

Introdução

Na primeira parte da Suma de Teologia, da questão 84 à questão 88, Santo Tomás considera a operação do intelecto humano¹. A exposição se divide segundo os três objetos dessa operação: o conhecimento das coisas corpóreas, inferiores à alma; o conhecimento que a alma tem de si mesma e do que nela se encontra; e o conhecimento das substâncias separadas, que lhe são superiores. Estes dois últimos objetos são considerados nas questões 87 e 88, respectivamente, e são o tema deste estudo, que se propõe explicar brevemente alguns de seus argumentos e concluir com algumas reflexões sobre seu valor.

Como auxílio a essa explicação, antepomos uma consideração de algumas palavras de extraordinária profundidade com as quais Santo Tomás inicia seu comentário ao Evangelho segundo São João – nele temos uma brilhante síntese de sua gnosiologia em tempos de maturidade. Ao analisar o termo *verbum*², diz:

“Em nosso intelecto há três coisas, a saber: a própria potência do intelecto; a espécie da coisa entendida, que é a forma desta, tendo-se ao próprio intelecto como a espécie da cor à pupila; e, terceiro, a própria operação do intelecto, que é entender. Mas nenhuma destas coisas é significada pelo verbo exterior pronunciado com a voz. Com efeito, o nome pedra não significa a substância do intelecto, pois quem nomeia não quer dizer isso; nem significa a espécie, que é aquilo pelo qual o intelecto entende, não sendo também isto a intenção de quem nomeia; não significa tampouco o próprio entender, não sendo o entender uma ação que promana exteriormente do que entende, mas que permanece nele. O que, portanto, é propriamente dito verbo interior é aquilo que quem entende, entendendo, forma.”³

Muito poderia ser dito sobre essas linhas. Aqui nos interessa destacar poucas coisas. Há no intelecto três coisas (*tria*): potência, espécie inteligível e operação, nenhuma

¹ Nestas questões, o Doutor Angélico considera a alma enquanto unida ao corpo. Na questão 89, considera a operação do intelecto após a morte, quando a alma está separada do corpo.

² Na consideração do primeiro verso: *In principio erat Verbum* (Jo 1,1).

³ *In intellectu autem nostro sunt tria: scilicet ipsa potentia intellectus; species rei intellectae, quae est forma eius, se habens ad ipsum intellectum, sicut species coloris ad pupillam; et, tertio, ipsa operatio intellectus quae est intelligere. Nullum autem istorum significatur verbo exteriori voce prolato. Nam hoc nomen lapis non significat substantiam intellectus, quia hoc non intendit dicere nominans; nec significat speciem, quae est qua intellectus intelligit, cum etiam hoc non sit intentio nominantis; non significat etiam ipsum intelligere, cum intelligere non sit actio exterius progrediens ab intelligente, sed in ipso manens. Illud ergo proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format* (Super Io., cap.1, 1.1).

das quais é o verbo interior, *quod intelligens intelligendo format*. Há, portanto, uma certa analogia com aquilo que há na alma, pois no próêmio à questão 75, quando inicia o estudo da alma, Santo Tomás diz, citando Dionísio Areopagita, que nela há três coisas: essência, potência (*virtus*) e operação. A alma, por sua potência, opera; o intelecto põe-se em ato pela espécie inteligível⁴. Completeemos a citação:

“Mas o intelecto forma duas coisas, segundo as suas duas operações. Com efeito, segundo sua operação que é chamada inteligência dos indivisíveis, forma a definição; e, segundo sua operação pela qual compõe e divide, forma o enunciado, ou algo deste modo. Por isso, aquilo que é assim formado e expresso pela operação do intelecto, seja ao definir, seja ao enunciar, é significado pela voz exterior. De onde diz o Filósofo que a razão, a qual o nome significa, é a definição. É isso que, então, assim expresso, ou seja formado na alma, é dito verbo interior; e por isso é comparado ao intelecto não como aquilo pelo qual o intelecto entende, mas como aquilo em que entende; porque, nele mesmo expresso e formado [o intelecto] vê a natureza da coisa entendida. Assim, portanto, temos o significado deste nome verbo.”⁵

Pode-se notar que o verbo é o produto imanente da operação do intelecto, constituído não somente desta, mas também de seu princípio especificativo, que é a espécie inteligível, de modo que haja uma analogia entre a ordem do ser e a do conhecer, pois assim como o ente é constituído pelo ato de ser e pela essência, o verbo é constituído pelo ato de entender e pela espécie inteligível. Ele é, portanto, uma manifestação interior das coisas: *sicut in quo intelligit*⁶. Enfim, que o verbo seja constituído pelo ato de entender

⁴ Esta é hábito e do hábito Santo Tomás diz, citando Santo Agostinho: *habitus est quo aliquid agitur cum opus est* (I-II q.94 a.1).

⁵ *Intellectus autem duo format, secundum duas eius operationes. Nam secundum operationem suam, quae dicitur indivisibilium intelligentia, format definitionem; secundum vero operationem suam, qua componit et dividit, format enunciationem, vel aliquid huiusmodi. Et ideo, illud sic formatum et expressum per operationem intellectus, vel definientis vel enunciantis, exteriori voce significatur. Unde dicit philosophus quod ratio, quam significat nomen, est definitio. Istud ergo sic expressum, scilicet formatum in anima, dicitur verbum interius; et ideo comparatur ad intellectum, non sicut quo intellectus intelligit, sed sicut in quo intelligit; quia in ipso expresso et formato videt naturam rei intellectae. Sic ergo habemus significationem huius nominis verbum* (*Super Io.*, cap.1, l.1).

⁶ Vale notar que Santo Tomás faz um raciocínio semelhante ao tratar da razão prática. Se se lê com atenção a q.90 a.1 e a q.94 a.1 da I-II, quando considera a lei em geral e a lei natural, pode-se perceber que a lei natural, em sentido mais próprio, não é nem o hábito da razão nem sua operação, mas o produto constituído por esses dois princípios a modo de potência e ato: *Ad secundum dicendum quod, sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, puta aedificationem et aedificatum; ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari, et aliquid per huiusmodi actum constitutum. Quod quidem in speculativa ratione primo quidem est definitio; secundo, enunciatio; tertio vero, syllogismus vel argumentatio. Et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus, ut supra habitum est, secundum quod philosophus docet in VII Ethic.; ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad*

e pela espécie como que por dois princípios de ato e potência, explica porque Santo Tomás diz que na alma há *tria* e não *quattuor*.

Convém agora passar ao corpo deste estudo, dividido em duas seções, uma para a questão 87 e outra para a questão 88, na qual termina-se com algumas considerações.

Questão 87: conhecimento da alma e do que nela se encontra

Como visto acima, no comentário a São João lê-se que há três coisas no intelecto: potência, espécie inteligível e operação. Se se tem presente, além disso, a premissa que estruturou as questões 75 a 89, isto é, que na alma há três coisas, essência, potência e operação, torna-se mais fácil entender a ordem da questão 87 e, sobretudo, a argumentação do artigo primeiro.

A questão 87 pergunta como a alma conhece a si mesma e o que nela se encontra. O termo *como* se refere ao princípio especificativo de seu entender, ou seja o “material” que permite à operação do intelecto constituir um verbo, *in quo* [o intelecto] *intelligit*. À luz das citações do parágrafo anterior, há quatro coisas a considerar: a essência da alma, a potência intelectual, as espécies inteligíveis e a operação do intelecto. Como procura-se mostrar a seguir, as duas primeiras são implicitamente consideradas no primeiro artigo. O segundo e terceiro artigos, referem-se respectivamente ao conhecimento que a alma tem das espécies e da operação do intelecto. Santo Tomás encerra com um quarto artigo, de enorme importância, sobre o conhecimento da outra operação que se encontra na parte intelectual da alma, o ato da vontade.

No artigo primeiro, o doutor Angélico se apoia na autoridade de Aristóteles para negar que a alma humana se conheça por sua própria essência (como fazem os anjos). Entretanto, no corpo da argumentação ele não explica por que a alma não possa conhecer-se por sua essência, mas por que o intelecto não possa conhecer-se por si mesmo. Esta passagem da alma ao intelecto está subentendida, e a seguir procura-se explicitá-la.

No *corpus*, Santo Tomás inicia dizendo que cada coisa é cognoscível enquanto é em ato e, então, acrescenta: “de onde as substâncias imateriais, enquanto cada uma delas

conclusiones (I-II q.90 a.1). O raciocínio se completa depois: *Dictum est enim supra quod lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis. Non est autem idem quod quis agit, et quo quis agit, aliquis enim per habitum grammaticae agit orationem congruam. Cum igitur habitus sit quo quis agit, non potest esse quod lex aliqua sit habitus proprie et essentialiter* (q.94 a.1 R.). Quando diz *quo quis agit*, refere-se ao hábito que, neste caso, é a espécie inteligível.

é tal que esteja em ato por sua essência, é por isso de tal modo que seja por sua essência inteligível”⁷. A alma humana é por sua essência subsistente e imaterial (cfr. q.75 a.2 e 5). Portanto, considerada separadamente, é inteligível em ato. Todavia, pelo fato de existir como forma de um corpo, encontra-se como que revestida de materialidade e não pode entender-se por si mesma⁸. Ela constitui com o corpo uma única substância que por sua essência está em ato, mas também em potência por sua matéria⁹. Sua potência intelectual, porém, é capaz de operar sem comunicação com o corpo¹⁰, mas naturalmente não tem em si nada que a faça inteligível em ato¹¹, como explica Santo Tomás: “O intelecto humano se tem no gênero das coisas inteligíveis como ente em potência apenas, como a matéria

⁷ *Unde et in substantiis immaterialibus, secundum quod unaquaeque earum se habet ad hoc quod sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quod sit per suam essentiam intelligibilis.*

⁸ A inteligibilidade de algo é dada por sua imaterialidade (por exemplo: *manifestum est quod ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis*, na q.84 a.2). Por isso, *si aliquid in genere intelligibilium se habeat ut forma intelligibilis subsistens, intelliget seipsum. Angelus autem, cum sit immaterialis, est quaedam forma subsistens, et per hoc intelligibilis actu* (q.56 a.1). Porém, *Ipsium igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. [...] Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens* (q.75 a.2). Portanto, não fosse a união com o corpo, a alma poderia entender-se a si mesma por si mesma: *cum nihil operetur nisi inquantum est actu, modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animae natura. [...] Animae igitur secundum illum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum* (q.89 a.1). Isso não significa que a condição de separação do corpo seja melhor para a alma, como Santo Tomás explica na q.89 a.1. Ademais, nos parece que por quanto se refere à eficácia do intelecto humano, criado para conhecer por meio de formas menos perfeitas, a alma não seria capaz de um entendimento claro ao contemplar-se por sua própria essência. Enfim, haveria mais a dizer sobre a inteligibilidade da alma em si mesma no ato de sua criação, pois, separadamente, não constitui uma substância completa.

⁹ Q.87 a.1 ad.3: *Sed in hoc est differentia, quia quorundam essentiae sunt sine materia, sicut substantiae separatae quas Angelos dicimus, quarum unaquaeque et est intellecta et est intelligens, sed quaedam res sunt quarum essentiae non sunt sine materia, sed solum similitudines ab eis abstractae.* A essência humana é com matéria e, portanto, é conhecida pelo homem por uma semelhança (espécie inteligível), como se diz a seguir.

¹⁰ Na q.76 a.1, há uma interessante colocação: a terceira objeção diz que o intelecto não pode ser forma substancial do corpo, pois do contrário esta união impediria sua operação. O Angélico responde que a alma é forma do corpo, não o intelecto. Este é potência da alma (e tem apenas a alma por sujeito).

¹¹ O ato de entender é ato segundo e perfeição do intelecto possível, não do intelecto agente, o qual é ato dos inteligíveis e dá ao intelecto possível a capacidade de, recebendo-os, por eles entender: *phantasmata et illuminantur ab intellectu agente; et iterum ab eis, per virtutem intellectus agentis, species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia, sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectivam efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, inquantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur* (q.85 a.1 ad.4). Poder-se-ia, porém, perguntar: por que o intelecto possível não é capaz de entender algo do intelecto agente por este mesmo, sem necessitar da mediação dos fantasmas? Para responder, deve-se atentar àquilo que é o objeto proporcionado à potência intelectual da alma, ou seja, às quididades dos entes materiais. Se bem o intelecto agente seja capaz de torná-las inteligíveis em ato, em si mesmo ele se encontra como que indeterminado quanto a cada uma delas, de modo que nele o intelecto possível não consiga entender nada.

prima se tem no gênero das coisas sensíveis; de onde seja chamado possível”¹². Para que haja nele algo de inteligível em ato, é necessário que “se faça ato pelas espécies abstraídas das coisas sensíveis pela luz do intelecto agente, que é ato dos próprios inteligíveis, e, por meios deles, do intelecto possível”¹³.

Tem-se, portanto, que a alma intelectiva não pode conhecer a si mesma tendo por princípio especificador de sua operação sua própria essência ou a potência intelectiva. Tem-se, ademais, que o intelecto apenas põe-se em ato pelas espécies das coisas sensíveis. Ora, sendo estas semelhanças das coisas, não da alma, possibilitam um conhecimento daquelas, não diretamente desta. Mas aqui é preciso notar que Santo Tomás supõe uma dupla redução do intelecto ao ato. Há um pôr-se em ato pela recepção de uma nova espécie inteligível, que é da ordem dos atos primeiros e consente a operação do intelecto, ato segundo. Como se verá a seguir no comentário ao a.2 (q.87), a espécie é ato imperfeito que está em potência à operação do intelecto. Por esses motivos, diz Santo Tomás que a alma se conhece não por sua essência, mas somente por seu ato (isto é, por sua operação, ato segundo). E isso se dá de dois modos (*dupliciter*): particular e universalmente.

Quando a alma pensa algo, não apenas entende aquilo que pensa, mas percebe que ela entende (*percipit se intelligere*). Pois a operação imanente de um agente é sua perfeição, e “a última perfeição do intelecto é sua operação”¹⁴, de modo que tal operação seja inteligível em ato¹⁵. Ademais, sendo ela imanente, se conserva no operante como perfeição e ato seu¹⁶, de modo que a alma entenda seu próprio entender¹⁷ porque este lhe é presente. Por isso, diz Santo Tomás que “se conhece por sua presença”¹⁸. “Com efeito, à primeira cognição da mente, é suficiente a presença mesma desta, que é princípio do

¹² Q.87 a.1 R.: *Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilibus, unde possibilis nominatur.* O termo *intellectus* é por vezes tomado como sinônimo de *intellectuale principium*, *mens* e *anima humana*, como se vê, por exemplo, na q.75 a.2. Mas aqui a referência ao nome *possibilis* e o contexto em que se encontra sugerem que o Aquinate esteja referindo-se mais à potência intelectual que à essência da alma.

¹³ Ibid.: *consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium, et eis mediantibus intellectus possibilis.*

¹⁴ Q.87 a.3 R.: *Ultima autem perfectio intellectus est eius operatio.*

¹⁵ Ibid., ad.1: *Ad primum ergo dicendum quod obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum intelligere.* Recorde-se que a inteligibilidade de qualquer coisa é dada por sua atualidade, de modo que, na medida em que algo está em ato, é em ato inteligível. É por isso que a materialidade repudia a inteligibilidade.

¹⁶ Cfr. q.87 a.3 R.

¹⁷ *Hoc igitur est primum quod de intellectu intelligitur, scilicet ipsum eius intelligere* (Ibid.).

¹⁸ Q.87 a.1 R.: *Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam.*

ato a partir do qual a mente percebe a si mesma”¹⁹. Todavia, acrescenta que a alma entende primeiramente a natureza da coisa material e, secundariamente, conhece o próprio ato²⁰. É assim porque somente quando conhece a coisa material percebe também, nesse mesmo conhecer, a própria operação. Portanto, embora a perceba *per se*, não a percebe *primo*, mas *secundario*.

Somente então, pode dirigir-se ao conhecimento de sua própria essência *in universali*, “com diligente e sutil inquisição” (*diligens et subtilis inquisitio*)²¹: pelo ato, pode conhecer a potência e a essência, e esta naquilo que possui de diferente das demais coisas. Assim, alcança o conhecimento de sua quiddidade e natureza, não por direta apreensão desta, mas por raciocínio.

No a.2, Santo Tomás se pergunta se o intelecto conheça os hábitos da alma, isto é, as espécies inteligíveis, por suas essências. Por que a alma não poderia conhecê-los por si mesmos, mas somente conhecer, por eles, outras coisas?²² O motivo é que os hábitos não são atos perfeitos, mas “de certo modo um termo médio entre a potência pura e o ato puro”²³, de maneira que não sejam por si mesmos cognoscíveis. Isto é, não é possível os entender, mas apenas entender *por* eles. De fato, as espécies são princípios especificantes do ato de entender e aquilo que é entendido propriamente é a coisa. Esta, como dito antes, se manifesta interiormente no verbo mental, que é produto da composição desses dois princípios e *in quo* [o intelecto] *intelligit*. Por isso, assim como para a potência intelectiva, a alma apenas pode conhecê-los pelas operações que lhes correspondem: “seja quando alguém percebe ter um hábito por perceber que produz o ato próprio do hábito; seja quando alguém inquire a natureza e a razão do hábito, a partir da consideração do ato”²⁴.

Por fim, nos interessa considerar o conhecimento que o intelecto tem do ato da vontade – artigo 4º. Para haver conhecimento, o conhecido deve estar de algum modo presente no intelecto²⁵, e eis que o sujeito da vontade é o mesmo que o sujeito do intelecto,

¹⁹ Ibid.: *Nam ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam.*

²⁰ Cfr. a.3 R.

²¹ Q.87 a.1 R..

²² De fato, parágrafos acima havíamos dito: Para que haja nele algo de inteligível em ato, é necessário que se faça ato pelas espécies abstraídas das coisas sensíveis pela luz do intelecto agente, que é ato dos próprios inteligíveis, e, por meios deles, do intelecto possível.

²³ Q.87 a.2 R..

²⁴ Ibid.: *sive dum aliquis percipit se habere habitum, per hoc quod percipit se producere actum proprium habitus; sive dum aliquis inquit naturam et rationem habitus, ex consideratione actus.*

²⁵ Q.87 a.4: *Nihil enim cognoscitur ab intellectu, nisi sit aliquo modo praesens in intellectu.*

estando ambas as potências radicadas na alma²⁶ e, além disso, resultando da essência da alma segundo uma ordem, sendo o intelecto, de certo modo, princípio da vontade²⁷. Por outro lado, o objeto de ambas as potências se distingue apenas segundo a razão, pois o verdadeiro é um certo bem, e o bem um certo verdadeiro, de modo que “as coisas que são da vontade caem sob o intelecto; e as que são do intelecto podem cair sob a vontade”²⁸.

No *corpus* do artigo, aproveitando-se da autoridade de Santo Agostinho para atestar um fato evidente – a saber, que entendo que quero (*Intelligo me velle*) –, Santo Tomás dá uma explicação muito aguda:

“O ato da vontade nada mais é do que uma certa inclinação que se segue da forma entendida, como o apetite natural é uma inclinação que segue a forma natural. Mas a inclinação de qualquer coisa está nela segundo o modo desta. De onde a inclinação natural está naturalmente na coisa natural; e a inclinação que é do apetite sensível, está sensivelmente no que sente; e, de modo semelhante, a inclinação do [apetite] inteligível, que é o ato da vontade, está inteligivelmente no que entende, como no princípio e no próprio sujeito.”²⁹

Notamos duas coisas. Em primeiro lugar, a coerência das afirmações, pois, assim como a forma natural faz por si mesma que a coisa esteja em ato e, portanto, faz com que o apetite natural esteja continuamente em ato, assim dizemos que da forma entendida, que não faz por si mesma que o intelecto esteja em ato perfeito, não se segue uma vontade que esteja em ato continuamente. Em segundo lugar, a precisão do argumento, pois se o ato da vontade é determinado por certa forma, necessariamente lhe é semelhante segundo a maneira de ser, de modo que, se a forma entendida é totalmente imaterial, também o é o ato da vontade. Enfim, sendo o ato da vontade ato perfeito (como dito acima a respeito do ato do intelecto), é inteligível em ato.

²⁶ O sujeito próprio de ambas é a alma, não a alma unida ao corpo, de modo que não possa haver distância quantitativa entre elas.

²⁷ Ibid. ad.1: *Nunc autem, cum utrumque radicitur in una substantia animae, et unum sit quodammodo principium alterius, consequens est ut quod est in voluntate, sit etiam quodammodo in intellectu.*

²⁸ Ibid. ad.2: *Ad secundum dicendum quod bonum et verum, quae sunt obiecta voluntatis et intellectus, differunt quidem ratione, verumtamen unum eorum continetur sub alio, ut supra dictum est, nam verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum.* A sutil assimetria é precisa: nada há que mova a vontade sem cair no intelecto, mas nem tudo o que está no intelecto necessariamente move a vontade, do contrário não haveria livre-arbítrio.

²⁹ Ibid. R.: *actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem cuiuslibet rei est in ipsa re per modum eius. Unde inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali; et inclinatio quae est appetitus sensibilis, est sensibiliter in sentiente; et similiter inclinatio intelligibilis, quae est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente, sicut in principio et in proprio subiecto. Unde et philosophus hoc modo loquendi utitur in III de anima, quod voluntas in ratione est.*

Como nos falta o espaço, concluímos esta seção com breve aceno à importância do ensinamento contido na questão 87, pois ali Santo Tomás foi capaz de explicar com clareza como a alma possa ter um conhecimento *imediato* de si mesma (ainda que não por sua essência e sim por seus atos). Além do valor teórico quanto ao esclarecimento de muitas questões em diferentes ciências, essa doutrina nos parece utilíssima para libertar as mentes do materialismo, dada a imediatez e evidência com a qual a alma percebe seus próprios atos, que são totalmente imateriais.

Questão 88: conhecimento das substâncias separadas

Esta questão está dividida em três artigos: “se a alma humana, segundo o estado da vida presente, possa entender as substâncias imateriais por elas mesmas; se o nosso intelecto possa pela cognição das coisas materiais chegar a entender as substâncias imateriais; se Deus seja o primeiro conhecido pela mente humana”³⁰. Escolhemos comentar brevemente o primeiro artigo e algo do terceiro.

No *sed contra*, Santo Tomás apoia-se na autoridade das Sagradas Escrituras para negar que o homem possa, nesta vida, conhecer as substâncias imateriais por elas mesmas. No *corpus*, ele apresenta três posições de três filósofos: Platão, Aristóteles e Averróis. Nos parece que tais filósofos representam muito bem os principais gêneros de caminho seguidos pelos homens nessa questão.

Apenas está omitido o caminho dos materialistas. No entanto, a estes podem-se aplicar as palavras de Santo Tomás na q.75 a.1, quando procura mostrar que a alma de qualquer vivente não é corpo: “A vida é maximamente manifestada por uma dupla operação, isto é, a cognição e o movimento. Como princípio destas, porém, os antigos filósofos, *não tendo vigor para transcender a imaginação*, punham algum corpo; dizendo que somente os corpos eram coisa, e que o que não era corpo, nada fosse”³¹.

³⁰ Q.88, proêmio: *Deinde considerandum est quomodo anima humana cognoscat ea quae supra se sunt, scilicet immateriales substantias. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum anima humana, secundum statum praesentis vitae, possit intelligere substantias immateriales quas Angelos dicimus, per seipsas. Secundo, utrum possit ad earum notitiam pervenire per cognitionem rerum materialium. Tertio, utrum Deus sit id quod primo a nobis cognoscitur.*

³¹ Q.75 a.1 R.: *Vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus. Horum autem principium antiqui philosophi, imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant; sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse.* Diga-se de passagem que tal artigo da Suma é ótimo instrumento para mostrar que a mente materialista, mais do que rejeitar a pergunta que aqui estamos fazendo (q.88 a.1), não alcança seu significado; e também para mostrar que o motivo disto é a ignorância da distinção aristotélica de matéria e forma.

Voltando aos três filósofos mencionados, “Platão pôs que formas imateriais subsistentes, que chamava ideias, fossem os objetos próprios do nosso intelecto; e, assim, primeiramente e por si fossem entendidas por nós”³². Aqui se encontram não somente os platônicos, mas também todos os filósofos modernos que, como Descartes, subjetivizaram as ideias³³, as quais, de formas imateriais subsistentes, passaram a meras afeições da mente³⁴. Nesse caminho, há sempre por detrás uma dificuldade de relacionar o inteligível que está na mente com a materialidade das coisas (inclusive do próprio homem, cujo corpo pertence à sua essência), dificuldade esta que apenas pode ser superada pela precisa distinção entre matéria e forma, do modo como a descobriu Aristóteles.

Já a posição de Averróis, se em seus aspectos particulares não foi seguida por muitos, em seu gênero abrange todos os modos de gnosticismo, isto é, todas as propostas intelectuais que pretendem que a mente alcance por si mesma aquelas realidades às quais não está naturalmente proporcionada. Segundo Santo Tomás, Averróis sustentou que o progressivo recebimento de espécies inteligíveis viria acompanhado de uma progressiva união com uma substância imaterial, chamada intelecto agente, de modo que, ao final desse processo, perfeitamente unida com tal intelecto agente, a alma contemplaria por meio dele as coisas imateriais. Todavia, quem procura transcender as coisas materiais por um saber enciclopédico confronta-se com o fato de que os novos conhecimentos estão sempre contidos sob aquela mesma noção de ente que foi a primeira a cair no intelecto. Pois “o objeto do nosso intelecto é a natureza da coisa material”³⁵ e, desta natureza, o primeiro que entende é sua atualidade, que ela é, e todo o restante é entendido como distintos modos do ser (assim, o conhecimento de cada coisa passa do genérico “é algo”

³² Q.88 a.1 R.: *Posuit enim Plato formas immateriales subsistentes, quas ideas vocabat, esse propria obiecta nostri intellectus, et ita primo et per se intelliguntur a nobis.*

³³ Não queremos com isso dizer que a posição de Platão em geral seja semelhante a de Descartes e de outros filósofos modernos. Isso seria um erro.

³⁴ Ademais, a filosofia moderna tende a pressupor que o homem conhece suas ideias e não as coisas por meio delas. Cfr. por exemplo as *Meditationum de Prima Philosophia* de Descartes, III meditação: “O que, porém, percebia claramente delas? Que as ideias, ou seja os pensamentos, de tais coisas eram observados por minha mente (*menti meae observari*). Mas tampouco agora ponho em questão que aquelas ideias estejam em mim. Outra coisa, porém, era aquilo que afirmava e que, também pelo costume de crer, supunha perceber claramente e todavia não percebia: que fora de mim existissem coisas das quais tais ideias procediam, e às quais eram em tudo semelhantes” (*Opere 1637-1649*, BELGIOIOSO, G. (a cura di), Bompiani, Firenze-Milano 2019, p.726 – traduzimos ao português). Na verdade, embora seus erros sejam graves, essas filosofias não estão inteiramente erradas. Parte do problema está nas poucas e equivocadas distinções que fazem, razão pela qual não conseguem dizer se por ideia entendem a espécie inteligível, que é *habitus deficiens ab actu perfecto* (cfr. q.87 a.2), ou o verbo interior.

³⁵ Q.87 a.2 ad.2: *objectum intellectus nostri, secundum statum praesentis vitae, est natura rei materialis.*

para o específico “é isto” e “é deste e daquele modo”)³⁶. A mente humana, portanto, por sua própria natureza nunca transcende a si mesma, mas apenas se aperfeiçoa, isto é, entende as muitas implicações daquele ser comum que havia por primeiro entendido³⁷.

Dito isso, convém atentar a como Santo Tomás apresenta a posição de Aristóteles: “Mas segundo a sentença de Aristóteles, mais conforme à experiência”³⁸. A esse ponto da Suma, já se acumulam excelentes argumentos em favor de tal sentença. Todavia, convém sempre retornar aos fundamentos primeiros e, certamente para Santo Tomás, eles se encontram na experiência que a mente humilde e diligente faz de si mesma e das demais coisas³⁹. De fato, se por ideias temos em mente as espécies inteligíveis, não é muito difícil perceber que o homem não consegue as entender em si mesmas. Do contrário, apreenderia imediatamente a natureza delas e, portanto, não precisaria estudar para isso. Ademais, se assim fosse, não haveria tamanho desentendimento entre os estudiosos a respeito do que as ideias são, sobretudo a respeito de sua imaterialidade e da distinção essencial entre conhecimento sensitivo e intelectual.

Concluimos com o a.3, em que Santo Tomás nega que Deus seja o primeiro conhecido pela mente humana. Aqui de certo modo se amarram os argumentos das questões 87 e 88 para indicar o caminho natural da vida interior. Os esclarecimentos feitos são fundamentos para a exposição de uma teologia mística muito profunda, seja porque a graça eleva a natureza e, portanto, a pressupõe; seja porque dá conceitos com os quais considerar algo dos mistérios da fé, visto que estes superam as possibilidades da mente humana e, por isso, reclamam aos teólogos a boa filosofia. Com efeito, mostrando com precisão como a alma conhece o que nela está, Santo Tomás permite que se entenda

³⁶ Por exemplo: I-II q.94 a.2: *In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit.*

³⁷ Por exemplo: q.85 a.3: *oportet considerare quod intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur.* Nesse sentido, admira-se a posição de Aristóteles que, conservando-se sensata, é também magnânima: *philosophus dicit expresse, in I Ethic., quod felicitas est operatio secundum perfectam virtutem. Et enumeratis multis virtutibus, in decimo, concludit quod felicitas ultima, consistens in cognitione maximorum intelligibilium, est secundum virtutem sapientiae, quam posuerat in sexto esse caput scientiarum speculativarum. Unde patet quod Aristoteles posuit ultimam felicitatem hominis in cognitione substantiarum separatarum, qualis potest haberi per scientias speculativas* (q.88 a.1 R.).

³⁸ Q.88 a.1 R.: *Sed secundum Aristotelis sententiam, quam magis experimur.*

³⁹ O termo experiência adquiriu um significado muito pobre, porque reducionista e superficial. Para Santo Tomás tem outra conotação, que aqui não se pode estudar.

melhor como a alma recebe a vida sobrenatural doada por Nosso Senhor Jesus Cristo. Pois por sua natureza a alma percebe e conhece a si mesma por seus atos, de modo que também a alma cristã conhece a si mesma pelos atos sobrenaturais de que se tornou capaz. Sendo estes atos frutos de virtudes infusas que devem crescer, entende-se por que quem está no início da vida sobrenatural tende a perceber com mais dificuldade o dom que carrega dentro de si⁴⁰. Por outro lado, além dos dons intelectuais do Espírito Santo, pelos quais Deus ilumina a inteligência de seus filhos, a virtude teologal da caridade concede àquele que amadurece na fé um conhecimento novo do próprio Deus. Pois a caridade, que é vínculo de perfeição, une a vontade do homem com a vontade de Deus, de modo que os atos de amor sobrenatural resultantes permitam à inteligência uma contemplação superior e íntima do Criador. Ainda que indireta, a contemplação que brota dessa união é fonte de autêntico conhecimento⁴¹.

Já o racionalista como que deforma o adágio *nihil volitum nisi praecognitum* para algo como *nihil vollo nisi praecomprehensum*⁴² e, incapaz de entender corretamente o apóstolo Pedro, que diz: “sem terdes visto o Senhor, vós o amais”⁴³, fecha para si o caminho que leva ao único conhecimento íntimo e imediato de Deus possível nesta vida. Desse modo, frustra sua própria inteligência, que nunca alcança o que lhe é superior⁴⁴, mas para o qual foi criada. Enfim, para terminar, apenas acenamos a uma interessante

⁴⁰ Muitas outras coisas poderiam ser ditas, por exemplo a respeito das assim chamadas “noites escuras”, mas aqui não há espaço.

⁴¹ Surgem aqui muitas questões que não conseguimos tratar, como por exemplo a presença de Deus mesmo na alma por aquilo que chamamos inabitação trinitária e seus efeitos quanto ao conhecimento que a alma, agora unida a Ele de modo novo, dEle poderia alcançar. São questões que estão além da consideração filosófica que aqui procuramos desenvolver ao seguir Santo Tomás, o qual, nas questões 75 a 89 da *Prima pars*, estuda o homem com uma finalidade teológica, mas recorrendo principalmente a argumentos filosóficos. Não a caso, embora a estrutura geral da seção tenha sido tirada de Dionísio Areopagita, a autoridade ao lado da qual mais se coloca é Aristóteles.

⁴² É interessante notar a esse respeito a distinção de não pouca importância entre Santo Tomás e Descartes: para o primeiro, o *primum cognitum* é certíssimo (porque claríssimo) e confusíssimo; para o segundo, deve ser claríssimo e distintíssimo. Compare-se, por exemplo, a q.85 a.3: *Unde philosophus dicit, in I Physic., quod “sunt primo nobis manifesta et certa confusa magis; posterius autem cognoscimus distinguendo distincte principia et elementa”*; e as *Meditationum de Prima Philosophia* de Descartes, onde se lê, por exemplo: “por isso, me parece já poder estabelecer como regra geral que é verdadeiro tudo aquilo que muito clara e distintamente percebo” (*op. cit.*, p.726).

⁴³ 1Pd 1,8.

⁴⁴ A respeito disso, é interessante a comparação com a conclusão da terceira meditação, intitulada *De Deo, quod existat*, das *Meditationum de Prima Philosophia* de Descartes: “Gostaria agora de deter-me longamente na contemplação do próprio Deus, escrutar em mim seus atributos, penetrar, admirar, adorar a beleza desta luz imensa, por quanto a poderá carregar o acume do meu engenho envolvido de caligem. Com efeito, como por fé cremos que a suma felicidade da outra vida consiste somente nesta contemplação da majestade divina, assim também já experimentamos que se pode alcançar, nesta mesma contemplação, embora muito menos perfeita, o maior prazer de que somos capazes nesta vida” (*op. cit.*, p.748).

colocação da q.88 a.1: *ut dicitur in III de anima, intellectus possibilis est quo est omnia fieri, intellectus agens quo est omnia facere*. Com efeito, Kant escreveu que “das coisas, só conhecemos *a priori* aquilo que nós mesmos nelas colocamos”⁴⁵: um kantiano, portanto, diria que o intelecto agente põe nas coisas conhecidas algo que nelas não há. Na verdade, as coisas, sendo como são, dão ao intelecto o conseguir distinguir algo que de certo modo já estava nele, mas que não podia entender, pois o intelecto agente é luz que contém virtualmente todas aquelas perfeições que, por meio dos fantasmas, imprime no intelecto possível⁴⁶. Isso não é de se estranhar, pois a alma é de ordem superior a tudo o que é material, de modo que possa pré-conter em si todas as perfeições da matéria. Afinal, cada um conhece segundo o próprio modo, e o homem ilumina o que lhe é inferior com a luz de sua própria inteligência⁴⁷. Todavia, deve ter a humildade de voltar-se ao inferior para poder progredir a si mesmo e ao que lhe é superior, quando, porém, já não basta sua luz natural e faz-se necessária uma iluminação sobrenatural.

BIBLIOGRAFIA:

AQUINO, T.: *Comentário ao Evangelho segundo João e Suma de Teologia*. As citações latinas foram tomadas da *Opera Omnia* que se encontra no site dirigido por Enrique Alarcón da Universidade de Navarra (<https://www.corpusthomisticum.org/>). As traduções são nossas.

DESCARTES, R., *Opere 1637-1649*, BELGIOIOSO, G. (a cura di), Bompiani, Firenze-Milano 2019. As traduções são nossas, com auxílio da tradução italiana.

REALE, G., ANTISERI, D., *História da Filosofia: De Spinoza a Kant*, vol.4, Paulus, São Paulo 2005.

RESUMO:

Na primeira parte da Suma de Teologia, da questão 84 à questão 88, Santo Tomás considera a operação do intelecto humano. A exposição se divide segundo os três objetos

⁴⁵ *Crítica da Razão Pura*, em REALE, G., ANTISERI, D., *História da Filosofia: De Spinoza a Kant*, vol.4, Paulus, São Paulo 2005, p.377.

⁴⁶ Como citado acima: *per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium, et eis mediantibus intellectus possibilis*.

⁴⁷ Para conhecer com a visão, o homem depende da luz do Sol. Para conhecer com o intelecto aquilo que vê, o homem depende de sua própria luz natural que é o intelecto agente. Para erguer-se a um conhecimento de Deus que não seja limitadíssimo e analógico, necessita da graça divina.

dessa operação: o conhecimento das coisas corpóreas, inferiores à alma; o conhecimento que a alma tem de si mesma e do que nela se encontra; e o conhecimento das substâncias separadas, que lhe são superiores. Estes dois últimos objetos são considerados nas questões 87 e 88, respectivamente, e, embora expostos em duas breves questões, são muito importantes por sua clareza e precisão. Este estudo quer, comentando alguns de seus argumentos, destacar, por um lado, os limites do conhecimento humano a respeito daquilo que é imaterial; e, por outro, sua capacidade de perceber de modo *imediato* a própria alma, ainda que não por sua essência. Terminamos acenando para a importância teológica desses conteúdos.

CURRICULUM VITAE:

João Henrique Funari Fouto é sacerdote da Arquidiocese de São Paulo. Graduou-se em Ciências Econômicas pela Universidade de São Paulo (USP) e atualmente cursa a *licenza* em Filosofia pela Pontificia Università della Santa Croce, em Roma. E-mail para contato: jhffouto@gmail.com.