de Dieu dans le Commentaire des Sentences de saint Thomas* (BULLETIN THOMISTE, I, 1931-1933, pp. 119-122).
- DE RAEYMAEKER, L., *Albert le Grand, philosophe* (REVUE NÉOSCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE, XXXV, 1933, pp. 5-36).
- DE WULF, M., *Histoire de la philosophie médiévale*, 6e. éd., 1934-1936, 2 vols.
- DONDAINE, A., *Saint Thomas a-t-il disputé à Rome la question des "Attributs Divins"?* (*I Sent.*, dist. 2, qu. 1, art. 3) (BULLETIN THOMISTE, I, 1931-1933, pp. 171-182).
- *Saint Thomas et la dispute des attributs divins* (*I Sent.*, d. 2, a. 3). *Authenticité et origine* (ARCHIVUM FRATRUM PRAEDICATORUM, VIII, 1938, pp. 253-262).

- DUNIN BORKOWSKI, S. v., *Die "ewigen Wahrheiten" im System des hl. Thomas von Aquin* (STIMMEN DER ZEIT, CVIII, 1925, pp. 31-38).
- FABRO, C., *La percezione intelligibile dei singolari materiali* (ANGELICUM, XVI, 1939, pp. 429-462).
- GARDEIL, A., *La perception expérimentale de l'âme par elle-même d'après saint Thomas* (BIBLIOTHÈQUE THOMISTE, III, Le Saulchoir, Kain, 1923, pp. 219-236).
- *Saint Thomas et l'illumination augustinien* (REVUE DE PHILOSOPHIE, t. XXXIV, 1927, pp. 168-180).
- GARREAU, O., *Saint Albert le Grand* (TEMPS ET VISAGES, Paris, Desclée, 1932).
- GESSNER, J., *Die Abstraktionslehre in der Scholastik bis Thomas von Aquin mit besonderer Berücksichtigung des Lichtbegriffes* (PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH, XXXIV, 1931, pp. 362-371; 457-475; XLV, 1932, pp. 65-82).
- GILSON, E., *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin* (ARCHIVES D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE DU MOYEN ÂGE; I, 1926, pp. 5-127).
- *Le Thomisme. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin*, 3e éd. (ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE, I, Paris, Vrin, 1927).
- *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant* (ARCHIVES D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE DU MOYEN ÂGE, IV, 1929-1930, pp. 5-149).
- *Réflexions sur la controverse S. Thomas-S. Augustin* (BIBLIOTHÈQUE THOMISTE, XIII, Paris, Vrin, 1930, pp. 371-383).
- *L'esprit de la philosophie médiévale* (GIFFORD LECTURES, UNIVERSITÉ D'ABERDEEN, Paris, Vrin, 1932, 2 vols.).
- GOMEZ IZQUIERDO, A., *Valor cognoscitivo de la "intentio" en Santo Tomás de Aquino* (CIENCIA TOMISTA, t. XXIX, 1924, pp. 169-188).
- GORGE, M. M., *L'essor de la pensée au moyen âge. Albert le Grand — Thomas d'Aquin*, Paris, Letouzey, 1933.
- GRABMANN, M., *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin*. Münster, Aschendorf, 1924.
- *Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt*, 6. Aufl., München, Pustet, 1935.
- GREDT, J., *De unione omnium maxima inter subiectum cognoscens et obiectum cognitum* (XENIA THOMISTICA, I, Romae, 1925, pp. 303-318).
- GUILLET, J., *La "lumière intellectuelle" d'après S. Thomas* (ARCHIVES D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE DU MOYEN ÂGE, II, 1927, pp. 79-88).
- HABERMEHL, M. L., *Die Abstraktionslehre des hl. Thomas von Aquin* DISS. WÜRZBURG, Kallmünz, Lassleben, 1933).
- HAMELIN, O., *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris, Vrin, 1953.

- HAYEN, A., *Saint Thomas a-t-il édité deux fois son Commentaire sur le livre des Sentences?* (RECHERCHES DE THEOL. ANC. ET MEDIEV., IX, 1937, pp. 219-236).
- HERTLING, G. v., *Augustinus-Citate bei Thomas von Aquin* (SITZUNGSBERICHTE DER BAYER. AKAD., Philos. Klasse, 1904, München, 1905, pp. 535-602).
- HINZ, J., *Verhältnis des Sentenzenkommentars von Thomas von Aquin zu dem Alberts des Grossen. Vergleich von Buch II* (DISS. WÜRZBURG, Würzburg, Mayr, 1936).
- HONECKER, M., *Des Lichtbegriff in der Abstraktionslehre des Thomas von Aquin. Eine ideengeschichtliche Studie* (PHILOS. JAHRBUCH, XLVIII, 1935, pp. 268-288).
- JESSBERGER, L., *Das Abhängigkeitsverhältnis des hl. Thomas von Aquin von Albertus Magnus und Bonaventura im dritten Buche des Sentenzenkommentars* (DISS. WÜRZBURG, Würzburg, Mayr, 1936).
- KAZUBOWSKI, R. M., *Der wirkende Verstand nach Aristoteles und St. Thomas von Aquin* (DIVUS THOMAS, Frib., 1920, pp. 193-219).
- *Fundamentum cognitionis philosophicae secundum philosophiam aristotelico-thomisticam* (XENIA THOMISTICA, I, Romae, 1925, pp. 363-377).
- KLEUTGEN, J., *Beilagen zu den Werken über die Theologie und Philosophie der Vorzeit* (3 Heft I: Vom "intellectus agens", und den angeborenen Ideen, Münster, Theissing, 1875).
- KURFESS, H., *Zur Geschichte der Erklärung der aristotelischen Lehre vom sog. NOYS POIETIKOS und PATHETIKOS* (DISS. TÜBINGEN, Tübingen, Schnürlein, 1911).
- LE ROHELLEC, J., *Utrum, iuxta Sancti Thomae Doctrinam, essentiae rerum sensibilium statim in simplici apprehensione percipiuntur* (XENIA THOMISTICA, I, 1925, pp. 285-302).
- LIPPERHEIDE, V., *Thomas von Aquino und die platonische Ideenlehre* (DISS. MÜNCHEN, München, Mühlthaler, 1890.)
- LOTTIN, O., *Commentaire des Sentences et Somme théologique d'Albert le Grand* (RECHERCHES DE THEOL. ANC. ET MEDIEV., VIII, 1936, pp. 117-153).
- MAQUART, F.-X., *De l'action de l'intellect agent* (REVUE DE PHILOSOPHIE, t. XXXIV, 1927, pp. 380-416).
- *La fonction de l'intellect-agent et la hiérarchisation des facultés* (IBIDEM, pp. 489-518).
- MARECHAL, J., *Le point de départ de la métaphysique* (Cahier V: Le Thomisme devant la Philosophie critique, Louvain, Museum Lessianum, 1926).
- MEYER, H., *Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*, Bonn, Hanstein, 1938).
- MIGNE, J., *Patrologiae cursus completus* (Series Latina).
- MOTTE, A.-R., *La date extrême du commentaire de Saint Thomas sur les Sentences* (BULLETIN THOMISTE, I, 1931-1933, pp. 49-61).
- *La chronologie relative du Quodlibet VII et du commentaire sur le IVe Livre des Sentences* (IBIDEM, pp. 29-45).

- NOEI, L., *Le réalisme immédiat*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1938.
- OTTEN, A., *Allgemeine Erkenntnislehre des heiligen Thomas in Kürze dargestellt*, Paderborn, Schröder, 1882.
- PEGHAIRE, J., *Le couple augustinien "Ratio superior et ratio inferior". L'interprétation thomiste* (REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THEOLOGIQUES, XXIII, 1934, pp. 221-240).
- *Note sur l'"Intellectus principiorum" d'après les Commentaires sur les Sentences* (REVUE THOMISTE, XVIII, 1935, pp. 659-666).
- RAHNER, K., *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck, Rauch, 1939.
- REILLY, G. C., *The Psychology of Saint Albert the Great compared with that of Saint Thomas* (DISS. WASHINGTON, Washington, 1934).
- REINERMANN, W., *Zur Problematik des Wahrheitsbegriffes in der Hochscholastik. Die Auseinandersetzung des Aquinaten mit dem Wahrheitsbegriff Anselms von Canterbury* (DISS. BONN, Bonn, 1928).
- ROHMER, J., *La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine d'Alexandre d'Halès à Jean Peckham* (ARCHIVES D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE DU MOYEN ÂGE, III, 1928, pp. 105-184).
- ROLAND-GOSSELIN, M.-D., *La théorie thomiste de l'erreur* (BIBLIOTHEQUE THOMISTE, III, Le Saulchoir, Kain, 1923, pp. 253-274).
- ROMEYER, B., *Notre science de l'esprit humain d'après saint Thomas d'Aquin* (ARCHIVES DE PHILOSOPHIE, I, cahier I, 1923, pp. 32-55).
- *La doctrine de saint Thomas sur la Vérité. Esquisse d'une synthèse* (IBIDEM, III, cahier II, 1925, pp. 1-54).
- *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain* (IBIDEM, VI, cahier II, 1928).
- ROUSSELOT, P., *L'intellectualisme de saint Thomas*, 3e. éd., Paris, Beauchesne, 1936.
- SALMAN, D., *Albert le Grand et l'Averroïsme latin* (REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THEOLOGIQUES, XXIV, 1935, pp. 38-64).
- *Note sur la première influence d'Averroès* (REVUE NEOSCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE, XL, 1937, pp. 203-212).
- SCHNEIDER, A., *Die Psychologie Alberts des Grossen, nach den Quellen dargestellt* (BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHLOS. DES MA., IV, 5-6, 1903-1906).
- SCHNEIDER, W., *Die Quaestiones disputatae de veritate des Thomas von Aquin in ihrer philosophiegeschichtlichen Beziehung zu Augustinus* (IBIDEM, XXVII, 3, 1930).
- SCHÜTZ, L., *Thomas-Lexikon. Sammlung, Uebersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des h. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche*, 2. Aufl., Paderborn, Schöning, 1895.

- SERTILLANGES, A.-D., *L'être et la connaissance dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* (BIBLIOTHEQUE THOMISTE, III, Le Saulchoir, Kain, 1923).
- *S. Thomas d'Aquin*, 4e éd., Paris, Alcan, 1925, 2 vols.
- SIMONIN, H. D., *L'identité de l'intellect et de l'intelligible dans l'acte d'intellection* (ANGELICUM, VII, 1930, pp. 218-248).
- *Immatérialité et Intellection* (IBIDEM, pp. 460-486).
- *La notion d'"intentio" dans l'oeuvre de S. Thomas d'Aquin* (REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THEOLOGIQUES, XIX, 1930, pp. 445-463).
- SLADDECZEK, F., *Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin* (SCHOLASTIK, I, 1926, pp. 184-463).
- SOHNGEN, G., *Die Synthese im thomistischen Wahrheitsbegriff und ihre Gegenwartsbedeutung* (SYNTHESEN IN DER PHILOSOPHIE DER GEGENWART, FESTGABE ADOLF DUROFF, Bonn, Schroeder, 1926).
- SYNAVE, P., *La révélation des vérités divines naturelles d'après S. Thomas* (BIBLIOTHEQUE THOMISTE, XIII, Paris, Vrin, 1930, pp. 327-371).
- THOMAS DE AQUINO, *Opera omnia* (ed. Leonina) Romae, 1882-1930, 15 vols.
- *Opera omnia* (ed. S. E. FRETTE ET P. MARÉ) Parisiis, Vivès, 1871-1880, 34 vols. (*Sent.*, vol. VII-XI).
- *Scriptum super libros Sententiarum* (ed. P. MANDONNET), tomos I e II (I e II *Sent.*), Parisiis, Lethielleux, 1929; *Scriptum super Sententiis* (ed. M. F. MOOS), tomo III (III *Sent.*), Ibidem, 1933.
- *De ente et essentia opusculum* (ed. L. BAUR) (OPUSCULA ET TEXTUS, Series schol. et myst. I, fasc. I, Monasterii, Aschendorf, 1926).
- *Le "De Ente et Essentia" de S. Thomas d'Aquin, texte établi d'après les manuscrits parisiens* (ed. M.-D. ROLAND-GOSSELIN) (BIBLIOTHEQUE THOMISTE, VIII, Le Saulchoir, Kain, 1927).
- *Tractatus de unitate intellectus contra averroistas* (ed. L. W. KEELER) (TEXTUS ET DOCUMENTA, series philos., 12, Romae, 1936).
- Citamos as obras de São Tomás conforme as edições seguintes: I e II *Sent.*, ed. MANDONNET; III *Sent.*, ed. MOOS; IV *Sent.*, ed. FRETTE; *Summa theologica e Summa contra gentiles*, ed. LEONINA; *De unitate intellectus*, ed. KEELER; as outras obras, salvo indicação em contrário, ed. FRETTE.
- TONQUEDEC, J. de, *Notes d'exégèse thomiste. Connaissance et assimilation* (ARCHIVES DE PHILOSOPHIE, I, cahier I, 1923, pp. 56-62).
- UEBERWEG, F., und GEYER, B., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. II, 11. Aufl., Berlin, Mittler, 1928).
- VAISSIERE, J. de la, *Le sens du mot "verbe mental" dans les écrits de Saint Thomas* (ARCHIVES DE PHILOSOPHIE, III, cahier II, 1925, pp. 168-175).

- VAUX, R. de, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII-XIIIe siècles* (BIBLIOTHEQUE THOMISTE, XX, Paris, Vrin, 1934).
- WEBERT, J., "Reflexio". *Etude sur les opérations réflexives dans la psychologie de S. Thomas d'Aquin* (IBIDEM, XIII, 1930, pp. 285-325).
- WEYER, F., *Die Lehre des Thomas von Aquin über den Intellectus possibilis im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Entwicklung* (DISS. MÜNSTER, Münster, 1914).
- WILLEMS, C., *Die obersten Seins- und Denkgesetze nach Aristoteles und dem hl. Thomas von Aquin* (Philos. Jahrbuch, XIV, 1901, pp. 287-297; XV, 1902, pp. 30-39, 150-160).
- WILPERT, P., *Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Geschichte des Evidenzproblems* (BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHIL. U. THEOL. DES MA., XXX, 3, Münster, 1931).
- *Die Ausgestaltung der aristotelischen Lehre vom Intellectus agens bei den griechischen Kommentatoren und in der Scholastik des 13. Jahrhunderts* (IBIDEM, Suppl. III, Münster, 1935, pp. 447-462).
- ZYCHLINSKI, A. v., *Die species impressa und expressa beim beseligenden Schauakt nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Eine thomistische Studie* (DISS. BRESLAU, Breslau, Fleischmann, 1918).