



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**INSTITUTO DE CULTURA E ARTE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**JEFFERSON LUIS RODRIGUES DE FARIAS**

**PARTICIPAÇÃO NAS IDEIAS ETERNAS COMO FUNDAMENTO**  
**GNOSIOLÓGICO EM TOMÁS DE AQUINO**

**FORTALEZA**

**2025**

JEFFERSON LUIS RODRIGUES DE FARIAS

PARTICIPAÇÃO NAS IDEIAS ETERNAS COMO FUNDAMENTO GNOSIOLÓGICO EM  
TOMÁS DE AQUINO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, com área de concentração em Filosofia da Linguagem e do Conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. Luís Carlos Silva de Sousa.

FORTALEZA

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Sistema de Bibliotecas  
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

F238p Farias, Jefferson Luis Rodrigues de.  
Participação nas Ideias Eternas como Fundamento Gnosiológico em Tomás de Aquino / Jefferson Luis Rodrigues de Farias. – 2025.  
146 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2025.  
Orientação: Prof. Dr. Luís Carlos Silva de Sousa.

1. Tomás de Aquino. 2. Gnosiologia. 3. Razões Eternas. 4. Participação. 5. Realismo. I. Título.  
CDD 100

JEFFERSON LUIS RODRIGUES DE FARIAS

PARTICIPAÇÃO NAS IDEIAS ETERNAS COMO FUNDAMENTO GNOSIOLÓGICO EM  
TOMÁS DE AQUINO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia da Linguagem e do Conhecimento.

Aprovada em: 27/08/2025

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Luís Carlos Silva de Sousa (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC/UNILAB)

---

Prof. Dr. Átila Amaral Brilhante  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Paulo Sérgio Faitanin  
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Ao Logos Eterno, à Virgem Mãe de Deus e ao  
irmão Tomás.

## AGRADECIMENTOS

A Deus, fonte e fim de todas as coisas, que manifesta sua bondade na beleza da ordem das coisas, como na ternura e sutileza das coisas comuns. Ao frei Tomás, de onde podemos sempre tornar coisas antigas em novas, seguindo a agudeza de seu intelecto.

À minha mãe, Célia, que, mesmo sem entender muito bem o que eu realizava, sempre apoiou-me em minhas decisões. Aos meus amigos, que tornaram a caminhada mais aprazível. À Írys Luna e Ortega Coelho, que me receberam em sua casa durante o tempo em que fiquei sem bolsa. Ao Daniel Lima, que muito me atrapalhou, e aos demais companheiros de UFC, Ed Ney Braga, Michel Platini, João Pedro Janja, Pe. José Carlos, Breno Menezes, Gabriel Brasileiro, Maria Cecília Nunes, Talita Brito, Kathlen Franklin e Mel Dias Branco, que tornaram o caminho suave e terno .

À Universidade Federal do Ceará, concretizada para nós, sobretudo, no corpo docente do curso de Filosofia, assim como do Programa de Pós-graduação: o Prof. Dr. Custódio Silva de Almeida, o Prof. Dr. Evanildo Costeski e ao Prof. Dr. Pe. Manfredo Araújo de Oliveira. Do mesmo modo, à Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Ursula Matthias, à Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Maria Aparecida de Paiva Montenegro e, ainda, à Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Galileia da Silva.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Luis Carlos Silva de Sousa, que acolheu nossa proposta e brilhantemente traçou o melhor caminho para a sua efetivação. Sua cordialidade e solicitude só não são mais aparentes que sua capacidade e rigor especulativo. Aos demais componentes da banca, Prof. Dr. Paulo Sérgio Faitanin (UFF), examinador externo, e o Prof. Dr. Átila Amaral Brilhante (UFC), pela leitura atenta e valiosas contribuições, assim como pelos incentivos e sábios direcionamentos.

Ao secretário do PPGFIL, Sebastião Barroso, pelo profissionalismo e solicitude, bem como a todos os funcionários da UFC, do Restaurante Universitário a Biblioteca de Ciências Humanas (BCH), onde passei horas a fio na leitura da bibliografia necessária e elaboração desse texto. Cito, sobretudo, Milla, Elizia, Breno, seu Marcos, Rose, Michelly e outros. Devo dizer que a gratidão se expande e cria laços que nos fazem mais humanos, esses laços são aqui colocados de algum modo.

Por fim, o presente trabalho foi concluído com o apoio financeiro da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico - (FUNCAP) - código de financiamento 001.

Il y a une finalité dans le monde. La nature est raison. Les formes d'être que toute réalité manifeste, celles qu'elle recherche, celles qu'elle obtient sont essentiellement idée, puisque 'l'image même du Premier Intelligible incarnée dans les choses, c'est leur forme' [...] Nous connaissons en vertu d'une participation à la forme des choses, c'est-à-dire à leur idéalité immanente (SERTILLANGES, 1922, p. 1-2)

## RESUMO

A presente dissertação objetiva analisar o significado singular da participação nas Ideias Eternas para a gnosiologia tomasiana. Para tanto, com o intento de explicitar o influxo platônico no pensamento de Tomás de Aquino, faz-se uma investigação histórica traçando as linhas fundamentais das influências que determinam o modo como Tomás pensa a noção metafísica de participação, bem como os meandros especulativos que determinam o modo como compreende o conhecimento humano. Isto feito, tratamos de buscar a unidade teórica explicitada pelos *topoi* fundamentais onde a questão sobre as Ideias está disposta no *Corpus Thomisticum*. Assim, analisamos o modo como ela se apresenta no *Scriptum super sententiis* (L. 1, d. 36, a. 2), nas *Questiones disputatae de Veritate* (q. III) e na *Summa Theologiae* (I, q. 15; q. 84, a. 5). Cada parte pensada e analisada a partir de sua própria significação e contornos, mas em vista de uma sistematicidade que forneça uma articulação clara entre os termos da Criação inteligível do real e da razão de possibilidade do seu conhecimento. Nosso método, portanto, se traduz como sistemático, na medida em que pensamos o problema do conhecimento humano nos termos propostos por Tomás, assim como histórico, ao passo em que rastreamos suas fontes fundamentais. Afirmamos, por fim, a noção metafísica de participação como eixo fulcral e pressuposto primeiro da gnosiologia tomasiana, articulando a inteligibilidade do real e o conhecimento humano nos termos de uma conaturalidade compreendida a partir das Ideias Eternas existentes na mente de Deus.

**Palavras-chave:** Tomás de Aquino; gnosiologia; razões eternas; participação; realismo;.



## RESUMÉ

Cette thèse vise à analyser l'importance unique de la participation aux Idées éternelles pour l'épistémologie de Thomas d'Aquin. À cette fin, afin de clarifier l'influence platonicienne sur la pensée de Thomas d'Aquin, une enquête historique est menée, retraçant les lignes d'influence fondamentales qui déterminent la façon dont Thomas conçoit la notion métaphysique de participation, ainsi que les complexités spéculatives qui déterminent sa compréhension de la connaissance humaine. Ceci fait, nous recherchons l'unité théorique expliquée par les *topoi* fondamentaux où la question des Idées est présentée dans le *Corpus Thomisticum*. Ainsi, nous analysons comment elle est présentée dans le *Scriptum super sentiis* (L. 1, d. 36, a. 2), dans les *Questiones disputatae de Veritate* (q. III) et dans la *Summa Theologiae* (I, q. 15 ; q. 84, a. 5). Chaque partie est considérée et analysée selon sa signification et ses contours propres, mais dans une perspective systématique qui assure une articulation claire entre les termes de la Création intelligible de la réalité et la raison de la possibilité de sa connaissance. Notre méthode se traduit donc par une approche systématique, dans la mesure où nous considérons le problème de la connaissance humaine dans les termes proposés par Thomas, ainsi qu'historique, car nous en retraçons les sources fondamentales. Enfin, nous affirmons la notion métaphysique de participation comme axe central et première hypothèse de la gnosiologie de Thomas, articulant l'intelligibilité de la réalité et de la connaissance humaine en termes de connaturalité comprise à partir des Idées Éternelles existant dans l'esprit de Dieu.

**Mots-clés:** Thomas d'Aquin; gnosiologie; raisons éternelles; participation; réalisme.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b>	9
<b>2</b>	<b>A INTELIGIBILIDADE DO REAL E O CONHECIMENTO HUMANO: O PENSAMENTO TOMASIANO E SUAS FONTES</b>	13
2.1	Síntese Tomasiana a partir do prisma gnosiológico	13
2.2	A Metafísica enquanto pressuposto gnosiológico: aspectos gerais da noética clássica	25
2.3	Gnosiologia e participação na Metafísica horizontal de Aristóteles	30
2.4	Gnosiologia e participação na Metafísica vertical da Escola Platônica	36
2.5	O conceito teológico de Criação e a formação da Filosofia Cristã	47
2.6	Síntese: o lugar da Quaestio de Ideis na gnosiologia tomasiana	56
<b>3</b>	<b>IDEIAS ETERNAS E PARTICIPAÇÃO NO <i>SCRIPTUM SUPER SENTENTIIS</i></b>	58
3.1	O modo como Deus conhece	58
3.2	As Ideias na Mente de Deus: diferença, multiplicidade e determinidade	62
3.3	Lógica supramundana e criação numa dialética fundamental	66
<b>4</b>	<b>IDEIAS ETERNAS NAS <i>QUAESTIONES DISPUTATAE DE VERITATE</i>: UMA LEITURA A PARTIR DA NOÇÃO DE <i>ADAEQUATIO</i></b>	71
4.1	Verdade e participação: adequação e idealidade fundamental (Q. I e III)	71
4.2	A Criação pelo Verbo (Q. IV)	79
4.3	Verdade e conhecimento humano: juízo e participação (Q. I e XV)	83
4.4	Síntese: Metafísica da Ideia como realismo	87
<b>5</b>	<b>IDEIAS ETERNAS COMO FUNDAMENTO DO CONHECIMENTO HUMANO NA <i>SUMMA THEOLOGIAE</i></b>	90
5.1	Sobre as Ideias Eternas (Sth. I, q. 15)	91
5.2	Esboço do conhecimento humano em termos de fundamentação (STh, I, q. 84)	99
5.2.1	Participação nas Razões Eternas em termos gnosiológicos (STh, I, q. 84, a. 5)	111
5.3	Esboço do conhecimento humano nos termos de seu processo (ST, I, q. 85-89)	120
5.4	Síntese: Conaturalidade e Participação	135
<b>6</b>	<b>CONCLUSÃO</b>	138
	<b>REFERÊNCIAS</b>	142

## 1 INTRODUÇÃO

A questão com a qual nos deparamos, nos seus ditames centrais, parte da consideração metafísica do lugar especulativo das razões eternas no sistema de Tomás, informado, entretanto, pelas coordenadas da crítica do conhecimento humano, desdobrando-se em duas faces intrinsecamente articuladas e que devem ser intuídas em diversos níveis.

No limiar do século XX<sup>1</sup>, a noção metafísica de participação em Tomás de Aquino tem sido tema de valorosos e consagrados estudos<sup>2</sup>. Explicitando os significados fulcrais do influxo platônico na sua filosofia, a tematização do conceito de participação deteve-se, sobremaneira, na perspectiva transcendental<sup>3</sup>, segundo a causalidade divina e a doutrina do *Esse ut actus*, de indiscutível primazia. Entretanto, o valor da compreensão tomasiana das ideias existentes na mente de Deus segue, de certo modo, insuficientemente pensado. É incipiente<sup>4</sup> o contingente de trabalhos acerca do tema, justamente devido a certa compreensão da filosofia de Tomás como estritamente aristotélica. É patente, devido ao modo histórico de leitura comum, os termos da aporia que relaciona as ideias eternas como parte dispensável da totalidade do pensamento tomasiano. Eis a face metafísica do problema.

A outra face, a saber, gnosiológica, é entendida em continuação direta dessa aporia e constitui a chave primeira de nosso acesso teórico ao pensamento de Tomás de Aquino. Se as ideias eternas existentes na mente de Deus já não são suficientemente tematizadas, menos ainda o significado ulterior delas para o conhecimento humano, e é aqui que está o ponto mais importante de nossa discussão: como o ato intelectual humano está determinado pela noção metafísica de participação, nos termos do realismo tomasiano? É necessário, ainda, dizer que ambas as questões são manifestações diversas da dialética fundamental do uno e do múltiplo explicitada em vários níveis.

---

<sup>1</sup> O interesse na obra de Tomás de Aquino, fora e dentro dos muros eclesiais, surge, por um lado, do grande impulso dado pela *Aeterni Patris* ao estudo filosófico de inspiração tomista, mas, por outro, da descoberta do valor especulativo de sua filosofia, em contraste, pode-se dizer, de certa leitura estritamente histórica, que o condiciona a uma arqueologia do pensamento ocidental, avessa a qualquer tipo de vitalidade. Nesse sentido, manifesta, ainda, a sempre nova exigência de retornar ao grande pensador medieval com questões novas, sobretudo, a partir dos paradigmas moderno e contemporâneo. O tomismo é vivo e atual, tanto quanto qualquer outra escola, talvez até mais, porque o seu impulso primeiro permanece o mesmo, a saber, a verdade, e por isso mesmo, encontrou tantos adeptos célebres e tantas facetas a partir de sua inspiração.

<sup>2</sup> Os escritos de Cornélio Fabro (1950; 1960) permanecem a base da bibliografia acerca do tema, mas vale ressaltar o diálogo que fez com Geiger (1942). Mais recente é a obra de Rudi te Velde (1995), que explora desde uma perspectiva distinta.

<sup>3</sup> No sentido escolástico, segundo a doutrina dos transcendentais, aqueles atributo intrínsecos ao ente enquanto ente, e que, por isso, transcendem os gêneros.

<sup>4</sup> Em todo o século XX somente a obra de Boland (1996) desponta acerca, de maneira precisa, do tema das ideias eternas, só encontrando em nosso século, na obra de Doolan (2014), o que se lhe possa parer no mesmo sentido.

À face metafísica do problema, antepomos a compreensão de que a participação formal dos entes finitos naquele que é, em sua natureza, o *Esse seipsum subsistens*, é impenetrável se não posta a partir da causalidade exemplar das razões eternas, como princípio do ser. Só isso bastaria para dar conta do nosso empenho em demonstrar, do ponto de vista histórico, que Tomás é capaz de adequar os princípios oriundos do platonismo, via Pseudo Dionísio e Agostinho, às disposições do quadro teórico aristotélico, na medida em que o faz na referência primeira às exigências da teologia cristã. Entendida em termos de inteligibilidade, postulamos a *Metafísica da Ideia* compreendida como pressuposto transcendental da constituição mesma da realidade. Segundo a tese que levantamos, na metafísica da criação, a participação nas ideias divinas manifesta as condições de determinidade do ente criado a partir do conhecimento divino.

À face gnosiológica, opomos a perspectiva de que a inteligibilidade dos entes finitos, compreendida segundo os diversos atos de ser, mas determinada pelas formas que delimitam esse ato, encontra seu encaixe no intelecto humano justamente por esse ser capaz de adentrar as estruturas inteligíveis do real, segundo a participação nas razões eternas. Só isso justificaria nosso intento, mas é necessário melhor precisão. Nossa hipótese a esse respeito afirma a existência, na filosofia de Tomás, de uma crítica metafísica do conhecimento, que nada deve ao paradigma moderno, ao mesmo tempo em que define essa crítica a partir da participação nas ideias eternas como condição de possibilidade do conhecimento humano. Nosso intuito, portanto, se erige como depurar a noção de realismo na obra do teólogo medieval e explicitar o valor teórico-especulativo de seu pensamento, em termos de atualidade, frente à filosofia hodierna.

Para tanto, o nosso método é, sobremaneira, sistemático, na medida em que nos voltamos ao problema da fundamentação do conhecimento humano e da constituição inteligível do real, ao passo em que também torna-se necessário recorrer ao método exegético-histórico, visto pela ótica do objeto formal de nossa empreitada. Tais problemas e tal metodologia nos levaram a conceber o itinerário dessa dissertação nos termos em que se segue.

O primeiro capítulo voltar-se-á ao pensamento tomasiano a partir de suas fontes, quanto à inteligibilidade do real e sua relação com o conhecimento humano. Iniciamos com uma formulação dos aspectos gerais da gnosiologia tomasiana, articulada segundo as várias vértices necessárias para entender os contornos dos demais capítulos. Essa parte do texto se pretende especulativamente abrangente, segundo uma explicitação, em termos gnosiológicos, da metafísica do *esse ut actus*. Posto isso, enfrentaremos o fluxo histórico das influências que

determinaram as posições do aquinate quanto ao tema: Aristóteles, Platão, Plotino, não sem antes formular algumas noções acerca da crítica clássica do conhecimento e da dialética do múltiplo e do uno. Ao seu fim, caberá pensar as correções operadas pelo teólogo a partir da doutrina cristã e daqueles mestres que anterior a ele se propuseram à pensar as ideias eternas, nomeadamente, Pseudo Dionísio e Agostinho.

Os demais capítulos, por sua vez, pretendem perscrutar, nos próprios textos em que Tomás tematiza as ideias eternas, os ensejos teóricos que nos possibilitam afirmar a necessária apreciação de seu lugar eminente no todo da filosofia tomasiana. Sendo por nós pensados a partir das suas próprias estruturas e disposições, serão analisados em sua ordem cronológica, mas segundo uma ordem concebida pelo itinerário da emanção das criaturas a partir de Deus.

Deste modo, o segundo capítulo, deter-se-á na letra do *Scriptum super sentiis*, L. 1, d. 36, q. 2, escrito vasto e de valor, partindo da consideração do conhecimento divino (*Super Sentiis*, L. 1, d. 35) com o objetivo de analisar as ideias eternas segundo sua relação com a própria essência divina, na imanência fulcral da ação criadora de Deus. Coube, assim, a tematização dos termos do surgimento da diferença, multiplicidade e determinidade dos entes finitos a partir da Identidade, unidade e grandeza divinas. Certas relações divinas, na medida do possível, tornam-se objetos para a compreensão da presente proposta.

O terceiro capítulo, por sua vez, perscrutará as *Questiones disputatae de veritate*, sobretudo a terceira, segundo as coordenadas da relação entre Deus e os entes criados, a partir das noções das noções de verdade, adequação e determinidade. A inteligibilidade do real é dada, sobretudo, a partir da criação pelo verbo e de sua relação com as ideias eternas. Além disso, os termos da adequação serão expostas, igualmente, a partir do ato judicativo da inteligência humana, na medida em que manifesta as determinações dos entes e a potencialidade intencional da razão humano, no modo como participa do intelecto divino, abrindo espaço para o cume que o segue.

Por fim, no quarto capítulo, encontrar-se-á a elaboração singular e última da relação entre o intelecto humano e as razões eternas existentes na mente divina, a partir do artigo quinto da questão 84 da primeira parte da *Summa Theologiae*. Num primeiro momento, abordaremos o modo como se apresenta a questão acerca das razões eternas na mesma obra (I, q. 15), para que se faça evidente a ligação última entre o modo como Deus cria pela razão e o modo como o ser humano se apodera da criação pela razão. Posto isso, voltar-nos-emos ao bloco das questões onde Tomás trata do conhecimento humano em seus princípios, meios, processos e limites (I, q. 84-89), explicitando o modo como se vislumbra sobremaneira os

termos de sua crítica, elaborando os fundamentos do conhecimento intelectual humano segundo a participação nas razões eternas.

Essa compreensão pretende, ao menos, apontar para a possibilidade da gnosiologia tomasiana, eminentemente metafísica, como crítica de um valor especulativo singular, além de qualquer arqueologia histórica-exegética. Frente às questões postas pela modernidade, nem cai a metafísica, em tudo pressuposta, nem cai a filosofia tomasiana, ao contrário ela persiste, justamente pelo fato de que *vetera novis augere*, põe ao estudioso de Tomás a exigente tarefa de pensá-lo em consideração com o hodierno da filosofia. Com seu pensamento, podemos afirmar o conhecimento objetivo mediado por disposições subjetivas, sem jamais abrir mão de um ou de outro, no momento em que mais se necessita de uma apologia da verdade e do real. Se a modernidade tem suas raízes no afastamento da metafísica do *esse*<sup>5</sup>, o retorno a uma ordem metafísica passa por uma gnosiologia do *esse*, segundo os contornos de uma crítica metafísica do conhecimento, que pensamos aqui tematizar.

---

<sup>5</sup> Conhecida tese de H. C. de Lima Vaz em *Raízes da Modernidade* (2002).

## 2. A INTELIGIBILIDADE DO REAL E O CONHECIMENTO HUMANO: O PENSAMENTO TOMASIANO E SUAS FONTES

O alcance sistemático-formal da filosofia tomista só pode ser perscrutado na medida em que se tem conhecimento suficiente do fluxo de influências que a tornaram possível. Rastreademos, portanto, neste capítulo, os paradigmas especulativos dos quais Tomás de Aquino parte para responder às questões acerca da inteligibilidade do real e da crítica do conhecimento humano.

Seguiremos, desse modo, o roteiro que, articulando os meandros fundamentais da gnosiologia tomasiana em termos de uma crítica singular e original (2.1), volta-se aos fundamentos metafísicos da gnosiologia clássica (2.2) e, assinalando os distintos esquemas teóricos da *ousionimia* aristotélica (2.3), da *ideonomia* da escola platônica (2.4) e da noção teológica de criação (2.5), resulta, por fim, numa análise suficientemente abrangente do teor da apropriação especulativa da síntese superior tomasiana, que manifestará as fontes da compreensão do exemplarismo e da participação nas razões eternas (2.6).

Não intentamos exaurir, desde o prisma histórico, o fluxo de repercussões das categorias filosóficas e teológicas anteriores no pensamento de Tomás de Aquino, nos será suficiente ilustrá-las na medida em que denotam e aclaram o lugar da *Quaestio de Ideis* em sua filosofia. Desse modo, o recorte histórico subordina-se ao teor exegetico-teórico que pretende qualificar a pertinência de postular o lugar fundamental da noção metafísica de participação na gnosiologia tomasiana no domínio de seu sistema metafísico.

### 2.1 Síntese Tomasiana a partir do prisma gnosiológico

Intentamos percorrer, de partida, em *via compositionis*, do simples ao complexo<sup>6</sup>, ou da gnosiologia à metafísica, os meandros das significações fundamentais das posições tomadas por Tomás de Aquino frente aos seus antecessores e em consonância a eles.

“Conhecimento é captação espiritual de um objeto” (STEIN, 2019, p. 189). Conhecer é, pois, atingir ativamente a realidade, é ler dentro dela (*Intus legere*), ser capaz de perscrutar a intimidade da coisa, nos termos de um movimento de saída de si. Ao mesmo tempo, conhecer implica ser atingido e determinado pelo objeto. Nesse sentido, nos deparamos com o fato de que há no intelecto humano uma passividade e uma atividade

---

<sup>6</sup> Cf. *Expositio libri Posteriorum*, I, 4; SALLES, 2010.

fundamental, a sua objetividade ocorre em termos de intencionalidade e imanência<sup>7</sup>. Ora, diz Santo Tomás, “para a nossa intelecção é necessário, em primeiro lugar, o intelecto possível, que é receptivo das espécies inteligíveis; em segundo lugar, o intelecto agente, que as torna inteligíveis em ato” (*Compendium Theologiae*, I, c. 83)<sup>8</sup>.

Isso é explicitado pelo noção de que a alma é de certo modo todas as coisas<sup>9</sup>, numa identidade operativa com aquilo que conhece<sup>10</sup>, segundo o seu próprio modo de ser<sup>11</sup>. Assim, o conhecimento é posto em termos de uma abertura radical do intelecto ao ser<sup>12</sup>. A extensão da intencionalidade da alma tem seu domínio delimitado segundo a extensão do ser e essa *coextensionalidade*<sup>13</sup> designa em nós a existência de um “universo latente” (SERTILLANGES, 2019, p.32). Deve-se, portanto, ter sempre em mente a tematização do conhecimento em consonância com a razão do *ser*, sem esquecer-se que, como se verá, o conhecimento começa nos sentidos<sup>14</sup>.

A grande questão é como o intelecto encontra o ser e Santo Tomás, de partida, alude ao fato de que “o ente e a essência são o que é concebido primeiro pelo intelecto” (*De ente et Essentia, proêmio*)<sup>15</sup>. Está posto, portanto, o dado fundamental de que todo

<sup>7</sup> STEIN, 2019, p. 193: “Tudo isto pertence ao conhecimento no decurso temporal: o contato atual com o objeto, a retenção, a protensão, a abstração, a síntese”.

<sup>8</sup> No original: “*Sic igitur ad intelligendum primo necessarius est nobis intellectus possibilis, qui est receptivus specierum intelligibilium; secundo intellectus agens qui facit intelligibilia actu*”.

<sup>9</sup> *De veritate*, q. II, a. 2: “A alma é de certo modo todas as coisas porque pode conhecer todas as coisas. E segundo este modo é possível que exista em uma só coisa a perfeição de todo o universo. E esta é, segundo os filósofos, a perfeição última a que a alma pode chegar, isto é, que nela se inscreva toda a ordem do universo e de suas causas”. No original: “*Dicitur Animam esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere. Et secundum hunc modum possibile est, ut in una re totius universi perfectio existat. Unde haec est ultima perfectio, ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi et causarum eius*”.

<sup>10</sup> *Contra Gentiles*, II, c. 59, 11: “O intelecto em ato e o inteligível em ato são a mesma coisa, como também o sentido em ato identifica-se com o sensível em ato”. No original: “*Intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum: sicut sensus in actu et sensibile in actu*”. Cf. *Sententia libri De anima*, III, 9.

<sup>11</sup> *Ibid.*, II, c. 22, 3: “Segundo o modo de ato de cada agente é o modo da sua virtude ao operar”. No original: “*Secundum igitur modum actus uniuscuiusque agentis est modus suae virtutis in agendo*”. A melhor expressão seria “*operari sequitur esse*”, isto é, “a operação, ou a ação, segue o ser”

<sup>12</sup> *Summa Theologiae*, q. 14, a. 1: “Os que conhecem se distinguem dos que não conhecem em que estes nada têm senão a sua própria forma, ao passo que o que conhece é capaz, por natureza, de receber a forma de outra coisa: pois a representação do conhecido está em quem conhece. Fica evidente que a natureza do que não conhece é mais restrita e limitada; a dos que conhecem, ao contrário, tem mais amplitude e extensão”. No original: “*quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur; quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata, natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem*”.

<sup>13</sup> A extensionalidade do intelecto humano é inversamente proporcional a sua compreensibilidade, ao seu limite de entendimento. Tomás tem plena consciência dos limites da razão humana, por isso, diz que “a nossa cognição é tão fraca que nenhum filósofo jamais pôde investigar, perfeitamente, a natureza de uma única mosca”. No original: “*sed cognitio nostra est adeo debilis quod nullus philosophus potuit unquam perfecte investigare naturam unius muscae*” (*Expositio Symbolum Apostolorum, proêmio*).

<sup>14</sup> *De veritate*, q. II, a. 3, ad 19: “é necessário que o que está em nosso intelecto tenha estado primeiro no sentido”. No original: “*et ideo oportet ut quod est in intellectu nostro, prius in sensu fuerit*”.

<sup>15</sup> No original: “*ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur*”.



conhecimento é conhecimento de algo, portanto, do *que é*<sup>16</sup>, e explicitado o princípio de que o não-ser é ininteligível. Desse modo, a operação do intelecto está, nos liames de sua execução, enraizada no ser e, por isso, “o intelecto pode conhecer imediatamente a quiddidade da coisa sensível” (*Super Boetium de Trinitate*, q. 6, a. 3)<sup>17</sup>, seu objeto próprio<sup>18</sup>.

Entretanto, a quiddidade da coisa sensível não seria objeto para nós se não formasse par com o *esse* finito deste algo determinado, que por sua vez é composto de matéria e forma. Ou seja, por conta da dupla composição real do ente corpóreo<sup>19</sup>, ele só é por nós “conhecido na medida em que está em ato, e não na medida em que está em potência” (*Super Boetium de Trinitate*, q. 4, a. 2)<sup>20</sup>. Essa dupla composição, entre o *ens*, como ato de ser, e da *essentia*, e entre a matéria e a forma, determina a ação intelectual nas suas operações. Nos voltamos, de início, às balizas advindas da primeira composição.

Santo Tomás, na esteira de Aristóteles, trata sobre “como o intelecto pode abstrair de acordo com sua operação” e reconhece duas delas<sup>21</sup>. Para o Angélico,

Há uma dupla operação do intelecto: uma que é denominada inteligência dos indivisíveis pela qual conhece, de tudo, o que é; outra pela qual compõe e divide, formando um enunciado afirmativo ou negativo. Estas duas operações correspondem a uma dupla que há nas coisas. A primeira operação visa a natureza da coisa, de acordo com a qual a natureza inteligida ocupa um certo grau entre os entes, quer seja uma coisa completa como um certo todo, quer uma coisa incompleta como uma parte ou um acidente. A segunda operação visa o próprio ser da coisa que resulta da reunião dos princípios da coisa nos compostos ou acompanha a própria natureza simples da coisa como nas substâncias simples (*Super Boetium de Trinitate*, q. 5, a. 3, *Respondeo*).<sup>22</sup>

<sup>16</sup> “O *que é*” como tradução para “*ens*”, participio presente de “*esse*”, significa o exercício do ser, ou “*sendo*”, denotando a finitude do que é por participação. Santo Tomás usa o termo *Ens Primum* para se referir a Deus, mas isso denota, antes, a razão da causalidade fundamental de Deus como *Esse Seipsum Subsistens*. Cf. GILSON, 2016, p. 399-419.

<sup>17</sup> No original: “*immediate potest concipere intellectus quidditatem rei sensibilis*”.

<sup>18</sup> *Sententia libri De Anima*, III, 8, 18: “o objeto próprio do intelecto é a quiddidade da coisa, que não é separada das coisas, como defendem os platônicos [...] não é outra coisa externa aos sensíveis existentes [...] mas alguma coisa existente nas coisas sensíveis; ainda que o intelecto apreenda de outro modo a quiddidade das coisas, que estão nas coisas sensíveis”. No original: “*proprium obiectum intellectus est quidditas rei, quae non est separata a rebus, ut Platonici posuerunt [...] non est aliquid extra res sensibiles existens [...] sed aliquid in rebus sensibilibus existens; licet intellectus apprehendat alio modo quidditates rerum, quam sint in rebus sensibilibus*”.

<sup>19</sup> A composição entre matéria e forma e essência e *esse*, que determina seu lugar mais baixo na ordem da hierarquia do ser, deve, fundamentalmente, ser compreendida em razão da composição primeira entre ato e potência na criatura.

<sup>20</sup> No original: “*Unumquodque enim cognoscitur, secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia*”.

<sup>21</sup> Há de se lembrar de uma terceira, acrescentada a estas, que é o raciocínio. Cf. *Expositio libri Peryermeneias*, *proemio*.

<sup>22</sup> No original: “*duplex est operatio intellectus. Una, quae dicitur intelligentia indivisibilium, qua cognoscit de unoquoque, quid est. Alia vero, qua componit et dividit, scilicet enuntiationem affirmativam vel negativam formando. Et hae quidem duae operationes duobus, quae sunt in rebus, respondent. Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, sive sit res completa, ut totum aliquod, sive res incompleta, ut pars vel accidens. Secunda vero operatio respicit ipsum esse rei, quod quidem resultat ex congregatione principiorum rei in compositis vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur, ut in substantiis simplicibus*”.

A primeira, *intelligentia indivisibilium*, conhece o que a coisa é, *quid est*, abstraindo, “aquilo a partir do qual toda natureza obtém sua determinação” (*ibid.*)<sup>23</sup>. A segunda, *divisio et compositio*, aponta para o ser da coisa, *esse*, ou para a coisa “naquilo que pode ser dividido de acordo com o ser” (*ibid.*)<sup>24</sup>. As duas operações estão intimamente ligadas pelo próprio fato de que a primeira fornece à segunda a sua matéria, as duas ligam-se pelo *élan* discursivo<sup>25</sup> da razão humana.

A primeira operação, trabalhando os dados dos sentidos<sup>26</sup>, forma para si uma *semelhança* da coisa, a *species intelligibile*. Nela, o que é conhecido é “o objeto em que a atividade intencional termina” (DERISI, 2020, p. 53), pois, segundo Tomás de Aquino,

deve-se considerar que a coisa exterior que nos é conhecida não existe em nosso intelecto segundo a sua própria natureza, mas a sua espécie deve estar em nosso intelecto pois por ela este faz-se em ato. Ora, estando o intelecto em ato por meio dessa espécie, como por sua própria forma, tem ele intelecção da própria coisa. Não, porém, como se o intelecção fosse uma ação transitiva para o objeto, como, por exemplo, o aquecimento que passa para o aquecido, mas como uma ação que permanece no sujeito inteligente e que tem relação com a coisa conhecida. Isso porque a dita espécie que, como forma, é o princípio da ação intelectual, também é semelhante ao objeto. Importa considerar, após, que o intelecto informado pela espécie da coisa, forma em si mesmo pela intelecção uma certa noção da coisa concluída, que é o conceito da mesma, significado pela definição. E isso é necessário porque o intelecto tem indiferentemente a intelecção da coisa presente ou ausente, no que o intelecto e a imaginação convém. Mas o intelecto tem algo a mais, porque conhece a coisa enquanto separada das condições materiais, sem as quais não existe na natureza. Isso não seria possível se o intelecto não formasse para si a referida intenção (*Contra Gentiles*, I, c. 53, 1)<sup>27</sup>.

Assim, o ser adentra o pensar e o pensar penetra o ser em termos de *intelecção* e *identidade*, e a abstração realizada pela primeira operação do espírito se cumpre, não somente, do todo universal em relação à matéria individual, tendo em conta apenas a matéria comum, na consideração da física, como também, além desta, da matéria individual, como na

<sup>23</sup> No original: “*Et hoc est illud, ex quo unaquaeque natura suam rationem sortitur*”.

<sup>24</sup> No original: “*In his autem quae secundum esse possunt esse divisa, magis habet locum separatio quam abstractio*”.

<sup>25</sup> Que denota certo movimento e necessidade dinâmica da faculdade intelectual humana, que, muitas vezes, apreende as verdades de modo intuitivo e uno, mas discursivo, passando do mais conhecido para o menos conhecido, operando por meio dos conceitos, proposições e silogismos.

<sup>26</sup> Cf. *Quaestiones Disputatae de Anima*, q. XIII.

<sup>27</sup> No original: “*considerandum est quod res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species eius sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu. Existens autem in actu per huiusmodi speciem sicut per propriam formam, intelligit rem ipsam. Non autem ita quod ipsum intelligere sit actio transiens in intellectum, sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in intelligente: sed habet relationem ad rem quae intelligitur, ex eo quod species praedicta, quae est principium intellectualis operationis ut forma, est similitudo illius. Ulterius autem considerandum est quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio. Et hoc quidem necessarium est: eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit; sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse nisi intellectus sibi intentionem praedictam formaret*”.

matemática, que considera apenas o aspecto quantitativo. Nessa dupla abstração, entretanto, permanece tão somente a consideração, por parte do intelecto, de aspectos das coisas mesmas, que não tem ser por si, justamente pelo fato de que, nesse nível, o intelecto não afirma a separação *real* desses aspectos.

Deste modo, segundo o Aquinate, “na operação que entende o que é cada qual, distingue um do outro na medida em que entende o que é isto, nada entendendo de outro, nem que seja com ele nem que seja separado dele”, por isso, este processo de abstração se deve entender que acontece “apenas quando aquilo que é entendido sem o outro está junto com ele de acordo com a coisa”(Super Boetium de Trinitate, q. 5, a. 3, Respondeo)<sup>28</sup>. Assim, a abstração é o reflexo intelectual da coisa que gera para si a espécie inteligível, coisa mesma sob forma da coisa conhecida (GILSON, 2024, p. 305 ), que será o centro de unidade entre o intelecto e a coisa. Não podendo, aqui, se enganar, já que “o intelecto concebe as essências tão infalivelmente quanto o ouvido percebe os sons, e a vista, as cores”(GILSON, 2024, p. 309) e “o intelecto que apreende *aquilo que é* se diz que de si é sempre verdadeiro (Contra Gentiles, I, c. 59, 2)<sup>29</sup>, encontramos a expressão máxima do devir do intelecto possível que, de sua potência, torna-se, em ato, aquilo que entende, receptivamente.

Há, entretanto, a necessidade de romper esta unidade, tomar distância e julgar o ente naquilo que ele é, justamente em nome de uma maior unidade. Deter-se na apreensão passiva da realidade é insuficiente para os anseios do intelecto com relação ao ser da coisa, justamente por conta da pretensão de verdade que o ordena em direção ao juízo, ou, mais precisamente, à *divisio et compositio*. Nesses termos, se, num primeiro momento, a coisa imprime em nós suas imposições, agora nós afirmamos, dela, as conclusões dessa impressão, a julgando. Mas nosso juízo tem algo de próprio, ele não determina seu objeto, ao contrário, numa dialética intrigante, nosso juízo é *julgado* pelo seu objeto. Assim, segundo Tomás,

Já que a verdade do intelecto provém do fato de que se conforme à coisa, é patente que, de acordo com esta segunda operação, o intelecto não pode verdadeiramente abstrair o que é reunido de acordo com a coisa; pois, ao abstrair, significar-se-ia haver uma separação de acordo com o próprio ser da coisa [...] Portanto, através dessa operação, o intelecto não pode verdadeiramente abstrair senão segundo aquilo que é separado de acordo com a coisa. [...] Ora, naquilo que pode ser dividido de acordo com o ser, antes tem lugar a separação do que a abstração (Super Boetium de Trinitate, q.5, a. 3, Respondeo)<sup>30</sup>

<sup>28</sup> No original: “In operatione vero qua intelligit, quid est unumquodque, distinguit unum ab alio, dum intelligit, quid est hoc, nihil intelligendo de alio, neque quod sit cum eo, neque quod sit ab eo separatum [...] tantum quando ea, quorum unum sine altero intelligitur, sunt simul secundum rem”.

<sup>29</sup> No original: “intellectus apprehendens quod quid est dicitur quidem per se semper esse verus”.

<sup>30</sup> No original: “Et quia veritas intellectus est ex hoc quod conformatur rei, patet quod secundum hanc secundam operationem intellectus non potest vere abstrahere quod secundum rem coniunctum est, quia in abstrahendo significaretur esse separatio secundum ipsum esse rei [...] Hac ergo operatione intellectus vere abstrahere non

A *Separatio*, então, instaura o entendimento humano no campo do ser de maneira ativa, já que “a alma, enquanto julga as coisas, não é passiva diante delas, mas de certo modo age sobre elas” (*De veritate*, q. I, a. 10, *Respondeo*)<sup>31</sup>, mas nos limites de uma *adaequatio intellectus et rei*. É um avanço fundamental do frade medieval ter transposto o quadro fundamental das essências (*quidditas*) para o do ser das coisas (*esse rei*), como pólo radical da inteligibilidade do real, ato primeiro e perfeição de todas as perfeições (*De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 9m)<sup>32</sup>. Deste modo, alçando a voos mais livres, a operação que dá início à metafísica, em contraponto a uma “ontologia que permanece na linha das determinações formais da essência”, alcança o “supremo grau de inteligibilidade” (LIMA VAZ, 2012, p. 73).

Pelo juízo, é expressa a conveniência, ou não, de um predicado a um *subjectum* na realidade, o que significa a superação do plano simplesmente psicológico, informado pelo ser, para o plano ontológico propriamente dito. Ao mesmo tempo, sua verdade consiste na conformação com o dado real, ou, de outra maneira, que tal quiddidade dá-se em tal sujeito na realidade. Isso pressupõe que na constituição das próprias coisas encontra-se a fundamental distinção entre essência e ato de ser, e a afirmação da inteligibilidade intrínseca deste último, pois “a inteligibilidade da essência permaneceria irremediavelmente *abstracta* se não fosse inteiramente penetrada pela inteligibilidade *concreta* do *esse* singular” (LIMA VAZ, 2002, p.171), o que denota o significado máximo da singular metafísica de Tomás de Aquino.

O fato de se relacionar as duas operações do intelecto à composição real entre ser e essência dos entes finitos, nos põe de frente a esta grande questão: como se deve compreender esse ponto crucial para a metafísica tomasiana e o como isso determina a questão da participação e do conhecimento?

Aqui o frade medieval ultrapassa os limites da distinção efetuado por Boécio no *De Hebdomadibus*, que articula na estreita baliza da distinção entre matéria e forma, sua concepção essencialista de substância e acidente (FABRO, 1950, p. 102)<sup>33</sup>. O Aquinate vai além, justamente, por ter antecessores tão capazes<sup>34</sup>, como, nessa esteira, deve-se fazer memória dos filósofos árabes, sobretudo Avicena, que formulou uma distinção entre essência

---

*potest nisi ea quae sunt secundum rem separata [...] In his autem quae secundum esse possunt esse divisa, magis habet locum separatio quam abstractio*”.

<sup>31</sup> No original: “*anima vero in quantum de rebus iudicat, non patitur a rebus, sed magis quodam modo agit*”.

<sup>32</sup> No original: “*Esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*”.

<sup>33</sup> FABRO, 1950, p. 103: “<<Ens per partecipazione>> significa quindi per Boezio l’ente finito o composto, nell’ordine della sostanza, di materia e forma, o a somiglianza di materia e forma e non la composizione in linea essendi di essenza ed atto di essere”.

<sup>34</sup> Cf. FABRO, 1950, p. 118-119.

e ser nos termos de uma composição accidental<sup>35</sup>, pois “se, como ele o faz, a existência define-se em função da essência (porque ela não é a essência mesma), ela não pode ser senão um acidente da essência” (GILSON, 2024, p. 188).

Não seria despropositado assinalar a crítica efetuada por Tomás a Avicena, dada a importância da sua influência, sobretudo no início de carreira, na filosofia do frade medieval. Para Tomás, a composição entre essência e ato de ser é intrínseca e basilar no ente concreto, sendo sua união o fator determinante do ente finito, pois “o ser é o que há de mais íntimo e de mais profundo em todas as coisas, pois é o princípio formal de tudo o que nelas existe” (*Summa Theologiae*, I, q. 8, a. 1, *Respondeo*)<sup>36</sup>. O ser da coisa, deste modo, deve ser compreendido como algo que advém à essência desde dentro, ou, em outras palavras “o ser da coisa, ainda que seja outro pela sua essência, porém, não deve ser entendido que seja algo acrescentado, ao modo de acidente, mas como constituído por princípios da essência” (*Sententia super Metaphysicam*, IV, L.2, 11)<sup>37</sup>, no sentido de que seja ato desta essência.

Nesses termos, vê-se que “entre o extrinseísmo aviceniano do ato de existir e o intrinseísmo tomista do ato de existir nenhuma conciliação é possível” (GILSON, 2024, p.190). O tema teológico da criação *ex nihilo* é, sem dúvida, determinante para a compreensão de Tomás, no que se põe sua escolha por atrelar a composição entre essência e ato de ser como elemento intrínseco do ente, não afirmando que as essências das coisas estivessem em um mundo à parte, esperando que lhe fossem acrescentados sua existências. Ao contrário, o ato criador faz surgir o ente, na sua composição intrínseca, sem nenhuma necessidade de adição a algo previamente dado<sup>38</sup>.

Deve-se então, neste nível, apontar para o esquema fundamental da *relação* entre Deus e os entes finitos, entre o Criador e as criaturas, que possibilita entender o aspecto fundamental da metafísica do *esse*. Consideremos, para tanto, que pode-se elencar três tipos de argumento<sup>39</sup> para sustentar a composição fundamental na estrutura do ente finito: a partir

<sup>35</sup> ELDERS, 1994, p. 198: “Il est vrai qu’ Avicenne s’exprime comme si l’être était ajouté à l’essence à la manière d’un accident, mais pour lui il ne s’agit pas d’accidents de même nature que les accidents prédicamentaux. L’existence est un don conféré par Dieu grâce auquel l’essence existe”.

<sup>36</sup> No original: “Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt”.

<sup>37</sup> No original: “Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae”.

<sup>38</sup> CALDERÓN, 2020, 79: “Porque la esencia del hombre y de cualquier otra cosa no está abierta a ser o no ser, como si lo está la materia respecto a la forma; porque la esencia del hombre es un modo de ser que sólo existe cuando el hombre es; antes de ser creado el hombre, la esencia no existía nel mundo platónico de las ideas, sólo existía en Dios, como idea ejemplar, que no es otra cosa que la misma esencia divina en cuanto participable”.

<sup>39</sup> Cf. ELDERS, 1994, p. 200-209.

da ordem lógica de apreensão do real<sup>40</sup>, da contingência/necessidade<sup>41</sup> e da unidade/multiplicidade<sup>42</sup>. A primeira pressupõe, evidentemente, as outras duas. A lógica dessas encontra-se, respectivamente, nas famosas terceira e na quarta vias para provar a existência de Deus<sup>43</sup>. Pensamos ser possível articulá-las, segundo nossas pretensões, na noção metafísica de participação nas razões eternas existentes na mente de Deus, para darmos conta da fundamentação do conhecimento humano.

Primeiro, deve-se atentar, do que até aqui se disse, para o fato de que nenhuma essência finita é ente, considerada em si mesma, do mesmo modo, nenhum ato de ser finito é ente. Uma está para a outra como a potência está para o ato, pois somente a união dos dois constitui o ente (ELDERS, 1994, p. 206). Isso nos impele a afirmar a sua dependência fundamental com relação tanto ao seu ato de ser quanto à sua essência, pois, desta sorte, tudo o que é mas poderia não ser, depende de algo que é e não pode não ser, como tudo o que está compreendido num grau de perfeição qualquer, segundo sua essência, depende daquele que é essa mesma perfeição em seu grau máximo. Deste modo, causalidade e participação implica-se intimamente na relação entre Deus e as criaturas, quase que como sinônimos.

Se o próprio ser de uma coisa é distinto de sua essência, é necessário que este ser seja causado ou por algo exterior ou pelos princípios essenciais dessa coisa. É impossível, no entanto, que o ser seja causado apenas pelos princípios essenciais da coisa; pois coisa alguma é capaz de ser sua causa de ser, se este ser é causado. É preciso, pois, que o que tem o seu ser distinto de sua essência, o tenha causado por um outro. Agora, não se pode dizer isso de Deus, porque dizemos que Ele é a causa eficiente primeira. Logo, é impossível que em Deus uma coisa seja o ser e outra a essência [...] o que tem o ser e não é o ser, é um ente por participação. Ora, Deus é

---

<sup>40</sup> *De Ente et Essentia*, c. IV, 52: “Com efeito, o que quer que não é da intelecção da essência ou quiddidade, isto é advindo de fora e fazendo composição com a essência; pois nenhuma essência pode ser inteligida sem aquilo que é parte da essência. Ora, toda essência ou quiddidade pode ser inteligida sem que algo seja inteligido do seu ser. Posso, de fato, entender o que é o homem ou a fênix e, no entanto, ignorar se tem ser na natureza das coisas. Portanto, é claro que o ser é outro em relação à essência ou quiddidade”. No original: “*Quicquid enim non est de intellectu essentiae vel quiditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura*”.

<sup>41</sup> *Contra Gentiles*, II, c. 52, 5: “Ora, a qualquer coisa criada o seu ser lhe vem de outro, pois em caso contrário não seria causado. Logo, de nenhuma coisa criada o seu ser é a sua substância”. No original: “*Sed cuilibet rei creatae suum esse est ei per aliud: alias non esset causatum. Nullius igitur substantiae creatae suum esse est sua substantia*”.

<sup>42</sup> *De veritate*, q. XXVII, a. 1, ad 8: “Tudo o que está no gênero da substância é composto por composição real, pelo fato de que tudo o que está na categoria de substância é subsistente em seu ser, e seu ser é necessariamente diferente da coisa em si; do contrário não poderia ser distinto, segundo o ser, das coisas com as quais se converte em razão de sua quiddidade; o que se requer para todas as coisas que estão diretamente numa categoria. Consequentemente, tudo o que está diretamente na categoria de substância é composto ao menos de existência e essência”. No original: “*omne quod est in genere substantiae, est compositum reali compositione; eo quod id quod est in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum, alias non posset differre secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suae quidditatis; quod requiritur in omnibus quae sunt directe in praedicamento: et ideo omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est.*”

<sup>43</sup> Cf. *Summa Theologiae*, q. 2, a. 3, *Respondeo*.

sua essência, já foi demonstrado. Portanto, se não fosse seu próprio ser, Ele seria um ente por participação, e não por essência. Não seria então o primeiro, o que é um absurdo. Logo, Deus é o seu ser, e não apenas sua essência (*Summa Theologiae*, I, q.3, a. 4)<sup>44</sup>.

Na ordem do absoluto, em que Deus tem por essência o Ser, sua perfeição consiste em ser por si, possuir-se a si mesmo de modo independente, incausado, pleno e intensivamente atual. Ele é o *Esse seipsum subsistens*, o único que pode dizer de si mesmo: “*ego sum qui sum*”, o Ser, pura e simplesmente. Não resta para as criaturas, por outro lado, outra alternativa que não seja ter o seu ser dado por outro, porquanto sua essência e seu ser são realmente distintos. A perfeição do ato de ser, na ordem dos entes finitos, é relativa à forma recebida por cada substância, no modo em que sua essência participa das ideias eternas na mente divina. Assim, a noção de causalidade divina recebe, para além da compreensão de causa eficiente (ordem do ser) e final (ordem do bem), o modo singular de causa exemplar (causa formal, ordem da verdade), porquanto,

Deus é a causa exemplar primeira de todas as coisas. Para se ter clareza nisso é preciso considerar que um exemplar é necessário à produção de uma coisa para que o efeito assuma forma determinada. De fato, o artífice produz determinada forma na matéria por causa do exemplar que tem diante de si, seja ele um exemplar que se vê exteriormente, seja ele um exemplar concebido interiormente pela mente. Ora, é manifesto que as coisas produzidas pela natureza seguem uma forma determinada. Essa determinação das formas deve ser atribuída, como a seu primeiro princípio, à sabedoria divina, que pensou a ordem do universo consistente na disposição diferenciada das coisas. Portanto, é preciso dizer que na sabedoria divina estão as razões de todas as coisas, que acima chamamos de ideias, isto é, formas exemplares existentes na mente divina. Embora sejam vários conforme se referem às coisas, não se distinguem da essência divina, uma vez que a semelhança com Deus pode ser participado por diversas coisas de modos variados. Assim, Deus é o primeiro exemplar de tudo. Pode-se dizer que, entre as coisas criadas, algumas são exemplares de outras, na medida em que a elas se assemelham, quer segundo a espécie, quer segundo uma analogia que produz certa imitação (*Summa Theologiae* I, q. 44, a. 3, *Respondeo*)<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> No original: “*quia quidquid est in aliquo quod est praeter essentiam eius, oportet esse causatum vel a principiis essentiae, sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem et causatur ex principiis essentialibus speciei; vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud eius essentia [...] ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est. Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia*”.

<sup>45</sup> No original: “*Deus est prima causa exemplaris omnium rerum. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod ad productionem alicuius rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur, artifex enim producit determinatam formam in materia, propter exemplar ad quod inspicit, sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem quod ea quae naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Haec autem formarum determinatio oportet quod reducat, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra*

A questão clássica da dialética do múltiplo e do uno, ou da diferença na identidade, recebe, assim, um status distinto a partir da teologia cristã: as distintas *rationes eternae* na mente do único Deus. As determinidades intrínsecas da ordem dos entes finitos se encontram, portanto, compreendidas nos termos de participação nas ideias eternas, concretizadas nas formas finitas, que encontram sua inteligibilidade no *esse ut actus* de cada ente. A participação nas ideias eternas, desse modo, é a costura que articula fundamentalmente os entes finitos, suas relações, graus e perfeições. Fixando, pois, no ser, a perfeita ordem que a sabedoria divina<sup>46</sup> tece, de maneira a, na semelhança de sua perfeição, perpetrar o retorno ao Sumo Bem, de acordo com a finalidade de sua bondade.

O próprio conhecimento divino será delineado a partir das suas ideias, como se verá posteriormente. Agora, de outro modo, nos voltamos, como que ao começo, ao conhecimento humano, a partir do que foi aqui estabelecido, encontrando os termos de sua fundamentação. O realismo tomasiano, deste modo, passa a ter seus pressupostos explicitados na compreensão do lugar das ideias no seu sistema, nos contornos de uma “metafísica da Ideia” (LIMA VAZ, 2002, p. 223-237).

A determinidade intrínseca, dada pela participação nas ideias eternas se expressa materialmente na estrutura de emissão de cada ente material, na medida em que é dado a cada sensível próprio exprimir-se segundo suas circunstâncias, enquanto que a cada sentido é dado captar esse grau mais bruto de determinidade. Pelo andar da operação humana, cada vez mais se entra no campo da determinidade inteligível, na medida em que se abstrai da matéria, sinalada e não sinalada, a quiddidade do ente composto, âmbito concreto da determinidade finita. E aí se segue toda a operação intelectual, a *intelligentia indivisibilium* e o *judicium*, aos moldes esboçados até aqui.

Portanto, vê-se em quais termos há uma unidade entre o nosso pensar e o ser das coisas, segundo as coordenadas da unidade fundamental entre o ser das coisas e o pensar de Deus. Noutras palavras, “o intelecto divino está para as coisas como estas estão para o intelecto humano” (*Contra Gentiles*, I, c. 61, 6)<sup>47</sup>, pois, se por um lado “a verdade do nosso intelecto é medida pela coisa que está fora da alma”, por outro, “a verdade da coisa é medida

---

*diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium. Possunt etiam in rebus creatis quaedam aliorum exemplaria dici, secundum quod quaedam sunt ad similitudinem aliorum, vel secundum eandem speciem, vel secundum analogiam alicuius imitationis”.*

<sup>46</sup> Cf. *Contra Gentiles*, II, 24, 3.

<sup>47</sup> No original: “*est comparatio intellectus divini ad res qualis rerum ad intellectum humanum*”.



pela verdade do intelecto divino que é causa das coisas”, o que significa que “sendo Deus o intelecto e o primeiro inteligível, é necessário que a verdade de qualquer intelecto se meça pela verdade dele” (*Contra Gentiles*, I, c. 62)<sup>48</sup>.

Assim sendo, pelo próprio princípio da conversibilidade entre o ser e o verdadeiro na doutrina dos transcendentais (*De veritate*, q. I, a. 1), vê-se que, assim como Nele nos movemos e existimos, também nele conhecemos<sup>49</sup>. Não adentramos no mérito da questão do conhecimento humano de Deus a partir das razões eternas<sup>50</sup>, permanecendo na baliza da dimensão fundamental dos entes finitos, que determina a amplitude da natureza dos seres inteligentes em termos de participação da forma de outras coisas.

Dito isto, pelo fato mesmo do conhecimento humano, nos parece necessário afirmar que “o real tem de ser *ideia*. Ora, a ideia fora de Deus e de nós é *coisa*; a coisa em Deus e em nós é *ideia*” (SERTILLANGES, 2019, p. 30). De outro modo, “o ser pensa, é pensado ou pensa a si mesmo; e não há mais”(ibid., p. 31), o real está posto para o pensamento finito porque o pensamento infinito assim o dispõe, o mede, o determina. Ao ser humano é dado ler o extenso livro da realidade, aprender de suas ideias, porque “a alma humana é, de fato, em sua capacidade receptiva *toda ideia e toda ser*”(ibid., p. 32). Vemos a verdade disso na possibilidade mesma de transpor o plano das nossas ideias na construção de tecnologias cada vez mais sofisticadas, projetadas desde o plano do pensamento humano para o real. A quem afirma que nosso pensamento não alcança o real, deve-se perguntar se já viajou de carro ou avião, visto que até mesmo o fato de usar um computador atesta isso.

As coisas mais simples pressupõe uma lógica intrínseca ao real e os princípios que a elas nos levam constituem uma ligação estreita entre o pensar e o ser, na medida em que “a luz da razão pela qual os princípios nos são conhecidos, foi posta em nós por Deus, como certa semelhança da verdade incriada em nós resultante” (*De veritate*, q. XI, a. 1, *Respondeo*)<sup>51</sup>. A determinidade fundamental dos entes finitos, segundo a dialética da participação, baliza os princípios *per se nota* que enquadram o pensamento humano segundo sua fundamental necessidade de identidade e não-contradição, pressupostos, por isso, pela

<sup>48</sup> No original: “*Veritas enim nostri intellectus mensuratur a re quae est extra animam [...] veritas autem rei mensuratur ad intellectum divinum, qui est causa rerum [...] Cum etiam Deus sit primus intellectus et primum intelligibile, oportet quod veritas intellectus cuiuslibet eius veritate mensuretur*”.

<sup>49</sup> STEIN, 2019, p. 191: “O *Actus Purus*, que é o ser absoluto, que é tudo o que é, e fora do qual não há nenhum ser nem nenhum ente, não pode transcender a si mesmo. Tudo o que é, é nele e é conhecido nele. Assim, nenhum ente pode ser incognoscível (ou, mais corretamente, desconhecido). Caso se designe o ente, na medida em que é conhecido, como *intelligibile*, e caso se traduza *intelligibile* por *pensamento*, então todo ente pode ser designado como pensamento”.

<sup>50</sup> Cf. SILVA, 2021.

<sup>51</sup> No original: “*Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi nobis sunt nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultans*”

operação intelectual. Esses princípios são intrínsecos ao ser e carregam a marca das ideias divinas, numa face esquemática de sua realidade.

Por fim, deve-se afirmar que a gnosiologia de Tomás de Aquino se compreende em termos de uma *conaturalidade*, pois “para ele, as Ideias são quase tudo, pois são não só a origem da ideia pela qual o homem conhece, mas também a origem dos seres” (SERTILLANGES, 2019, p. 51). Por isso mesmo, a questão acerca do estatuto do realismo tomasiano deve perscrutar, para além da causalidade eficiente de Deus, a sua causalidade exemplar, pois esta determina formalmente as condições de efetivação daquela. Nesse modo de pôr, o seu *Intellectus* precede sua *Voluntas*, segundo a analogia com o arquiteto que possui todo o esquema de uma casa.

Deste modo, como o intelecto determina a vontade, pelo fato mesmo de que “não há nada que se queira sem que antes seja conhecido”<sup>52</sup>, a ordem do “*Verum-essentia-causa exemplaris*”, do ponto de vista divino, precede a ordem do “*bonum-actus essendi-causa efficiens*”. O conhecimento de Deus causa as coisas, mas pela mediação de sua vontade; a causalidade exemplar, por limitação formal, precede a causalidade eficiente, por composição<sup>53</sup>.

Isso significa que, em certo sentido, do ponto de vista do ato criador de Deus, o esse das criaturas finitas é já a atualidade do concreto, instanciada na participação finita, determinada pela participação formal-exemplar. Desde o conhecimento humano, a ordem se inverte, porquanto primeiro ele atinja a *quidditas* finita na primeira operação do espírito, só a atinge pela “manifestação da inteligibilidade fontal ou primordial do esse como ato ou perfeição” (LIMA VAZ, 2002, p. 92). Reconstroi-se, portanto, no cognoscente finito, o plano mais intrínseco de determinidade da realidade mesma, tendo por fundamento último o pensamento Absoluto que, mediado pela finitude, composição e matéria, torna-se presente ao intelecto finito<sup>54</sup>, na estreiteza de suas possibilidades, pois “todos os cognoscentes também

<sup>52</sup> Cf. *De veritate*, q. XXII, a. 12.

<sup>53</sup> ROBERT, 1965, p. 65: “la participation par limitation formelle étant, à proprement parler, mise en rapport avec l'intelligence divine et, d'autre part, la participation par composition l'étant, de son côté, avec l'amour divin, on voit dans quel sens parfaitement acceptable on peut prétendre que la participation par limitation formelle soit première: dans le sens même, en effet, où nous concevons que rien n'est voulu s'il n'est connu. Dans ces perspectives, l'amour suit la pensée. sée. Et dès lors, selon notre manière de concevoir les choses, il peut y avoir une certaine priorité de la participation formelle sur la participation par composition. Priorité, donc, qui implique la considération formelle du: nil volitum nisi praecognitum. Priorité qui n'empêche nullement que dans d'autres perspectives, celles mêmes de l'ordre d'exécution, il puisse et doive y avoir une certaine priorité de la participation par composition sur la participation par limitation formelle. Dans l'ordre d'exécution, en effet, la causalité efficiente, réalisant la composition d'essence et d'esse, devient première par rapport à la causalité divine exemplaire qui ne peut s'exercer sans la position même des esse”.

<sup>54</sup> SERTILLANGES, 2019, p. 51-52: “Para qualquer ser criado, a existência é um segundo momento; pois o primeiro é a essência, enquanto objeto de pensamento; e assim todo o ser tem um começo ideal que se termina com a realização na existência. Aquilo, porém, a que chamamos começo é de fato continuação; pois antes de

conhecem implicitamente a Deus, em todo objeto conhecido”, já que “assim como nada tem razão de apetecível senão pela semelhança com a bondade primeira, assim nada é conhecível senão pela semelhança da verdade primeira” (*De veritate*, q. XXII, a.2, ad 1)<sup>55</sup>.

Desse modo, pode-se afirmar que a condição última de possibilidade da inteligibilidade do real, como do conhecimento humano, é Deus mesmo enquanto fundamento sumo de toda perfeição e verdade<sup>56</sup>. Tira-se Deus da equação e o que sobrará senão a irrealidade? Seja compreendido em razão de um subjetivismo, que transpõe a instância doadora de sentido para o relativo do sujeito, seja num niilismo, que declara não somente o fim da metafísica, mas do sentido mesmo.

Os edifícios filosóficos que definiram os moldes especulativos da filosofia ocidental, a *ideonomia* platônica de um lado, a *ousinomia* aristotélica de outro, encontram na idade média uma configuração epocal distinta: a metafísica tomasiana do *esse*. A noção metafísica de participação articula, assim, causalidade e criação no quadro de uma metafísica original, da qual tentamos aqui extrair seu significado geral, pela via de consideração gnosiológica. Nosso foco, de agora em diante, volta-se aos pressupostos metafísicos da tradição filosófica ocidental, no intento de demonstrar o teor da gnosiologia tomasiana como crítica.

## 2.2 A Metafísica enquanto pressuposto gnosiológico: aspectos gerais da noética clássica

A filosofia nasce como discurso que pressupõe que a realidade seja pensável, pois ela toma para si a tarefa de tematizar o todo e responder a questão acerca do seu fundamento último. Qualquer afirmação que tenha a pretensão de capturar o real, ou a verdade, tem por condição necessária de sua possibilidade a inteligibilidade intrínseca do ser. Vê-se, então, que a metafísica e a epistemologia são dois lados da mesma moeda e que sua relação está posta como necessária para a justificação de ambas. Assim, o problema do conhecimento se refere

---

qualquer ser existir, é preciso que outro se pense, uma vez que o verdadeiro princípio está no espírito. *No princípio era o Verbo*. E por esta mesma razão, cada ideia dum espírito criado, é criação divina e divina comunicação por um intermediário. Portanto se a existência dos seres é um segundo momento, o momento em que concebemos é o terceiro; o primeiro é a concepção divina que é exigida pelos dois últimos”.

<sup>55</sup> No original: “*omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis*”.

<sup>56</sup> SERTILLANGES, 2019, p. 52: “Deste modo, todas as ideias humanas dependem das ideias de Deus, e se vão perder neste incognoscível donde toda a luz emana. Todas as coisas são criadas duas vezes: a primeira em si mesmas, a segunda em nós. Se em Deus não tivessem as razões de todas as coisas, seguir-se-ia uma dupla destruição: a do objeto em que essas razões encarnam e a do sujeito que recebe a comunicação delas. Uma vez constituídas, as Ideias geradoras servem de base às coisas e, mediante estas, ao pensamento e depois à ação que se rege pelo pensamento”.

ao do estatuto metafísico do pensamento (*voeĩn*) e, portanto, nasce a partir da *intuição do ser*, já que se supõe que conhecemos algo na medida em que nosso pensar encontra na realidade um *objectum* correspondente.

É desse modo que, já em Parmênides, o ser e o pensar identificam-se<sup>57</sup>. Não há pensamento diante do não ser: o pensar se restringe ao ser numa coextensibilidade intrínseca à sua operação<sup>58</sup>. É notável, entretanto, que o monismo parmenidiano abra mão de explicar a multiplicidade visível dos entes finitos em nome da unidade trans empírica do ser imutável<sup>59</sup>. Separa-se, então, o pensamento do mero âmbito da experiência sensível para uni-lo ao ser no âmbito do absoluto<sup>60</sup>.

Há, entretanto, o primeiro grande impasse epistemológico: nossos olhos veem a multiplicidade das formas sensíveis e das diversas cores, assim como nossas mãos apalpam diversas superfícies e texturas. Igualmente, ouvimos uma quase infinidade de distintos sons, podemos sentir uma gama de aromas dos mais diversos e degustar uma inumerável quantidade de sabores. Para onde quer que direcionemos nossos sentidos, é a multiplicidade que reina. No âmbito da matéria, a quantidade, a extensão e o tempo são as únicas coordenadas possíveis. Por outro lado, o pensamento opera no sentido oposto: ele une o que é separado, universaliza o que é singular, eterniza o que é temporal. Ele porta o estandarte da unidade no reino da multiplicidade e tem a pretensão de subjugar-lo. Intencionalmente, o pensar quer atingir o ser. Quer explicitar o fundamento permanente do transitório, o solo

<sup>57</sup> No original: “τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι” (DK28 B3). Parmênides afirma igualmente que o pensamento é o pleno: “τὸ γὰρ πλεον ἐστὶ νόημα” (DK28 B16, 4).

<sup>58</sup> O caminho que acompanha a verdade, do que “é e não é para não ser”, “ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, Πειθοῦς ἐστὶ κέλυσθος - Ἀληθείη γὰρ ὁπῆδεῖ” (DK28 B2, 3 e 4). De outro modo, não se pode conhecer o que não é, pois é um caminho impossível, “τὴν δὲ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν· οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔδν” (DK28 B2, 6 e 7).

<sup>59</sup> LIMA VAZ, 2002, p. 275: “Na verdade, o passo inaugural da metafísica foi dado por Parmênides, e a audaz entrada do pensador eleata no mundo do inteligível puro revelou-o dotado de propriedades que o distinguem radicalmente do sensível. O inteligível, na sua primeira manifestação ao pensamento, só pode ser pensado como Ser absoluto: o absolutamente um, o que significa imediatamente a sua identidade com o próprio pensamento, segundo a célebre proposição parmenidiana: Com efeito, é o mesmo o pensar e o ser (DK, 28, B, 3). O Ser (*einai*, infinitivo substantivado, *on*, participio) eleva-se aqui no horizonte da metafísica para iluminá-lo definitivamente. Parmênides é o iniciador da ontologia (designação tardia, século XVII) como ciência das razões do ser (*on* = ser; *logos* = razão). O testemunho histórico incontestável do longo caminho da metafísica como ontologia mostra-nos como pensar e enunciar o Ser na sua amplitude inteligível transempírica só é possível como discurso sobre as razões do Ser que tem um ponto de partida, ou seja, a sua intuição (*noein*) do Ser como absolutamente inteligível ou como o Absoluto pensado (Parmênides), e a intenção voltada para um ponto de chegada, ou para o Absoluto conhecido como Absoluto real, não em continuidade lógico-discursiva com o caminho da metafísica ou ontologia, como pretende a leitura ontoteológica, mas ao cabo de uma suprema exaustão do logos, que abre o espaço para uma experiência espiritual única no seu gênero e múltipla nas suas formas: a experiência do Absoluto real e absolutamente transcendente ao termo do itinerário da inteligência metafísica”.

<sup>60</sup> O que encontra sua contraparte no pensamento de Heráclito, para quem o fluxo incessante dos contrários e, portanto, a mudança e contingência são o âmbito comum do pensamento humano, por mais que o *Λόγος* eterno ordene a realidade a partir do devir.

absoluto da contingencialidade dos entes. Mas como é possível justificar a afirmação do ser em tais condições?

Esse é o molde da filosofia clássica que determinou os rumos dos quadros gerais de tematização da realidade: a antinomia do múltiplo e do uno<sup>61</sup>. No fim, isso se impõe de tal forma à questão pela possibilidade da afirmação metafísica que, sem uma tomada de posição crítica, a razão poderia criar e ornamentar um formidável castelo no ar sem jamais tocar a realidade: a filosofia nasceria como mais um conto de fadas e jamais alcançaria sua razão de ser. Desse modo, a problemática da relação entre *νοῦς-ὄντα-εἶναι*<sup>62</sup> é o que definirá os traços gerais de qualquer pretensão de postular o conhecimento humano no quadro da metafísica clássica.

Parmênides tem o mérito de inaugurar o caminho da metafísica, mas sua empreitada limita-se ao campo da primeira operação do espírito<sup>63</sup>, exaurindo-se no princípio de identidade (LIMA VAZ, 2002, p. 99). Foram Platão e Aristóteles que formularam, em sua esteira, a problemática do conhecimento humano em termos de uma crítica metafísica. Na articulação de cada uma das grandes filosofias, a tricotomia *νοῦς-ὄντα-εἶναι* encontra nuances de valores distintos a partir dos enfoques especulativos que definem os polos topográficos de cada um desses conceitos.

Platão situa o eixo fundamental de compreensão da identidade absoluta entre ser e pensar na esfera supramundana do hiperurano<sup>64</sup>, no polo metafísico<sup>65</sup>. Essa é a interpretação, legada por Aristóteles e pelos neoplatônicos à idade média<sup>66</sup>. No *Timeu*, a constituição da

<sup>61</sup> LIMA VAZ, 2002, p. 82: “De venerável linhagem parmenidiana, o problema do Uno está presente desde a aurora da filosofia como primeira aporia do pensamento. Com efeito, reconduzir o múltiplo, em si mesmo impensável, a uma forma de unidade ideal (ontologia formal) ou de unidade real (ontologia real), impõe-se como condição primeira para o *pensar* como tal”. O termo “antinomia” é usado por Marechal para designar o problema da articulação entre unidade e multiplicidade nos termos da formulação de uma crítica do conhecimento na metafísica clássica, possuindo status de constituinte da própria realidade. Vaz chama de “dialética do múltiplo e do uno”, ou da “diferença e da identidade”.

<sup>62</sup> Pensamento-entes-ser, numa tentativa de explicitar os níveis de compreensão do movimento especulativo clássico e suas articulações. Entre a unidade encontrada tanto no pensamento, quanto no ser, tem lugar a multiplicidade dos entes no mundo, que se apresentam como objetos para o conhecimento humano. A grande questão é como se resolve essa equação.

<sup>63</sup> De tradição aristotélica, também conhecida como apreensão simples pelos medievais, compreendida como o ato pelo qual a inteligência apreende a essência de uma coisa sem nada afirmar ou negar (*operatio qua intellectus aliquam quidditatem intelligit, quin quidquam de ea affirmet vel neget*), no qual é produzido o conceito de algo, mas ainda no campo da antepredicamentalidade.

<sup>64</sup> ὑπερουράνιος τόπος.

<sup>65</sup> MARECHAL, 2024, p.52: “Essa contemplação ideal nos faz tocar o ser, visto que, segundo o princípio inalterado do dogmatismo realista, o ser é aquilo que é pensado, excluindo aquilo que é sentido; o ser é o inteligível. A realidade verdadeira e subsistente, portanto, precisa ser reconhecida no esplendor imóvel dessas ideias, cuja intuição despertamos em nós a cada vez que descobrimos o universal sob a multiplicidade sensível. Consideradas em si, *ontologicamente*, não mais psicologicamente, as Ideias são, portanto, subsistências exteriores a nosso pensamento: segundo a expressão de Aristóteles são “essências separadas”, οὐσίαι χωρισταί”.

<sup>66</sup> Não faz parte do nosso intento um confronto com interpretações contemporâneas dos textos platônicos, essa leitura nos é suficiente como aproximação exegética dos textos de Tomás de Aquino.

realidade dos múltiplos entes se faz a partir da unidade das ideias no inteligível, mediada pela semelhança das formas dadas à matéria pelo demiurgo. Do mesmo modo, essa é a base para a compreensão da possibilidade da dialética do uno e do múltiplo na esfera do conhecimento humano<sup>67</sup>, na esteira da adequação feita da filosofia eleática a partir dos diálogos *Parmênides* e *Sofista*. A identidade entre ser e pensar na diferença entre sujeito e objeto é transposto para o plano da unidade absoluta no ato mesmo de intelecção. Em suma, as ideias objetivas fundamentam a realidade e dispõem de uma relação de identidade com a razão subjetiva humana<sup>68</sup>, pois “a intuição primordial do esse implica necessariamente sua identidade objetiva com o ato de pensar e a posição da unidade absoluta que compete objetivamente a essa identidade”. A multiplicidade encontra-se, então, em um status singular nessa unidade, como eixo dos dois pólos. Na ordem do cognoscente, como ente finito, encontra-se nos “próprios atos do pensamento” que, enquanto conhecimento discursivo, aproxima-se da verdade e está sempre em via. Na ordem do cognoscível, porquanto “o esse manifesta-se primeiramente na multiplicidade dos seres finitos e relativos que surgem diante do sujeito na sua primeira iniciativa de pensar” (LIMA VAZ, 2002, p. 105).

Nesses termos, encontra-se na filosofia platônica o primeiro sistema que propõe uma solução sintética para a antinomia do múltiplo e do uno<sup>69</sup>, resguardando o lugar de ambos no esforço especulativo de compreensão da realidade, em uma crítica metafísica do conhecimento. Sua síntese encontra o seu ponto de articulação na noção metafísica de participação, que medeia o absoluto do ser e a contingência dos entes, assim como dispõe o vínculo entre ser e pensar.

Como sistema, a filosofia aristotélica recebe uma articulação teórica superior à platônica, dado que suas partes se relacionam de forma explícita numa unidade abrangente: há uma cadeia coesa de pressupostos e conclusões. Desse modo, a compreensão deve ser posta a partir de duas frentes que, no fim, constituem o teor da crítica metafísica de Aristóteles. No *De Anima*, é postulada a capacidade da alma de tomar as formas dos entes pela abstração e, portanto, a sua coextensibilidade ao ser, na medida em que é, de certo modo, todas as coisas. A implicação que essa compreensão tem na *Lógica* é de capital importância, pois é o

---

<sup>67</sup> LIMA VAZ, 2002, p. 106: “as Ideias como paradigmas para a construção do universo pelo demiurgo - é a origem do problema fundamental da relação entre o lugar inteligível das Ideias (*tópos tôn eidôn*), unidade objetiva da multiplicidade ideal, e a inteligência (*nous*), unidade subjetiva das Ideias no ato da nóesis (contemplação)”.

<sup>68</sup> LIMA VAZ, 2002, p.105: “O problema de Parmênides foi retomado por Platão no diálogo homônimo e no Sofista, vindo a estabelecer o verdadeiro ponto de partida da ontologia na dialética da identidade na diferença entre ser, uno e pensar. A intuição primordial do esse implica necessariamente sua identidade objetiva com o ato de pensar e a posição da unidade absoluta que compete objetivamente a essa identidade”.

<sup>69</sup> Cf. MARÉCHAL, 2024, p.49 *et seq.*

pressuposto de ligação entre as operações do intelecto e a realidade, assim como da possibilidade da afirmação do objeto<sup>70</sup>. Já na *Metafísica*, encontramos não somente o hilemorfismo, que une forma (*μορφή*, o equivalente teórico ao *εἶδος*, ideia) e matéria (*ὑλη*) no mesmo plano entitativo, como também a doutrina acerca do primeiro motor como pensamento do pensamento no livro XII, tematização de Deus e de sua máxima perfeição como fim último.

O hilemorfismo desempenha, assim, o papel de mediação entre a multiplicidade dos diferentes entes e a unidade da Inteligência que pensa a si mesma, numa identidade, a partir da atualidade das formas que encontram a potencialidade da matéria, pois o composto busca a perfeição do motor imóvel como o amante busca o amado. Também é dessa articulação que Aristóteles formula o modo como o intelecto identifica-se com o ente (inteligível) no ato da intelectção, na medida em que abstrai a forma imanente presente nele. Isso configura a espiritualidade una da alma humana como potência receptiva e captadora das múltiplas formas dos distintos entes. Essa perspectiva situa o eixo de compreensão da identidade entre ser e pensar, do polo gnosiológico, em paralelo à operação do pensamento que pensa a si mesmo e configura a realidade, do polo metafísico. Esse é o panorama que constitui a resolução sintética da antinomia do uno e do múltiplo proposta por Aristóteles<sup>71</sup>.

Sobrevém, por fim, a isso, a questão acerca da suficiência e, portanto, das limitações, de ambas as propostas teóricas, que intentamos perscrutar conforme percorremos o itinerário aqui proposto. Esperamos demonstrar, no que se segue, como o ilustre doutor medieval incorpora essas disposições conceituais em um esforço especulativo próprio, colocando em evidência o teor metafísico de sua empreitada epistemológica<sup>72</sup>, a partir das considerações diversas dos paradigmas da tradição, na linha do problema da tríade

<sup>70</sup> Assim, suas considerações cosmológicas erigem-se à custa de pressupostos metafísicos, sua moral pressupõe sua antropologia, há um “circuito integrativo” de conceitos que fornecem uma estrutura mais inteligível e clara ao sistema do grande pensador clássico.

<sup>71</sup> MARÉCHAL, 2024, p. 66: “Em Aristóteles, portanto, o problema do conhecimento objetivo não consiste em efetuar uma passagem qualquer da ordem lógica ou ideal à ordem ontológica: toda a ordem lógica é ontológica. O problema foi, antes, encontrar a relação inteligível de cada essência particular com a subsistência atual, subjetiva ou objetiva, direta ou indireta que ela postula. Esse problema pertence à crítica do conhecimento, mas a uma crítica formulada de saída em termos metafísicos.”

<sup>72</sup> DERISI, 2020, p. 52: “A inteligência em seu operar, em seu modo *humano* de operar e no que ela é, está toda determinada pelo ser. É o ser como objeto e como sujeito que dá razão de ser o que ela é. A gnosiologia em Santo Tomás só é um momento de reflexão sobre a inteligência que está enraizada e plena do ser, e sustentada naquilo que, pelo ser, é objetivo e subjetivo. Sem sua prévia penetração no ser, sem a obra metafísica como primeira, a gnosiologia nem sentido teria, como não o teria, conforme vimos, um ato de pensamento sem um objeto transcendente. É mister que se comece pensando o ser para que se tenha a possibilidade mesma de pensar, num segundo momento, o próprio pensamento estruturado no que é ou iluminado pelo ser objetivo. O ato de conhecimento intelectual termina e se apoia imediatamente no ser. Conhecer é devir, tornar-se intencionalmente o objeto; *fieri aliud in quantum aliud*, diz Santo Tomás em uma célebre passagem.”

*intellectus-entia-esse*, como tentativa de solução da antinomia do uno e do múltiplo<sup>73</sup>. Para tanto, investiguemos esses autores em sua significação teórica para o pensamento do aquinate.

### 2.3 Gnosiologia e participação na Metafísica horizontal de Aristóteles

Aristóteles tornou-se o “*Philosophus*” no Século XIII a duras penas<sup>74</sup>. A filosofia do estagirita encontrou, para além das dificuldades materiais, com relação às traduções, dificuldades de assimilação, sobretudo de teses concernentes à sua filosofia natural, como afirmação da eternidade do mundo<sup>75</sup>. De fato, o grande pensador grego deparou-se, no âmbito da recém fundada Universidade de Paris, com um árduo campo de batalha, sobretudo quando se pensa nos paradigmas teóricos que determinaram os roteiros doutrinários da época<sup>76</sup>. De modo gradual, Aristóteles ergue-se entre os grandes e tão celebrados pensadores de matriz platônica, nomeadamente, Agostinho, Boécio e o Pseudo-Dionísio Areopagita, até o ponto em que sua obra, por volta de 1248, tornar-se-ia a “referência fundamental, didática e doutrinária para o pensamento medieval” (LIMA VAZ, 2002, p. 50).

A obra do grande filósofo grego encontrou no singelo frade dominicano um incansável comentador e um exímio defensor<sup>77</sup>. Há certa noção de uma compreensão única e harmônica de Aristóteles dentre os mestres de Paris, a realidade não poderia ser tão diferente. Pode-se elencar, para além da escola de Alberto Magno e de Tomás de Aquino, o aristotelismo eclético<sup>78</sup>, que perdurou de 1210 a 1250, tendo como interesse a classificação das ciências propostas pelo estagirita, e o aristotelismo heterodoxo<sup>79</sup> dos mestres da faculdade de artes, encabeçados por Siger de Brabant, que é caudatário de uma profunda influência da leitura de Averroes<sup>80</sup>. O “peripatetismo” de Tomás, por outro lado, recebe contornos especulativo aparentemente contraditórios: ao passo em que pretende manter-se fiel a *intentio*

---

<sup>73</sup> Cf. CLARKE, 2020.

<sup>74</sup> Cf. LIBERA, 2017, p. 359-367.

<sup>75</sup> Que despontou na proibição do ensino da filosofia natural, em 1210, pelo concílio de provincial de Sens, ocorrido em Paris e reafirmado em 1215 por ocasião da promulgação dos estatutos da Universidade de Paris, o que fez com que, até 1240, o estudo oficial de sua obra, nela, fosse restrito à lógica e à moral, ao menos na faculdade de artes.

<sup>76</sup> Cf. LIMA VAZ, 2002, p. 31-93.

<sup>77</sup> Cf. TORREL, 2004, p. 261-287.

<sup>78</sup> Cf. STEENBERGHEN, 1991, p. 109-169.

<sup>79</sup> Cf. *Ibid.*, p. 321-361

<sup>80</sup> Pode-se conferir um exemplo das distintas posições no confronto entre Santo Tomás e os aristotélicos heterodoxos na obra *Contra Averroistas*.



*auctoris*, o Teólogo vai além do Filósofo<sup>81</sup>, operando um verdadeiro aprofundamento e superação de sua letra.

Dito isto, podemos ter uma clareza de imagem com relação ao Aristóteles de Tomás. Nesse primeiro momento, nós nos deteremos à versão em *via resolutionis* da formulação posta anteriormente como *pensamento-entes-ser*, ou seja, *ser(Deus)-entes-pensamento*, para que possamos melhor compreender, em *via compositionis*, as conclusões e significados da gnosiologia tomasiana.

Já vislumbramos em certa medida a proposição aristotélica de Deus como *νόησις νοήσεως νόησις*<sup>82</sup>, na suprema auto-referencialidade contemplativa determinada pela perfeição do próprio ato de inteligir o sumo inteligível, em que o sumo inteligente diferencia-se de si para pensar-se a si mesmo na unidade absoluta de seu ser. Mas qual seria o status da relação causal entre Deus, *sumo cogitans et cogitatum*, e a compreensão fundamental da realidade no quadro do hilemorfismo aristotélico?

Percorrendo a obra do estagirita segundo a relação de Deus com o real, chegar-se-á na compreensão do quadro de uma dialética do perfeito e do imperfeito, dos graus de ser numa causalidade concreta<sup>83</sup>, que recebe seus traços fundamentais da noção metafísica de participação articulada a partir da imanentização das formas no concreto, eixo vital de seu realismo<sup>84</sup>. Desse modo, “no fato de que uma formalidade se encontra, na natureza, realizada em modos e graus diversos, segundo <<*prius et posterius*>>, um <<*magis et minus*>> de perfeição”, encontramos a estreita relação de necessidade entre ser de *tal modo* e a participação que “não é possível senão enquanto exista de fato alguma coisa que possua aquela formalidade em toda sua plenitude formal da qual mais ou menos os outros seres participem, segundo sejam mais ou menos próximas dela”(FABRO, 1950, p.120)<sup>85</sup>.

<sup>81</sup> TORREL, 2004, p. 278: “A nosso ver, muitos equívocos serão evitados se nos ativermos ao verdadeiro propósito de Tomás. Segundo fórmula que repete com frequência – e não só a respeito de Aristóteles –, ele pretende buscar a *intentio auctoris*. É uma das regras da *expositio reverentialis*, digamos, da hermenêutica medieval, cujo objetivo é encontrar o que o autor “quer dizer”. Para compreender Aristóteles, é preciso esforçar-se para encontrar o movimento global de seu pensamento e recordar a verdade em busca da qual ele partiu, e que procurava bem ou mal exprimir. Nesse ponto preciso, Tomás sente-se autorizado a pôr-se em seu lugar para prolongá-lo e fazê-lo dizer coisas que ele nem sequer poderia ter pensado”.

<sup>82</sup> Cf. *Metafísica*, XII, c. 9, 1074b 34.

<sup>83</sup> *Metafísica*, II, 993b 23-27: “Ora, não conhecemos a verdade sem conhecer a causa. Mas qualquer coisa que possua em grau eminente a natureza que lhe é própria constitui a causa pela qual aquela natureza é atribuída às outras coisas: por exemplo, o fogo é o quente em grau máximo, por isso é causa do calor nas outras coisas. Portanto o que é causa dos ser verdadeiro das coisas que dele derivam deve ser verdadeiro mais que todos os outros.” No original: “οὐκ ἴσμεν δὲ τὸ ἀληθὲς ἄνευ τῆς αἰτίας: ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων καθ’ ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον (οἷον τὸ πῦρ θερμότεον: καὶ γὰρ τοῖς ἄλλοις τὸ αἴτιον τοῦτο τῆς θερμότητος): ὥστε καὶ ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι”.

<sup>84</sup> Cf. FABRO, 1960, p. 307-316.

<sup>85</sup> No original: “Per Aristotele la ragione della partecipazione è trovata nel fatto che una formalità si trova, in natura, realizzata in modi e gradi diversi, secondo <<*prius et posterius*>>, un <<*magis et minus*>> di perfezioni: ciò non è possibile se non in quanto esiste di fatto qualcosa che abbia quella formalità in tutta la sua *pienezza*

Esse é o modo como Aristóteles explica a diferenciação das formas no concreto e a harmonia cosmológica universal<sup>86</sup>. Mas não somente isso, é nesses termos que ele dá conta da explicação do movimento, tanto na filosofia da natureza, quanto no âmbito metafísico, enquanto passagem da potência ao ato, rumo à perfeição do primeiro motor imóvel como *sumo desideratum*<sup>87</sup>. Desse modo, encontramos na controversa tese acerca da eternidade do mundo a tentativa, de contraparte cosmológica, de resolver o problema da geração do mundo<sup>88</sup>. Para essa compreensão, postas as duas eternidades, a afirmação de uma delas como causa final daria uma relação suficiente para propor a inteligibilidade do mundo, tanto para o pensar quanto para o agir, e daria razão à recusa da teoria das formas subsistentes, já que a realidade sempre foi o que é e a natureza tem tudo o que necessita para ser o que é.

Entretanto, no campo da causalidade, tanto pela indiferença do primeiro motor, como pela autonomia ontológica das substâncias, permanece um espaço intransponível: não há uma razão relacional suficiente entre a ordem da causa final e a ordem dos efeitos, de modo que, a causalidade aristotélica se traduz como *unívoca*: se, por um lado, “na ordem transcendental, Deus como intelecto puro e incomunicável, porque objeto de desejo e não princípio de produção”, é dito causa dos graus e do movimento intrínseco dos meandros do ser, por outro, “na ordem predicamental, o homem gera o homem e a planta produz a planta... onde causa e efeito estão no mesmo plano ontológico, segundo a perfeita identidade de natureza”(FABRO, 1960, p. 318)<sup>89</sup>, numa causalidade horizontal que pressupõe uma ordem na qual o ordenador acidentalmente determina os entes finitos, sua geração e corrupção.

Desse modo, o fato de que a ordem dos efeitos se sustenta na própria suficiência ontológica, porquanto aperfeiçoada pelo desejo natural de perfeição, não se denota de que modo o condicionamento poderia suficientemente dar conta do aporte substancial do qual deriva as distinções graduais das perfeições nas coisas: se as formas não descem da causa para

---

*formale*, alla quale più o meno gli altri esseri partecipano, secondo che ad essa sono più o meno vicini (Dialettica dell'Imperfetto e del Perfetto>>)(FABRO, 1960, p.120).

<sup>86</sup> Aristóteles considera a forma algo *divino, bom e desejável* no composto, como razão de sua tendência perfectiva. Cf. *Física* I, 192a 17: *ὅντος γὰρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφειτοῦ*.

<sup>87</sup> Máximo desejado, em razão de *Metafísica* XII, c. 7, 1072b 3, onde move como amado (*κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον*).

<sup>88</sup> A busca filosófica primordial pela *ἀρχή*, nesse sentido, não seria jamais uma questão real e é transposta pela questão acerca da geração de cada substância separada, ou do ente móvel. Encontramos no livro VIII da *Física* o primeiro motor como gerador do movimento eterno do mundo, conhecedor de todas as coisas enquanto causa eficiente. Entretanto, o primeiro motor presente na *Física* é irredutível ao Primeiro Motor da *Metafísica*, sendo um material, movente por contato em sua causalidade eficiente, dotado de movimento e, portanto de potência, e outro imóvel, imaterial, ato puro de ser, e causa final, ocluso em seu pensamento de modo indiferente ao universo. A relação de ambos os motores representa uma problemática para a filosofia Aristotélica. Cf. Boland, 1996, p. 161-163.

<sup>89</sup> No original: “*Parimenti univoca è la causalità aristotelica: nell'ordine trascendentale Dio come intelletto puro e incomunicabile, perchè oggetto di desiderio e non principio di produzione: nell'ordine predicamentale l'uomo genera l'uomo e la pianta produce la pianta... dove causa ed effetto stanno sullo stesso piano ontologico, secondo la stessa identità de natura*”.

o efeito (causalidade eficiente), como poderiam subir do efeito para a causa (causalidade final, ou de perfeição)? Se não se produz inteligentemente os componentes do real, como o mundo reconheceria sua tendência natural ao excelente? Ou, ainda, como essa tendência seria possível?

Aristóteles postula, como ponto de partida, pela eternidade do mundo, uma horizontalidade da causa eficiente na natureza para, então, presumir uma verticalidade da consecução da causa final que, ao fim e ao cabo, não supera o paralelismo intransponível das duas ordens: para não manchar o sumo pensamento como ato puro e a sublime perfeição do primeiro motor imóvel ele encerra o mundo no sistema fechado de sua própria eternidade.

No fim das contas, não postular uma causalidade eficiente vertical impossibilita a própria consecução da causa final e torna a própria causalidade final ineficiente. De tal modo se separa o plano transcendental do primeiro motor do plano predicamental do mundo eterno que, no efeito, a presença das perfeições é sempre posta *em via* de realizar-se, mas nunca poderá ser alcançada, o desejo natural será sempre a sentença do seu próprio fracasso, enquanto *a causa das causas* permanece indiferente em sua plenitude. A essa altura, é conveniente perguntar-se quanto ao homem em frente a esse impasse.

Das substâncias infra-lunares, o homem ocupa um *topos* singular: a ele pertence o grau mais elevado das almas. Ele não somente pode nutrir-se, ou tem a capacidade sensitiva, mas, para além disso, é inteligente<sup>90</sup>. Sua alma é dita o lugar das formas<sup>91</sup>, justamente por sua capacidade de entender as determinidades próprias de todas as coisas. Somente ela é capaz de voltar-se ao mundo como alguém que o investiga, o impele a dizer a que veio. A sua forma substancial delimita um composto que alcança o horizonte do ser e do agir, capaz de dar a si mesmo a norma moral, tendo consciência de seus fins, e de formular altos empreendimentos. A única forma que pode tomar a forma das outras substâncias, ler dentro do ser instanciado<sup>92</sup> a sua frente, retirando seu objeto próprio, as essências abstratas das coisas materiais<sup>93</sup>, além de

<sup>90</sup> Como se pode ver pela estrutura mesma do *De Anima*.

<sup>91</sup> *De Anima*, III, c. 4, 429a 27-29: “E de fato se pronunciam bem os que afirmam que a alma é o lugar das formas, exceto que não é a alma inteira mas sim a intelectiva, e nem as formas efetivamente, mas sim em potência”. No original: “καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ’ ἡ νοητικὴ, οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἶδη”. Cf. Boland, 1996, p. 167-168

<sup>92</sup> *Ibid.*, III, c. 8, 431b 26: “É necessário então [sc. que a capacidade da alma] seja ou as próprias coisas, ou as formas. Mas é claro que ela não é as próprias coisas, pois não é a pedra que está na alma, mas sim a sua forma. Consequentemente, a alma é tal como a mão: pois esta é o instrumento dos instrumentos, e também o intelecto é forma das formas, bem como a sensação é forma dos sensíveis”. No original: “τῆς δὲ ψυχῆς τὸ αἰσθητικὸν καὶ τὸ ἐπιστημονικὸν δυνάμει ταῦτά ἐστι, τὸ μὲν τὸ ἐπιστητὸν τὸ δὲ τὸ αἰσθητόν. ἀνάγκη δ’ ἢ αὐτὰ ἢ τὰ εἶδη εἶναι. αὐτὰ μὲν δὴ οὐ· οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος· ὥστε ἡ ψυχὴ ὥσπερ ἡ χεὶρ ἐστίν· καὶ γὰρ ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστιν ὀργάνων, καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν”.

<sup>93</sup> *Ibid.*, III, C. 4, 429b18-22: “Ora, discrimina-se então [o reto e o *ser* do reto] por capacidades respectivamente distintas ou pela mesma capacidade disposta de um outro modo. Assim pois, em geral, tal como as coisas são separadas da matéria, do mesmo modo ocorre com aquilo que respeita à inteligência”. No original: “πάλιν δ’ ἐπὶ

por no concreto sua própria obra, segundo o tipo poiético de razão <sup>94</sup>. Está, de certa maneira, mais próximo daquela suma perfeição. Seu ato cognoscitivo é similar ao do *pensamento que pensa a si mesmo*, na medida em que é capaz de pôr-se como objeto de sua própria cognição<sup>95</sup>.

A baliza, ou fundamento, de sua operação intelectual é dupla: a forma determinante do próprio cognoscente, encabeçada pelos intelectos possível e agente<sup>96</sup>, e a forma inerente na substância cognoscível, polo de sua determinação e inteligibilidade<sup>97</sup>. Ambos são articulados na instância lógica que permeia o ato intelectual e a constituição própria da realidade e constituem a mediação metafísica da gnosiologia aristotélica.

É segundo a compreensão de identidade<sup>98</sup> que Aristóteles baseia os termos fundamentais do ato cognoscitivo humano. No texto de suma importância do *De Anima*, onde se afirma a universalidade intencional da razão humana, uma vez que “*a alma é, de certo modo, todas as coisas*”<sup>99</sup>, encontra-se a ilimitação da amplitude potencial do conhecimento humano no horizonte do ser, que se diz de muitos modos<sup>100</sup>, nos meandros de uma cosmologia definida. Isso significa que o campo de atuação do intelecto humano está atrelado ao ser, de maneira qualitativa (formal) e, por isso mesmo, quantitativa (material, extensivamente falando).

Nesses termos, o filósofo pensa o conhecimento humano de modo sumariamente descritivo, balizado pelo ato intelectual em vias de operação, partindo do pressuposto de sua natureza. Concomitante a isso, encontra-se afirmação dos dois princípios enumerados pelo autor: não contradição<sup>101</sup> e terceiro excluído<sup>102</sup>, como axiomas fundamentais da consideração do *ser enquanto ser* e, portanto, pressupostos pelo discurso metafísico na própria ordem

---

*τῶν ἐν ἀφαιρέσει ὄντων τὸ εὐθὺς ὡς τὸ σιμόν· μετὰ συνεχοῦς γάρ· τὸ δὲ τί ἦν εἶναι, εἰ ἔστιν ἕτερον τὸ εὐθεὶ εἶναι καὶ τὸ εὐθύ, ἄλλο· ἔστω γὰρ δνάς. ἐτέρω ἄρα ἢ ἐτέρως ἔχοντι κρίνει. ὅλως ἄρα ὡς χωριστὰ τὰ πράγματα τῆς ὕλης, οὕτω καὶ τὰ περὶ τὸν νοῦν”.*

<sup>94</sup> A produção de algo encerra em si uma transposição do campo da estrutura racional subjetiva para a dimensão entitativa objetiva, o que denota uma disposição correlacional direta.

<sup>95</sup> *Op. cit.*, III, c. 4, 430a 3: “E ela própria é inteligível tal como os inteligíveis. Pois no caso daquilo que é sem matéria, são uma e a mesma coisa aquilo que entende e aquilo que é entendido”. No original: “*Ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἀνεν ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοούμενον*”. Desse modo, o intelecto torna-se inteligível para si mesmo enquanto está em ato (conhecendo algo), como todo inteligível. Portanto, ele pode ser objeto de especulação filosófica na medida em que se perscruta o seu modo de operar.

<sup>96</sup> *Ibid.*, III, c. 5, 430a 15: “E a inteligência é desta qualidade, por um lado, pelo fato de vir a ser tudo, ao passo que, por outro lado, ela é por efetivar tudo, tal como uma certa disposição, por exemplo, como a luz”. No original: “*καὶ ἔτιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἐξίς τις, οἷον τὸ φῶς*”.

<sup>97</sup> Cf. *Metafísica*, VII, c.11, 1037a 21-34.

<sup>98</sup> *Op. cit.*, III, c. 7, 431a 1: “E o conhecimento em efetividade é idêntico à coisa”. No original: “*Τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι*”.

<sup>99</sup> *Ibid.*, III, c. 8, 431b, 21: “*ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πως ἐστὶ πάντα*”.

<sup>100</sup> Cf. *Metafísica*, IV, c.2, 1003a 33; Z, c.1, 1028a 10.

<sup>101</sup> Cf. *Metafísica*, IV, c.4, 1005b 18-25.

<sup>102</sup> Cf. *Metafísica*, IV, c.7, 1011b 23-24.

racional humana e fundamentados no paradigma da identidade, que determina a constituição interna do ente finito e sua capacidade de ser objetável, objeto de intencionalidade.

Partindo do sujeito, há uma identidade entre aquele que capta as formas sensíveis (pelos cinco sentidos), trabalha suas informações (nos sentidos internos), capta e abstrai intelectualmente a forma (intelecto agente) e recebe suas modificações (intelecto possível). Seu ato não pode ser de outro modo, ou contradizer-se em sua conclusão e, portanto, se afirma, nega o seu contrário, excluindo qualquer outra possibilidade. Partindo do *objectum*, a forma determina a matéria a ser algo determinado, idêntico a si, substancialmente, como imanência concreta. A unidade do composto é expressão dessa realidade e, em absoluto, denota a repugnância do contraditório, excluindo a possibilidade de ser de outro modo.

Assim, um cordeiro está limitado pela sua forma: só pode emitir som de cordeiro, cheirar como cordeiro, ter pele de cordeiro, tamanho de cordeiro, gosto de cordeiro, aparência de cordeiro, correr como cordeiro, pois a forma dita sua identidade. É negado para ele rugir como leão, cheirar como gambar, trocar de pele como as cobras, ter tamanho de girafa, gosto de camarão, a aparência de um pavão, voar como a águia, pois a forma dita igualmente o que ele não é. Desse modo, está posta a impossibilidade de ter duas formas substanciais simultâneas e a lógica do real é reconhecida pela lógica do intelecto humano, nos termos do realismo aristotélico, em distintos graus de perfeição, mas no mesmo plano ontológico, campo da possível identidade entre um (cognoscente) e muitos (entes cognoscíveis).

O argumento de retorsão<sup>103</sup>, entretanto, se encontra em Aristóteles não como um ponto de partida, mas como explicitação dos meandros e pressupostos lógicos do ser, que invadem e determinam o pensamento e a linguagem que o instanciam. Nesses termos, não se pode negar os axiomas fundamentais, mas a questão acerca da possibilidade mesma do conhecimento permanece: como saber se o conhecimento humano da realidade se refere à realidade mesma? Se o fundamento da medida das perfeições do campo da natureza permanece, em si mesmo, inalcançável para o ato de intelecção humana, como afirmar um conhecimento objetivo?

Por fim, esses são os termos da proposta aristotélica que, porquanto postule *certa* identidade no ato cognitivo, não pensa explicitamente a fundamentação da possibilidade do conhecimento humano no sentido absoluto. Encontra-se, assim, uma lacuna especulativa que torna o seu realismo cativo dos meandros do plano meramente entitativo. Há certa razão, medida e ordem na realidade, segundo a dialética do perfeito e do imperfeito, mas o monumental hiato entre certo pensamento imanente nas coisas e o sumo e primeiro

---

<sup>103</sup> Cf. Metafísica, IV, c.4.

pensamento, que pensa a si mesmo, permanece intransponível, assim como a questão acerca da razão última de possibilidade do conhecimento humano da realidade objetiva.

## 2.4 Gnosiologia e participação na Metafísica vertical da Escola Platônica

A escola platônica reinou unânime como paradigma do pensamento ocidental pelo emprego que autores cristãos fizeram do seu aparato especulativo nas suas distintas elaborações teológicas. O platonismo detinha, sumariamente, o tipo de estrutura racional mais próxima e virtualmente mais adequada à revelação cristã que os teólogos poderiam dispor naquelas circunstâncias. A teologia, até o Século XIII, respirava o platonismo na forma em que se estabeleceu desde Agostinho de Hipona (354-430) e do Pseudo-Dionísio (Séc. V-VI), os dois insígnies teólogos cristãos mais profícuos e paradigmáticos. A filosofia, pela autoridade desses autores<sup>104</sup>, era informada substancialmente pelo influxo platônico recebido, sobretudo, da escola neoplatônica.

Necessitamos percorrer certo itinerário de influências historiográficas até aclarar o modo como Santo Tomás recebe a filosofia de Platão para, só então, sermos capazes de medir o uso e o significado que o platonismo adquire para a sua metafísica. Dito isto, é fato notório que, à época do frade italiano, havia disponível de autoria do próprio Platão tão somente o *Timeu*, de modo que ele não pôde ter conhecimento do grande mestre grego senão de segunda mão. Nesses termos, o que aqui define-se como “Escola Platônica”, por certa unidade de proposições fundamentais, constitui-se de diversas doutrinas que confluíram pela história do pensamento até desembocarem no contexto das universidades do Séc. XIII<sup>105</sup>. O que Tomás tinha em mãos, portanto, restringia-se às distintas elaborações do pensamento de Platão que, de modo difuso, foram realizadas por outros grandes pensadores e traduziam-se a partir de enfoques e discussões diferenciadas<sup>106</sup>.

<sup>104</sup> O que se deve não somente à relevância das *Auctoritates* no contexto do ensino escolástico de então, mas, sobretudo, ao estatuto epistemológico do qual gozava a Teologia, como *Sacra Doctrina*, e sua relação de domínio para com a Filosofia. Cf. CHENU, 1953, p.92-100; NASCIMENTO, 2024, p. 87-117;

<sup>105</sup> GILSON, 2024, p.108: “É um fato bastante curioso que o pensamento de Platão tenha exercido uma influência tão profunda sobre o pensamento da Idade Média, uma vez que ela não conheceu quase nada de seus textos. O pensamento de Platão alcançou a Idade Média por meio de várias doutrinas que ele influenciou direta ou indiretamente. Já encontramos o platonismo de Santo Agostinho e seus derivados; encontraremos ainda o platonismo de Dionísio, o Pseudo Areopagita, e seus derivados; mas é preciso considerar também o platonismo de Alfarabi, Avicena, e seus discípulos. [...] Houve, pois, platonismos e não um só platonismo nas origens das filosofias medievais. É importante saber distingui-los, mas é importante também lembrar que, pelo parentesco que eles nutriam por sua origem comum, esses platonismos tenderam constantemente a reforçar-se mutuamente, a aliar-se, e, muitas vezes, a confundir-se”.

<sup>106</sup> *Ibid.*: “A corrente platônica que chega a Tomás parece um rio que brota de Agostinho e encorpa-se com o afluente Boécio e o afluente Dionísio, nos séculos V-VI, o afluente João Scot Erígenia, no século IX, e o afluente Avicena, por seus tradutores latinos, no século XII. Poderiam ser citados outros tributários, de menor impacto,

Propomo-nos, para fins metodológicos, partir de uma clarificação do tipo de matiz especulativo propriamente platônico para, posteriormente, formular as caracterizações diversas dos autores que importam para o nosso propósito, sem a pretensão de exaurir tão árdua e extensa temática. Prosseguindo na *via resolutionis*, esperamos traçar um caminho que dê conta de tratar, de modo suficiente, o quadro geral da filosofia platônica do qual serviram-se tantos autores até chegarmos a Santo Tomás.

A imagem que, de modo sumário, criou-se no imaginário de muitos sobre a filosofia de Platão é de que se deve classificá-la como um Idealismo, não sem razão, posto em evidência o estatuto ontológico do qual gozam as ideias em seu pensamento, como fundamento da realidade e de sua inteligibilidade. Entretanto, se na compreensão do pretenso idealismo se supõe uma aversão contundente aos parâmetros especulativos de um realismo, aristotélico, por exemplo, incorre-se em uma crassa inexactidão.

O idealismo não é a negação do real em nome da primazia da Ideia, ao contrário, para Platão, nenhum realismo verdadeiro é possível sem a admissão da primazia da Ideia. A Ideia é o mais real, o *ens realissimum*, pois somente na Ideia alguma coisa tem realidade propriamente dita. Fora da Ideia o que resta é a desrazão, o sem-sentido, o absurdo (LIMA VAZ, 2011, p. 70). Isso está na base dos postulados da teoria da Ideia, que o que é de modo mais excelente esteja desvinculado das coisas sensíveis particulares, como *inteligível-em-si*, absoluto das perfeições parcialmente encontradas aqui e agora, como o *bom-por-si*, o *belo-por-si*, o *verdadeiro-por-si* (75 C: 76 D). Posto de outro modo, que o que é transitório tenha o seu ser e o seu conhecer de modo condicionado à semelhança do que é *por si*, de modo absoluto. Esses são, em linhas gerais, os termos da metafísica da participação mais célebre da tradição filosófica.

A doutrina da participação é encontrada e estabelecida em todo *Corpus Platonium*. No *Crátilo*<sup>107</sup>, no *Fedro*<sup>108</sup>, no *Banquete*<sup>109</sup> e na *República*<sup>110</sup>, ela é posta segundo a dialética da aproximação do que é perfeito, na ordem dos graus do ser, do justo, do belo e do bom, como idealidade fundamental. Ela recebe uma aproximação crítica no *Parmênides*<sup>111</sup>, onde se opera uma inflexão da noção de *identidade* para um eixo aproximativo segundo a

---

como Hermes Trismegisto, Macróbio e Apuleio, por exemplo. Não se deve esquecer a tradução do *Timeu*, feita por Calcídio, com seu comentário, pois se trata da única obra platônica que a Alta Idade Média conheceu, ou, se não conheceu bem, ao menos utilizou. Santo Tomás encontrava-se, pois, na presença de uma pluralidade de platonismos aliados; logo cedo ele teve de compor com eles ou de criticá-los; de uma forma ou de outra, ele sempre tentou represá-los”.

<sup>107</sup> 439c-440b.

<sup>108</sup> 246-250.

<sup>109</sup> 210-212.

<sup>110</sup> V. 478a-b; VI; VII. 508c-517c.

<sup>111</sup> 130b *et seq.*

razão de *semelhança* entre ser e pensar. Encontra-se confirmada, ainda, em passagens importantes nas obras de maturidade como *Sofista*<sup>112</sup>, *Político*<sup>113</sup>, *Filebo*<sup>114</sup> e *Leis*<sup>115</sup>.

Nos termos do pensamento acerca da constituição da realidade, o *Timeu* é o *locus* fundamental, pois, sendo obra de maturidade, expõe o cume da dialética platônica<sup>116</sup>. A metafísica apresentada em sua letra é, por assim dizer, a identidade mais clara da filosofia de Platão, ao menos do modo como é pensada no medievo. Encontra-se em sua narrativa (27c-92c) todos os elementos fundamentais e primários da criação da realidade. Pode-se enumerá-los em três: o arquétipo, o demiurgo e o mundo.

Por primeiro, faz-se a distinção entre “aquilo que é sempre e que não devém”<sup>117</sup> e “aquilo que devém, sem nunca ser”<sup>118</sup>, que adquire status de axioma para toda a argumentação (28a). O que é *ser-por-si* é imutável<sup>119</sup> e, portanto, pode ser alcançado pelo intelecto com o auxílio da razão<sup>120</sup>, em outros termos, é *inteligível-por-si*, em sua densidade ontológica. Trata-se aqui, claramente, das Ideias que são imutáveis, porquanto isentas das oscilações do devir<sup>121</sup>. Isso faz com que se torne o arquétipo<sup>122</sup> perfeito para a ação demiúrgica, pois, o que não é sempre é irracional, visto que devém e corrompe-se (28b)<sup>123</sup>. O olhar criador do demiurgo volta-se intelectualmente à plenitude do que *é-por-si*, como que à procura da melhor medida para o que pretende fazer.

Nesse ponto, encontra-se o demiurgo como o deus<sup>124</sup> criador de todas as coisas, bom<sup>125</sup> e absolutamente livre de inveja<sup>126</sup>, a melhor das causas<sup>127</sup> e o mais belo<sup>128</sup>. Ele é nomeado de muitos modos, tendo todos como unidade o intuito de caracterizá-lo como causa

<sup>112</sup> 248e *et seq.*

<sup>113</sup> 285e *et seq.*; 269d; 300c.

<sup>114</sup> 26a *et seq.*; 59a *et seq.*

<sup>115</sup> 859e; 965b *et seq.*

<sup>116</sup> Cf. VOGEL, 1970, p. 155-175; Cf. SANTOS, 2008, p.95-105.

<sup>117</sup> No original: “τί τὸ ὄν αἰεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον”.

<sup>118</sup> No original: “τί τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεί”.

<sup>119</sup> No original: “αἰεὶ κατὰ ταῦτά ὄν”.

<sup>120</sup> No original: “νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν”.

<sup>121</sup> Cf. Fédon 78d.

<sup>122</sup> 28a-b: “Deste modo, o demiurgo põe os olhos no que é imutável e que utiliza como arquétipo, quando dá a forma e as propriedades ao que cria. É inevitável que tudo aquilo que perfaz deste modo seja belo. Se, pelo contrário, pusesse os olhos no que devém e tomasse como arquétipo algo deveniente, a sua obra não seria bela”. No original: “ὅττοι μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτά ἔχον βλέπων αἰεί, τοιοῦτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ιδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν· οὐ δ’ ἂν εἰς γεγόνος, γεννητῷ παραδείγματι προσχρώμενος, οὐ καλόν”.

<sup>123</sup> Ou seja, não pode ser uma fonte confiável de conhecimento, pois “é objeto da opinião acompanhada da irracionalidade dos sentidos e, porque devém e se corrompe, não pode ser nunca”. No original: “μετ’ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὥτως δὲ οὐδέποτε ὄν”.

<sup>124</sup> 31a2: θεός.

<sup>125</sup> 29e1: ἀγαθός.

<sup>126</sup> 29e2: περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε φθόνος.

<sup>127</sup> 29a6: ὁ δ’ ἄριστος τῶν αἰτίων.

<sup>128</sup> 30a7: τὸ κάλλιστον.



racional da gênese e da ordem da esfera do visível, do que se encontrava informe. Um deus que, contemplando o imutável absoluto, dá forma ao que havia encontrado informe e, portanto, medeia em sua ação criadora o assemelhar-se do que é relativo, mutável, mimético.

Nesses termos, localiza-se em terceiro, como sujeito da criação, o mundo. Pertencente à ordem do devir, apresenta todas as características do sensível: é visível<sup>129</sup>, tangível<sup>130</sup> e tem corpo<sup>131</sup> (28b7), o que denota sua finitude e relatividade. Sua determinação está condicionada à ação demiúrgica, como causa eficiente<sup>132</sup>, à semelhança recebida do arquétipo, como causa formal<sup>133</sup>, que também se refere ao bem recebido como causa final<sup>134</sup>, que ordena o todo. É clara a limitação da parte da matéria como o que devém, é

<sup>129</sup> ὁρατός.

<sup>130</sup> ἅπτός.

<sup>131</sup> σῶμα ἔχων.

<sup>132</sup> 30b-c: "Refletindo, descobriu que, a partir do que é visível por natureza, de forma alguma faria um todo privado de intelecto que fosse mais belo do que um todo com intelecto, e que seria impossível que o intelecto se gerasse em algum lugar fora da alma. Por meio deste raciocínio, fabricou o mundo, estabelecendo o intelecto na alma e a alma no corpo, realizando deste modo a mais bela e excelente obra por natureza. Assim, de acordo com um discurso verossímil, é necessário dizer que este mundo, que é, na verdade, um ser dotado de alma e de intelecto, foi gerado pela providência do deus". No original: "λογισάμενος οὖν ἡύρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδέν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαι ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ. διὰ δὲ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἶη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος. οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶν ἐμψυχον ἐννοῦν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν".

<sup>133</sup> 30c-31a: "Dito isto, devemos agora ocupar-nos do que se deu a seguir: à semelhança de qual dos seres constituiu o mundo aquele que o constituiu. Assumamos que não foi à semelhança de qualquer um daqueles seres que por natureza formam uma espécie particular – pois nada do que se assemelha ao que é incompleto pode tornar-se belo. Estabelecamos em vez disso que o universo se assemelha o mais possível àquele ser de que os outros são parte, quer individualmente, quer como classe. De facto, esse ser compreende em si mesmo e encerra todos os seres inteligíveis, tal como este mundo nos compreende a nós e a todas as outras criaturas visíveis. Assim, por querer assemelhá-lo ao mais belo de entre os seres inteligíveis, ao mais perfeito de todos, o deus constituiu um ser único que contivesse em si mesmo todos os seres que se lhe assemelhassem por natureza". No original: "τούτου δ' ὑπάρχοντος αὖ τὰ τοῖς ἐφεξῆς ἡμῖν λεκτέον, τίτι τῶν ζῶων αὐτὸν εἰς ὁμοιότητα ὁ συνιστὰς συνέστησεν. τῶν μὲν οὖν ἐν μέρους εἶδει πεφυκότων μηδενὶ καταξιώσωμεν —ἀτελεῖ γὰρ εἰκότος οὐδέν ποτ' ἂν γένοιτο καλόν—οὗ δ' ἔστιν ἄλλα ζῶα καθ' ἐν καὶ κατὰ γένη μόρια, τούτῳ πάντων ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τιθῶμεν. τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὼν ἔχει, καθάπερ ὅδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα συνέστησεν ὁρατά. τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιωσαὶ βουλευθεὶς ζῶον ἐν ὁρατόν, πάνθ' ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῇ ζῶα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστησε".

<sup>134</sup> 29e-30a: "Digamos, pois, por que motivo aquele que constituiu o devir e o mundo os constituiu. Ele era bom, e no que é bom jamais nasce inveja de qualquer espécie. Porque estava livre de inveja, quis que tudo fosse o mais semelhante a si possível. Quem aceitar de homens sensatos que esta é a origem mais válida do devir e do mundo estará a aceitar o raciocínio mais acertado. Na verdade, o deus quis que todas as coisas fossem boas e que, no que estivesse à medida do seu poder, não existisse nada imperfeito. Deste modo, pegando em tudo quanto havia de visível, que não estava em repouso, mas se movia irregular e desordenadamente, da desordem tudo conduziu a uma ordem por achar que esta é sem dúvida melhor do que aquela. Com efeito, a ele, sendo supremo, foi e é de justiça que outra coisa não faça senão o mais belo". No original: "λέγωμεν δὲ δι' ἣντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τότε ὁ συνιστὰς συνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς ὦν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ' ἂν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ' ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ' ἂν. βουλευθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὲ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον. θέμις δ' οὐτ' ἦν οὐτ' ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον".

ontologicamente inconstante e limitada, e que, enquanto causa material<sup>135</sup>, recebe uma forma, um ser em razão de semelhança do que *é-por-si*. O mundo, para além disso, é compreendido como um ser vivo<sup>136</sup>, que possui corpo<sup>137</sup> e alma<sup>138</sup>. Assim, o arquétipo, o demiurgo e o mundo articulam-se na noção metafísica de participação de modo ímpar.

Pensada em termos de uma ideonomia, a participação platônica é ancorada no fato de que *muitos* são compreendidos na razão de *um* ou, em outras palavras, que a multiplicidade dos entes encontrados no mundo convergem numa unidade inteligível, numa formalidade comum. Caracteriza-se, portanto, uma dialética do Uno e dos múltiplos na articulação da noção de participação nas *Ideias* (FABRO, 1950, p.120), que traça as linhas mestras do seu *univocismo* transcendental e predicamental, de modo que a derivação dos entes relativos seja dada a partir da participação do que *é per se* (FABRO, 1960, p.318).

Do ponto de vista gnosiológico, isso se desdobra pela compreensão de uma conaturalidade fundamental. Vemos no *Fédon*<sup>139</sup>, pelo tratamento dado ao problema da imortalidade da alma separada do corpo, que o modo de ser do que é inteligível é a chave de compreensão da essência da alma (66a; 83a-b)<sup>140</sup>, em termos de um *isomorfismo*. No modo proposto, a teoria da reminiscência afirma que a alma tem uma espécie de acesso primevo e apriorístico ao fundamento inteligível, transcendente, de toda a realidade, que ela pode ativar

<sup>135</sup> 50b-e: “O mesmo discurso deve ser feito acerca da natureza que recebe todos os corpos. A ela se há-de designar sempre do mesmo modo, pois ela não perde, de modo algum, as suas propriedades: recebe sempre tudo, e nunca em circunstância alguma assume uma forma que seja semelhante a algo que nela entra; jaz por natureza como um suporte de impressão para todas as coisas, sendo alterada e moldada pelo que lá entra, e, por tal motivo, parece ora uma forma, ora outra; mas o que nela entra e dela sai são sempre imitações do que é sempre, impressas nela de um modo misterioso e admirável [...] se a marca de impressão for diversificada e se apresentar à vista essa diversidade em todos os aspectos, o suporte que recebe o que vai ser impresso não estaria bem preparado se não fosse completamente amorfo e desprovido de todos aqueles tipos que esteja destinado a receber. Se o receptáculo fosse semelhante a alguma das figuras que entra nele, cada vez que entrasse alguma figura de natureza contrária ou heterogênea, assumiria mal a sua semelhança, na medida em que estava a exhibir a sua própria aparência. Por isso, é necessário que aquele que recebe em si todos os gêneros esteja desprovido de todas as formas”. No original: “ὁ αὐτὸς δὴ λόγος καὶ περὶ τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματος φύσεως. ταῦτόν αὐτὴν αἰεὶ προσρητέον· ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμει - δέχεται τε γὰρ αἰεὶ τὰ πάντα, καὶ μορφήν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῶς· ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενον τε καὶ διασηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, φαίνεται δὲ δι’ ἐκεῖνα ἄλλοτε ἄλλοιον - τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων αἰεὶ μιμήματα, τυπωθέντα ἀπ’ αὐτῶν τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν [...], νοῆσαι τε ὥς οὐκ ἂν ἄλλως, ἐκτυπώματος ἔσεσθαι μέλλοντος ἰδεῖν ποικίλου πάσας ποικιλίας, τοῦτ’ αὐτὸ ἐν ᾧ ἐκτυπούμενον ἐνίσταται γένοιτ’ ἂν παρεσκευασμένον εὔ, πλὴν ἄμορφον ὃν ἐκείνων ἀπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαι ποθεν. ὅμοιον γὰρ ὃν τῶν ἐπεισιόντων τινὶ τὰ τῆς ἐναντίας τὰ τε τῆς τὸ παράπαν ἄλλης φύσεως ὅπότε ἔλθοι δεχόμενον κακῶς ἂν ἁφομοιοῖ, τὴν αὐτοῦ παρεμφαῖνον ὄψιν. διὸ καὶ πάντων ἐκτὸς εἰδῶν εἶναι χρεὸν τὸ τὰ πάντα ἐκδεχόμενον ἐν αὐτῷ γένῃ”.

<sup>136</sup> 30d-31a.

<sup>137</sup> 31b-34a.

<sup>138</sup> 34a-40d.

<sup>139</sup> Cf. SANTOS, 2008, p.59-74.

<sup>140</sup> Em ambas as colocações encontramos a afirmação de que só o pensamento puro (em si mesmo e sem mistura) atinge o real (que *é* por si mesmo e sem mistura), necessitando-se abstrair os sentidos (66 a). O conhecimento, então, deve ser imediato, pois, na medida em que se faz mediação, o inteligível recebe condicionamento das propriedades sensíveis, o conhecimento das essências deve ser intuitivo (83a-b).

ao entrar em contato com as semelhanças formais condicionadas na matéria. Enquanto método, essa é a *via* dialética em que a reminiscência tem como ponto de *chegada* a descoberta das Ideias, numa intuição fundamental (74a-75a)<sup>141</sup>, resultante do procedimento dialogal. Enquanto “discurso sobre as Ideias”, por outro lado, a dialética tem como ponto de *partida* a intuição da Ideia, em um caminho onde o *logos* está em posse de seu objeto real no mundo ideal (100a-b)<sup>142</sup>, condição de possibilidade da *ciência* propriamente dita<sup>143</sup> (LIMA VAZ, 2011, p. 74).

Essa conaturalidade fundamental entre o sujeito cognoscente e o objeto de seu conhecimento denota o valor especulativo inestimável na filosofia platônica: a necessidade da afirmação do *Inteligível-em-si* (to noeton) como razão explicativa dos entes instanciados e finitos<sup>144</sup>. Há, então, a afirmação de que o domínio do *Inteligível Absoluto* pertence às perfeições puras, o Belo, o Bom, o Justo, como sua razão de atribuição, na medida em que a anamnese se efetua (75c; 76d). Isso significa que as perfeições, que possuem plenamente a si mesmas, ou possuem identidade segundo sua pureza ontológica, singularizadas em razão de sua inteligibilidade primária, de onde são distintas entre si, dão conta de explicar a razão daqueles que delas recebem o seu modo de ser<sup>145</sup>. A razão do *bem-em-si*, difere da do *belo-em-si*, e este, da do *justo-em-si*, pela diferença operada pela identidade intrínseca em razão do *inteligível-em-si*. A noção de semelhança (74a-75b)<sup>146</sup>, eixo fundamental da

<sup>141</sup> Aqui, todo o argumento é posto para que se possa descobrir que o pensamento pressupõe, de forma certa, uma *razão realíssima*, posto que “é necessário que tenhamos anteriormente conhecido o Igual, mesmo antes do tempo em que pela primeira vez a visão de coisas iguais nos deu o pensamento de que a elas aspiram a ser tal qual o Igual em si, embora lhe sejam inferiores?” (75a). Para o método, isso significa que o intelecto humano, ao questionar-se a si mesmo acerca da possibilidade e da fundamentação de seu próprio ato, persegue a única razão de inteligibilidade do real, que, por sua vez, só pode ser afirmado como conhecido na razão de Ideia.

<sup>142</sup> A compreensão de que a Ideia realiza o discurso verdadeiro impõe toda a sua força inteligível, de modo que se deve “buscar refúgio nas ideias e procurar nelas a verdade das coisas [...] depois de haver tomado como base, em cada caso, a ideia, que é, a meu juízo, a mais sólida, tudo aquilo que lhe seja consoante eu o considero como sendo verdadeiro, quer se trate de uma causa ou de outra qualquer coisa, e aquilo que não lhe é consoante, eu o rejeito como erro” (99e-100a). Para o discurso filosófico, o *logos* deve tomar as rédeas, articulando a dialética em termos de sua própria ideonomia e lógica.

<sup>143</sup> O caminho dialético que se encontra na *República*, 533c-d:

<sup>144</sup> LIMA VAZ, 2011, p. 79: “Com efeito, se não existe um absoluto de inteligibilidade como fundamento da relação inteligível, a associação empírica de coisas entre si, relacionadas pela memória, parece impossível. E esse absoluto de identidade só pode ser pensado na sua diferença com as coisas empíricas particulares”.

<sup>145</sup> 101c: “Não protestarias aos gritos que não compreendes como cada coisa se possa formar por outro modo que não seja pela participação na própria substância em que essa coisa toma parte? Não dirias, neste caso, que não encontras outra causa de formar-se o dois a não ser a participação na idéia do dois, e que deve participar dela o que vem a tornar-se dois, e também que deve participar da ideia de unidade o que se torna unidade?”. No original: “καί μέγα αν βοάης δι ούκ οἶσθα ἄλλως πως εκαστον γιγνόμενον ἢ μετασχόν τῆς Ἰδίας ουσίας εκαστου οὔ αν μετάσχη, καί ἐν τούτοις ούκ έχεις ἄλλην τινά αίτίαν τοῦ δύο γενέσθαι ἄλλ' ἢ τήν τῆς δυνάδος μετάσχεσιν, και δειν τούτου μετασχεῖν τά μέλλοντα δύο εσεσθαι, και μονάδος ο αν μέλλη ἐν ἐσεσθαι”.

<sup>146</sup> Aqui encontra-se o início da via dialética de Platão para propor a necessidade do que é por si a partir da semelhança encontrada nas coisas empíricas e reconhecidas (rememoradas) pela alma humana. A semelhança, invoca certa diferença e implica certo movimento para um outro, do modo posto pelo pensador clássico, a perfeição do outro, suposto termo desse movimento, consiste em que ele é idêntico a si mesmo, puro e por si.

participação<sup>147</sup>, pressupõe esse quadro geral da primazia da inteligibilidade absoluta na razão de identidade auto-referencial das Ideias puras, que articula a diferença posta no nível das coisas sensíveis, diferença que clama pelo absoluto da identidade, mas que está fadada ao *não-ser-por-si*.

As Ideias, nesta perspectiva, são postas como razão necessária ao discurso humano, como *hipótese* absoluta, visto que, trazendo consigo sua própria razão, impõem-se axiomáticamente. Entretanto, o valor das Ideias como axiomas não é o comum da lógica, mas se instaura na medida em que elas são entendidas como princípios necessários e suficientes de inteligibilidade, como causas primeiras do conhecimento e do ser: o discurso é lógico porque é metafísico. É no discurso que a verdade dos seres desvela-se, pois só nele se pode atribuir o predicado de realidade a qualquer objeto que se queira, mas só o pode fazê-lo se se afirma as Ideias como o *real realíssimo*, pois o interior do universo do discurso é disposto segundo a relação de homonímia com as Ideias (LIMA VAZ, 2011, p. 82).

O discurso verdadeiro é possível pela *conaturalidade* entre a alma e as Ideias, fonte do ser, de sua inteligibilidade e, portanto, do conhecimento humano. A intuição da Ideia, que coroa o método platônico, dita a razão de todos os objetos segundo suas articulações ideais, na medida em que “a realidade verdadeira só pode ser a realidade *conhecida*, e o conhecimento verdadeiro só pode ser o conhecimento das Ideias” (LIMA VAZ, 2011, p. 84). Somente o conhecimento verdadeiro supera a antinomia entre a forma abstrata ou representada e o sensível concreto, estabelecendo a ordem da realidade que se submete à inteligibilidade original segundo a *participação das Ideias*.

Dito isto, permanece o platonismo envolto em uma dupla limitação, uma de cunho metodológico e outra de cunho especulativo. Metodologicamente, os escritos platônicos são repletos de alegorias, mitos e metáforas que, por variada possibilidade hermenêutica que trazem em si, faz com que o texto careça de clareza e sua dialética parece estar sempre em vias de aproximar-se da verdade. É nesses termos em que certa parte da crítica aristotélica se fia em sua acusação de que a participação platônica não explica nada, como mera poesia<sup>148</sup>.

<sup>147</sup> 100c-d: “Para mim é evidente: quando, além do belo em si, existe um outro belo, este é belo porque participa daquele apenas por isso e por nenhuma outra causa [...] o que faz belo um objeto é a existência daquele belo em si, de qualquer modo que se faça a sua comunicação com este”. No original: “φαίνεται γάρ μοι, εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτό τὸ καλόν, οὐδέ δι' ἐν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ- καὶ πάντα δὴ οὕτως λέγω [...] ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλόν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε οἷον δὴ καὶ βπως προσαγορευομένη”.

<sup>148</sup> *Metafísica* A, 9, 991a 20-22: “Dizer que as formas são modelos e que as coisas sensíveis ‘participam’ delas significa falar sem dizer nada e recorrer a certas imagens poéticas”. No original: “τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τᾶλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικὰς”.

No modo teórico, segundo a interpretação comum<sup>149</sup>, sua filosofia apresenta-se como um idealismo dualista que, desprezando os sensíveis, afirma a primazia das formas de modo absoluto, como vimos, tanto na ontologia quanto na gnosiologia.

Segundo a narrativa mítica do *Timeu*, o grande artífice do universo, o demiurgo, apresenta certa impotência no seu ato criador: ele necessita da contemplação das ideias, indiferentes a ele, e da matéria informada, exterior a ele. Isso não responde suficientemente à questão acerca da manutenção dos entes no tempo, não há vinculação ontológica da sustentação das coisas no ser<sup>150</sup>. Poder-se-ia, ainda, objetar o fato de que, para dar forma à matéria pré-existente, o demiurgo só poderia ser compreendido como ente espaço-temporal, que entraria em composição com a matéria.

Segundo a linguagem do *Fédon*, conhecer é rememorar, acessar conhecimentos pré-natais que encontram-se latentes na alma: isso é tão somente uma afirmação, dogmática por assim dizer. O valor da filosofia platônica encontra-se mais nas intuições que apresenta, que se afirmam de maneira incólume perante a história do pensamento ocidental, do que no todo das suas colocações. A Intuição fundamental de que há uma conaturalidade entre a constituição inteligível do real, segundo a razão de semelhança com as formas inteligíveis, e o intelecto humano, significou um avanço grandioso. Configura-se, ao menos, como um passo decisivo para a explicação sobre a porque o ser humano pode conhecer a realidade. Disso os autores cristãos receberam, mas pela mediação neoplatônica.

O neoplatonismo se configura como uma continuação filosófica-religiosa erigida a partir da tentativa de compatibilizar os quadros fundamentais das filosofias aristotélica e platônica. O modo de apresentação temática dos textos explicita sua dependência esquemática destes quadros. Plotino, seu principal autor, formula sua metafísica em termos de uma henologia ou, em outras palavras, num sistema metafísico emanacionista de geração da realidade a partir do Uno (*Ἐν*) que, por isso mesmo, o põem como um filósofo contrastante com os sistemas metafísicos de então<sup>151</sup>.

Encontra-se na obra plotiniana um novo contorno especulativo para a questão fundamental da origem do múltiplo a partir do Uno, pois que, sendo anterior a tudo o que existe, o Uno não pode ser *algo* que exista<sup>152</sup>, ele está para além do ser<sup>153</sup>. Nesse sentido, o

<sup>149</sup> *Ibid.*, 990b 30-31.

<sup>150</sup> Em termos da Tradição Cristã, o conceito de providência compreendida tanto na noção de onipotência Criadora, quanto na da criação *ex nihilo*, baseia o status de permanência do ser finito em suas articulações ontológicas fundamentais.

<sup>151</sup> Cf. BEZERRA, 2006, p. 66.

<sup>152</sup> *Enéadas*, III, 8, 8:

<sup>153</sup> *Ibid.*, VI, 9, 3: “Ἔστι γὰρ τὸ ἐν ἀπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας”.

Uno é a deidade primeira (*πρῶτος θεός*), que a tudo transcende e ao qual todas as coisas se referem como fundamento, encontrando-se infinitamente acima, não somente de todo ser, mas, igualmente, de qualquer possibilidade de pensar, como indizível e ininteligível<sup>154</sup>.

Como pode, entretanto, o Uno, absolutamente transcendente e eterno, engendrar a realidade em toda a sua multiplicidade, desde sua interioridade, sem diferenciar-se de si mesmo? O *Uno* é identificado com o Bem em sua *ipseidade* fundamental e posto como condição primária da consecução do *Unimúltiplo*, como segundo estágio, e do *Uno e Múltiplo*, como terceiro estágio<sup>155</sup>, o que se convencionou chamar de tríplice hipóstase<sup>156</sup>. Nesses termos, a emanção configura o panorama radical de consecução da realidade como um todo, segundo a dialética fundamental do Uno e do Múltiplo em termos de determinação ontológica. Emanação é um movimento em que o vetor é dado da interioridade para a exterioridade, nessa acepção, da interioridade absoluta do Uno para exterioridade relativa dos entes finitos, numa compreensão da distanciação e, em última instância, do retorno à Unidade primeira. Processão (*πρόοδος*) do Uno e Conversão (*ἐπιστροφή*) ao Uno exprimem início e fim da ordem cosmológica entendida segundo a compreensão plotiniana do Bem enquanto instância doadora de sentido real, sobre o ser e o pensar e que abarca e determina todas as coisas na circularidade dinâmica do movimento ontológico<sup>157</sup>.

Há, nessa perspectiva, a compreensão de como o *νοῦς*<sup>158</sup>, primeira emanção, é eternamente gerada, enquanto *diferença*, na medida em que o Uno transborda de si, na perfeição de sua identidade absoluta. A Inteligência, então, contemplando o Uno, limita-se e define-se. Entretanto, no ato de *autoeferenciar-se*, no *olhar-se a si mesma*, torna-se perfeita, na fecundidade de seu *ordenamento* ao Uno<sup>159</sup>. É nesse nível de compreensão que encontra-se nosso interesse especulativo na filosofia de Plotino, pois que, na esteira dos dois grandes quadros metafísicos, tematiza a constituição noética das coisas sensíveis numa síntese

<sup>154</sup> *Enéadas*, V, 4, 1 (516b-c): “οὐ μὴ λόγος μηδέ ἐπιστήμη, ὁ δὲ καὶ ἐπέκεινα λέγεται εἶναι οὐσίας”

<sup>155</sup> *Ibid.* V, 8,25. Aqui, encontram-se os termos fundamentais da leitura plotiniana do *Parmênides* de Platão.

<sup>156</sup> GOLLNICK, 2008, p.13: “Ao tratar da filosofia de Plotino, falamos, genericamente, de três hipóstases: Uno, Intellecto e Alma, contudo, Plotino não fala em nenhum momento de “três hipóstases”, nem de uma segunda hipóstase; de modo geral, refere-se a princípios ou naturezas. Foi Porfírio que nomeou o tratado V 1 [10] “Sobre as Três Hipóstases Primárias”.

<sup>157</sup> Plotino utiliza-se da metáfora dos raios do sol para exemplificar o modo como procedem as coisas da unidade absoluta.

<sup>158</sup> O intelecto diz respeito ao que conhece, ao ato de conhecer e ao que é conhecido. Cf. EMILSSON, 2007, p.147.

<sup>159</sup> BEZERRA, 2006, p.78: “A conversão noética da Inteligência em direção ao Uno, mais que um “voltar-se a si mesma”, é uma necessidade própria da Inteligência de escapar da ininteligibilidade de tudo que é indefinido e ininteligível. Portanto, o *Noûs*, ao retornar ao Uno, se determina.[...] É importante observar que esse retorno em direção ao Uno não é de todo realizável, ou seja, o Uno é ininteligível e inacessível à Inteligência. As coisas tem, assim, uma *tendência* para o Uno”.

original. O *voûç* plotiniano compreende em si os arquétipos de todas as coisas<sup>160</sup>. As *Ideias* fundamentais da realidade, apresentam-se, pela primeira vez no pensamento metafísico, em termos de uma internalidade ontoepistemológica<sup>161</sup>.

Desta feita, há uma harmonização de mútuo sentido das influências oriundas do *Timeu* e do livro XII da *Metafísica*. Pode-se afirmar que, em que pese a constituição da realidade em termos de participação nas formas fundamentais separadas dos entes finitos, segundo o quadro platônico. É na especulação aristotélica, que se propunha pensar o primeiro motor imóvel como pensamento do pensamento (*νόησις νοήσεως νόησις*), em termos de identidade fundamental. Em Platão não se afirmava a identidade primeira constitutiva entre o demiurgo e as *Ideias*, pelo contrário, determinava-se a diferenciação fundamental entre os dois termos. Por outro lado, em Aristóteles não encontram-se as *Ideias* inteligivelmente distintas entre si como arquétipos das coisas, a causalidade é compreendida de outro modo.<sup>162</sup>

A auto referencialidade da instância lógica fundamental, somada à distinção inteligível das *Ideias*, dá ao *voûç* de Plotino uma significação ímpar para caracterizar a atividade do pensar absoluto como dialeticamente diferente na sua identidade e idêntico na sua diferença. Isso se encontra como instância média entre o Uno e as coisas finitas compreendidas em suas unidades relativas ou, multiplicidades, porquanto ordenadas em sua totalidade. Do Uno, identidade subsistente, segue-se a Inteligência, esfera da identidade entre

<sup>160</sup> *Enéadas* V, 9, 5: “Certamente é claro que inteligência que é realmente pensa e sustenta as coisas que são. Portanto ela é as coisas que são. Pois certamente as pensará ou em outra parte ou em si mesma, como sendo ela mesma as coisas que são. De fato, em outra parte é impossível; pois onde? Portanto é ela mesma e em si mesma. [...] E se é preciso haver também um criador deste todo, esse não pensará as coisas no que ainda não é, para que o crie. Antes do cosmo, portanto, é preciso haver aquelas coisas, não marcas a partir de outras diferentes, mas arquétipos, primeiras e essência de inteligência. E se disserem que as razões bastam, [serão] perenes é claro; e se perenes e impassíveis, é preciso haver em inteligência que é tal que anterior a condição, natureza e alma; pois em potência são essas. A inteligência portanto são as coisas que realmente são, não pensando que são tais que são em algum lugar; pois nem são nem antes dela nem depois dela; mas ela é tal que legislador primeiro, ou melhor, a própria lei do ser. Portanto, de modo correto [está dito]: “pois o mesmo é pensar e ser” e “o conhecimento das coisas sem matéria é igual ao resultado da ação” e “investiguei a mim mesmo” como uma só das coisas que são”. No original: “Εἰ δὲ καὶ ποιητὴν δεῖ εἶναι τοῦδε τοῦ παντός, οὐ τὰ ἐν τῷ μήπω ὄντι οὗτος νοήσει, ἵνα αὐτὸ ποιῇ. Πρὸ τοῦ κόσμου ἄρα δεῖ εἶναι ἐκεῖνα, οὐ τύπους ἀφ’ ἐτέρων, ἀλλὰ καὶ ἀρχέτυπα καὶ πρῶτα καὶ νοῦ οὐσίαν. Εἰ δὲ λόγους φήσουσιν ἀρκεῖν, αἰδίους δῆλον· εἰ δὲ αἰδίους καὶ ἀπαθεῖς, ἐν νῶι δεῖ εἶναι καὶ τοιούτωι καὶ προτέρωι ἔξεως καὶ φύσεως καὶ ψυχῆς· δυνάμει γὰρ ταῦτα. Ὁ νοῦς ἄρα τὰ ὄντα ὄντως, οὐχ οἷά ἐστιν ἄλλοθι νοῶν· οὐ γὰρ ἐστὶν οὔτε πρὸ αὐτοῦ οὔτε μετ’ αὐτόν· ἀλλὰ οἷον νομοθέτης πρῶτος, μᾶλλον δὲ νόμος αὐτὸς τοῦ εἶναι. Ὅρθως ἄρα τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι καὶ ἡ τῶν ἀνευ ὕλης ἐπιστήμη ταῦτόν τῳ πράγματι καὶ τὸ ἐμαυτὸν ἐδιζησάμην ὥς ἐν τῶν ὄντων.”

<sup>161</sup> BRENNER, 2019, p.55: “A tese da internalidade das *Ideias* quer dizer, em síntese, a conjunção radical entre o que pensa, o pensar e o que é pensado. O conhecimento interno que o Intelecto tem dos Inteligíveis - que nada mais é do que a reflexão a respeito de si mesmo - constitui o autoconhecimento, isto é, a combinação das propriedades essenciais do *Nous* de pensar e de ter o conteúdo de sua reflexão voltada para o que é, ao passo que nele não pode haver nenhum ser que o transcenda, sob pena de essa dimensão hipostática não funcionar como a esfera última daquilo que é. Logo, ao realizar sua atividade de pensar, o *Nous* terá como conteúdo deste ato a si mesmo. O autoconhecimento do Intelecto é a pilastra que apoia o constructo ontoepistemológico que principia toda a organização do cosmos”.

<sup>162</sup> Cf. BOLAND, 1996, p.49-64.

ser e pensar no ato sublime do *Inteligir* (Inteligência=Inteligível) e, desta, procede a Alma do mundo, unidade de ordem da multiplicidade dos entes finitos.

Se se considera a terceira hipóstase, a *ψυχή*, que corresponde ao nível do *uno e do múltiplo*, vê-se-á como Plotino pensa a articulação ordenadora de todo o *κόσμος* na circularidade que se sustenta segundo o afastamento do Uno, rumo à particularização nos múltiplos entes, gerando a esfera temporal, e que sempre é posto segundo a compreensão do retorno ao Uno. A alma também se diz particularizada nos entes dotados de vida, segundo a tripartição aristotélica (vegetativa, sensitiva e intelectiva), na medida em que se assemelham e tendem à Alma do mundo na tendência ao unirem-se, em contemplação, ao que tem anterioridade no proceder. Nesses termos é que se fala em uma *mística* plotiniana: a passagem do sensível para o inteligível como via unitiva de contemplação em cada esfera hipostática no movimento de ascensão ao Uno, *Sumo Bem*. No fim das contas, a contemplação significa a dissipação de toda multiplicidade, sendo o destino das almas a unidade no amor absoluto<sup>163</sup>.

Desde um ponto de vista crítico, a postura mística de Plotino parece ressoar as compreensões órfico-pitagóricas, na esteira de Platão, de um modo mais acentuado. A henologia plotiniana insere a metafísica numa lógica entrópica onde o ser é posto em lugar de submissão especulativa frente à primazia do Uno. No que pese, do mesmo modo, à compreensão da divindade, falando-se em três instâncias de criação e ordenação da realidade, a especulação plotiniana pode ser encarada muito mais como misticismo, ou doutrina teológica, do que uma filosofia em sentido estrito, o que não significa demérito. No mais, o neoplatonismo de Plotino mostrou-se fecundo em autores que fizeram-se influentes para o pensamento medieval, sobretudo Porfírio, seu discípulo direto, Proclo e o autor do *Liber de Causis*<sup>164</sup>.

Para referir-se a termos históricos, no que tange à assimilação que mais tarde os pensadores cristãos fariam da cultura pagã, é ao neoplatonismo que deve-se remeter como chave de compreensão. Plotino definirá os primeiros traços sintéticos sobre como se dá o conhecimento divino, e a criação a partir dele, segundo uma transposição de sentidos no confronto com os dados da revelação cristã. Foram os seus escritos que proporcionaram aos maiores filósofos cristãos do fim da antiguidade a possibilidade de articular a fé em um quadro fulcral de uma filosofia melhor sistematizada. Para os nossos propósitos, ainda, é

<sup>163</sup> Cf. HADOT, 1989, p.44-53.

<sup>164</sup> O *Liber de Causis* exerceu grande influência na formação filosófica dos principais pensadores do século XIII, chegando a ser incluído oficialmente no currículo da Faculdade de Artes de Paris em 1255. Tamanha a destreza do Aquinate com os textos neoplatônicos que ele, em posse de tradução direta, demonstrou a proximidade entre esse texto e o *Elementatio Theologiae* de Proclo, o que, ao menos, foi capaz de descartar a tese de que sua autoria deveria ser atribuída a Aristóteles.



necessário perscrutar a revelação em suas próprias linhas, seguida dos empreendimentos racionais de alguns autores imprescindíveis.

## 2.5 O conceito teológico de Criação e a formação da Filosofia Cristã

Para um cristão, o dado revelado não é uma possibilidade propositiva para a compreensão da realidade, é a própria articulação lógica da tessitura do real. É enquanto teólogo que Tomás de Aquino erige sua filosofia, pois à *Sacra Doctrina* compete julgar as conclusões das outras disciplinas, porquanto nela está revelada infalivelmente a própria ação de Deus *Criador* de todas as coisas, *Salvador* do homem e *Consumador* da história<sup>165</sup>. Para nosso intento, a revelação está posta como o mais importante dos elementos correctivos, no que tange à filosofia antiga, que recebe o enorme frade dominicano. Não se pode compreender os avanços dos grandes mestres da cristandade, o Aquinate incluso, sem pôr em evidência seu maior ponto de referência.

A religião cristã buscou nos quadros teóricos da filosofia pagã o aparato especulativo necessário para dar conta, racionalmente, das grandes questões que surgiram pela necessidade mesma de pensar o dado revelado. Não há teologia sem filosofia, e os rumos desta sempre determinaram o caminho daquela. Não que se possa afirmar que não houvesse nenhuma cizânia entre as duas sabedorias<sup>166</sup>, mas o que predominou foi a possibilidade de dispor teologicamente do robusto tesouro legado pelos gregos, constatado na capacidade dos grandes autores cristãos de assimilar o pensamento filosófico e, sobrepujando as dificuldades de tão alta pretensão, fazer brilhar na razão a luz da fé<sup>167</sup>.

Compreende-se que isso pôde ser realizado por dois fatores essenciais: a semelhança entre certos conteúdos propositivos de ambas e a ascensão cultural do cristianismo. A primeira nos interessa, por mais que a segunda esteja em nosso horizonte histórico, a partir da compreensão do modo como a verdade revelada corrige e baliza a maneira de pensar dos filósofos cristãos que influenciaram o aquinate.

---

<sup>165</sup> Que se vislumbra na própria estrutura na qual a *Summa Theologiae* é erigida, segundo o *Exitus-Reditus*.

<sup>166</sup> A exemplo, a conhecida postura de Tertuliano contra a filosofia, que parece reverberar nas condenações de Aristóteles no século XIII. Para ele, a filosofia não somente seria supérflua para o cristão, como também representava um perigo para a sua fé, pois em muitos pontos afirma o que a fé nega e nega o que a fé afirma. Cf. GILSON, 2024, p. 130-138.

<sup>167</sup> Como já se pode ver no discurso de Paulo no Areópago de Atenas em Atos 17. Cf. GILSON, 2013.

Segundo o dado revelado, Deus criou todas as coisas (Gên 1, 1)<sup>168</sup> de modo inteligente, determinado e ordenado por meio de seu *Λόγος* (Jo 1, 1-3)<sup>169</sup>, segundo a compreensão de criação do nada (*ex nihilo*), em uma única ação que é perpetuada no sustentamento do ser de todas as coisas (Hb 1, 3)<sup>170</sup>. Ele está para além do tempo e do espaço e nada foge do seu poder (Is 43, 13)<sup>171</sup>, sua presença a tudo se estende (Jr 23, 24)<sup>172</sup>. Como se não bastasse, Ele é Aquele que é (Ex 3, 14)<sup>173</sup>, a quem o verbo *Esse* se predica em toda sua intensidade, propriamente e por primeiro, sem a necessidade de qualquer complementação<sup>174</sup>.

Isso já é o suficiente para se afirmar a força da revelação como cosmovisão, segundo a qual, o modo de ser de cada coisa é logicamente determinado pela vontade do seu criador, que designa para cada criatura o que ela é e, portanto, o que não é: está-se, então, diante da arbitrariedade fundante da realidade<sup>175</sup>. Nesses termos, se a terra gira em determinado sentido, se os movimentos dos astros estão dispostos de uma forma precisa, assim como a distância entre eles, ou, ainda, se nasce um fio de cabelo em uma criança qualquer, está tudo dentro da compreensão do alcance da sabedoria divina, em seus ditames. Assim, a revelação tematiza o todo da realidade e sua pretensão é a explicabilidade universal, indo além, inclusive, da filosofia, que também tematiza toda e qualquer coisa.

O homem, segundo a revelação, é criado à imagem e semelhança de Deus, dando-o a incumbência de dominar e nomear as outras criaturas (Gn 1, 26-27)<sup>176</sup>. Na constituição do homem é significado o modo como, em sua natureza, a matéria recebe o espírito, pois é dito que Deus sopra vida no barro modelado (Gn 2,7)<sup>177</sup>. Tudo isso, segundo a Tradição, afirma o lugar distinto do ser humano na hierarquia das coisas criadas, pois, como

<sup>168</sup> Gênesis narra o princípio de todas as coisas e, lida ao lado do Evangelho de João, pode-se compreender o modo como as coisas são postas no ser pela Palavra de Deus (*Verbum Dei*), o que denota a determinidade inteligível fulcral delas desde seu princípio.

<sup>169</sup> Não somente a língua grega foi usada para escrever o Novo Testamento, como também foi utilizada a tradução grega do Antigo, a Septuaginta, pelos primeiros cristãos. Isso exemplifica a relação de intercâmbio cultural da época e nos faz encontrar nas Escrituras termos dotados de um sentido ímpar para a filosofia, como na listada, em que se fala do *λόγος* (razão) como *ἀρχή* (princípio originário) de todas as coisas e modo como Deus cria a realidade, no que se vê: No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito. No original: “*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν*”.

<sup>170</sup> “Sustenta o universo com o poder de sua palavra”.

<sup>171</sup> “não há ninguém que possa livrar da minha mão; quando faço, quem poderá desfazer?”.

<sup>172</sup> “Pode alguém esconder-se em lugares secretos sem que eu o veja? Não sou eu que encho o céu e a terra?”

<sup>173</sup> “‘Eu sou aquele que é’. Disse mais: ‘Assim dirás aos filhos de Israel: ‘EU SOU me enviou até vós’”.

<sup>174</sup> O que Gilson nomeou “A Metafísica do Êxodo”.

<sup>175</sup> Cf. CHESTERTON, 2018, p. 57-82.

<sup>176</sup> “Deus disse: “Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra”. Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou.”

<sup>177</sup> “Então Iahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente.”

imagem e semelhança de Deus, ele é dotado de razão e vontade. Ele é chamado a dominar, segundo a razão, aquilo que por ele é nomeado e, segundo a sua vontade, a obedecer a ordem já posta por Deus. O homem é um ser de fronteira entre o que há de puramente material e o que é puramente espiritual. Tudo isso diz respeito a natureza do homem como viva e inteligente, derivada da vida e inteligência de seu criador e modelo.

Em linha gerais, o dado revelado tem um conteúdo que articula certos paralelos na filosofia grega. Como vimos, a constituição inteligente da realidade e o ser humano como dotado de razão está posto em ambos, e esse paralelismo determinou o modo como a filosofia seria recepcionada pelos pensadores cristãos. Antes de chegar ao século XIII, a recepção dos princípios filosóficos da constituição da realidade em termos de participação e inteligibilidade passou por grandes pensadores que definiram o modo de tematizar e explicar a questão. Deles, de modo breve, devemos assinalar os termos de sua articulação racional, sabendo que a tarefa é por demais árdua e de que é impossível perscrutar precisamente o alcance de sua influência.

Tendo isso em vista, premente, nessa breve linha de influências, é o nome do grande bispo de Hipona, que, sabidamente, empreendeu a primeira grande integração teológica da filosofia grega. Em seu labor, reconhecendo o valor especulativo do platonismo, não se escusou da tarefa de corrigir os elementos que julgava inconciliáveis com a fé cristã<sup>178</sup>. Para o que nos interessa, o que remete a *quaestio de Ideis*, o texto fundamental se encontra no *De diversis quaestionibus octoginta tres*, mas precisamente na quadragésima sexta questão, em que corrige o quadro fundamental do platonismo no que se refere à constituição do real a partir das Ideias<sup>179</sup>.

Como foi visto, para Platão as Ideias possuem existência própria e distinta do ser do demiurgo, que precisa contemplá-las para dar à matéria informe, que também se lhe independe. Essa formulação é contrária à noção cristã da plena suficiência divina ao criar, pois Deus não necessita de algo distinto de si mesmo para fazê-lo. Agostinho, assim, adequa o

<sup>178</sup> Cf. NASCIMENTO, 2023, p. 75-85.

<sup>179</sup> *De Ideis*, 2, 18-26: “Ideias podem, então, ser expressas em latim como formas ou imagens, se quisermos verter literalmente. Se, porém, as chamarmos de razões, nos afastamos da exatidão na tradução, pois razões, em grego, se chamam *λόγοι*, não ideias; mas quem quiser se servir deste termo não estará se desviando da coisa mesma. Pois as ideias primeiras são certas formas, ou estáveis e incontáveis razões das coisas, razões que não são elas mesmas formadas, e por isso são eternas e se mantêm sempre do mesmo modo, contidas na inteligência divina”. No Original: “*Ideas igitur Latine possumus uel formas uel species dicere, ut uerbum et uebo transferre uideamur. Si autem rationes eas uocemus, ab interpretando quidem proprietario discedimus - rationes enim Graece λόγοι appellantur non ideae -, sed ramen quisquis hoc uocabulo uti uoluerit, a re ipsa non abhorrebit. Sint namque ideae principales quaedam formae uel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formate non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae diuina intellegentia continentur*”.

pensamento de Platão aos moldes do pensamento cristão ao afirmar que as Ideias estão na mente de Deus<sup>180</sup>. Elas são eternas, imutáveis e dotadas de características próprias de Deus, visto que não pode haver Nele, tempo, mutabilidade ou degradação que seja. Assim sendo, é em razão de semelhança é que as coisas existem e são aquilo que são do modo que são<sup>181</sup>, pois que participam das Ideias em Deus segundo a distinção entre elas próprias<sup>182</sup>.

Por isso mesmo, pensa a questão acerca do conhecimento humano em termos de iluminação direta e atuante, segundo a compreensão da proximidade com a própria fonte inteligível de todas as coisas<sup>183</sup>. Em outras palavras, o intelecto humano só pode conhecer segundo uma participação direta e atual nas Ideias divinas, o que compreende uma insuficiência da razão humana para a consecução do seu ato, devendo submeter-se à ação divina<sup>184</sup>. Essa posição é como uma espécie de fuga da questão fundamental posta pela dialética do múltiplo e do uno, que se põe: dado que o conhecimento humano apreende numa unicidade aquilo que em si mesmo é múltiplo e diverso, como pode conhecer? O bispo apela para um verdadeiro *milagre*, onde Deus ilumina a razão humana pelas suas Ideias, em seu próprio ser<sup>185</sup>.

Certamente, essas questões ocuparam muitíssimo a mente de S. Agostinho, de modo que nem de longe poderíamos retratar o todo de sua abordagem do tema<sup>186</sup>, mas o que

<sup>180</sup> *De Ideis*, 2, 47-56: “Onde, porém, se julgam estarem estas razões senão na mente mesma do criador? Com efeito, Ele não viu algo posto fora Dele mesmo, para que segundo isso constituísse o que constituiu; pois opinar assim é sacrílego. Ora, se estas razões de todas as coisas (a serem criadas e já criadas) estão contidas na mente divina, e se na mente divina nada pode haver que não seja eterno e inmutável, e se Platão chamou essas razões primeiras de Ideais, então, não apenas são Ideias, mas são as verdadeiras Ideias, porque são eternas e permanecem imutáveis e do mesmo modo.” No original: “*Has autem rationes ubi esse arbitrandum est nisi in ipsa mente creatoris? Non enim extra se quidquam positum intruebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat; nam hoc opinari sacrilegum est. quod si hae rerum omnium creandarum creaturarum rationes dei in mente continentur, neque in diuina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse atque has rationes rerum principales appellat ideas Plato, non solum sunt ideae. sed ipsae verae sunt, quia aeternum sunt et eiusdem modi atque incommutabiles manent.*”

<sup>181</sup> *De Ideis*, 2, 56: “Mediante a participação nelas, faz com que seja o que é, do modo como é”. No original: “*Quarum participatione fit ut sit quidquid est, quoquo modo est.*”

<sup>182</sup> *Ibid.*, 2, 45-47: “Resta então que tudo foi criado com razão, mas não pela mesma razão o homem e o cavalo, pois é absurdo pensar isso. Cada coisa, pois, é criada na sua respectiva razão”. No original: “*Quod si recte dici uel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita, nec eadem ratione homo qua equus; hoc enim absurdum est existimare.*”

<sup>183</sup> *Ibid.*, 2, 58-66: “Mas a alma racional, dentre as coisas que foram criadas por Deus, se sobressai a todas e é a mais próxima dele quando é pura; e, à medida que a ele adere por amor, (por Ele iluminada e, por assim dizer, atravessada com uma luz inteligível), ela discerne - não com olhos corporais, mas com o olho primeiro que lhe é próprio, pelo qual se sobressai, isso é, pela própria inteligência - essas razões, em cuja visão obtém a felicidade suprema [...] mas a pouquíssimos é dado ver o que é verdadeiro.” No original: “*Sed anima rationalis inter eas res, quae sunt a Deo conditae, omnia superat et Deo proxima est, quando pura est; eique in quantum caritate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intellegibili perfusa quodammodo et inlustrata cernit non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale quo excellit, id est per intelligentiam suam istas rationes, quarum uisione fit beatissima [...] sed paucissimus uidet quod uerum est.*”

<sup>184</sup> Cf. GILSON, 2007, p. 166-177.

<sup>185</sup> Cf. AYOUB, 2023.

<sup>186</sup> Cf. BOLAND, 1996, p. 78-85.

nos é caro ainda será visto em termos de proximidade e confronto. Os contornos da teoria da iluminação divina serão determinantemente aceitos pelos pensadores cristãos até o século XIII, quando serão substituídos em direção de uma outra síntese doutrinal, de um singelo e silencioso frade dominicano, o que será dado como o acontecimento filosófico mais importante daquele século<sup>187</sup>.

Um outro grande pensador cristão que determinou a filosofia escolástica foi o Pseudo-Dionísio, chamado Areopagita, que, como Agostinho, foi profundamente influenciado pelo neoplatonismo de Plotino<sup>188</sup>. Nesse sentido, como fonte especulativa de Tomás de Aquino, um parece complementar o outro no que se refere à noção metafísica de participação, pois, enquanto que de Agostinho é recebida em termos de Verdade, do pretense Areopagita é recebida sob a noção de Bondade<sup>189</sup>. As duas se articulam segundo a noção de semelhança com Deus, como forma e como perfeição. Desta compreensão, inserida na dialética da Bondade<sup>190</sup>, é que se deve compreender a hierarquia dos seres segundo a ordem fundamental das perfeições que se originam e se voltam à perfeição absoluta.

O *Corpus Areopagiticum* discute sobre diversas questões, todas sob o prisma fundamental da Teologia e da Mística<sup>191</sup>, e gozou de grande autoridade em toda a Idade Média<sup>192</sup>. Para o célebre incógnito, Deus não é o ser, mas está para além do ser. Nesse sentido, o peso da influência de Plotino se faz clara e o distancia do doutor africano. Enquanto, para Agostinho, Deus é o Ser, a Verdade e a Bondade *in seipsum*, no absoluto do seu si mesmo, para Dionísio, Deus é supersubstancial, preexistente e anterior ao ser, à verdade e, por isso, é inacessível ao pensamento, está para lá de toda e qualquer tentativa de compreensão direta<sup>193</sup>.

Encontramos, é verdade, afirmações a respeito de Deus como “Ser por si”, ou “Vida por si”, mas a afirmação da anterioridade divina sobre os aspectos fundantes da realidade goza de uma anterioridade especulativa na filosofia do Pseudo-Dionísio e traduz os

<sup>187</sup> Cf. GILSON, 2014, p. 5.

<sup>188</sup> Cf. GILSON, 2024, p. 167-172.

<sup>189</sup> FABRO, 1950, p. 88: “Non si potrebbe meglio caratterizzare l’influsso di Dionisio su S. Tommaso che dichiarandolo complementare di quello di S. Agostino: mentre la speculazione agostiniana può esser detta la <<metafisica del Vero e del Verbo>>, quella dell’Areopagita è la <<metafisica dell’Amore e del Bene>>, che è detto il nome proprio di Dio.”

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 89: “La dialettica è sempre identica: ogni perfezione finita non è che un effetto della perfezione per essenza; così ogni esistente, ogni vivente, ogni sapiente... deriva da ciò che è, che vive, che è sapiente per essenza; e tutte le creature hanno in Dio le proprie <<ragioni>>, che Dionigi, per restare fedele alle Scritture chiama <<praedefinitiones>>”.

<sup>191</sup> Cf. BOLAND, 1996, p. 94-104.

<sup>192</sup> Cf. GILSON, 2013, p. 82-89.

<sup>193</sup> O conhecimento negativo de Deus, ou indireto, como poder-se-ia entender, é largamente aceito por Santo Tomás, como se pode ver na questão 13 da primeira parte da *Summa Theologiae*. Essa questão, em certo sentido, apresenta o método com o qual Tomás articula o *Tratado do Deus Uno e Trino*. O conhecimento apofático de Deus traduz o *quê Ele é* em termos de negação de predicados dados às criaturas, como segue o argumento da Suma.

limites da sua correção do neoplatonismo<sup>194</sup>, mas que organiza outros contornos para a questão acerca das Ideias no Intelecto divino e a compreensão da noção metafísica de participação aí implicada.

O *De Divinis Nominibus* nos importará sobremaneira<sup>195</sup>, pois nele encontram-se os temos em que Dionísio compreende as Ideias eternas na mente divina como paradigmas (*Παραδείγματα*) de constituição e determinidade das realidades finitas<sup>196</sup>. Para o Pseudo-Dionísio, é necessário pôr as Ideias, que constituem os termos da determinidade pela qual todas as coisas são criadas do modo que são, na mente de Deus, segunda a participação, numa compreensão distinta da questão sobre a diferença *ad intra* da multiplicidade e da unidade<sup>197</sup>.

A realidade, assim, é ordenada em termos de tendência última para o *Superbonum* segundo as predeterminações (*προορισμούς*) postas para cada ente e encontradas na mente divina<sup>198</sup>. Isso significa o modo como, fundamentalmente, a bondade do mundo, derivada da bondade de Deus, também deve ser compreendida em termos de inteligibilidade e Verdade,

<sup>194</sup> VELDE, 1995, p. 263-264: “This change from Dionysius’s negative-henological approach to God and Thomas’s positive-ontological approach is best illustrated by a passage at the very end of *De divinis nominibus*, where Dionysius explains his use of the expressions such as “being itself” and “life itself.” The way these expressions are used by Dionysius had presented a problem to one of his readers. Sometimes Dionysius speaks of God as Life itself and sometimes God is called the maker of Life itself. On the one hand God is identified with these separate forms, on the other hand God is, as origin of the essential perfections, distinguished from them. How should this apparent contradiction be understood? Dionysius justifies his intentional “ambiguous” manner of speaking as follows. [...] For Dionysius the *per se* expressions mean on the one hand by way of origin the “super-being” cause of all beings and on the other hand by way of participation the “powers” through which divine providence is exercised in the world”.

<sup>195</sup> O comentário de Tomás de Aquino ao *De divinis nominibus* data de 1268 e representa um grande meio de medir a influência do Pseudo-Dionísio na Idade Média e os termos da recepção da filosofia neoplatônica por parte do Aquinate.

<sup>196</sup> *De Divinis Nominibus*, V, 8: “O que chamamos de exemplares são as razões que produzem os seres em Deus e nele preexistem de maneira unitária, as quais a Sagrada Escritura chama predeterminações e decretos divinos e bons que determinam e produzem os seres, segundo os quais o Deus supersubstancial estabeleceu e produziu todas as coisas que existem”. No original: “Παραδείγματα δὲ φάμεν εἶναι τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιούς καὶ ἐνιαίως προϋφειστάς λόγους, οὓς ἡ θεολογία προορισμούς καλεῖ καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα, τῶν ὄντων ἀφοριστικά καὶ ποιητικά, καθ’ οὓς ὁ ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προόρισε καὶ παρήγαγεν”.

<sup>197</sup> *Ibid.*, V, 8: “Com mais forte razão é preciso admitir que preexistem na causa dele e de todas as coisas todos os exemplares dos seres, segundo uma única união supersubstancial, já que ele produz as substâncias na medida em que sai da substância”. No original: “πολλῷ γε μᾶλλον ἐπὶ τῆς καὶ αὐτοῦ καὶ πάντων αἰτίας προϋφειστάναι τὰ πάντων τῶν ὄντων παραδείγματα κατὰ μίαν ὑπερούσιον ἔνωσιν συγχωρητέον, ἐπεὶ καὶ οὐσίας παράγει κατὰ τὴν ἀπὸ οὐσίας ἔκβασιν”.

<sup>198</sup> *De Divinis Nominibus*, V, 5: “E todas as coisas participam dele, e de nenhum dos seres ele se afasta [...] E, em uma palavra, se algo existe de algum modo, existe e é pensado e é conservado naquele que preexiste. E o ser é colocado antes dos outros, que dele participam, e o ser em si mesmo é mais eminente que ser a vida-em-si, ou ser a sabedoria-em-si, ou ser a divina semelhança-em-si; e as outras coisas participam do ser antes de participar de todos os de que os seres participam. Na verdade, todas as coisas que são em e por si, das quais os seres participam, participam do ser em si e por si, e nada existe de que o ser em si e por si seja substância e duração”. No original: “καὶ πάντα αὐτοῦ μετέχει, καὶ οὐδενὸς τῶν ὄντων ἀποστατεῖ [...] καὶ ἀπλῶς, εἴ τι ὅπως οὖν ἔστιν, ἐν τῷ προόντι καὶ ἔστι καὶ ἐπινοεῖται καὶ σώζεται, καὶ πρὸ τῶν ἄλλων αὐτοῦ μετοχῶν τὸ εἶναι προβέβληται, καὶ ἔστιν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ τὸ εἶναι πρεσβύτερον τοῦ αὐτοζῶν εἶναι καὶ αὐτοσοφίαν εἶναι καὶ αὐτοομοιότητα θεῖαν εἶναι, καὶ τὰ ἄλλα, ὅσων τὰ ὄντα μετέχοντα, πρὸ πάντων αὐτῶν τοῦ εἶναι μετέχει, μᾶλλον δὲ καὶ αὐτὰ καθ’ αὐτὰ πάντα, ὧν τὰ ὄντα μετέχει, τοῦ αὐτοῦ καθ’ αὐτὸ εἶναι μετέχει, καὶ οὐδὲν ἔστιν ὄν, οὐ μὴ ἔστιν οὐσία καὶ αἰὼν τὸ αὐτὸ εἶναι”.

pois que no Absoluto da divindade, aquilo que existe de maneira diversa está absolutamente Uno segundo a hierarquia do *ser*, em termos de diversidade de aproximação<sup>199</sup>. Há, então, a aproximação fundamental das noções de *Bondade*, *Verdade* e *Ser* para articular a noção metafísica de participação nos termos gerais de um criacionismo à maneira dos cristãos.

Deste modo, Dionísio sistematiza melhor num único texto a compreensão que em Agostinho se encontra de modo difuso por toda sua obra. Em linhas gerais, ambos alocam a bondade, a verdade e o ser relativos numa participação daquele que é por si a Bondade, a Verdade e o Ser, como o *Absoluto* que, por isso mesmo, tem em si a *Autossuficiência*. A baliza, entretanto, desse entendimento, sendo o dado revelado, enquadra essas categorias filosóficas segundo a criação *ex nihilo*. Essa compreensão, por suposto, deve dar conta de unir *a criação pelo Verbo à Liberdade absoluta de Deus* no ato de criar, como expressão de sua infinita bondade: pela primeira denota-se o *modo*, pela segunda, o *porquê* de Deus ter criado todas as coisas.

É curioso o fato de que Dionísio não elabore uma concepção acerca do conhecimento humano a partir do que se analisou aqui. Ele tão somente estava preocupado com a possibilidade humana de conhecer, ou não, Deus em sua essência, naquilo que Ele é. Há um avanço secundário nos termos em que ele compreende a ligação fundamental entre Deus e as criaturas segundo os graus de ser e de participação, que será recebido pelo aquinate junto ao às concepções de Agostinho. Entretanto, como é de se esperar de um grande pensador, a recepção de Tomás de Aquino é crítica, nas boas razões do termo, e se dá segundo a intervenção de um outro grande autor cristão. Aqui nos deparamos com Boécio.

O autor romano é dito ser o mais vigoroso elo entre a filosofia tardo-antiga e a escolástica. Seus escritos legam aos medievais muitos de seus problemas e aspectos especulativos. Ele não somente foi o mestre de lógica na Alta Idade Média, como também deixou à posteridade contribuições imponentes na teologia, como o seu *De Trinitate* e o *De Consolatione Philosophiae*<sup>200</sup>.

<sup>199</sup> *Ibid.*, V, 6-7: “Portanto, a suprema bondade, ao fazer proceder o primeiro dom do ser-em-si, é celebrada por causa da primeira das participações. E dela saem e nela estão tanto o ser mesmo como os princípios dos seres e todos os seres e tudo o que, de algum modo, pertence ao ser, e isso de modo inapreensível, sintético, unitário [...] Na natureza total do todo, as razões da natureza de cada ser estão reunidas segundo uma só união sem confusão”. No original: “Πρώτην οὖν τὴν τοῦ αὐτοῦ εἶναι δωρεὰν ἢ αὐτοῦπεραγαθότης προβαλλομένη τῇ πρεσβυτέρᾳ πρώτῃ τῶν μετοχῶν ὑμνεῖται. Καὶ ἔστιν ἐξ αὐτῆς καὶ ἐν αὐτῇ καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι καὶ αἱ τῶν ὄντων ἀρχαὶ καὶ τὰ ὄντα πάντα καὶ τὰ ὁπωσοῦν τῷ εἶναι διακρατούμενα καὶ τοῦτο ἀσχετῶς καὶ συνειλημμένως καὶ ἐνιαίως[...] Ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ ὅλῃ τῶν ὄλων φύσει πάντες οἱ τῆς καθ’ ἑκάστον φύσεως λόγοι συνειλημμένοι εἰσι κατὰ μίαν ἀσύγχυτον ἔνωσιν”.

<sup>200</sup> Suas obras mais conhecidas e influentes. O comentário tomista ao *De Trinitate*, único do século XIII, data do entre 1257-1258, ou início de 1259. Cf. TORREL, 1993, p. 80.

Fazemos referência, entretanto, ao *De Hebdomadibus*<sup>201</sup>, que tem um significado especial para maturação da recepção da noção metafísica de participação em Tomás de Aquino<sup>202</sup>. Boécio, aqui, trata do tema fundamental da bondade das criaturas, respondendo a certo Diácono João. Como pode, eis a questão, as substâncias serem boas naquilo que são se não são bens substanciais? Ou, em outras palavras, como compreender a bondade das coisas finitas se nelas mesmas não encontramos a Bondade propriamente dita? Essa questão é uma face da dialética do uno e do múltiplo, compreendida segundo a noção de bondade. Nele, porquanto não se faça menção às Ideias Eternas<sup>203</sup>, encontra-se não somente os meandros da concepção de participação, que recebera de Platão, como também a fundamental distinção entre o ser e aquilo que é na compreensão da relação entre Deus e os entes finitos. Esses dois princípios encontram-se pressupostos no modo como Tomás de Aquino conceberá o lugar fundamental das Ideias Eternas na constituição da realidade, mas de um modo distinto do trabalhado por Boécio, como se verá.

Em Boécio, encontramos a noção de participação atrelada ao fato de que a composição no ser finito implica uma distinção interna entre matéria e forma e substância e acidente. Como diz, “*diversum est esse, et id quod est*”<sup>204</sup>, para denotar o modo pelo qual o concreto e o abstrato estão postos para a compreensão de um ente, em que, por exemplo, “homem” só pode ser compreendido se referenciado à “humanidade”. Nisso, o princípio de que *forma dat esse*<sup>205</sup> é transposto em termos de composição nocional de cada *subjectum*, segundo o pressuposto fundamental da simplicidade intensiva de um *esse seipsum subsistens*, compreendido em razão de forma<sup>206</sup>.

<sup>201</sup> Nome pelo qual ficou conhecido na Idade Média e, que, inclusive, é difícil de rastrear o sentido da titulação. Seu título original era “*Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*”, segundo os manuscritos.

<sup>202</sup> FABRO, 1950, p. 100: “*S. Tommaso nel Comm. giovanile che fece al De Hebdomadibus, prese i termini nel loro significato metafísico, e partendo dalla nozione di partecipazione elaborò su questo astruse proposizioni i principi cardinali della sua metafísica, arrivando alla conclusione ultima, della distinzione reale fra essenza ed esistenza nelle creature, che S Tommaso spesso ama enunciare con i termini di Boezio, come distinzione fra quod est et esse*”.

<sup>203</sup> Por mais que ele trate em outros lugares, notadamente no *De Consolatione Philosophiae*, não se põe como referência fundamental nesta questão. Cf. BOLAND, 1996, p.88-92.

<sup>204</sup> *De Hebdomadibus*, c. II: “Diverso é o ser e aquilo que é”.

<sup>205</sup> Princípio aristotélico que, aqui, recebe contornos platônicos.

<sup>206</sup> GEIGER, p.45: “*Boèce ne connaît donc, lui aussi, qu'une espèce de participation, celle qui se fonde sur la composition de deux éléments, l'un jouant le rôle de sujet, l'autre le rôle de forme. Et s'il reconnaît une participation entre ce qui est et l'esse, qui est sa forme substantielle, il applique le plus souvent le terme de participation à l'union entre une substance déjà constituée et une forme accidentelle. La solution laisse intacte l'opposition entre identité essentielle et participation accidentelle. Elle porte sur la définition du bien, à qui on reconnaît une nature capable d'échapper aux conséquences d'une opposition rigide entre per essentiam et per participationem, de sauvegarder l'universalité absolue du bien sans entraîner l'identité propre aux données absolues*”.



Assim, temos uma compreensão da primazia da forma participada como termo de semelhança e ligação entre o Ser absoluto e Uno e as múltiplas coisas compostas e finitas, que é pressuposta para a razão de relação entre gênero, espécie e indivíduo. A simplicidade evoca o modo como Deus possui a si mesmo em termos de identidade fundamental, pois “*omne simplex suum et id quod est unum habet*”<sup>207</sup>, que configura o *status* absoluto do que é *per se*, ou o que é tão somente forma<sup>208</sup>. Em contrapartida, a composição evoca o modo como as coisas finitas recebem de outro sua constituição ontológica, pois “*omni composito aliud est esse, aliud ipsum est*”<sup>209</sup>, que configura o ser finito, como relativo, ou *per participationem*.

Nesses termos é que se define participação como tecido relacional das dimensões da realidade, pois, “*omne quod est, participat eo quod est esse, ut sit*”<sup>210</sup>. Tudo o que não é por si, participa daquele que é, do mesmo modo, tudo o que é composto participa daquele que é simples. Há somente um simples, que tem como idênticos o que é e o seu ser, do mesmo modo, todos os outros seres, como compostos, só são enquanto relativos, participantes. Temos, assim, o quadro geral da realidade Una que funda os múltiplos em termos de participação e causalidade.

Desse modo, a noção de participação, na esteira do platonismo, tenta responder à questão da necessária referência do múltiplo ao uno, resguardando os moldes de uma semelhança formal recebida, que admite de Aristóteles o imanentismo da forma doadora de ser dos entes finitos na substância. Essa aproximação se faz como tentativa de explicitar a compreensão cristã de criação e de bondade do mundo e também significa um avanço especulativo, porquanto resguarde suas próprias limitações.

Boécio, ao contrário de Santo Tomás, não define sua distinção entre *esse* e *id quod est* em termos de uma condição metafísica primeira intrínseca ao ente finito, mas como “a distinção entre Deus e as coisas criadas”(GILSON, 2024, p.109). Porquanto ele articule uma identidade intrínseca em Deus baseada na sua simplicidade, ele ainda fala em termos de Deus como forma. Na ordem das criaturas, e a composição a qual ele chega, entre matéria e forma e substância e acidentes, não está no mesmo nível especulativo no qual o aquinate opera, como se viu.

Entretanto, para os nossos fins, tem-se a confirmação de que há uma filosofia cristã e que esta se ocupou com problemas de verdade. Ela tem história e um desdobramento

<sup>207</sup> *De Hebdomadibus*, c. II: “Todo aquele que é simples tem o seu ser e aquilo que é como uma só coisa”.

<sup>208</sup> FABRO, 1950, p. 227: “*Per Boezio questo <<simplex>> è la sostanza che non ha materia che è quindi semplice <<in linea substantiae>>, poichè è forma soltanto*”.

<sup>209</sup> *De Hebdomadibus*, c. II: “Em todo aquele que é composto, uma coisa é o ser e outra coisa é ele mesmo”.

<sup>210</sup> *Ibid.*, c. II: “Tudo o que é participa daquele é o ser para que seja”

que deve ser lido desde seu significado para o pensamento ocidental. Pensamos que o tratamento dado aqui é o suficiente para elucidar as condições da herança especulativa recebida por Tomás de Aquino, nos moldes do desenvolvimento da primordial questão do múltiplo e do uno já posta desde os pré-socráticos, desenvolvida pelos dois grandes quadros, aristotélico e platônico, e incorporados pela tradição cristã e seus filósofos de uma maneira ímpar.

## 2.6 Síntese: o lugar da *Quaestio de Ideis* na gnosiologia tomasiana

Concluimos neste capítulo, segundo o que intentou-se demonstrar, que há em Santo Tomás uma crítica gnosiológica, nos termos da tematização do fundamento do conhecimento humano (2.1). Para tanto, em *via compositionis*, pensamos ter explicitado os aspectos críticos da metafísica tomasiana a partir do lugar fundamental da consideração da noção metafísica de participação nas Ideias eternas na sua gnosiologia. Pela própria operação do intelecto, que segue o seu ser, encontramos a articulação fundamental de sua interação com realidade enquanto ideia, segundo a compreensão de um intelectualismo que se desdobra de acordo com o nível de abstração em que se encontra. Desse modo, afirmamos a essência como nível singular de determinidade da participação dos entes e a compreensão da inteligibilidade do *esse ut actus*, condicionante fundamental da luz intrínseca do ser que se dá ao pensar humano, segundo a composição real de ser e essência da criação. Assim, a realidade, em sua inteligibilidade, e o intelecto humano, na sua capacidade de adentrá-la, formam uma unidade fundamental no ato cognoscitivo, o que demonstra o cume da articulação crítica de Tomás nos termos gnosiológicos. Esse cume, entretanto, tem como razão primeira as Ideias eternas existentes na mente de Deus, Criador de todas as coisas, que dá ao ente finito tanto seu ser, como sua essência, em sua composição real e intrínseca. Nos termos desta dupla participação transcendental, está inserida a determinidade que o intelecto humano é capaz de assimilar no ato do seu conhecimento, justamente por ser ele uma criação única, que é de certo modo todas as coisas, como imagem e semelhança do próprio Deus. Pode-se afirmar, então, os dados da conaturalidade em que se baseia a possibilidade mesma do conhecimento humano, já que é pelo fato de que Deus pensa a realidade que ela existe, e pelo fato de que ela existe, o ser humano pode pensá-la em sua determinidade essencial, ou em sua idealidade.

A partir dessa tese fundamental, rastreamos os aspectos fundamentais da tematização do conhecimento nos quadros da tradição filosófica como um todo, em *via resolutionis*, para delimitar os contornos metafísicos da recepção crítica operada pelo

Aquinate. Assim, explorando as configurações da noética clássica, fundamentalmente a dialética do múltiplo e do uno, na identidade entre ser e pensar (2.2), passamos ao desenvolvimento orgânico desta questão segundo a caracterização própria dos dois grandes quadros que determinaram a tradição especulativa ocidental. Na análise do quadro aristotélico (2.3), esclarecemos o papel do intelecto divino, como pensamento do pensamento, na compreensão da constituição da realidade, segundo o texto do livro XII da *Metafísica*, assim como a compreensão de uma dialética do perfeito e do imperfeito decorrente dessa compreensão. Do mesmo modo, nos voltamos a uma compreensão do conhecimento humano a partir do livro III do *Sobre a Alma*, onde se propõe a unidade entre o cognoscente e o cognoscível no ato do conhecimento. De outro lado, a análise do quadro platônico (2.4) nos explicitou a compreensão de uma conaturalidade entre a constituição inteligível do real a partir das ideias, segundo o *Timeu*, e a razão humana pré-existente, de acordo com o *Fédon*, assim como a herança recebida por Plotino.

O último quadro ao qual nos voltamos foi o da tradição cristã (2.5), no qual encontramos uma semelhança fundamental com os anteriores: a criação como uma ação inteligente, pensada e fundamentalmente inteligível. Nossa análise, sobretudo, voltou-se ao relato de *Gênesis* e ao prólogo do Evangelho de João, explicitando sua significação e articulando a criação da realidade e a compreensão do ser humano como imagem e semelhança de Deus. Isso serviu-nos como as balizas pelas quais pudemos compreender as recepções e correções operadas por Agostinho de Hipona, Dionísio, o pseudo-areopagita, e Boécio, os autores que determinaram mais diretamente a síntese operada por Tomás de Aquino, sobretudo no tema do exemplarismo e das razões eternas e da noção metafísica de participação.

### 3 IDEIAS ETERNAS E PARTICIPAÇÃO NO *SCRIPTUM SUPER SENTENTIIS*

Tendo em vista que, a partir de então, nossa pesquisa voltar-se-á aos *topoi* em que Tomás de Aquino trata de modo direto a questão sobre as ideias, mostrando a lógica interna de cada um deles, buscamos demonstrar seu valor especulativo no *Corpus Thomisticum*.

No seu ensino como bacharel sentenciário, na primeira estada em Paris (1252-1254), coube a Tomás o comentário às Sentenças de Pedro Lombardo, texto cujo comentário era obrigatório para os teólogos da época. Escrito cerca de um século antes, tendo como finalidade a sistematização das concepções dos padres da igreja sobre os temas concernentes à teologia cristã, seu comentário buscava padronizar o ensino dos mestres teólogos<sup>211</sup>.

Entretanto, mesmo como obra de juventude, o comentário de Tomás às Sentenças não se configura como uma mera repetição de estreito comentador, mas demonstra a originalidade de um teólogo, já nessa época, extremamente capaz de enfrentar as questões fundamentais da doutrina cristã em diálogo com seus predecessores<sup>212</sup>. É a sua primeira grande obra e guarda um largo valor sistemático.

Dito isto, neste capítulo, pretendemos articular a questão das ideias eternas em referência direta ao conhecimento divino (3.1), segundo a consideração *ad intra* de sua simplicidade e da pluralidade das Ideias (3.2) e o significado dessa dialética fundamental (3.3), para que, nos capítulos seguintes, nos voltemos aos significados gnosiológicos que configuram a chave mestra do nosso esforço.

#### 3.1 O modo como Deus conhece

A questão do conhecimento de Deus é posta já na fronteira entre a tematização de sua natureza (Tratado do Deus Uno e Trino) e da natureza das coisas, portanto, no crivo da metafísica da criação. Criar é *causar* o ser de algo distinto e implica, portanto, uma prioridade ontológica da causa com relação ao efeito.

Entretanto, essa questão cruza e pressupõe o nosso modo de conhecer e falar de Deus<sup>213</sup>. Tomás de Aquino, assim, ao perguntar-se se o conhecimento convém a Deus (*Utrum Scientia Conveniat Deo, Super sententiis*, dist. 35, q. 1, a. 1), primeiramente se preocupa com o modo como, em linguagem humana, se pode falar a respeito de Deus. Por isso, evoca Dionísio, o pseudo, para articular a compreensão do conhecimento de Deus segundo o

<sup>211</sup> Cf. TORRELL, 1999, p. 47-53.

<sup>212</sup> Cf. JOSAPHAT, 1998, p. 61.

<sup>213</sup> Cf. ST, I, q. 13.

caminho próprio do conhecimento humano, a saber, do vetor que se toma *das criaturas para* o criador. Os termos da tríplice via dionisiana<sup>214</sup> tornam-se, então, a estrutura de argumentação para se afirmar o conhecimento de Deus.

Pela via da remoção, é necessário afirmar que Deus é inteligente e conhece, pois ele está liberto de toda e qualquer potencialidade e materialidade, sendo ato puro e tão somente forma. Desse modo, dado que as formas subsistentes separadas da matéria são naturezas espirituais, já que a forma é princípio do conhecimento, enquanto a matéria o é da individuação, Ele é o princípio de sua própria operação, não dependendo de algo estranho a si, pois é forma subsistente<sup>215</sup>.

Por outro lado, pela via da causalidade, é necessário afirmar que Deus conhece e é dotado de inteligência pelo modo mesmo como cria as coisas, pois Ele age segundo o seu entendimento e vontade. Ora, todo aquele que age, o faz segundo a razão de um fim. Se por natureza, o fim lhe é pensado e desejado por outro, se por razão própria, o fim é intuído e querido pelo agente, mesmo. Mas sempre em razão de um fim. Se se vê na natureza ordenação a um fim é porque sua causa pensa essa razão e quer esse efeito tendo em vista o que pensa<sup>216</sup>.

Segundo a via por excesso, por fim, é necessário que se entenda Deus como inteligente e cognoscente, tendo em vista o lugar que ocupa na hierarquia ontológica. Ora, há na realidade graus de perfeição, nas quais encontramos uma perfeição singular, que é o

---

<sup>214</sup> SOUSA, 2023, p. 68: “Tomás de Aquino menciona constantemente Dionísio e suas obras, no que se refere ao conhecimento de Deus. Nunca será demasiado insistir na importância de Dionísio para o pensamento de Tomás de Aquino, em particular no que se refere à afirmação de que há uma triplex via ou modo de conhecer a Deus, nesta vida presente: *per viam negationis, causalitatis e supereminentiae* (por ultrapassamento [*per excessum*]). Nosso intelecto aproxima-se de Deus, paradoxalmente, sem diminuir a distância infinita de sua Transcendência. Neste ponto Tomás de Aquino pode ser visto como um herdeiro de Dionísio, ao integrar o enfoque negativo no todo de sua epistemologia de caráter não exclusivamente aristotélico”.

<sup>215</sup> *Super sententiis*, L. 1 d. 35 q. 1 a. 1 c.: “*Prima igitur via, quae est per remotionem, est haec: cum a Deo omnis potentia et materialitas removeatur, eo quod ipse est actus primus et purus, oportet essentiam ejus esse denudatam a materia, et esse formam tantum. Sicut autem participationis principium est materia, ita formae debetur intelligibilitas: unde forma principium cognitionis est; unde oportet quod omnis forma per se existens separata a materia, sit intellectualis naturae: et si quidem sit per se subsistens, erit et intelligens: si autem non sit per se subsistens, sed quasi perfectio alicujus subsistentis, non erit intellectus sed principium intelligendi: quemadmodum omnis forma non in se subsistens non operatur sed est operationis principium, ut calliditas in igne. Cum igitur ipse Deus sit immunis ab omni materia, et sit per se subsistens, quia esse suum ab alio non dependet, oportet quod ipse sit intelligens et sciens*”.

<sup>216</sup> *Ibid.*: “*Secunda via, quae est per causalitatem, est haec. Omne enim agens habet aliquam intentionem et desiderium finis. Omne autem desiderium finis praecedit aliqua cognitio praestituens finem, et dirigens in finem ea quae sunt ad finem. Sed in quibusdam ista cognitio non est conjuncta tendenti in finem; unde oportet quod dirigatur per aliquod prius agens, sicut sagitta tendit in determinatum locum per determinationem sagittantis; et ita est in omnibus quae agunt per necessitatem naturae; quia horum operatio est determinata per intellectum aliquem instituentem naturam; unde, philosophus dicit, quod opus naturae est opus intelligentiae. In aliquibus autem ista cognitio est conjuncta ipsi agenti, ut patet in animalibus; unde oportet quod primum non agat per necessitatem naturae, quia sic non esset primum, sed dirigeretur ab aliquo priori intelligente. Oportet igitur quod agat per intellectum et voluntatem; et ita, quod sit intelligens et sciens*”.

conhecimento. Ascendentemente, o real aponta para o que seja cognoscente em si mesmo, pura e simplesmente, pois, segundo a proximidade com este, encontra-se, um nível abaixo, a inteligência angélica e, inferior a esta, a inteligência humana<sup>217</sup>.

As três vias dionisiacas exploram, segundo uma compreensão refletida, a estrutura mesma do conhecimento humano. A razão humana se volta para o mundo e a partir dele diz algo sobre Deus, que a excede sobremaneira. Os três argumentos erguem-se segundo uma única evidência fundamental ao espírito humano: há uma lógica no real. Essa lógica determina o fato de que o mais distante da matéria seja inteligente e inteligível, assim como ordena ao fim todo agir, mesmo segundo a natureza e, por fim, que haja uma hierarquia de graus de inteligência. O Pensamento de Deus deixa rastros, sem dúvidas. E devemos, seguindo esse rastro, perscrutar o modo como ele conhece.

Conhecimento é relação, defrontar-se com algo outro que se dá como cognoscível e, portanto, tender a algo distinto. Obviamente, falamos isso em termos humanos, e não pode ser diferente. Mas quando se fala no conhecimento que Deus tem das coisas, os termos humanos devem tomar-se com novas configurações, levando em conta o modo de ser de Deus.

A afirmação tomasiana básica acerca de Deus é sua simplicidade. Em Deus não há composição em nenhum grau. Seu ser é sua essência, não há nele qualquer potência, muito menos matéria. Deus é *Actus Purus* e, por isso mesmo, espírito puro. Ele basta a si mesmo. Ele tem de si a posse total, Deus é todo Deus, simplesmente. Deus é seu conhecer. Deus é seu querer. Tudo segundo a atualidade intensiva de seu *Esse*. Ora, a ilimitação de Deus, sua infinitude, decorre de sua simplicidade e identidade intrínseca.

Seria um erro tremendo afirmar que, para conhecer, Deus dependesse de algo estranho a si mesmo, como é o nosso caso. Nosso conhecimento é posto em termos de potência, ocorrendo ao ato na medida em que conhece. Nosso intelecto é atualizado na medida em que um *outro* se dá ao nosso conhecimento. Há um processo, um movimento. Por isso, nossa razão avança em termos de compreensão do objeto. Mas não é assim para Deus.

“Em Deus, o inteligível e a inteligência se confundem; tanto um como outro estão em ato, de sorte que, a Deus inteligente em ato, Deus inteligível está presente em ato de inteligibilidade” (SERTILLANGES, 2021, p. 198). A inteligibilidade do *esse ut actus*, em

---

<sup>217</sup>*Super sententiis*, L. 1, d. 35, q. 1, a. 1, c: “*Tertia via, quae est per eminentiam, est haec. Quod enim invenitur in pluribus magis ac magis secundum quod plures alicui appropinquant, oportet ut in illo maxime inveniatur; sicut calor in igne, ad quem quanto corpora mixta magis accedunt, calidiora sunt. Invenitur autem quod quanto aliqua magis accedunt ad primum, nobilius cognitionem participant; sicut homines plus quam bruta et Angeli magis hominibus; unde oportet quod in Deo nobilissima cognitio inveniatur*”.

Deus, não encontra parâmetros ou limites, já que ele é o próprio ato de ser subsistente. Por isso, o seu conhecimento é sumamente perfeito e imediato. Não há movimento compreensivo, avanço cognoscitivo. Em um só relance, Ele conhece a si mesmo e, no mesmo ato, a tudo o quanto tenha criado. E, nesses termos, não há a necessidade de um *outro* para que conheça. Deus conhece tudo em *sua* atualidade intensiva.

Sendo o sumo inteligente e o sumo inteligível<sup>218</sup>, Deus é o princípio e o fim do seu ato cognoscitivo<sup>219</sup>, e neste ato conhece todas as coisas, pois “conhece por sua essência, que é semelhança de todas as coisas”(Super Sententiis, L. 1, d. 35, q. 1, a. 2, Respondeo)<sup>220</sup>. Ser *similitudo* de todas as coisas, aqui, significa que todas as determinações das criaturas são dadas segundo sua referência à perfeição divina, pois o conhecimento de Deus *causa* o ser das coisas. Ora,

não somente o ser divino é causa do ser das coisas, mas também seu conhecimento e vontade: a partir dos quais se perfaz melhor o ser de uma coisa; porque aquilo que Deus quer que seja, como pode e sabe, o faz ser em virtude de sua essência. Estas coisas, então, são conhecidas por Deus [previamente]; e, portanto, possui um conhecimento certo das coisas (Super Sententiis, L. 1, d. 35, q. 1, a. 3, ad 4, tradução nossa)<sup>221</sup>.

<sup>218</sup> De veritate, q. 2, a. 2, Respondeo: “Deus está no fim da separação da matéria uma vez que está isento de toda potencialidade. Portanto, ele é maximamente cognoscente e maximamente cognoscível. Daí que à sua natureza convém a inteligibilidade na mesma medida em que ela tem o ser. Ele conhece na medida em que, sendo maximamente cognoscente, possui sua natureza [...] Ele entende e apreende a si mesmo pelo fato de que sua quiddidade, despojada da matéria, é a quiddidade de uma coisa que é ele próprio”. No original: “Deus est in fine separationis a materia, cum ab omni potentialitate sit penitus immunis; relinquatur quod ipse est maxime cognoscitivus, et maxime cognoscibilis; unde eius natura secundum hoc quod habet esse realiter, secundum hoc competit ei ratio cognoscibilitatis. Et quia secundum hoc Deus est secundum quod natura sua est sibi; secundum hoc etiam cognoscit secundum quod natura sua est sibi maxime cognoscitivo[...] quod ipse est intellectus et apprehensor sui eo quod sua quidditas spoliata, scilicet a materia, est rei quae est ipsemet”.

<sup>219</sup> Ibid., ad 2.: “No conhecimento divino não se dá um percurso, como se pelo conhecido se chegasse ao desconhecido. Porém, pode haver, do ponto de vista das coisas conhecidas, um movimento circular no conhecimento de Deus. De fato, conhecendo sua essência, Ele intui outras coisas, nas quais vê a semelhança de sua essência e, assim, de algum modo, Ele volta à sua essência [...] a volta à própria essência é tomada como a subsistência da coisa em si mesma. Com efeito, as formas não subsistentes em si estão como que derramadas sobre outra coisa e de nenhum modo são recolhidas a si mesmas; mas as formas em si subsistentes se difundem sobre as outras coisas, aperfeiçoando-as ou nelas fluindo, e ainda assim permanecem em si mesmas; e segundo esse modo, Deus maximamente volta à sua essência, porque sendo providente em relação a todas as coisas e, por isto mesmo, saindo de certo modo para todas e voltando de todas, Ele permanece fixo em si mesmo e não misturado com o resto”. No original: “Sed in divina cognitione non est aliquis discursus, ut prius dictum est, quasi per notum in ignotum deveniat. Nihilominus tamen ex parte cognoscibilium potest quidam circuitus in eius cognitione inveniri; dum scilicet cognoscens essentiam suam res alias intuetur, in quibus suae essentiae similitudinem videt, et sic quodammodo ad suam essentiam redit, non quasi suam essentiam ex rebus aliis cognoscens, sicut in nostra anima accidebat. Sed tamen sciendum, quod reditio ad essentiam suam in libro de causis nihil aliud dicitur nisi subsistentia rei in seipsa. Formae enim in se non subsistentes, sunt super aliud effusae et nullatenus ad seipsas collectae; sed formae in se subsistentes ita ad res alias effunduntur, eas perficiendo, vel eis influendo, quod in seipsis per se manent; et secundum hunc modum Deus maxime ad essentiam suam redit, quia omnibus providens, ac per hoc in omnia quodammodo exiens et procedens, in seipso fixus et immixtus ceteris permanet”.

<sup>220</sup> No original: “per essentiam suam cognoscit, quae est similitudo omnium rerum”.

<sup>221</sup> No original: “non solum esse divinum est causa essendi res, sed etiam scientia et voluntas sua: ex quibus optime concluditur esse rei; quia illud quod Deus vult esse, cum possit et sciat, virtute essentiae suae in esse procedit. Haec autem Deo cognita sunt; et ita certam de rebus cognitionem habet”.

Desse modo, por sua causalidade, Deus conhece todas as coisas, não somente em suas singularidades<sup>222</sup>, mas também em suas privações ontológicas<sup>223</sup>, sem perder sua simplicidade, pois tudo conhece em sua unidade absoluta. É interessante notar a relação inversa no modo humano de conhecer: enquanto Deus conhece primeiramente a si e, em si, todas as coisas, o homem, para conhecer a si, tem de, primeiramente, conhecer algo, pois só se torna inteligível a si mesmo na medida em que conhece outro<sup>224</sup>.

Na sua autoreferencialidade cognoscitiva está compreendida a causalidade divina, em termos de determinidade essencial (formal). Desde agora, nos voltaremos à consideração das razões eternas nos seus contornos mais fundamentais, seu significado quanto ao confronto entre a simplicidade e unidade divina e, num segundo momento, enquanto *mediação* entre o conhecimento prévio que Deus tem das coisas e o seu ato criador.

### 3.2 As Ideias na Mente de Deus: diferença, multiplicidade e determinidade

Encontramos no modo como o conhecimento de Deus é pensado duas afirmações fundamentais: sua simplicidade, compreendida em termos de identidade, unidade e intensividade, e sua causalidade, compreendida segundo o ato de criar, que implica diferença, multiplicidade e determinidade, por parte da criatura. Há, e isso é dado desde os quadros da ontologia antiga<sup>225</sup>, uma verdadeira tensão entre esses termos, e é justamente no centro dessa tensão onde se encontra a questão acerca da existência de Ideias na mente de Deus.

Segundo as coordenadas especulativas que recebera a Idade Média, as Ideias são o princípio do ser e do conhecer, como vimos. Essa compreensão em Santo Tomás é normalmente posta em termos de conhecimento operativo de Deus, isto é, segundo os parâmetros do modo como as coisas são criadas, o que, de certo modo, articula o princípio de ser e de conhecer. Entretanto, a primeira questão se impõe: é necessário dizer que elas existem na mente de Deus (*an Ideae sint, Super Sententiis*, L. 1, d. 36, q. 2, a. 1)<sup>226</sup>?

Tomás de Aquino é categórico, em seu *sed contra*, utilizando-se da autoridade de Santo Agostinho, dizendo “quem nega a existência das Ideias, nega o Filho. Mas isso é

<sup>222</sup> Cf. *Super Sententiis*, L. 1, d. 36, q. 1, a. 1.

<sup>223</sup> Cf. *Super Sententiis*, L. 1, d. 36, q. 1, a. 2.

<sup>224</sup> A alma humana, de acordo com a tradição aristotélica, só se torna inteligível a si mesma na sua operação cognoscitiva. Deste modo, só é possível para ela voltar-se a si mesma quando está voltada para outro, pois só está atualizada no ato mesmo com o qual conhece.

<sup>225</sup> Cf. *Metafísica* XII.

<sup>226</sup> Cf. BOLAND, 1996, p. 201-202.



herético”(De diversis quaestionibus 83, q. 46)<sup>227</sup>. Há nisso um significado tremendo: em Deus, as Ideias são compreendidas em íntima relação à segunda pessoa da Santíssima Trindade, o *Verbum* eterno.

Segundo a doutrina cristã, como se viu, as coisas são criadas intelectualmente, ou seja, ordenadas por uma lógica fundamental e determinadora. Diz-se, expressamente, que o Verbo era Deus, mas também que, por meio dele, todas as coisas foram feitas (Jo 1). A esse segundo aspecto, a referência é dada ao exemplarismo do Pseudo-Dionísio, em que diz

o que chamamos exemplares são as razões que produzem os seres em Deus, e nel preexistem de maneira unitária, as quais a Sagrada Escritura chama predeterminações e decretos divinos e bons que determinam e produzem os seres (De divinis nominibus, 5)<sup>228</sup>

Em termos de produção, “todas as coisas estão na mente de Deus, como as coisas artificiais na mente do artista” (*sicut artificiata in mente artificis*) e, por isso, “às formas das coisas existentes em Deus, chamamos *Ideias*; que são como formas operativas” (*formae operativae*)<sup>229</sup>. Produzir intelectualmente significa, de antemão, perscrutar a estrutura lógica do que se faz, ou seja, preencher desde seu interior, a forma real com a intencionalidade criativa que lhe cabe e que a liga intrinsecamente com o exemplar do qual participa.

Entretanto, Tomás de Aquino formula sua compreensão sobre o modo como as ideias qualificam o conhecimento divino, pois,

Deus, pela Ideias, tem o conhecimento especulativo das coisas, e não somente o prático, posto que não conhece as coisas somente pelo modo de que dele saem, mas também pelo modo em que subsistem na sua própria natureza. Por isso, *Ideia* vem de *eidos*, que é forma; pelo que o nome *ideia*, quanto à propriedade do nome, refere-se igualmente aos conhecimentos prático e especulativo. Portanto, a forma da coisa existente no intelecto é o princípio de ambos os conhecimentos. Assim, mesmo que, segundo o modo de falar, a ideia seja tomada como forma, enquanto princípio do conhecimento prático, como quando nomeamos ideia às formas exemplares das coisas; no entanto, também é princípio do conhecimento especulativo, posto que nomeamos ideias contemplativas às formas das coisas (*Super Sententiis*, L. 1, d. 36, q. 2, a. 1, *Respondeo*, tradução nossa)<sup>230</sup>.

Isso se refere à Identidade entre o conhecimento de Deus, seu objeto, que é Ele mesmo, e as ideias exemplares contidas em sua própria essência, compreendida, enquanto

<sup>227</sup> No original: “qui negat ideas esse, negat filium esse. Sed hoc est haereticum”.

<sup>228</sup> No original: “exemplaria dicimus substantificas rationes existentium in Deo uniformiter praeexistentes, quas theologia praedefinitiones vocat, et divinas et bonas voluntates existentium praedeterminativas et productivas”.

<sup>229</sup> *Super Sententiis*, L. 1, d. 36, q. 2, a. 1, *Respondeo*.

<sup>230</sup> No original: “Per ideas tamen Deus non tantum practicam sed speculativam cognitionem de rebus habet, cum non solum cognoscat res secundum hoc quod ab ipso exeunt, sed etiam secundum quod in propria natura subsistunt. Idea enim dicitur ab eidos, quod est forma; unde nomen ideae, quantum ad proprietatem nominis, aequaliter se habet ad practicam et speculativam cognitionem; forma enim rei in intellectu existens, utriusque cognitionis principium est. Quamvis enim secundum usum loquentium idea sumatur pro forma quae est principium practicae cognitionis, secundum quod ideas exemplares rerum formas nominamus; tamen etiam principium speculativae cognitionis est, secundum quod ideas contemplantes formas rerum nominamus.”.

Logos, com a segunda pessoa da Santíssima Trindade. Essa identidade é compreendida, justamente, pelo modo perfeito em que a causalidade divina se dá, pois “se Deus tivesse a necessidade de voltar-se a um exemplar fora de si, seria um agente imperfeito; mas isso não se dá se sua essência se põe como exemplar de todas as coisas”, por isso mesmo, a teologia do Verbo compreende a sua causalidade no fato de que Deus “vendo sua própria essência, produz todas as coisas”(Super Sententiis, L. 1, d. 36, q. 2, a. 1, ad 2, tradução nossa)<sup>231</sup>

Decorre, assim, da Identidade de Deus enquanto cognoscente e cognoscível, a identidade de sua essência com as ideias exemplares e, portanto, as coordenadas de sua semelhança com as coisas criadas. A grande questão que se dá, aqui, é o estado conceitual da simplicidade divina frente ao fato da multiplicidade das coisas criadas a partir das ideias em sua mente, o que se vai aclarar na questão acerca de seu número (*Utrum ideae sint plures*, Super Sententiis, L. 1, d. 36, q. 2, a. 2)<sup>232</sup>.

Quanto a isso, dispondo novamente de Agostinho no seu *sed contra*, o frade medieval consente que as essências, mesmo em Deus, são pensadas em razões diversas (como cavalo e homem), ao mesmo tempo, lançando mão do Pseudo-Dionísio, na sua resposta, contrasta isso com o entendimento do modo pelo qual as coisas participam da essência de Deus.

Posto que Deus tem o conhecimento próprio das coisas singulares, é necessário que sua essência seja semelhança das coisas singulares, segundo o que as diversas coisas a imitem de diversos modos e particularmente, de acordo com sua capacidade, mesmo que ela se apresente toda inteira como imitável. Mas o fato de que as criaturas não a imitem perfeitamente, mas de modo disforme, vem de sua diversidade e defeito, como diz Dionísio(Super Sententiis, L. 1, d. 36, q. 2, a. 2, Respondeo, tradução nossa)<sup>233</sup>.

Posto deste modo, esclarece-se que a noção de semelhança deve ser vista segundo o prisma de seu vetor. Ora, a essência divina se encontra de modo uno para ser exemplar, pondo-se como suma perfeição para que seja imitada. Entretanto, por um defeito na criatura a relação se dá de um modo debilitado, limitado e diverso segundo a particularidade das coisas criadas, o que é compreendido de acordo com o grau de participação delas e origina a hierarquia do real, desse modo,

dado que o nome “ideia” é dado à essência divina enquanto é o exemplar imitado pelas criaturas, a essência divina será a ideia própria de cada coisa segundo um modo determinado de imitação. E posto que as diversas criaturas a imitam de modo

<sup>231</sup> No original: “si Deus indigeret respicere in aliquod exemplar extra se, esset imperfectum agens; sed hoc non contingit, si essentia sua exemplar omnium rerum ponatur: quia sic intuendo essentiam suam, omnia producit”.

<sup>232</sup> Cf. BOLAND, 1996, p. 202-203.

<sup>233</sup> No original: “quod cum Deus de singulis rebus propriam cognitionem habeat, oportet quod essentia sua sit similitudo singularium rerum, secundum quod diversae res diversimode et particulariter ipsam imitantur secundum suam capacitatem, quamvis ipsa se totam imitabilem praebeat; sed quod perfecte non imitantur eam creaturae, sed difformiter, hoc est ex earum diversitate et defectu, ut dicit Dionysius”.

distinto, por isso se diz que cavalo e homem são criados por uma ideia ou razão distinta; e daí se segue que, segundo a relação para com diversas coisas, que imitam de modo diverso a essência divina, haja pluralidade nas ideias, apesar de que a essência imitada seja uma só (*Super Sententiis*, L. 1, d. 36, q. 2, a. 2, *Respondeo*, tradução nossa)<sup>234</sup>.

Tomás, assim, atenta para o modo como a palavra “ideia” deve ser compreendida: a única essência divina enquanto imitada de diversos modos segundo as diversas criaturas. Assim, o tema das ideias divinas é sobremaneira posto segundo a relação das coisas para com a exemplaridade das essência divina, ou em termos de participação, no seguimento do modo como se dá o conhecimento e a linguagem humana.

Compreende-se, portanto, que conhecer sua própria natureza enquanto participável é uma espécie de giro sobre si mesmo que Deus tem de seu conhecer, não num movimento, mas a partir de sua intuição fundamental. Ora, Deus sabe que sabe, e sabe que seu saber cria as coisas segundo o modo do exemplarismo, que condiciona os termos da semelhança imitável segundo a capacidade própria de cada ente finito. Ele conhece, então, a partir de si mesmo, tudo o que cria, e a partir de tudo o que cria, os termos estruturais de sua imitação e participação.

A partir disso, salvaguarda-se a noção de unidade e simplicidade em Deus, ao mesmo tempo em que se afirma a existência de distintas e diversas ideias nele, já que

por mais que as criaturas imitem a mesma essência enquanto ao ser, nem todas a imitam no viver; e as que imitam no ser, nem todas participam do ser do mesmo modo, posto que umas possuem o ser de maneira mais notável que outras: disto resulta que é distinta a relação da essência divina para com as coisas que tem somente o ser e aquelas que possuem o ser e o viver, e do mesmo modo para aquelas que possuem o ser de diversos modos; e disto decorre que são muitas as razões ideais, pelas quais Deus entende sua essência como imitável de um modo ou de outro. Portanto, as mesmas razões das imitações conhecidas, ao seu modo, são ideias; pois a ideia [...] nomeia a forma enquanto entendida, e não enquanto está na natureza do cognoscente (*Super Sententiis*, L. 1, d. 36, q. 2, a. 2, *Respondeo*, tradução nossa)<sup>235</sup>.

Deste modo, enquanto compreendidas como modelos anteriores de todas as diversas coisas, as múltiplas ideias existentes na mente de Deus não repugnam sua

<sup>234</sup> No original: “Unde cum hoc nomen idea nominet essentiam divinam secundum quod est exemplar imitatum a creatura, divina essentia erit propria idea istius rei secundum determinatum imitationis modum. Et quia alio modo imitantur eam diversae creaturae, ideo dicitur quod est alia idea vel ratio qua creatur homo et equus; et exinde sequitur quod secundum respectum ad plures res quae divinam essentiam diversimode imitantur, sit pluralitas in ideis, quamvis essentia imitata sit una”.

<sup>235</sup> No original: “Cum autem omnes creaturae imitentur ipsam essentiam quantum ad esse, non tamen omnes quantum ad vivere: nec iterum illa quae imitantur ipsam quantum ad esse, eodem modo esse participant, cum quaedam aliis nobilius esse possideant: et ex hoc efficitur alius respectus essentiae divinae ad ea quae habent tantum esse et ad ea quae habent esse et vivere, et similiter ad ea quae diversimode esse habent; et ex hoc sunt plures rationes ideales, secundum quod Deus intelligit essentiam suam ut imitabilem per hunc vel per illum modum. Ipsae enim rationes imitationis intellectae, seu modi, sunt ideae; idea enim [...] nominat formam ut intellectam, et non prout est in natura intelligentis”.

simplicidade, antes afirmam a única origem de todas as coisas<sup>236</sup>. Entretanto, permanece a tensão fundamental entre identidade e diferença, ou unidade e pluralidade, no contorno especulativo do quadro fundamental das ideias eternas na mente de Deus. Essa aporia parece ser compreendida por Tomás, como intentamos tematizar.

### 3.3 Lógica supramundana e criação numa dialética fundamental

Até aqui, enfrentamos, nas linhas do texto de Tomás a questão acerca das Ideias eternas desde seu prisma fundamental: sua referência ao exemplarismo, termo primeiro da criação de todas as coisas. Ve-se, sobremaneira, necessidade de se afirmar a preexistência, e pluralidade, de razões na mente mesma do Criador. O que se impõe pelo modo mesmo como as coisas recebem o ser, segundo uma participação determinada e interiormente estruturada segundo uma lógica anterior. Deste modo, de acordo com a compreensão de que as múltiplas e diversas ideias são diversificadas segundo as imitações limitadas das coisas, Tomás *parece* entender que resolve a aporia de pôr-se divisão e multiplicidade no interior mesmo da simplicidade de Deus.

Pode-se afirmar, entretanto, que o aquinate tinha consciência de que não resolvera a questão, justamente porque ela não se resolve: é uma aporia, um paradoxo. Isso significa que, em qualquer compreensão que se tende, deve-se afirmar as duas coisas, a simplicidade de Deus e a distinção das ideias contidas em sua mente, ou, em outras palavras, a multiplicidade das distintas ideias na unidade da essência divina, pois,

ainda que as relações que há entre Deus e a criatura estejam fundadas na criatura, também encontram-se em Deus segundo a razão e o intelecto; intelecto, digo, não somente quanto ao humano, mas também ao angélico e ao divino. Por Ele, ainda que as criaturas não tenham existido desde toda a eternidade, o intelecto divino, desde a eternidade, conheceu sua essência enquanto imitável de diversos modos pelas criaturas; e por isso, desde toda a eternidade existiu a pluralidade de ideias no intelecto divino, e não na sua natureza (*Super Sententiis*, L. 1, d. 36, q. 2, a. 2, ad 2, tradução nossa)<sup>237</sup>

É curioso notar que, na mesma parte, Tomás afirma que as ideias em Deus existam de forma plural desde toda a eternidade, quanto ao entendimento, e que, quanto à realidade, são fundadas na criatura. Do mesmo modo, parece contraditório que se diga que “desde toda a eternidade existiu a pluralidade de ideias no intelecto divino, mas não na sua

<sup>236</sup> Cf. GILSON, 2024, 153-155.

<sup>237</sup> No original: “*quod quamvis relationes quae sunt Dei ad creaturam, realiter in creatura fundentur, tamen secundum rationem et intellectum in Deo etiam sunt; intellectum autem dico non tantum humanum sed etiam angelicum et divinum; et ideo quamvis creaturae ab aeterno non fuerint, tamen intellectus divinus ab aeterno fuit intelligens essentiam suam diversimode a creaturis imitabilem; et propter hoc fuit ab aeterno pluralitas idearum in intellectu divino, non in natura ipsius*”.

natureza”. Ora, é necessário afirmar que se, na realidade, a relação entre Deus e a criatura é fundada nesta, não se poderia dizer que Deus possa criar realmente, sem que a criatura já estivesse de algum modo presente a Ele. Do mesmo modo, se se afirma que a pluralidade de ideias no intelecto divino é dada desde toda a eternidade, mesmo sem as criaturas, mas não é dada segundo a sua natureza, se divide Deus e o seu intelecto. O que dizer quanto a isto?

Aqui, podemos dizer, está compreendida a questão fundamental e primeira quanto à antinomia do múltiplo e do uno. E, como deve se fazer notar, Tomás tem muito a dizer. Primeiramente, de certo modo, a criatura, como se viu, está pré-definida no intelecto divino, para dizer com Dionísio, segundo as razões eternas, em sua pluralidade no modo como Deus conhece sua essência enquanto imitável. Do mesmo modo, como em Deus seu intelecto é sua natureza, só se pode afirmar que há a pluralidade das ideias no intelecto divino, mas não em sua essência, segundo a compreensão que segue o mistério da Trindade.

Ora, “para o pensamento teológico cristão, o *Nous* ou a Inteligência, o Uno e o *Esse*, identificam-se no Deus Uno e Trino, no qual a identidade de natureza ou essência (*ousia*) diferencia-se na trindade relacional das Pessoas” (LIMA VAZ, 2002, p. 107), o que denota o modo como a distinção entre as pessoas é afirmada segundo a unidade absoluta da divindade. Nessa aproximação filosófica, “à segunda Pessoa -ao *Logos* ou *Verbo*- é atribuído por apropriação o mundo das Ideias, seja corno *rationes aeternae* (Santo Agostinho), seja como *paradeigmata* (Pseudo-Dionísio)” (*Ibid.*), o que significa dizer a distinção feita por Tomás é puramente de razão, e não real, pois, em Deus mesmo, não há essa diferença entre seu intelecto e sua essência.

Tomás tem consciência disso e de que tudo o que se diz sobre Deus passa pela nossa razão e linguagem, como se viu e, por isso, diz que

a pluralidade das coisas não é causa da pluralidade das ideias, mas o contrário; com efeito, não é porque a realidade imite de diversos modos a essência divina e, por isso, o seu entendimento a vê como imitável de diversos modos, antes, acontece o oposto. O intelecto divino, pois, é causa das coisas: a distinção, no entanto, das razões ideais, se dá de acordo com a operação do intelecto divino, enquanto entende sua essência imitável de diversos modos pela criatura (*Super Sententiis*, L. 1, d. 36, q. 2, a. 2, ad 3, tradução nossa)<sup>238</sup>

Segundo o frade dominicano, então, a pluralidade das Ideias em Deus é causada por Ele próprio, de acordo com a operação do seu intelecto. Portanto, a pluralidade das Ideias divinas é causa da pluralidade das coisas, segundo o modo como Deus entende sua essência

<sup>238</sup> No original: “*non tamen pluralitas rerum est causa pluralitatis idearum, sed e contrario; non enim quia res diversimode imitatur divinam essentiam, ideo intellectus ejus intuetur eam diversimode imitabilem, sed potius e contrario. Intellectus enim divinus est causa rerum; distinctio autem idealium rationum est secundum operationem intellectus divini, prout intelligit essentiam suam diversimode imitabilem a creaturis*”.

enquanto imitável de modos distintos pelas criaturas finitas, ou seja, a imitabilidade a priori de sua essência é que causa os graus e os modos diversos de participação das criaturas, e não o contrário. O que significa que as distintas ideias tem, em Deus, uma pluralidade.

Isso é posto pois “a essência divina é una e as (suas) relações são muitas” (*Super Sententiis*, L. 1, d. 36, q. 2, a. 2, *ad* 4, tradução nossa), o que impõe que “aquilo que designa somente a essência não pode ser tomado no plural” (*Ibid.*). Entretanto, “tem-se a razão de imitação mais da parte da coisa, para que se possa consignificar e significar a sua pluralidade; e, por isso, dizemos que são muitas as razões” (*Ibid.*). Portanto, compreende-se que “a ideia está como que no meio, dado que implica a essência e a razão de imitação, que é posto segundo a relação” (*Ibid.*)<sup>239</sup>, ou seja, as ideias eternas implicam tanto unidade, quanto multiplicidade.

Encontramos, então, o modo como a identidade absoluta de Deus se depara com certa diferença fundamental no seu intelecto. Então, “a dialética das Ideias recebe seu estatuto metafísico na dialética *ad intra* da *identidade* das Ideias na Inteligência (*Verbo*) e da *diferença* das Ideias na mesma Inteligência” (LIMA VAZ, 2002, p. 107), em outras palavras, as ideias configuram tanto uma *diferença na identidade* fundamental da inteligência divina, quanto uma *identidade na diferença* de graus de ser e de participação da criatura finita. E isso não deve significar nenhum escândalo, pois, segundo o quadro da revelação cristã, é justamente nos termos de uma dialética primeira e fundamental que se compreende a distinção de Três Pessoas na unidade absoluta da essência do único Deus. Parafraseando Agostinho, quem nega a dialética das ideias, nega o Verbo de Deus, termo médio da criação de todas as coisas.

Tendo isso em vista, os termos da dialética fundamental, em Deus, são compreendidos como os paradigmas fundamentais de determinidade da realidade nas suas múltiplas manifestações e, portanto sua inteligibilidade. Ora, por um lado, se nos voltarmos a Deus como *Esse seipsum subsistens*, a identidade na diferença implica a sua a reflexividade absoluta, ou o *Esse* como Inteligência que pensa a si mesma em termos de infinita inteligibilidade. Por outro lado, é essa mesma inteligibilidade que manifesta-se “tanto *ad intra* (prolação interior do *Esse* como *Verbo*) quanto *ad extra* (livre criação da multiplicidade dos esse finitos e relativos segundo a exemplaridade do Verbo)” (LIMA VAZ, 2002, P. 108).

Portanto, a inteligibilidade do ser finito está posta e depende da compreensão das Ideias em Deus e da dialética fundamental de que trata Tomás, mas devemos, a partir disso,

---

<sup>239</sup> No original: “*quod essentia divina una est, et respectus plures; et ideo illud quod nominat tantum essentiam, non potest pluraliter significari [...] Ratio autem se tenet magis ex parte rei, ut consignificari et significari pluraliter possit; dicimus enim rationes plures. Idea autem quasi medio modo se habet; quia essentiam et rationem imitationis, quae est secundum respectum, importat*”.

nos defrontarmos com a questão acerca do seu significado para a consideração do conhecimento humano. No que se segue, em nosso trabalho, articularemos isso a partir dos outros textos em que o aquinate trata sobre as Ideias eternas.

### 3.4 Síntese: as *Rationes Aeternae* como mediação

Concluimos, neste capítulo, que a tematização das Razões Eternas explicita os termos fundamentais de compreensão da noética constitutiva da realidade divina, segundo a dialética do múltiplo e do uno (3.1). Dessa forma, encontra-se já no *Scriptum Super Sententiis* (L. 1, d. 35), de acordo com as coordenadas metafísicas já elucidadas, a articulação dos fundamentos ontoepistemológicos da realidade como um todo a partir da diferença na identidade divina, ou das diversas razões no único Verbo Criador. Pensamos, assim, necessário afirmar as ideias eternas como mediação intrínseca e constituinte do ato criador, desde seu ponto de vista material. Ora, em termos de precessão, as ideias encontrar-se-iam entre a determinidade primeira da identidade absoluta e as determinidades segundas das diferenças participadas.

Assim, o modo como Deus conhece, segundo sua imaterialidade absoluta, é dado como, não somente, uma ação sua, mas o seu próprio ser. Deus conhece de modo simples, uno e ao voltar-se a si mesmo. Por isso, afirmou-se que o conhecimento de Deus é causa das coisas, e não causado por elas: Deus conhece todas as coisas por sua própria essência, pois, no seu perfeito ato cognoscitivo, Ele é o inteligível sumo e o inteligente sumo, numa identidade absoluta. Do mesmo modo, o conhecer de Deus é criar e sua criação é pensada por Ele segundo os parâmetros de sua unidade. De fato, na simplicidade interior de Deus, encontra-se a diversidade daquilo que, no seu exterior, chamamos universo. Mas isso se dá, justamente, pelo fato de que na intrínseca e perfeita identidade divina é afirmada, na mesma medida, a intrínseca e perfeita diferença (3.2). Essa tensão, em termos de compreensão humana, é formulada segundo a sabedoria cristã segundo o insondável mistério da Trindade, mas encontra uma análoga tematização a partir da questão acerca das Razões Eternas.

Desse modo, o *Super Sententiis* (L. 1, d. 36, q. 2) está também compreendido segundo a afirmação última de uma lógica supramundana que é pressuposta pela possibilidade mesma do conhecimento humano (3.3). É dessa diferença na identidade primeira, ou da dialética fundamental entre a multiplicidade e a unidade no seio mesmo da divindade que surge os contornos objetivos da determinidade de cada ente realmente posto no mundo e, por consequente, do movimento que se instaura quando o ser humano se põe a perscrutar a

realidade. De modo análogo, nós recriamos essas mesmas dialéticas fundamentais, suas determinidades, unidades, multiplicidades, diferenças e identidades, quando conhecemos a realidade que se nos apresenta, pois tendemos ao movimento de adequação e assimilação a ela, como pretendemos elucidar a posteriori.



#### 4 IDEIAS ETERNAS NAS *QUAESTIONES DISPUTATAE DE VERITATE*: UMA LEITURA A PARTIR DA NOÇÃO DE *ADAEQUATIO*

No presente capítulo, nos voltaremos ao *De Veritate* segundo o modo como é posta a questão acerca das *Rationes Aeternas*, buscando articular determinidade fundamental transcendente e conhecimento humano segundo a noção fundamental de *adequação*.

As *Questões Disputadas sobre a Verdade* têm um lugar singular no todo das obras do Aquinate, representando, sobremaneira, os traços de evolução de seu pensamento. Datado da ocasião de seu primeiro ensino magistral em Paris (1256-1259), é composto por 253 artigos organizados em 29 questões, da qual o título corresponde à primeira. As primeiras 20 questões versam sobre os temas da verdade e do conhecimento, enquanto que as outras (q. 21-29), se voltam ao tema do bem e de seu apetite<sup>240</sup>.

A terceira questão apresenta a mais extensa tematização do mestre medieval acerca do tema das Ideias Eternas, compreendida em 8 artigos<sup>241</sup>. Nela é possível entrever uma evolução com relação ao comentário sobre as sentenças. Nossa proposta se insere numa tentativa de integração geral da temática segundo a lógica própria do texto, na linha que vai desde Deus inteligente, passando pela criação, compreendida como determinação inteligível, até o conhecimento humano, tematizado a partir da questão acerca de seu fundamento último.

Para tanto, pretendemos perscrutar a questão fundamental da verdade, segundo os termos da *adaequatio* fundamental segundo as Ideias eternas (4.1) e, então, a criação pelo Verbo eterno (4.1.1), para, daí, voltarmos-nos à tematização do conhecimento humano, seu ato judicativo e participação (4.2), para, como conclusão, analisarmos o estatuto do realismo tomásico nos termos de sua metafísica da Ideia (4.3).

##### 4.1 Verdade e participação: adequação e idealidade fundamental (Q. I e III)

O ser e a verdade são os dois termos fundamentais da tematização da realidade. O ser, em primeiro lugar, é o próprio Deus, e por isso Ser, Esse, que como dom, dá a entes, potencialmente existentes, o status de atualidade necessário para ser no campo da realidade. A verdade, por outro lado, se refere à determinidade intrínseca da coisa criada, em termos de

<sup>240</sup> Cf. TORREL, 1999, p. 390.

<sup>241</sup> Enquanto se limita ao número de três artigos à questão sobre as ideias, tanto no *Comentário às sentenças*, quanto na *Suma de Teologia*, Tomás dedica mais cinco artigos específicos (onde se pergunta acerca da existência das ideias do mal, de matéria-prima, daquilo que não é, dos acidentes e dos particulares) no tratamento dado à questão nas *Questões disputadas sobre a Verdade*.

adequação e participação. Para falar da verdade, Tomás inicia por tratar da questão dos transcendentais, e isso não sem razão. Encontramos nele (*De veritate*, q.1, a.1), sem dúvidas, o texto mais célebre que a literatura filosófica do medievo dispõe sobre esse tema.

Um transcendental, na doutrina tomasiana, é uma noção universalíssima, que transcende a todo e qualquer gênero e, portanto, se predica de tudo o que é, pelo fato mesmo de ser. Nestes termos, o primeiro transcendental é o *ens*, pois ele é “aquilo que por primeiro o intelecto concebe como mais evidente, aquilo a que o intelecto dirige todas as suas concepções” (*De veritate*, q. I, a. 1, *Respondeo*)<sup>242</sup>. Todas as outras noções são entendidas por adição ao *ens*, não de modo extrínseco, mas desde dentro, já que toda natureza, essencialmente, é<sup>243</sup>. Essa compreensão põe em relevo a metafísica do *esse ut actus*, em termos de sua inteligibilidade radical.

Tomás de Aquino deriva, desse modo, todas as noções universalíssimas: enquanto sejam compreendidas em todo ente em si mesmo considerado, ou concebidas segundo a ordenação de um ente a outro<sup>244</sup>.

Assim, considerando o ente em si mesmo, enquanto se denota sua quiddidade, nasce a concepção de *res* (coisa)<sup>245</sup>, enquanto se denota sua indivisão, numa negação da divisão, tem-se a concepção do *unum* (uno)<sup>246</sup>. Dessa forma, os parâmetros lógicos, condicionados pelo ser, concebem a inteligência fundamental dos transcendentais *ens*, *res* e *unum*, reconhecendo seu valor objetivo e os meandros de uma lógica que articula a realidade

<sup>242</sup> No original: “*Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens*”.

<sup>243</sup> *De veritate*, q. I, a. 1, *Respondeo*: “Donde é necessário que todas as outras concepções do intelecto sejam entendidas em adição ao ente. Mas nada se pode acrescentar ao ente [...] como se lhe fosse algo externo, pois qualquer natureza é essencialmente ente [...] mas algumas coisas se dizem como acréscimo ao ente, enquanto exprimem um modo dele que não se exprime pelo nome “ente””. No original: “*Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt addi aliqua [...] quia quaelibet natura est essentialiter ens; [...] sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens, in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur*”.

<sup>244</sup> Ibid.: “quando o modo expresso é um modo geral que se aplica a todo ente; e este modo pode ser entendido duplamente: primeiro, segundo o que se aplica a todo ente em si; depois, segundo o que se aplica a um ente em ordem a outro”. No original: “*Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se; alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud*”.

<sup>245</sup> Ibid.: “não se acha algo afirmativo dito de modo absoluto, que possa ser entendido em todo ente, a não ser sua essência, segundo a qual se diz ser; e assim se impõe este nome ‘coisa’, que difere de ‘ente’, segundo Avicena no princípio da Metafísica, enquanto ‘ente’ se toma do ato de ser, mas o nome ‘coisa’ exprime a quiddidade ou essência do ente”. No original: “*Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphys., quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis*”.

<sup>246</sup> Ibid.: “A negação, porém, que se aplica a todo ente absolutamente, é a indivisão e essa indivisão se exprime pelo nome ‘um’; com efeito, o ‘um’ não é outra coisa que o ente indiviso”. No original: “*Negatio autem consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum*”.

em termos de ser, essência e unidade fundamental da qual a própria inteligência humana dá testemunho em suas operações, como intuição primeira, apreensão qualitativa e negação numérica.

Por outro lado, na ordenação de um ente ao outro, na medida em que se denota a distinção de um outro, se concebe o transcendental *aliquid* (algo, algo outro)<sup>247</sup>, o que põe limites ao ente nos termos próprios de conceituação universal. Ainda na ordenação a um outro, mas segundo a compreensão de conveniência, Tomás erige a alma como polo de delimitação dos dois transcendentais restantes, pela compreensão de que ela é, de certo modo todas as coisas<sup>248</sup>, e isso é um ponto singular de compreensão da relação entre ser e pensar.

Essa conveniência entre o *ens* e a *anima* se traduz de dois modos distintos: segundo a relação com o apetite, enquanto desejado, o ente é *bonum* (bom)<sup>249</sup>, segundo a relação com o intelecto, o ente é dito *verum* (verdadeiro)<sup>250</sup>. Do modo como se apresenta, pelo fato mesmo de ser, o *ens* é posto ao intelecto humano, seja como desejado, seja como cognoscível, em termos de sua abertura fundamental ao ser, o que denota certa concepção de inteligibilidade do ser na conformidade das operações da alma humana<sup>251</sup>.

De qualquer modo como se queira conceituar a verdade, seja pelo seu precedente, pela sua constituição formal, ou mesmo pelo seu efeito, a verdade é posta segundo a trindade *ens-adaequatio-intellectus*<sup>252</sup>. Como se viu, o intelecto humano se adequa à coisa, torna-se a

<sup>247</sup> *De veritate*, q. I, a. 1, *Respondeo*: “segundo a divisão de um ente em relação a outro, o que se exprime com este nome ‘algo’ ou ‘alguma coisa’; diz-se, com efeito, ‘algo’ ou ‘alguma coisa’ como ‘alguma outra coisa’, e assim o ente se diz ‘um’ enquanto é indiviso em si, e se diz ‘algo’, enquanto é distinto de outros”. No original: “*Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum*”.

<sup>248</sup> *Ibid.*: “segundo a conveniência de um ente para com outro; e isso não pode ser sem que se tome alguma coisa que, por sua natureza, seja apta a convir com todos os entes. Esta coisa é a alma, a qual, de certo modo, é todas as coisas, como diz no livro III do *Sobre a alma*”. No original: “*secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, quae quodam modo est omnia, ut dicitur in III de anima*”.

<sup>249</sup> *Ibid.*: “A conveniência, pois, do ente para com o apetite se exprime com este nome ‘bem’, como se diz no princípio da *Ética*: o bem é aquilo que todas as coisas desejam”. No original: “*Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, unde in principio Ethicorum dicitur quod bonum est quod omnia appetunt*”.

<sup>250</sup> *Ibid.*: “A conveniência, porém, do ente para com o intelecto se exprime com este nome ‘verdadeiro’. Todo conhecimento se faz por uma assemelhação do cognoscente à coisa conhecida, de modo que a assemelhação se diz ser causa da cognição, como a vista conhece a cor segundo se dispõe segundo a aparência da cor”. No original: “*Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis: sicut visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris, cognoscit colorem*”.

<sup>251</sup> Cf. LIMA VAZ, 2020, p. 172-201.

<sup>252</sup> *De veritate*, q. I, a. 1, *Respondeo*: “A primeira relação do ente para com o intelecto é o fato de que aquele concorda com este, e tal concordância é chamada de ‘adequação do intelecto e da coisa’, e nisto se constitui formalmente a noção de verdadeiro. Isto é, pois, o que a noção de verdadeiro acrescenta ao ente, ou seja, a conformidade ou adequação da coisa e do intelecto: a essa conformidade, como foi dito, segue-se o conhecimento da coisa. Assim, pois, a existência da coisa precede a noção de verdade, mas o conhecimento é certo efeito da verdade. De acordo com isto, encontram-se três modos de definir a verdade ou o verdadeiro. De

coisa, recebe suas medidas, é moldado pela coisa. A métrica interna da realidade finita determina a métrica intencional do intelecto humano, dita suas medidas e a enquadra no seu próprio molde.

Entretanto, essa compreensão de verdade pressupõe a conveniência entre o ente finito e a mente divina. Ora, a compreensão de adequação supõe dois termos distintos e com graus diversos de determinidade. Por um lado, não são idênticos, pois não haveria mudança em um dos termos para assemelhar-se ao outro, por outro lado, são graus distintos por ter de ser compreendidos em termos de ato e potência. O intelecto humano adequa-se ao ente por estar em potência para isso, enquanto o ente é inteligível por ser em ato (*esse ut actus*), pois “o nosso intelecto é medido e não mede as coisas naturais”. Ora, o ser do ente finito é causado pela ação criadora de Deus<sup>253</sup>. Deste modo, “o intelecto divino mede e não é medido”, enquanto que “a coisa mede e é medida” (*De veritate*, q. I, a. 2, *Respondeo*)<sup>254</sup>. Portanto,

a coisa natural, constituída entre dois intelectos, se diz verdadeira segundo a adequação a cada um deles; segundo a adequação ao intelecto divino, ela se diz verdadeira enquanto preenche aquilo a que foi ordenada segundo o intelecto divino [...] Ora, o primeiro sentido da verdade é o que se aplica primariamente às coisas naturais, pois a comparação de uma coisa com o intelecto divino é anterior à sua comparação com o intelecto humano; donde, mesmo que não existisse o intelecto humano, ainda assim as coisas se diriam verdadeiras em ordem ao intelecto divino (*De veritate*, q. I, a. 2, *Respondeo*)<sup>255</sup>.

Nesses termos, encontram-se a noção da verdade e sua conceituação segundo a compreensão de uma adequação fundamental da totalidade do real, em suas camadas e

---

um modo, segundo aquilo que precede a noção de verdade e em que se funda o verdadeiro [...] De outro modo, define-se segundo aquilo em que se constitui formalmente a noção de verdadeiro [...] De um terceiro modo, define-se o verdadeiro segundo seu efeito”. No original: “*Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedat rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus. Secundum hoc ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri. Uno modo secundum illud quod praecedat rationem veritatis, et in quo verum fundatur [...] Alio modo diffinitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur [...] Tertio modo diffinitur verum, secundum effectum consequentem*”.

<sup>253</sup> Ibid., q. I, a. 4, *Respondeo*: “Mas a verdade que se diz acerca das coisas em comparação com o intelecto divino as acompanham inseparavelmente, pois elas não podem subsistir senão pelo intelecto divino que as produz no ser [...] porque ela se compara com o intelecto divino como causa, mas com o humano como efeito”. No original: “*Sed veritas quae de eis dicitur in comparatione ad intellectum divinum eis inseparabiliter communicatur: cum nec subsistere possint nisi per intellectum divinum eas in esse producentem [...] cum ad intellectum divinum comparetur sicut ad causam, ad humanum autem quodam modo sicut ad effectum*”.

<sup>254</sup> No original: “*Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster mensuratus et non mensurans res quidem naturales, sed artificiales tantum*”.

<sup>255</sup> No original: “*Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum [...] Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda, quia prius est eius comparatio ad intellectum divinum quam humanum; unde, etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res verae dicerentur in ordine ad intellectum divinum*”.

determinações ontológicas, ao único intelecto divino. Por isso, a questão da verdade é sucedida pela do conhecimento de Deus (q. II)<sup>256</sup>, de onde nos vem o princípio fundamental de que “a ciência de Deus é causa das coisas” (*De veritate*, q. II, a. 14, *Respondeo*)<sup>257</sup> ou, em outras palavras, “a semelhança que está no intelecto divino é produtora da coisa” (*De veritate*, q. II, a. 5, *Respondeo*)<sup>258</sup>, que, por sua vez, precede a questão sobre as Ideias Eternas (q. III).

Afirma-se, então, uma idealidade fundamental na constituição da realidade, ou seja, a necessidade de afirmar a existência de Ideia na mente de Deus (a. I), e sua multiplicidade (a. II). Ora, por *ideia* se entende a forma imitada pela coisa, nesse caso, segundo a intenção do agente. Podemos afirmar, pelo fato mesmo de que “vemos que o curso da natureza procede do mesmo modo sempre, ou na maioria das vezes” (*De veritate*, q. III, a. 1, *Respondeo*)<sup>259</sup>, que há uma intencionalidade fundamental em sua operação, o que força-nos a admitir a existência de ideias anteriores e pressupostas à estrutura mesma da natureza visível, já que “esta, pois, parece ser a natureza da ideia, isto é, uma forma que uma coisa imita em virtude da intenção de um agente que predetermina um fim” (*idem*)<sup>260</sup>.

Tomás toma partido de Platão<sup>261</sup>, mas na esteira de Dionísio e de Agostinho, deixa claro que “é inconveniente afirmar que as ideias das coisas naturais sejam por si subsistentes, mas não é inconveniente pô-las na mente de Deus” (*De veritate*, q. III, a. 1, *ad 4*)<sup>262</sup>, já que

a forma exemplar ou ideia tem, de algum modo, a natureza de um fim, e dela recebe o artífice a forma pela qual ele age, se a forma está fora dele. Contudo, não é conveniente dizer que Deus aja por causa de um fim diverso de si, e que ele receba de fora aquilo pelo que pode agir. Por isso, não podemos afirmar que as ideias existam fora de Deus, mas somente na mente divina (*De veritate*, q. III, a. 1, *Respondeo*)<sup>263</sup>.

O modo como Deus causa exemplarmente é compreendido em termos de participação formal, o que significa que esse elo entre o Criador e as suas criaturas acontece

<sup>256</sup> Na segunda questão Tomás intenta perscrutar os meandros do conhecimento divino, tanto o modo em que ele deve ser compreendido, quanto o seu alcance.

<sup>257</sup> No original: “*scientia eius sit causa rerum*”.

<sup>258</sup> No original: “*Sed similitudo rerum quae est in intellectu divino, est factiva rei*”.

<sup>259</sup> No original: “*naturae autem cursum videmus semper eodem modo progredi, aut ut in pluribus*”.

<sup>260</sup> No original: “*Haec ergo videtur esse ratio ideae, quod idea sit forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui praedeterminat sibi finem. Secundum hoc ergo patet quod illi qui ponebant omnia casu accidere, non poterant ideam ponere*”.

<sup>261</sup> *De veritate*, q. III, a. 1, *Respondeo*: “rejeitando a opinião dos epicuristas que defendiam que tudo acontece por acaso, e a de Empédocles e de outros que diziam que tudo acontece por necessidade de natureza, Platão estabeleceu a existência das ideias”. No original: “*Et ideo Plato refugiens Epicuri opinionem, qui ponebat omnia casu accidere, et Empedoclis et aliorum qui ponebant omnia accidere ex necessitate naturae, posuit ideas esse*”.

<sup>262</sup> No original: “*Unde inconveniens est ponere ideas rerum naturalium esse per se subsistentes; non est autem inconveniens ponere eas in mente divina*”.

<sup>263</sup> No original: “*forma exemplaris vel idea habet quodammodo rationem finis, et ab ea accipit artifex formam qua agit si sit extra ipsum; non est autem conveniens ponere Deum agere propter finem alium a se, et accipere aliunde, unde sit sufficiens ad agendum; ideo non possumus ponere ideas esse extra Deum, sed in mente divina tantum*”.

segundo uma relação de semelhança<sup>264</sup>, o que impõe valores ontológicos distintos à consideração de sua causalidade. Assim, “é necessário dizer que toda a distinção das coisas é predefinida por Deus” e, portanto, “existem em Deus as razões próprias das coisas singulares, e, por causa disso, é necessário pôr n’Ele muitas ideias” (*De veritate*, q. III, a. 2, *Respondeo*)<sup>265</sup>. Ora, essa relação fundamental se dá de acordo com seus dois termos.

Por um lado, a essência divina, exemplar inteligível, é perfeito ato de ser, eterna, ilimitada e sumamente transcendente. Por outro lado, as coisas naturais, imitações causadas, são compostas de ato e potência, temporais, limitadas e finitas em si mesmas. Essa desproporção fundamental deve ser considerada, pois

Deus, que tudo opera pelo intelecto, produz tudo à semelhança de sua essência. Deste modo, sua essência é a ideia das coisas, não certamente considerada como essência, mas considerada como objeto do entendimento. Porém, as coisas criadas não imitam perfeitamente a essência divina. Assim, a essência divina como a ideia das coisas não é tomada pelo intelecto divino de modo absoluto, mas com a proporção segundo a qual a criatura a produzir-se se relaciona com a mesma essência divina, proporção segundo a qual a criatura a imita ou falha em imitá-la. As diversas coisas, porém, a imitam de maneira diversa, e cada uma segundo seu próprio modo, uma vez que cada uma tem seu ser próprio distinto de outra (*De veritate*, q. III, a. 2, *Respondeo*)<sup>266</sup>.

Sendo una a essência divina, múltiplas são as relações dadas às criaturas em razão de suas coordenadas ontológicas. Portanto, “as ideias se multiplicam segundo as diversas relações com as coisas” (*De veritate*, q. III, a. 8, *ad 1*)<sup>267</sup>, na medida das coisas. Deste modo, o núcleo lógico do qual cada coisa é derivada contém seu nível próprio de determinação segundo a adequação possível do polo limitante à única essência divina,

considerando as diversas proporções das coisas com relação à essência divina, pode-se afirmar que ela é a ideia de cada uma das coisas em particular. Onde, como são diversas as proporções das coisas, é necessário que haja muitas ideias. Da parte da essência divina, contudo, há certamente, uma só ideia para todas as coisas, mas há a pluralidade das ideias se consideramos as diversas proporções das criaturas com relação à essência divina (*De veritate*, q. III, a. 2, *Respondeo*)<sup>268</sup>.

<sup>264</sup> *De veritate*, q. III, a. 1, *ad 9*: “embora concedamos de algum modo que haja semelhança entre a criatura e Deus, não concedemos de modo alguma que haja igualdade”. No original: “*et ideo quamvis aliquo modo concedamus esse similitudinem inter creaturam et Deum, nullo tamen modo concedimus ibi esse aequalitatem*”.

<sup>265</sup> No original: “*necesse est dicere, quod tota distinctio rerum sit praedefinita ab eo. Et ideo necesse est in Deo ponere singulorum proprias rationes, et propter hoc necesse est ponere in eo plures ideas*”.

<sup>266</sup> No original: “*Deus per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentiae suae producit; unde essentia sua est idea rerum; non quidem ut est essentia, sed ut est intellecta. Res autem creatae non perfecte imitantur divinam essentiam; unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum, sed cum proportionem creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea, vel imitatur ipsam. Diversae autem res diversimode ipsam imitantur; et unaquaeque secundum proprium modum suum, cum unicuique sit esse distinctum ab altera*”.

<sup>267</sup> No original: “*ideae non plurificantur nisi secundum diversos respectus ad res*”.

<sup>268</sup> No original: “*et ideo ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscuiusque rei. Unde, cum sint diversae rerum proportionem, necesse est plures esse ideas; et est quidem una omnium ex parte essentiae; sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam*”.

Desse modo, pensamos encontrar na tematização das ideias divinas a compreensão de que a essência divina, una em si mesma, é o fundamento ideal que determina qualitativamente toda a estrutura do real em termos de participação e adequação, estentendendo-se segundo a diversificação potencial das coisas finitas. Ora, nada do que é posto no ser escapa do intelecto divino, pois ele é o absoluto ao qual tudo o que é relativo se refere, ou ainda, o necessário ao qual tudo o que é contingente pressupõe. Mas não somente isso: intelecto divino, pois, abarca tudo, especulativa ou operativamente falando,

O conhecimento divino se relaciona com as coisas segundo esses quatro modos. A ciência divina, com efeito, é causativa delas. Deus conhece, assim, algumas coisas ordenando-as pelo propósito de sua vontade para que existam em certo tempo, e, assim, tem delas o conhecimento prático em ato. Conhece outras, porém, que não pretende fazer em tempo algum, pois Ele conhece as que nunca foram, nem são, nem serão, como foi dito na questão precedente, e dessas Deus tem certamente a ciência em ato, mas não, porém, a ciência prática em ato, mas apenas a ciência prática virtualmente. E porque Deus considera não apenas as coisas que faz ou pode fazer segundo estão em seu próprio ser, mas segundo todos os aspectos que o intelecto humano pode apreender, por isso, Ele tem conhecimento das coisas por Ele operáveis até em um modo que não são operáveis. Por fim, Deus também conhece algumas coisas das quais sua ciência não pode ser causa, como os males. Portanto, afirmamos com total verdade que há em Deus o conhecimento tanto prático quanto especulativo (*De veritate*, q. III, a. 3, *Respondeo*)<sup>269</sup>.

A partir disso, Tomás explicita o modo como as ideias devem ser compreendidas com relação a Deus, quer como causa das coisas<sup>270</sup>, segundo o conhecimento prático, quer como semelhança inteligível das coisas<sup>271</sup>, segundo o conhecimento especulativo. Por isso,

<sup>269</sup> No original: “*Et secundum hos quatuor modos cognitio divina se habet ad res. Scientia enim eius est causativa rerum. Quaedam ergo cognoscit ordinando ea proposito suae voluntatis ad hoc quod sint secundum quodcumque tempus, et horum habet practicam cognitionem in actu. Quaedam vero cognoscit quae nullo tempore facere intendit, scit enim ea quae nec fuerunt, nec sunt, nec erunt, ut in praecedenti quaestione, dictum est; et de his habet quidem scientiam in actu, non autem actu practicam, sed virtute tantum. Et quia res quas facit vel facere potest, non solum considerat secundum quod sunt in proprio esse, sed secundum omnes etiam intentiones quas intellectus humanus resolvendo in eis apprehendere potest; ideo habet cognitionem de rebus operabilibus a se etiam eo modo quo non sunt operabiles. Scit etiam et quaedam quorum sua scientia causa esse non potest, sicut mala. Unde verissime in Deo et practicam et speculativam cognitionem ponimus*”.

<sup>270</sup> *De veritate*, q. III, a. 3, *Respondeo*: “De fato, este nome de ‘forma’ implica só a primeira relação; daí que a forma sempre denota o caráter de causa. Com efeito, a forma é de certo modo a causa daquilo que é formado de acordo com ela, quer a formação se faça por modo de inerência, como nas formas intrínsecas, quer por modo de imitação como nas formas exemplares”. No original: “*Hoc igitur nomen forma importat solum primum respectum; et inde est quod forma semper notat habitudinem causae. Est enim forma quodammodo causa eius quod secundum ipsam formatur; sive talis formatio fiat per modum inhaerentiae, ut in formis intrinsecis, sive per modum imitationis, ut in formis exemplaribus*”.

<sup>271</sup> *Ibid.*: “Mas a semelhança e a característica inteligível tem também a segunda relação, pelo que não compete a elas o caráter de causa. [...] de forma mais abrangente, chamamos ‘ideia’ à semelhança ou característica inteligível, então a ideia também pode pertencer ao conhecimento puramente especulativo”. No original: “*Sed similitudo et ratio respectum etiam secundum habent, ex quo non competit eis habitudo causae. [...] Sed tamen si ideam communiter appellemus similitudinem vel rationem, sic idea etiam ad speculativam cognitionem pure pertinere potest*”.

tem Deus ideias das coisas singulares<sup>272</sup>, dos acidentes<sup>273</sup>, daquilo que não é, nem foi e nem será<sup>274</sup>, assim como da matéria prima em si mesma<sup>275</sup> e, de certo modo, do mal, negação ontológica do bem<sup>276</sup>. A costura mesma do real, deste modo, em toda extensão do ser, segundo a ordem e as relações das determinações de cada ente finito, articula-se de acordo com a lógica supramundana da causalidade divina. A causalidade divina não é distinta do próprio ser de Deus, e, portanto, faz-se necessário perscrutar os meandros de seu entendimento nos termos da tematização tomasiana do Verbo.

<sup>272</sup> Ibid., a. 8, *Respondeo*: “Nós, contudo, sustentamos que Deus é a causa do ser do singular, tanto causa da forma quanto da matéria. Afirmamos também que pela providência divina são definidos todos os singulares; e, assim, é necessário que afirmemos também as ideias dos singulares”. No original: “*Nos autem ponimus Deum causam esse singularis et quantum ad formam et quantum ad materiam. Ponimus etiam, quod per divinam providentiam definiuntur omnia singularia; et ideo oportet nos etiam singularium ponere ideas*”.

<sup>273</sup> Ibid., a. 7, *Respondeo*: “não afirmamos ideias apenas dos entes primeiros, mas também dos segundos, como das substâncias e dos acidentes; mas as ideias devem entender-se de maneira diversa de acordo com os diversos acidentes. Alguns acidentes são próprios [...] produzidos no ser juntamente com seu sujeito por uma única operação [...] outros acidentes não seguem inseparavelmente seu sujeito, nem dependem dos seus princípios. E tais acidentes são produzidos no ser por outra operação que aquela pela qual se produz seu sujeito [...] Se tomamos, porém, ‘ideia’ em sentido amplo [...] ambos os tipos de acidente têm uma ideia distinta em Deus, porque podem ser considerados em si mesmos distintamente.” No original: “*ideo non solum primorum entium, sed etiam secundorum in eo ideas ponimus et sic substantiarum et accidentium; sed diversorum accidentium diversimode. Quaedam enim sunt accidentia propria[...] Quaedam vero sunt accidentia, quae non sequuntur inseparabiliter suum subiectum, nec ex eius principiis dependent. Et talia producuntur in esse alia operatione praeter operationem qua producitur subiectum;[...] Sed si large accipiamus ideam [...] sic utraque accidentia habent ideam distinctam in Deo, quia per se distincte considerari possunt*”.

<sup>274</sup> Ibid. a. 6, *Respondeo*: “como Deus tem conhecimento virtualmente prático das coisas que pode fazer, mesmo que nunca sejam feitas, resta que a ideia pode ser daquilo que não é, não foi e nem será, mas não do mesmo modo das coisas que são, ou serão, ou foram [...] tais coisas têm de algum modo ideias indeterminadas”. No original: “*cum Deus de his quae facere potest, quamvis nunquam sint facta nec futura, habeat cognitionem virtualiter practicam, relinquitur quod idea possit esse eius quod nec est, nec fuit, nec erit; non tamen eodem modo sicut est eorum quae sunt, vel erunt, vel fuerunt; et sic huiusmodi habent quodammodo indeterminatas ideas*”.

<sup>275</sup> Ibid., a. 5, *Respondeo*: “falando propriamente, a ideia não corresponde apenas à matéria, nem só à forma, mas ao todo composto corresponde uma só ideia, que é efetiva do todo, tanto quanto à forma, como quanto à matéria. Se, porém, entendemos ‘ideia’ em sentido amplo, como semelhança ou característica inteligível, então podem ter por si uma ideia distinta aquelas coisas que podem ser consideradas distintamente, embora não possam ser separadamente; e deste modo nada proíbe que haja uma ideia da matéria-prima que seja ideia dela em si mesma”. No original: “*Unde proprie idea non respondet materiae tantum, neque formae tantum; sed toti composito respondet una idea, quae est factiva totius et quantum ad formam et quantum ad materiam. Si autem large accipiamus ideam pro similitudine vel ratione, tunc illa possunt per se distinctam habere ideam quae possunt distincte considerari, quamvis separatim esse non possint; et sic nihil prohibet materiae primae etiam secundum se ideam esse*”.

<sup>276</sup> Ibid. a. 4, ad 7: “embora o mal não tenha uma ideia em Deus, ele é por Deus conhecido pela ideia do bem oposto, e, por esse modo, se relaciona ao conhecimento de Deus, como se tivesse uma ideia. Mas não que a privação de uma ideia equivalha a uma ideia, porque em Deus não pode haver privação”. No original: “*quod malum non habet ideam in Deo, a Deo cognoscitur per ideam boni oppositi; et per hunc modum se habet ad cognitionem ac si haberet ideam; non autem ita quod privatio ideae respondeat ei pro idea, quia in Deo privatio esse non potest*”.



## 4.2 A Criação pelo Verbo (Q. IV)

É um dado da Revelação de que todas as coisas foram feitas pelo Verbo. Ora, “não há no Verbo semelhança tomada das coisas mesmas, mas todas as formas das coisas são tomadas do Verbo” (*De veritate*, q. III, a. 1, *ad* 10), de modo que “as coisas são imitações do Verbo” (*Ibid*)<sup>277</sup>, o que significa que a instância, em Deus, na qual se dá a realidade fulcral das Ideias é a do Verbo Eterno. Por isso mesmo, a questão sobre o Verbo (q. IV) segue a questão sobre as Ideias, e será tratada no seu significado a partir daquela, ou seja, segundo sua relação com as criaturas.

O verbo, tomado em seu sentido geral, é compreendido como uma voz que denota ação. Em Deus, segundo os termos da linguagem humana, o Verbo eterno se refere à segunda Pessoa da Santíssima Trindade, ou o Filho, de acordo com a tradição cristã. Entretanto, se se considera que “a designação de ‘Verbo de Deus’ é atribuída apenas metaforicamente às ideias das coisas a serem feitas” (*De veritate*, q. IV, a. 1, *Respondeo*)<sup>278</sup>, entende-se que, para além do modo de compreensão pessoal do Verbo em Deus, há uma conceitualização posta em termos da relação do verbo de Deus com as coisas.

Deve-se então, afirmar, segundo a compreensão de Tomás, que “o Filho procede do Pai a modo de natureza, enquanto procede como Filho, e a modo de intelecto, enquanto procede como verbo” (*De veritate*, q. IV, a. 4, *Respondeo*)<sup>279</sup>, o que une no âmbito conceitual o ser e o conhecer de Deus, nos termos em que se põe a criação como expressão do conhecimento divino, na inteligibilidade que tem origem no próprio pensamento de Deus<sup>280</sup>. Ora,

é necessário que tudo o que está na ciência do Pai se exprima por seu único verbo, e que se exprima do mesmo modo pelo qual as coisas estão na ciência do Pai, sendo o verbo, assim, um verbo verdadeiro, correspondendo ao seu princípio. Mas, por sua ciência, o Pai conhece a si mesmo e, conhecendo a si mesmo, conhece todas as outras coisas; donde o verbo exprime o próprio Pai principalmente e, em consequência, exprime todas as outras coisas, que o pai conhece por conhecer a si mesmo. E assim o Filho, pelo fato de que é o verbo exprimindo perfeitamente o Pai, exprime toda criatura (*De veritate*, q. IV, a. 4, *Respondeo*)<sup>281</sup>.

<sup>277</sup> No original: “*in verbo non sit similitudo sumpta a rebus ipsis, sed omnes rerum formae sunt sumptae a verbo; et ideo dicit quod verbum non est similitudo rerum, sed res sunt imitationes verbi*”.

<sup>278</sup> No original: “*Verbum igitur vocis, quia corporaliter expletur, de Deo non potest dici nisi metaphorice*”.

<sup>279</sup> No original: “*filius procedit a patre et per modum naturae, inquantum procedit ut filius, et per modum intellectus, inquantum procedit ut verbum*”.

<sup>280</sup> LONERGAN, 1997, p. 46: “*the intelligibility of the natural process is imposed from outside: natures act intelligibly, not because they are intelligent, for they are not, but because they are concretions of divine ideas and of a divine plan*”.

<sup>281</sup> No original: “*Sic igitur oportet quod quidquid in scientia patris continetur, totum hoc per unum ipsius verbum exprimitur; et hoc modo quo in scientia continetur, ut sit verbum verum suo principio correspondens. Per scientiam autem suam pater scit se, et cognoscendo se omnia alia cognoscit, unde et verbum ipsius exprimit ipsum patrem principaliter, et consequenter omnia alia quae cognoscit pater cognoscendo seipsum. Et sic filius ex hoc ipso quod est verbum perfecte exprimens patrem, exprimit omnem creaturam*”.

Desse modo, a noção de criação se dá em termos de expressão da essência divina pelo Verbo Eterno, segundo a razão das diversas participações de semelhança das coisas criadas para com Deus. Nesses termos, “a ideia em Deus pertence à essência, mas o verbo, a uma Pessoa” (*De veritate*, q. IV, a. 4, *ad* 4), já que “verbo difere de ideia, pois a ideia nomeia a forma exemplar de modo absoluto, mas o verbo da criatura em Deus nomeia a forma exemplar a partir de outro” (*Ibid.*)<sup>282</sup>. Entende-se, então, que o Verbo é a causa da Ideia, pois denota essa com referência ao seu fundamento inteligível último, enquanto aquela implica já a relação com a coisa, pois

a ideia diz respeito diretamente à criatura e, por isso, de muitas criaturas são muitas as ideias, mas o verbo diz respeito diretamente a Deus, que, por primeiro, exprime a si mesmo pelo verbo e, por consequência, exprime as criaturas. E como as criaturas são em Deus uma só, assim, de todas as criaturas, há um só verbo (*De veritate*, q. IV, a. 4, *ad* 5)<sup>283</sup>.

Surge, então, a questão acerca do tipo de relação, considerada em si mesma, entre o verbo e as criaturas. Em Deus, de modo absoluto, a única relação real é aquela que se dá segundo a distinção das Pessoas divinas. De outro modo, se se considera a relação entre Deus e as coisas, do vetor que vai de Deus àquilo que é criado, em que a razão de causalidade está expressa, também encontra-se uma relação real. Entretanto, se se considera o vetor da criatura a Deus, a relação não pode dar-se senão em termos de razão. Disso decorre, então, que da relação real, em que Deus-Pai gera Deus-Filho, segundo uma ação intelectual, como do conhecimento de Deus por Si mesmo, sucede a expressão do mundo de modo inteligível.

Assim, pois,

o nome ‘verbo’ tem relação tanto com aquele que diz, quanto com aquilo que é dito pelo verbo, podendo essa última relação ser dita de dois modos. De um modo, enquanto os dois são intercambiáveis e, deste modo, o verbo é dito como relacionado à coisa dita. De outro modo, enquanto o verbo é relacionado a uma coisa à qual convém o caráter de ser dita. E como o Pai diz principalmente a si mesmo, gerando seu verbo e, em consequência, diz as criaturas, por isso, o verbo refere-se principalmente e como que essencialmente ao Pai, mas em consequência e como que por acidente, refere-se à criatura, pois é algo accidental ao verbo que as criaturas sejam ditas por Ele (*De veritate*, q. IV, a. 5, *Respondeo*)<sup>284</sup>.

<sup>282</sup> No original: “*quod verbum differt ab idea: idea enim nominat formam exemplarem absolute; sed verbum creaturae in Deo nominat formam exemplarem ab alio deductam; et ideo idea in Deo ad essentiam pertinet. Sed verbum ad personam*”.

<sup>283</sup> No original: “*quia idea directe respicit creaturam, et ideo plurimum creaturarum sunt plures ideae, sed verbum respicit directe Deum, qui primo per verbum exprimitur; et ex consequenti creaturas. Et quia creaturae secundum quod in Deo sunt, unum sunt, ideo creaturarum omnium est unum verbum*”.

<sup>284</sup> No original: “*Ita etiam et hoc nomen verbum habet respectum et ad dicentem, et ad id quod per verbum dicitur; ad quod quidem potest dici dupliciter. Uno modo secundum convertentiam nominis; et sic verbum dicitur ad dictum. Alio modo ad rem cui convenit ratio dicti. Et quia pater principaliter dicit se, generando verbum suum, et ex consequenti dicit creaturas: ideo principaliter, et quasi per se, verbum refertur ad patrem; sed ex consequenti, et quasi per accidens, refertur ad creaturam; accidit enim verbo ut per ipsum creatura dicatur*”.

Na Trindade, desta forma, encontra-se uma articulação singular da dialética do múltiplo e do uno, em certo sentido, sua articulação primeira. As Pessoas divinas, em sua distinção intrínseca, são a unidade absoluta de sua essência. A diferença das Pessoas na identidade de sua natureza absoluta expressa a intrínseca determinidade do ser de Deus, no abscondito da perfeição intensiva de seu ser. Longe de expressar o ser como uma indeterminidade, como o nada, a divindade é compreendida na diferença intrínseca de uma identidade. No *paradoxo* desse dado, se encontra a primeira expressão da categoria da relação, que determinará os termos do ato da criação *ex nihilo*.

O *Esse Seipsum Subsistens*, segundo os dados da revelação, é também *Verbum* eterno na sua força inteligente e formadora. Dessa primeira diferença no seio da identidade brota a diferença das criaturas que se referem ao mesmo e idêntico exemplar ideal na mente de Deus, do mesmo modo que, dessa multiplicidade no meio da unidade de Deus, tem-se a origem da multiplicidade dos entes participantes da mesma e única ideia na mente divina. O operar de Deus segue o seu ser, e por isso, as perfeições finitas, vistas em toda a realidade, apontam e dão testemunho daquela perfeição infinita. Do mesmo modo, a inteligibilidade dos entes finitos aponta e dá testemunho da inteligência infinita que a projeta e sustenta.

Encontra-se, então, no prólogo do comentário ao Evangelho de João<sup>285</sup>, o *topos* especulativo singular da metafísica do Verbo nos termos de uma correção aos erros tanto dos

---

<sup>285</sup> Cf. TORREL, 2004, p. 229-233.

antigos filósofos<sup>286</sup>, como de Platão<sup>287</sup>, dos neoplatônicos<sup>288</sup> e do próprio Aristóteles<sup>289</sup>. Tomás, em sua proposta da metafísica do *Verbum*, eleva, a partir do quadro da teologia cristã, os meandros teóricos da tematização clássica do *Logos*, dando um salto qualitativo de singular grandeza, pois “ela sustenta as duas principais vertentes que o pensamento metafísico deve percorrer, e que Tomás de Aquino descreveu num texto Clássico (*De veritate*, q. II, a. 2): o ser como *existente* e o ser como *inteligível*” (LIMA VAZ, 2002, p. 233).

Do ponto de vista da relação entre ser e pensamento, a realidade é compreendida como adequada à criação divina operada pelo Verbo, essa mesma adequação, segundo a razão de verdade, denota os termos do pensamento que dá forma às realidades finitas. Deste modo, o pensamento divino é a instância que, de dentro, articula a inteligibilidade de cada coisa que se apresenta ao pensamento humano. Desvela-se, assim, que o adequar-se do intelecto humano toca, de algum modo, a inteligência infinita que pensa a realidade finita, justamente segundo os termos de certa participação e semelhança entre os dois intelectos. O verbo

---

<sup>286</sup> *Lectura super Ioannem*, C. I, L. 1, tradução nossa: “Com efeito, alguns dos antigos filósofos, ditos naturais, afirmavam que o mundo não tem sua origem num intelecto, nem resulta de uma ideia, mas do acaso. E, por isso, não entendiam como princípio nem as ideias nem o intelecto, mas somente a matéria indeterminada, como os átomos, segundo Demócrito, ou outros princípios materiais, como outros propuseram. Contra isto encontra-se o que diz o Evangelista, ‘no princípio era o Verbo’, do qual as coisas recebem sua origem, e não do acaso”. No original: “*Quidam enim Philosophorum antiqui, scilicet naturales, ponebant mundum non ex aliquo intellectu, neque per aliquam rationem, sed a casu fuisse; et ideo a principio rationem non posuerunt seu intellectum aliquam causam rerum, sed solum materiam fluitantem, utpote atomos, sicut Democritus posuit, et alia huiusmodi principia materialia, ut alii posuerunt. Contra hoc est quod evangelista dicit in principio erat Verbum, a quo res scilicet principium sumpserunt et non a casu*”.

<sup>287</sup> Ibid., tradução nossa: “De outro modo, Platão entendia que as ideias de todas as coisas feitas eram subsistentes, separadas por natureza própria, por cuja participação as coisas materiais recebem seu ser: pensa, assim, que pela ideia separada de homem, que dizia ser o homem-em-si, é que os homens recebem sua existência. Assim, por essa razão, nega o evangelista que estas ideias, pelas quais todas as coisas são feitas, sejam compreendidas separadas de Deus, como Platão afirmava, adicionando ‘e o Verbo estava com Deus’”. No original: “*Plato autem posuit rationes omnium rerum factarum subsistentes, separatas in propriis naturis, per quarum participationem res materiales essent: puta per rationem hominis separatam, quam dicebat per se hominem, haberent quod sint homines. Sic ergo ne hanc rationem, per quam omnia facta sunt, intelligas rationes separatas a Deo, ut Plato ponebat, addit evangelista et Verbum erat apud Deum*”.

<sup>288</sup> Ibid., tradução nossa: “Também outros Platônicos, como relata Crisóstomo, afirmavam um Deus Pai, supereminente e primeiro, ao qual está submetida a inteligência, em que compreendiam estar as semelhanças e ideias de todas as coisas. Então, para negar essa compreensão, que ‘o Verbo estava com Deus’, mas como que inferior e menor que ele, o evangelista adiciona ‘e o Verbo era Deus’”. No original: “*Alii etiam Platonici, ut Chrysostomus refert, ponebant Deum Patrem eminentissimum, et primum, sub quo ponebant mentem quamdam, in qua dicebant esse similitudines et ideas omnium rerum. Ne ergo sic intelligas, quod Verbum erat apud Patrem, quasi sub eo et minor eo, addit evangelista et Verbum erat Deus*”.

<sup>289</sup> Ibid., tradução nossa: “Quanto a Aristóteles, que entendia que as razões de todas as coisas estavam em Deus, sendo o mesmo, em sua inteligência, o intelecto e o inteligível; assim como concebia que o mundo fosse coeterno a ele. E contra isto está o que diz o evangelista quando afirma que somente o Verbo, estava no princípio com Deus, o que exclui não uma outra pessoa, mas uma outra natureza coeterna.” No original: “*Aristoteles vero posuit in Deo rationes omnium rerum, et quod idem est in Deo intellectus et intelligens et intellectum; tamen posuit mundum coaeternum sibi fuisse. Et contra hoc est quod evangelista dicit hoc, scilicet Verbum solum, erat in principio apud Deum; ita quod hoc non excludit aliam personam sed aliam naturam coaeternam*”.

humano, concepção resultante do conhecimento racional, cruza o caminho do Verbo divino, nessa relação fundamental entre ser e pensar.

Nesses termos, o inteligível do Verbo divino constitui o ser de todas as coisas, de modo que nelas próprias subsista a inteligibilidade primeira, segundo a participação nas razões eternas. A partir disso, compreendemos os termos da Verdade das coisas com referência ao intelecto que as forma de princípio, restando, para a nossa tematização, a questão acerca da verdade de nossa inteligência e sua referência às coisas<sup>290</sup>.

#### 4.3 Verdade e conhecimento humano: juízo e participação (Q. I e XV)

O juízo manifesta a perfeita adequação do intelecto humano à inteligibilidade do ato de existir exercido pelo ente, segundo a determinidade de sua essência, de modo que “quando se adequa aquilo que está fora, na coisa, se diz que o juízo é verdadeiro” (*De veritate*, q. I, a. 3, *Respondeo*)<sup>291</sup>. A adequação, nos termos dados pela natureza humana é condicionada pelo modo discursivo de seu operar, o que significa que o intelecto tem de conceber sua ação segundo o itinerário próprio da razão, pois

a razão se relaciona ao intelecto como ao princípio e como ao termo. Como ao princípio porque não poderia a mente humana discorrer de uma coisa a outra, se seu discurso não se iniciasse por uma recepção simples, recepção que é intelecção dos princípios. Igualmente, nem o discurso da razão chegaria a algo certo, se não fizesse o exame daquilo a que chega pelo discurso, à luz dos primeiros princípios, nos quais se resolve a razão, de modo que, dessa maneira, o intelecto acha-se como princípio da razão quanto à via de descoberta, e ao termo, quanto à via do julgamento (*De veritate*, q. XV, a. 1, *Respondeo*)<sup>292</sup>.

Desse modo, o conhecimento humano passa do nível das essências, onde ele é exercido como razão, para o nível da existência, ou do ser como ato, no qual é exercido como intelecto (LIMA VAZ, 1997, p. 321), segundo a composição ou divisão que opera na instância do juízo. Assim, para o mestre medieval, o verdadeiro “encontra-se no ato do intelecto que compõe e divide antes que no ato pelo qual o intelecto forma a quiddidade das coisas” (*De*

<sup>290</sup> LONERGAN, 1997, p. 21: “As long as one is dealing with ideas as ideas, there is properly no question of truth or falsity and no use of the inner word as a medium of knowledge. On the other hand, the second operation of intellect - by the very nature of its reflective character, by the very fact that it raises the question of truth, which is conformity between mind and thing - introduces the duality of idea and thing and makes the former the medium in and through which one apprehends the latter”.

<sup>291</sup> No original: “quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum”.

<sup>292</sup> No original: “Comparatur ad intellectum ut ad principium et ut ad terminum. Ut ad principium quidem, quia non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi eius discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum. Similiter etiam nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret, nisi fieret examinatio eius quod per discursum invenitur, ad principia prima, in quae ratio resolvit. Ut sic intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam iudicandi”.

*veritate*, q. I, a. 3, *Respondeo*)<sup>293</sup>, já que, ao formar a quiddidade das coisas em si, o intelecto se torna a coisa, nos termos de uma unidade receptiva, onde não se encontra a razão de diferença, necessária para se falar em adequação<sup>294</sup>.

O juízo, então, é possibilitado quando há algo que o intelecto formula, para si e desde si mesmo, uma determinação acerca do que está fora, se esta determinação corresponde à determinação da própria coisa, é verdadeira, pois a verdade do enunciado está posta em termos explicitação da realidade mesma<sup>295</sup>. Entretanto, “o mesmo juízo do intelecto é algo próprio dele, que não se acha fora na coisa” (*De veritate*, q. I, a. 3, *Respondeo*)<sup>296</sup> e, “se é certo que o de dentro e o de fora fazem perpétuas sínteses, que, por outro lado, existe uma exterioridade do pensamento que se encontra interiormente, a saber, o ‘meio interior’, neste e por este faremos presa do ser”(SERTILLANGES, 2021, p. 171).

Disso, depreende-se que o ser humano, tendo constituído para si um verbo interior que se pretende verdadeiro, formula uma composição, segundo um verbo exterior. Deste modo, a expressão do juízo denota o modo como o espírito humano intenta atingir o ser, no momento em que “o intelecto julga sobre a coisa apreendida quando ele diz que algo é ou não é, o que pertence ao intelecto que compõe e divide” (*De veritate*, q. I, a. 3, *Respondeo*)<sup>297</sup>.

De fato, “a alma, enquanto julga as coisas, não é passiva diante delas, mas de certo modo age sobre elas”(De veritate, q. I, a. 10, *Respondeo*)<sup>298</sup>, o que significa que, no ato judicativo, a inteligência exprime, em todo seu vigor, sua adequação ao objeto conhecido. Em outras palavras, na estrutura judicativa, o ser se revela à inteligência, numa manifestação inteligível de sua intensidade ontológica, ao mesmo passo em que a inteligência penetra os

<sup>293</sup> No original: “*Et inde est quod veritas per prius invenitur in compositione et divisione intellectus*”.

<sup>294</sup> *De veritate*, q. I, a. 3, *Respondeo*: “Com efeito, a noção de verdadeiro consiste na adequação da coisa e do intelecto. Ora, nada se adequa a si próprio, mas a conformidade é própria de coisas diversas. Por isso, encontra-se por primeiro a noção de verdade no intelecto logo que ele começa a ter algo de próprio, que a coisa fora da alma não tem, mas algo que lhe corresponda, de modo que haja adequação. O intelecto que forma a quiddidade das coisas não tem senão a semelhança da coisa existente fora da alma, assim como o sentido enquanto recebe a espécie do sensível”. No original: “*Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus; idem autem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est; unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quae adaequatio attendi potest. Intellectus autem formans quidditatem rerum, non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem sensibilis*”.

<sup>295</sup> LONERGAN, p. 63: “*The one point to be noted here is that truth is not merely the subjective, mental synthesis. It is the correspondence between mental and real synthesis. More accurately, in our knowledge of composite things, truth is the correspondence of mental composition with real composition or of mental division with real division; falsity is the noncorrespondence of mental composition to real division or of mental division to real composition*”.

<sup>296</sup> No original: “*tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re*”.

<sup>297</sup> No original: “*tunc autem iudicat intellectus de re apprehensa quando dicit aliquid esse vel non esse, quod est intellectus componentis et dividitis*”.

<sup>298</sup> No original: “*anima vero in quantum de rebus iudicat, non patitur a rebus, sed magis quodam modo agit*”.

meandros do ser. Há, então, uma exigência bivalente entre o ser do mundo e o pensamento humano, que é dado em termos de participação.

O verdadeiro, desse modo, se erige como termo do ensejo dinâmico da intencionalidade do intelecto humano frente a inteligibilidade do ato de ser: o pólo objetivo da realidade, em sua primazia intensiva, atrai para si o pólo subjetivo do intelecto humano, na delimitação de seu ato. Posteriormente, a passividade dá lugar à agência do ato judicativo, que denota uma participação na instância primeira de determinação da realidade.

O juízo manifesta o ser em sua atualidade<sup>299</sup>, dizendo que é, e em sua determinidade, pois afirmar de algo que seja de certa forma é, por si, negar a este algo ser de outro modo. Se um juízo verdadeiro se põe em termos de adequação, é porque na coisa a determinidade se impõe como intrinsecamente constitutiva. Desse modo, no pólo do ser, a objetividade está dada na compreensão da participação das coisas segundo as razões eternas, nas quais se encontra a intimidade primeira da inteligibilidade delas próprias.

De mesmo valor, por assim dizer, é o fato de que o ato de julgar pressupõe, do mesmo modo, uma participação, do pólo do intelecto humano, às mesmas razões eternas. Ora, se adequar-se ao real é o aporte semântico da faculdade de julgar, nos termos aqui compreendidos, é necessário o entendimento de que o real é adequado ao intelecto divino<sup>300</sup> e, somente por isso, é possível ao ser humano compor ou dividir sobre uma determinação que existe previamente<sup>301</sup>. Em outras palavras, “o homem conhece as coisas porque Deus as pensa”, de modo que, “sem essa dependência do intelecto divino, não seria possível explicar porque as coisas são pensáveis”(ELDERS, 1994, p. 125)<sup>302</sup>. O juízo humano manifesta, em última instância, o juízo criador de Deus, lumen da atualidade intensiva do ser de todas as coisas, assim como de sua determinidade formal.

<sup>299</sup> LIMA VAZ, 2012, p. 73: “Longe de ser portanto opaca à luz inteligível, como o é para a ontologia que permanece na linha das determinações formais da essência, ela deve mostrar-se num supremo grau de inteligibilidade. É esta inteligibilidade própria do ato de existência como perfeição que Santo Tomás descobre no juízo”.

<sup>300</sup> I Sent., d. 19, q. 5, a. 2: “*quaelibet res participat suum esse creatum, quo formaliter est, et unusquisque intellectus participat lumen per quod recte de re judicat.*”

<sup>301</sup> ELDERS, 1994, p. 126: “*Selon l' Aquinate l'esprit humain est soumis au réel, il découvre la vérité des choses et, ainsi, il peut acquérir une certaine connaissance de Dieu. Notre intellect et les choses sont reliés l'un aux autres. A son époque, saint Thomas résuma cette doctrine dans le principe selon lequel toute chose est connaissable dès lors qu'elle possède l'être. Ce n'est pas l'homme qui détermine le sens des choses quand il les perçoit pour la première fois, mais elles possèdent déjà un sens, un contenu qui est leur essence. Les choses sont ouvertes à l'intellect. Utilisé dans ce sens, le concept de <<vrai>> exprime une propriété de l'étant, c'est-à-dire qu'il est compréhensible et non pas absurde. Nous expérimentons ce fait dans nos rapports avec le réel et attribuons le terme <<vrai>> aux choses. Ce concept exprime formellement cette relation à notre intellect, une relation que nous attribuons aux choses [...] L'étant est connaissable à cause de sa nature même: plus l'essence d'un étant est riche en contenu, plus celui-ci est connaissable.*”

<sup>302</sup> No original: “*L'homme connaît les choses parce que Dieu les pense. Sans cette dépendance de l'intellect de Dieu, il ne serait pas possible d'expliquer pourquoi les choses sont connaissables.*”

De outro modo, a expressão do juízo guarda, em si mesmo, a afirmação de que a alma humana encontrou uma determinidade ideal na realidade, que faz com que a coisa seja do modo como ela é. Desperta-se, então, um alarme do intelecto que busca identificar, a partir de si mesmo, essa fonte primeira de inteligibilidade, o que Platão chamou de reminiscência, mas Santo Agostinho nomeou de iluminação. Assim, o ser revelado em termos de adequação é conhecido segundo uma estrutura fulcral de participação, pois “embora o conhecimento da alma humana seja, propriamente, por via de razão, é, contudo, uma participação daquele conhecimento simples”(De veritate, q. XV, a. 1, Respondeo)<sup>303</sup>.

Na dialética da Ideia está imbricada, por suposto, a dialética do ato de ser<sup>304</sup> e, segundo o significado distinto que recebe na metafísica tomasiana, determina os termos basilares do realismo segundo as coordenadas da noção metafísica de participação, explicitando a ligação entre a criação e o Criador, por um lado, e da operação intelectual da criatura humana ao ato intelectual divino<sup>305</sup>.

Ao voltar-se sobre o seu próprio ato, o intelecto humano, perscrutando a verdade de seu ato, segundo as possibilidades de sua adequação, efetua analogamente a operação supereminente divina de voltar-se sobre seu próprio ato na instância máxima de sua unidade absoluta. Nos limites que são próprios ao intelecto, segundo Tomás,

a verdade é conhecida pelo intelecto enquanto o intelecto reflete sobre o seu próprio ato, não apenas enquanto conhece seu ato, mas enquanto conhece a proporção em relação à coisa. Esta proporção não pode ser conhecida a não ser que se conheça a natureza do ato. E a natureza do ato não pode ser conhecida a não ser que se conheça a natureza do princípio ativo, que é o próprio intelecto, em cuja natureza está o conformar-se com as coisas. Donde o intelecto conhece a verdade porque reflete sobre si mesmo (De veritate, q. I, a. 9, Respondeo)<sup>306</sup>

Encontra-se posto, desse modo, uma espécie de crítica do ato cognoscitivo humano, de acordo com os termos de uma gnosiologia metafísica da verdade. Uma crítica que configura-se como compreensão da verdade que aplica aos parâmetros do realismo as

<sup>303</sup> No original: “Unde, quamvis cognitio humanae animae proprie sit per viam rationis, est tamen in ea aliqua participatio illius simplicis cognitionis”.

<sup>304</sup> LIMA VAZ, 2012, p. 74: “Desta maneira Santo Tomás faz convergir a dialética do ato e dialética da Ideia ou do objeto para o Ser em que em que a inteligência e inteligível são um, e leva assim a seu termo último de perfeição e identificação operada pelo platonismo médio entre o ‘Noç’ primeiro e o ‘τόπος νοητός’”.

<sup>305</sup> Ibid.: “Santo Tomás mostra como a atribuição da existência pela inteligência afirmante traz em si uma referência dinâmica ao Absoluto do ser, ao Infinito na linha mesma do objeto, que possibilita assim a unificação do ser do objeto em todos os seus planos, mostrando a participação de sua existência à Causa primeira e evidenciando nesta dependência causal a inteligibilidade própria do ato de existir”.

<sup>306</sup> No original: “Consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est. Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur super actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem, quae quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus, quae cognosci non potest, nisi natura principii activi cognoscatur, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur”.



diretrizes metafísicas da gnosiologia da iluminação divina, nos termos em que a síntese tomasiana opera sua novidade. A verdade do juízo é encontrada, assim, pela verdade do ato intelectual humano, segundo os ditames de uma crítica gnosiológica suficientemente elaborada.

Isso estabelece o juízo como consecução da realidade pela operação intelectual humana, na medida em que se pode dizer que a essência e o *actus essendi* manifestam-se na verdade do que é proferido. Com relação a operação intelectual humana, ela só pode ser entendida como um itinerário que cruza o caminho do ato criador de Deus, ato de sua Inteligência infinita, segundo o vetor que reconhece a instância superior de doação de sentido e determinidade naquele que é compreendido como *pensamento do pensamento*, e ao qual todas os atos intelectuais humanos reclamam semelhança e proximidade. A objetividade do real finito manifesta a subjetividade infinita que a tudo encerra em seu conhecer e criar, e a qual a subjetividade finita participa em todos os seus atos<sup>307</sup>.

#### 4.4 Síntese: Metafísica da Ideia como realismo

Concluímos, do que se expôs neste capítulo, que a compreensão do realismo tomasiano está articulado nos termos de um idealismo fundamental, segundo o qual, o real é semelhante ao pensamento, mas ao pensamento primordial, instância primeira de adequação e de participação transcendental, que é o divino (4.1). Propomos, desta sorte, um itinerário que compreende os ditames da noção transcendental da verdade a partir de sua derivação do ser em termos de conveniência e adequação fundamental: a verdade é o ser, mas o ser em sua conveniência à alma humana. Ele só pode, entretanto, ser compreendido como conveniente à alma humana por ter em si mesmo as determinidades intrínsecas de uma adequação fundamental. Essa adequação, do *ens* em sua concretude, é dada em termos de um parâmetro supra-entitativo, apontando para um outro, pressuposto pela própria realidade em sua factualidade. É que o ente é *res*, por ser determinado, assim como *unum*, se considerado em si mesmo, *aliquid*, se considerado em relação a outro, *bonum*, de acordo com a conveniência

---

<sup>307</sup> LIMA VAZ, 2012, p. 73: “Esta reflexão não se confunde com consciência psicológica. Ela é, para Santo Tomás, uma condição metafísica da afirmação do ser pela inteligência e da disjunção que esta opera entre o sujeito e o objeto. Ora, se pela reflexão sobre si mesma a inteligência afirma o ser do objeto, ela mostra ao mesmo tempo sua dependência participada à Inteligência infinita na qual a ‘*reditio supra essentiam*’ é a própria subsistência (STh I, q. 14, a. 2, ad 1; I *Contra Gent.*, c. 47). A reflexão intelectual é o modo analógico de participação da inteligência infinita, que está assim presente no seio da inteligência criada ‘*tamquam totius cognitionis intellectualis principium*’ (III *Contra Gent.*, c. 47; cf. I q. 87, a. 1, c.), não com uma presença objetiva, mas como subjetividade infinita participada pela subjetividade finita enquanto se constitui como tal, isto é, enquanto afirma o ser”.

com apetite humano, e *verum*, se se considera sua conveniência ao intelecto humano. Todas essas determinações traduzem uma lógica intrínseca e imposta sobre a realidade e toda sua extensão.

Disso, nos voltamos à análise da criação pelo Verbo, compreendendo o significado dessa afirmativa teológica para o quadro que montamos segundo a inteligibilidade do real e o seu fundamento inteligente (4.2). Afirmou-se, então, a relação entre o Verbo Eterno e as razões eternas em termos de causalidade: o Verbo é entendido como *Pessoa* divina, como instância inteligente na unidade própria da divindade, ao passo que as razões eternas se referem à relação com a criatura, relação de participação transcendental das coisas finitas para com a natureza divina. Em outras palavras, se a ação criadora se pode atribuir ao Verbo Incriado, que é o próprio Deus, deve-se compreendê-la como mediada pelas Ideia Eternas, pelo modo como é delas que as determinidades pensadas por Deus são situadas e dispostas na realidade como um todo, segundo a ordem das perfeições participadas. Se se fala em adequação, pensa-se em que o que deve ser adequado receba uma determinação exterior a si, como a criatura recebe do Criador, mas que essa determinidade deva existir previamente no seu doador. Daí falarmos da relação intrínseca entre a instância de determinidade, ou de inteligência, do próprio Deus, e as razões eternas no ato da Criação. A realidade, desse modo, é algo entre dois intelectos: no primeiro momento, é ideia divina realizada na criatura, no segundo, a criatura realizada na ideia humana.

Assim, afirmamos que o juízo manifesta o alcance do intelecto humano frente à inteligibilidade do real nos termos de uma adequação que só pode ser entendida como uma articulação determinativa da participação transcendental originária, segundo a relação de causalidade divina(4.3). Em outras palavras, o ser finito é explicitado como participante na estrutura do ato judicativo, na mesma medida em que este somente pode ocorrer na pressuposição da participação intelectual do ser humano na luz incriada e criadora. É que o ser, em toda sua clareza, só se revela ao intelecto humano na medida em que está em ato, mas o intelecto humano só pode dizer-se conhecedor na medida em que opera a conquista de uma unidade com aquilo que conhece, segundo o dinamismo que lhe é próprio. Entretanto, é no ato em que se separa para julgar, de modo ativo, o ente, é que o intelecto finito atinge a unidade da coisa nela própria considerada, atingindo, assim, a objetividade da inteligibilidade que desde o princípio do movimento intelectual era visada. Nesses termos, está compreendida a analogia entre o conhecimento humano e o divino. Este, pensando a si mesmo numa unidade absoluta, determina os parâmetros ideais de todas as coisas, segundo uma participação de sua natureza. Ao passo que aquele, num primeiro momento, faz unidade com a realidade, para, no

segundo momento, manifestar ativamente a determinação das ideias, operada na concretude objetiva dos entes criados. Assim, o realismo é posto como dialética da ideia manifestada no plano gnosiológico, segundo a compreensão da metafísica do *actus essendi*.

## 5 IDEIAS ETERNAS COMO FUNDAMENTO DO CONHECIMENTO HUMANO NA *SUMMA THEOLOGIAE*

O presente capítulo, configurando-se como o cume de nossa empreitada, manifestará o *topos* da consideração acerca das ideias eternas na mente de Deus na sua *opera magna*, a *Summa Theologiae*. Para tanto, articular-se-á os termos metafísicos em que ela se manifesta, segundo a participação das perfeições divinas (I, q. 15), com os seus desdobramentos gnosiológicos (I, q. 84, a. 5), segundo a correção da doutrina da iluminação agostiniana operada pelo Aquinate, a partir do quadro aristotélico.

Na *Suma de Teologia* encontramos a posição definitiva<sup>308</sup> de frei Tomás com relação ao tema das ideias eternas, assim como sobre a questão do conhecimento humano e de seu fundamento<sup>309</sup>. Nela encontra-se o seu pensamento maduro de modo mais elaborado e, em certo sentido, direto. Nesta oportunidade, dentro da própria estrutura de sua grande catedral, perscrutaremos, pela última vez, os contornos dos significados e alcances da filosofia tomasiana, com intuito de explicitar, de acordo com a clareza que se encontra em suas páginas, os termos fundamentais da conaturalidade entre ser e pensar, fundamento da possibilidade do conhecimento humano.

Para tanto, seguiremos o roteiro traçado que, partindo da tematização das *Ideae Aeternae* (5. 1), passando pelos fundamentos do conhecimento humano (5.2), que oferecerá uma compreensão da operação intelectual que se pretende suficientemente abrangente, para atingir a questão acerca da participação nas razões eternas do ponto de vista gnosiológico (5.2.1), articulando o significado disso para pensar o conhecimento humano nos termos de sua atividade (5.3). . Visamos, assim, completar o circuito das questões que aqui foram tratadas em Santo Tomás, elucidando o peso e a sutileza de sua síntese, sobretudo, em termos gnosiológicos, a partir da noção metafísica de participação nas razões eternas, herança insigne de Platão, e das coordenadas assumidas a partir de Aristóteles.

---

<sup>308</sup> Chamamos de “posição definitiva” o que se apresenta na *Suma de Teologia* a respeito desse tema não por uma possível mudança de posição, ou mesmo avanço teórico de sua tematização, mas por ser a última obra em que Tomás pensará essa questão desse modo, visto ser a obra madura do grande pensador medieval. A explicitação, entretanto, por ele operada com relação à gnosiologia, tem um lugar notável e significa uma espécie de depuração especulativa de suas posições anteriores.

<sup>309</sup> BOLAND, 1996, p. 323: “In his best-known work, the *Summa Theologiae*, he deals with the ideas once again and integrates what he had received from earlier writers in a fresh, synthetic view of the question”. Cf. BOLAND, 1996, p. 211-214.

## 5.1 Sobre as Ideias Eternas (Sth. I, q. 15)

Na *Summa Theologiae*, a questão sobre as Ideias (q. 15) se encontra entre a questão acerca do modo como se dá o conhecimento divino (q. 14) e a questão que versa sobre a verdade (q. 16), no tratado *De Deo Uno* (q. 2-26). Isso, pela estrutura própria da obra<sup>310</sup>, denota a ligação intrínseca entre o conhecimento de Deus, a constituição da realidade pelas ideias e o eixo de compreensão da verdade das coisas como adequação ao intelecto divino.

A questão acerca das Ideias encontra-se, portanto, em um lugar distinto e de importância, muitas vezes, pouco considerada. O que se tematiza no *De Ideis* é, sobretudo, a relação entre a Identidade de Deus, na diferença de suas ideias e, como desdobramento disso, o modo como a criação espelha-o a partir da noção metafísica de participação, que liga as coisas finitas a essência divina. Nela, questiona-se, primeiramente, sobre a existência de ideias na mente de Deus (*Utrum ideae sint*)<sup>311</sup>. Segundo o aquinate,

é necessário afirmar a existência de ideias na mente divina. ‘Ideia’, em grego, é o que se diz latim ‘forma’. Por ideias, portanto, se entende as formas de todas as coisas que existem fora das coisas mesmas. Ora, a forma de uma coisa qualquer, que existe fora dela, pode ter duas funções: ou é o modelo daquilo do qual ela se diz ser a forma, ou é o princípio de conhecimento de si mesma, no sentido de que as formas dos cognoscíveis estão naquele que conhece. Em qualquer dos dois sentidos é necessário afirmar que existem ideias (ST, I, q. 15, a. 1, *Respondeo*)<sup>312</sup>.

Essa distinção em termos de *função* das ideias, como princípio de ser e de conhecer, é clássica do quadro platônico, e é compreendida por Tomás como razão poietica e especulativa, segundo uma transposição em termos aristotélicos<sup>313</sup>. O argumento posto pelo autor encontra sua premissa no fato de que o agir daquele que detém intelecto é dado em termos de semelhança inteligível<sup>314</sup>. Construir, ou criar, é pôr na realidade os esquemas preexistentes no intelecto. Ora,

<sup>310</sup> Vale recordar a famosa tese de Chenu (1950) sobre a estrutura neoplatônica da *Summa*, nos termos da *exitus-reditus*, assim como a crítica posterior feita, sobretudo, por Leroy (1985). Cf. TORREL, 2021, p. 154-158.

<sup>311</sup> Cf. BOLAND, 1996, p. 210-211.

<sup>312</sup> No original: “*necesse est ponere in mente divina ideas. Idea enim graece, latine forma dicitur: unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum, praeter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens, ad duo esse potest; vel ut sit exemplar eius cuius dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas.*”

<sup>313</sup> A clássica distinção entre os tipos de conhecimento que, de certo modo, encontram em Platão algo análogo. Enquanto o conhecimento especulativo se volta à contemplação da verdade, numa teoria, o poietico se volta à construção, à obra, ao produzido.

<sup>314</sup> Dotado de diferentes formas, a alma racional age segundo as semelhanças que recebe das coisas (intelecto possível) ou, e a partir disso, informando algo segundo uma semelhança que queira configurar, como quando se fabrica algo.

Em todas aquelas coisas que não são fruto do acaso, é necessário que a forma seja o fim de toda geração. Ora, o agente não agiria em vista da forma, se não tivesse em si a semelhança dessa forma. O que pode acontecer de duas maneiras. Em certos agentes, a forma da coisa a fazer preexiste segundo seu ser natural, como o homem gera o homem e o fogo produz o fogo. Em outros casos, essa forma preexiste segundo o ser inteligível, como nos que agem pelo intelecto; é o caso da semelhança da casa na mente do arquiteto. E esta semelhança pode ser chamada a ideia da casa, pois o artista pretende assemelhar a casa à forma que em sua mente concebeu (*Summa Theologiae*, q. 15, a. 1, *Respondeo*)<sup>315</sup>

Como não se põe o surgimento de toda a realidade na conta do acaso, “mas foi feito por Deus, que age pelo seu intelecto”, segue-se que, “é necessário que na mente divina exista uma forma, a cuja semelhança o mundo foi feito”, sendo nisto “que consiste a razão de ideia (ST, I, q. 15, a. 1, *Respondeo*)<sup>316</sup>. Em consonância a isso, é impossível afirmar que Deus necessite de algo externo a si mesmo para criar<sup>317</sup>, assim como a essência de Deus é entendida como ideia enquanto princípio de ação para a criação das coisas<sup>318</sup>, articulando, assim, a noção metafísica de participação<sup>319</sup> em termos de semelhança<sup>320</sup>.

Compreendendo a essência divina como modelo de semelhança para as coisas criadas, segundo a noção da Ideia nela existente, torna-se necessário afirmar que não se a impõe uma multiplicidade<sup>321</sup>. Logo surge, em sua necessidade discursiva, a questão acerca da multiplicidade das ideias mesmas (*Utrum sit plures ideae*)<sup>322</sup>. Ora, a razão de semelhança é

<sup>315</sup> No original: “*In omnibus enim quae non a casu generatur, necesse est formam esse finem generationis cuiuscumque. Agens autem non ageret propter formam, nisi in quantum similitudo formae est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. In quibusdam enim agentibus praexistit similitudo rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his quae agunt per naturam: sicut homo generat hominem et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his quae agunt per intellectum: sicut similitudo domus praexistit in mente aedificatoris. Et haec potest dici idea domus; quia artifex intendit domum assimilare formae quam mente concepit*”.

<sup>316</sup> No original: “*Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ut infra patebit, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinis cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae*”.

<sup>317</sup> ST, I, q. 15, a. 1, *ad 1*: “Deus não conhece as coisas por meio de uma ideia existente fora dele. Já Aristóteles rejeitava essa opinião de Platão, que afirmava ideias existentes por si, e não no intelecto”. No original: “*Deus non intelligit res secundum ideam extra se existentem. Et sic etiam Aristoteles improbat opinionem Platonis, secundum quod ponebat eas per se existentes, non in intellectu*”.

<sup>318</sup> Ibid., *ad 2*: “ainda que Deus conheça em sua essência a si mesmo e as outras coisas, no entanto sua essência é princípio de ação relativo a todas as coisas, mas não a si mesmo. Eis porque sua essência tem razão de ideia quando se refere às criaturas, e não quando se refere a si próprio”. No original: “*licet Deum per essentiam suam se et alia cognoscat, tamen essentia sua est principium operativum aliorum, non autem sui ipsius; et ideo habet rationem ideae secundum quod ad alia comparatur, non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum*”.

<sup>319</sup> Cf. FABRO, 1950.

<sup>320</sup> *Op. cit.*, *ad 3*: “Deus é, segundo sua essência, a semelhança de todas as coisas. Assim, a ideia em Deus não é mais do que sua própria essência”. No original: “*Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia*”.

<sup>321</sup> BOLAND, 1996, p. 211: “*In support of the view that the idea cannot exist outside God he appeals to Aristotle who criticized Plato for regarding the ideas as existing per se and not in the intellect [in intellectu]. Nor does the idea introduce multiplicity into the divine essence or replace the divine essence because idea in Deo nihil aliud est quam ejus essentia, which essence is similitudo omnium rerum*”.

<sup>322</sup> Cf. BOLAND, 1996, p. 211-214.

posta em termos de determinidade, pois algo semelhante é o que detém determinações formais próximas a de um outro, numericamente distinto de si. Os diversos entes, são diversos em termos de suas determinidades intrínsecas. E só são inteligíveis segundo elas.

Desse modo, Tomás assevera que “é necessário afirmar que as ideias são muitas”, já que para se ter uma ordem em termos universais, é patente a necessidade da consideração de cada uma de suas partes determinadas para um único e último fim, como o arquiteto não pode planejar uma casa sem planejar cada uma de suas partes<sup>323</sup>, portanto, “como algo que se conhece, não como a representação pela qual se conhece”(ST, I, q. 15, a. 2, *Respondeo*)<sup>324</sup>. Essa consideração, das diversas ideias existentes na mente de Deus, não se contrapõe a sua simplicidade<sup>325</sup>, ao invés disso, explicita o modo de dar-se da participação formal das coisas criadas com relação à essência divina, segundo sua causalidade<sup>326</sup>.

Ele conhece perfeitamente sua essência. Conhece-a, portanto, de todas as maneiras em que é cognoscível. Ora, ela pode ser conhecida não apenas como é em si mesma, mas também enquanto pode ser participada, segundo algum modo de semelhança pelas criaturas. Cada criatura, porém, tem sua representação própria, segundo a qual, de algum modo, participa da semelhança divina. Assim, quando Deus conhece a sua própria essência como imitável de maneira determinável por tal criatura, Ele a conhece como sendo a razão própria e a ideia dessa criatura, como também das outras. E assim fica evidente que Deus conhece muitas razões próprias de muitas coisas, o que são muitas ideias (ST, I, q. 15, a. 2, *Respondeo*)<sup>327</sup>.

<sup>323</sup> ST, I, q. 15, a. 2, *Respondeo*: “Mas se a ordem do mundo foi por si criada e pretendida por Deus, é preciso que Ele tenha a ideia da ordem universal. Ora, não se pode ter a razão de um todo sem ter a razão precisa dos elementos que o constituem. Por exemplo, um construtor não poderia conceber uma representação da casa, se não tivesse em si a razão precisa de cada uma de suas partes. É necessário, portanto, que na mente divina se encontrem as razões próprias de todas as coisas”. No original: “*Sed si ipse ordo universi est per se creatus ab eo, et intentus ab Ipso, necesse est quod habeat ideam ordinis universi. Ratio autem alicuius totius haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum ex quibus totum constituitur: sicut aedificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cuiuslibet partium eius. Sic igitur oportet quod in mente divina sint propriae rationes omnium rerum*”.

<sup>324</sup> No original: “*sicut quod intelligitur; non autem sicut species qua intelligitur*”. Isso, nos termos propostos pelo aquinate, denota o modo como as ideias estão na mente de Deus, segundo uma analogia com o projeto pré-existente na mente do arquiteto. Desse modo, as ideias não são compreendidas como meio de conhecimento, mas como o que é conhecido, posto que elas são a essência de Deus pensadas enquanto participadas formalmente pelas distintas e múltiplas coisas existentes na realidade.

<sup>325</sup> ST, I, q. 15, a. 2, ad 4: “as relações que multiplicam as ideias não estão nas coisas criadas, mas em Deus. No entanto, não se tratam de relações reais, como as que distinguem as Pessoas divinas: elas são relações conhecidas por Deus”. No original: “*respectus multiplicantes ideas, non sunt in rebus creatis, sed in Deo. Non tamen sunt reales respectus, sicut illi quibus distinguuntur personae, sed respectus intellecti a Deo*”.

<sup>326</sup> *Ibid.*, ad 3: “deve-se dizer que as relações, segundo as quais as ideias são multiplicadas, não são causadas pelas coisas, mas pelo intelecto divino, quando refere sua essência às coisas”. No original: “*Ad tertium dicendum quod huiusmodi respectus, quibus multiplicantur ideae, non causantur a rebus, sed ab intellectu divino, comparante essentiam suam ad res*”.

<sup>327</sup> No original: “*Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit, unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. Et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum; quae sunt plures ideae*”.

Portanto, na auto referencialidade intrínseca do conhecimento perfeito que Deus tem de si mesmo, está compreendida o seu conhecimento sobre as coisas que cria, como participantes da sua essência. Por isso, à questão sobre a existência de ideias para tudo o que Deus conhece (*Utrum omnium quae cognoscit Deus, sint ideae*) responde-se positivamente, articulando, na dimensão fundante do real, o conhecimento divino e a geração de todas as coisas.

Platão afirmava as ideias como princípios do conhecimento das coisas e de sua geração. A ideia que se afirma haver na mente divina se refere a uma e outra função. Como princípio formador das coisas, pode-se dizer que é *modelo*; e ela se refere ao conhecimento prático. Como princípio de conhecimento, propriamente se diz *razão*; e pode até mesmo fazer parte da ciência especulativa. Por conseguinte, como modelo, a ideia se refere a tudo aquilo que Deus realiza em algum tempo; mas, como princípio de conhecimento, se refere a todas as coisas conhecidas por Deus, mesmo quando não realizadas a nenhum tempo; e a todas as coisas conhecidas por Deus segundo sua razão própria, mesmo àquelas conhecidas de maneira especulativa (ST, I, q. 15, a. 3, *Respondeo*)<sup>328</sup>.

Desse modo, estão postos os termos fundamentais da extensão da determinidade inteligível do real. Há ideias para tudo o que Deus conhece: de modo prático, para tudo o que foi, é ou será, de modo especulativo, mesmo ao que não foi, não é e nem será. Assim, a determinidade das ideias é oniabrange e coextensiva ao ser, como ao poder-ser, em sua raiz inteligível, pois nada escapa de sua causalidade<sup>329</sup>.

É mister atentar-se, ainda, para o significado da transposição de paisagem operada por Tomás a partir das coordenadas platônicas, mediadas pelo agostinismo, segundo a topografia especulativa aristotélica. O que até aqui nomeamos dialética do múltiplo e do uno, ou ainda, da identidade e da diferença, configura a coluna cervical da compreensão das ideias segundo a maneira platônica de dispor os traços fundamentais da determinidade encontrada nas coisas, sobretudo, a partir da compreensão de participação. Se, enquanto método, a dialética é entendida como “caminho que parte de uma ideia e permanece no âmbito do mundo das ideias”(República, V, 511b-c; VII, 532c-534d) e, enquanto doutrina, se impõe como um discurso acerca das ideias (*Fédon*, 65d-66a), é justamente pelo fato de que as ideias

---

<sup>328</sup> No original: “cum ideae a Platone ponerentur principia cognitionis rerum et generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout in mente divina ponitur. Et secundum quod est principium factionis rerum, exemplar dici potest, et ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur ratio; et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere. Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus. Secundum vero quod principium cognoscitivum est, se habet ad omnia quae cognoscuntur a Deo, etiam si nullo tempore fiant; et ad omnia quae a Deo cognoscuntur secundum propriam rationem, et secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis”.

<sup>329</sup> Assim, para Santo Tomás, numa superação de Platão a partir do quadro da metafísica da criação, há não somente ideias das coisas, mas também da matéria prima, como também, para além das espécies, há ideias das coisas singulares. Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 15, a. 3, ad 3; ad 4.



manifestam as relações de semelhança que determinam a face transcendental da participação dos entes finitos na essência divina.

Essa compreensão basilar platônica, nos termos de uma *dialética da unidade e da multiplicidade*, é incorporada por Tomás, numa síntese de valor incalculável, na metafísica da Criação e, por isso mesmo, na metafísica do conhecimento. Mas não sem as correções operadas pelo quadro geral da dialética do *perfeito e do imperfeito*, de cunho aristotélico, que torna a noção de participação mais compreensível segundo uma teleologia ordenadora do real, disposta nos termos da providência divina. Consideradas em razão de sua determinidade, as razões eternas existentes na mente de Deus são o princípio inescapável do ser e do conhecer de todas as coisas.

Por um lado, é preciso voltar-se à questão do modo como as *auctoritates* são utilizadas por Tomás, nesse caso, sobretudo, a de Santo Agostinho. O doutor latino aparece como a autoridade central dos *sed contra* nos três artigos da questão 15, citado diretamente nos dois primeiros artigos e indiretamente no terceiro. No primeiro, para impor o lugar fundamental das ideias na sabedoria cristã<sup>330</sup>. No segundo, para esclarecer o conceito das ideias como formas primeiras ou razões permanentes e imutáveis das coisas existentes na mente de Deus<sup>331</sup>, que Santo Tomás incorpora ao seu próprio pensamento. É o bispo de Hipona que dará forma, segundo o quadro cristão, à recepção da teoria das ideias de Platão e, desse modo, aos termos de sua articulação com Aristóteles, que ao *angelicum* coube desenvolver em vários níveis.

Pensamos, pois, encontrar no capítulo 3 do *De substantiis separatis* a formulação mais direta operada por Santo Tomás de uma comparação entre as *positiones* mais elementares de Platão e Aristóteles quanto ao estatuto ontológico das substâncias imateriais.

---

<sup>330</sup> ST, q. 15, a. 1, *Sed contra*: “Agostinho escreve: ‘Existe tal força nas ideias que, sem que elas sejam conhecidas, ninguém pode ser sábio’”. No original: “*Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro Octoginta trium Quaest.: Tanta vis in ideis consutuitur, ut, nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit*”.

<sup>331</sup> Ibid., a. 2, *Sed contra*: “Em sentido contrário, diz Agostinho: ‘As ideias são como as formas primeiras ou as razões permanentes e imutáveis das coisas. Elas não são formadas, são eternas e sempre as mesmas, e a inteligência divina as contém. Por outro lado, embora não comecem nem acabem, é segundo elas que dizemos que é formado tudo o que pode começar e terminar e tudo o que começa e acaba’”. No original: “*Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro Octoginta trium Quaestionibus: Ideae sunt principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quia ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo se habentes, quae divina intelligentia continentur. Sed cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit*”.

Concordes estão quanto ao seu modo de existir<sup>332</sup>, à condição de sua natureza<sup>333</sup> e ao seu lugar nas coordenadas da divina providência<sup>334</sup>.

<sup>332</sup> *De substantiis separatis*, C. III, 15: “Em primeiro lugar, ambas concordam quanto a seu modo de existir. Platão propôs que todas as substâncias imateriais inferiores são unas e boas por participação no Uno e Bem primeiro, que é bom e uno em si mesmo. E tudo o que participa em algo, recebe sua participação daquilo mesmo de que participa — quanto a isto, a coisa em que este algo participa é considerada sua causa; assim como o ar tem luz por participação do sol, que é a causa de sua iluminação. Portanto, segundo Platão, o sumo Deus é a causa por que todas as substâncias imateriais são tanto unas como boas. E também isto propôs Aristóteles, pois, como ele mesmo disse: ‘É necessário que aquilo que é maximamente ente e maximamente verdadeiro seja a causa do ser e da verdade para todos os outros’”. No original: “*Primo quidem conveniunt in modo existendi ipsarum. Posuit enim Plato omnes inferiores substantias immateriales esse unum et bonum per participationem primi, quod est secundum se unum et bonum. Omne autem participans aliquid, accipit id quod participat, ab eo a quo participat: et quantum ad hoc, id a quo participat, est causa ipsius; sicut aer habet lumen participatum a sole, quae est causa illuminationis ipsius. Sic igitur secundum Platonem summus Deus causa est omnibus immaterialibus substantiis, quod unaquaeque earum sit, et bonum. Et hoc etiam Aristoteles posuit: quia, ut ipse dicit, necesse est ut id quod est maxime ens, et maxime verum, sit causa essendi et veritatis omnibus aliis*”.

<sup>333</sup> *Ibid.*, C. III, 16: “Em segundo lugar, Platão e Aristóteles concordam quanto à condição da natureza em ambas [as propostas], pois ambos afirmaram que todas as substâncias deste tipo são isentas de matéria, mas não isentas de uma composição de potência e ato. Tudo aquilo que participa necessita ser um composto de potência e ato. Já aquilo que é recebido como participado necessita ser o ato da própria substância participante. Assim, como todas as substâncias — exceto a suprema, que é em si o Uno e o Bem — são, segundo Platão, participantes, é necessário que todas sejam compostas de potência e ato. E isto deve ser dito também de acordo com a declaração de Aristóteles, pois ele propunha que a razão do verdadeiro e do bem se atribui ao ato; donde aquilo que é a verdade primeira e o bem primeiro necessita ser ato puro. Já qualquer coisa que disso careça tem de possuir alguma mistura de potência”. No original: “*Secundo autem conveniunt quantum ad conditionem naturae ipsarum: quia uterque posuit omnes huiusmodi substantias penitus esse a materia immunes, non tamen esse eas immunes a compositione potentiae et actus; nam omne participans oportet esse compositum ex potentia et actu. Id enim quod recipitur ut participatum, oportet esse actum ipsius substantiae participantis; et sic, cum omnes substantiae praeter supremam, quae est per se unum et per se bonum, sint participantes secundum Platonem, necesse est quod omnes sint compositae ex potentia et actu; quod etiam necesse est dicere secundum sententiam Aristotelis. Ponit enim quod ratio veri et boni attribuitur actui: unde illud quod est primum verum et primum bonum, oportet esse actum purum; quaecumque vero ab hoc deficiunt, oportet aliquam permixtionem potentiae habere*”.

<sup>334</sup> *De substantiis separatis*, C. III, 17: “Em terceiro lugar, Platão e Aristóteles concordam quanto à natureza da providência. Platão afirmava que o sumo Deus, por ser o próprio Uno e o próprio Bem, tem como propriedade - partindo da fundamental noção de bondade - ser providência para todos os inferiores; e cada um dos inferiores, enquanto participa da bondade do Bem primeiro, também é providência para aqueles que lhe são posteriores não somente para os de sua própria ordem, mas também para os de ordens diversas. Desse modo, o primeiro intelecto separado é providência para toda a ordem dos intelectos separados, e todo superior [é providência] para seu inferior, e toda ordem de intelectos separados é providência para a ordem das almas e para as ordens inferiores. Ademais, Platão pensou observar tal fato nos próprios animais, isto é, que as almas supremas dos céus teriam providência sobre todas as almas inferiores, e sobre a completa geração dos corpos inferiores, ou seja: que as almas dos demônios seriam providência para as almas dos homens. De fato, diziam os platônicos que os demônios são mediadores entre nós e as substâncias superiores. Desta característica da providência Aristóteles tampouco discorda. Ele propunha o Uno e Bem separado, tendo providência sobre todos, como um único imperador ou senhor, sob o qual existem diversas ordens de coisas de modo que as ordens de coisas superiores adquirem a ordem da perfeita providência, e nenhum defeito se encontra nelas. No entanto, as ordens inferiores de entes, que menos perfeitamente podem receber a ordem da providência, estas estão submetidas a vários defeitos do mesmo modo que, numa casa, os filhos (que participam perfeitamente do regime do chefe da família) carecem de pouco ou quase nada; já as ações dos servos se encontram, por vezes, desordenadas em vários aspectos. Portanto, os defeitos nos corpos inferiores têm origem na ordem física, a qual nos corpos superiores nunca se encontra deficiente. De modo semelhante, também as almas humanas são frequentemente falhas na compreensão da verdade e no correto apetite do bem verdadeiro, fato que não se encontra nas almas ou intelectos superiores”. No original: “*Tertio vero conveniunt in ratione providentiae. Posuenim Plato, quod summus Deus, qui hoc quod est ipsum unum, est et ipsum bonum, ex primaeva ratione bonitatis proprium habet ut inferioribus omnibus provideat: et unumquodque inferiorum, in quantum participat bonitate primi boni, etiam providet his quae post se sunt, non solum eiusdem ordinis, sed etiam diversorum; et secundum hoc, primus intellectus separatus providet toti ordini separatorum intellectuum, et quilibet superior suo inferiori, totusque ordo separatorum intellectuum providet ordini animarum et inferioribus ordinibus. Rursumque idem observari putat in ipsis animalibus, ut supremae quidem caelorum animae provideant omnibus inferioribus animabus, et toti generationi inferiorum corporum: itemque superiores animae inferioribus, scilicet animae Daemonum animabus*”.

Discordes estão, entretanto, quanto à distinção e à unidade do primeiro intelecto e do primeiro inteligível<sup>335</sup>, assim como ao número dos intelectos separados e dos movimentos celestes<sup>336</sup>, ou ainda, quanto à existência de almas intermediárias<sup>337</sup>.

O mestre medieval não toma partido, por assim dizer, nem de um, nem de outro, de modo absoluto, mas adequa o que é possível ao quadro geral da metafísica da criação,

---

*hominum. Ponebant enim Platonici, Daemones esse mediatores inter nos et superiores substantias. Ab hac etiam providentiae ratione Aristoteles non discordat. Ponit enim unum bonum separatum omnibus providentem, sicut unum imperatorem vel dominum, sub quo sunt diversi rerum ordines: ita scilicet quod superiores ordines rerum perfecte providentiae ordinem consequuntur, unde nullus defectus in eis invenitur. Inferiora vero entium, quae minus perfecte providentiae ordinem recipere possunt, multis defectibus subiacent; sicut etiam in domo, liberi, qui perfecte participant regimen patrisfamilias, in paucis vel nullis deficiunt: servorum autem actiones in pluribus inveniuntur inordinatae, Unde in inferioribus corporibus deficiunt proveniunt naturalis ordinis, qui in superioribus corporibus nunquam deficere invenitur. Similiter etiam humanae animae plerumque deficiunt ab intelligent veritatis et a recto appetitu veri boni: quod in superioribus animabus vel intellectibus non invenitur.*

<sup>335</sup> *De substantiis separatis*, C. IV, 18: “Primeiro, como já foi dito acima, Platão dizia haver, acima das almas dos céus, uma dupla ordem de substâncias imateriais: os intelectos e os deuses, os quais afirmava serem formas separadas inteligíveis, por cuja participação os intelectos têm inteligência. Aristóteles, no entanto, não propondo universais separados, disse que há uma só ordem de coisas acima das almas dos céus, das quais a primeira seria o sumo Deus — assim como Platão afirmou ser o sumo Deus o primeiro na ordem das formas, por ser a própria ideia do Uno e do Bem. Aristóteles, no entanto, afirmou que essa ordem abarcava ambos, como se fosse tanto a inteligência como o inteligido, de modo que o sumo Deus inteligiria não através da participação em algo superior, que seria sua perfeição, mas por sua própria essência. E o mesmo considerou ocorrer nas outras substâncias separadas ordenadas sob o sumo Deus, excetuado o fato de que — enquanto carecem da simplicidade deste primeiro e de sua perfeição — sua compreensão pode perfazer-se através da participação de substâncias superiores. Assim, segundo Aristóteles, tais substâncias que são os fins dos movimentos celestes são também intelectos inteligentes e formas inteligíveis, mas não por serem formas ou naturezas de substâncias sensíveis, como propuseram os platônicos, mas sim [por serem] totalmente superiores”. No original: “*Primo quidem, ut supra dictum est, Plato supra caelorum animas duplicem ordinem immaterialium substantiarum posuit, scilicet intellectus et deos: quos deos dicebat esse species intelligibiles separatas, quarum participations intellectus intelligunt. Aristoteles vero universalis separata non ponens, unum solum ordinem rerum posuit supra caelorum animas, in quorum etiam ordine primum esse posuit summum Deum sicut et Plato summum Deum primum esse posuit in ordine specierum, quasi summus Deus sit ipsa idea unius et boni. Hunc autem ordinem Aristoteles posuit utrumque habere: ut scilicet esset intelligens et intellectum; ita scilicet, quod summus Deus intelligens non participations alicuius superioris, quod esset eius perfectio, sed per essentiam suam; et idem aestimavit esse dicendum in ceteris substantiis separatis sub summo Deo ordinatis, nisi quod, inquantum a simplicitate primi deficiunt et summa perfectionis ipsius, eorum intelligere perfici potest persuperiorum substantiarum participationem. Sic igitur secundum Aristotelem huiusmodi substantiae quae sunt fines caelestium motuum, sunt et intellectus intelligentes et intelligibiles species: non autem ita quod sint species vel naturae sensibilibus substantiarum, sicut Platonici posuerunt, sed omnino altiores*”.

<sup>336</sup> *De substantiis separatis*, C. IV, 19: “Segundo, eles diferem entre si porque Platão não restringia o número de intelectos separados ao número dos movimentos celestes. Decerto, não foi por basear-se nesta causa que ele foi levado a propor intelectos separados, mas sim por considerar a própria natureza das coisas em si próprias. Já Aristóteles, não desejando afastar-se das coisas sensíveis - e a partir apenas da consideração dos movimentos, como foi dito acima -, chegou à sua proposição das substâncias intelectuais separadas; por isto, restringiu seu número ao dos movimentos celestes”. No original: “*Secundo vero, quia Plato non coarctavit numerum intellectuum separatorum numero caelestium motuum: non enim ex hac causa movebatur ad ponendum intellectus separatos, sed ipsam naturam rerum secundum se considerans. Aristoteles vero a sensibilibus recedere nolens, ex sola consideratione motuum, ut supra dictum est, pervenit ad ponendum intellectuales substantias separatas: et ideo earum numerum coarctavit caelestibus motibus*”.

<sup>337</sup> *Ibid.*, C. IV, 20: “Terceiro, diferem porque Aristóteles não afirmou a existência de outras almas intermediárias entre as dos céus e as dos homens, como o fez Platão - motivo por que nem Aristóteles nem seus seguidores fizeram menção a demônios”. No original: “*Tertio autem, quia Aristoteles non posuit aliquas animas medias inter caelorum animas et animas hominum, sicut posuit Plato: unde de Daemonibus nullam invenitur nec ipse nec eius sequaces fecisse mentionem*”.

como se fez alusão precedentemente. Desse modo, Santo Tomás, diferente de Platão<sup>338</sup>, concebe razões eternas tanto da matéria prima<sup>339</sup>, quanto dos singulares<sup>340</sup>, tendo em vista a necessidade de que a ação criadora de Deus seja dada de modo a que nada possa escapar de sua causalidade.

A participação, nesses termos, é disposta segundo a compreensão de uma dialética objetiva, a partir da qual é articulada toda a realidade e sua inteligibilidade. No absoluto divino, a unidade está dada na pluralidade de pessoas, na identidade absoluta de sua diferença intrínseca. Do mesmo modo, as razões eternas diversificam as relações de participação dos entes finitos na unidade absoluta das perfeições da natureza divina, postas no ser pelo ato criador e mantenedor de Deus. A dialética das ideias, deste modo, se traduz como *topos* privilegiado do ato criador de Deus, na medida mesma em que elas são compreendidas como *medium* da participação dos entes finitos no *Esse Seipsum subsistens*.

Assim, no vetor vertical, a ideia desce como reguladora dos entes e, portanto, como doadora de sua inteligibilidade e lógica intrínseca, ao passo que, no vetor horizontal, a sua determinidade está dada como diferenciabilidade extrínseca. Como exemplar, a ideia se

---

<sup>338</sup> HENLE, 1956 ,p.361:“*The Platonic ideas are subsistent and distinct entities; they are universal and of universals; they in no sense include matter; they are principles of knowledge of sensibilia; the Divine Ideas, on the other hand, are not entities, much less distinct entities; they are of individuals as well; when related to material being, they must include understanding of matter; they are not principles but rather purely and solely objects-of-knowledge*”.

<sup>339</sup> ST, I, q. 15, a. 3, ad 3:“deve-se dizer que Platão, na opinião de alguns, afirmou a matéria incriada; por isso, não afirmou que a ideia fosse matéria, mas co-causa da matéria. Para nós, que afirmamos que a matéria é criada por Deus, mas não sem a forma, existe em Deus a ideia da matéria; porém, não distinta da ideia de composto. Pois a matéria, por si mesma, não tem o ser, nem é cognoscível”. No original: “*Ad tertium dicendum quod Plato, secundum quosdam, posuit materiam non creatam: et ideo non posuit ideam esse materiae, sed materiae concausam. Sed quia nos ponimus materiam creatam a Deo, non tamen sine forma, habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi. Nam materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est*”.

<sup>340</sup> Ibid., ad 4:“deve-se dizer que os gêneros não podem ter ideia distinta da ideia de espécie, se por ideia se entende modelo; porque o gênero só se realiza numa espécie. O mesmo acontece com os acidentes inseparáveis de seu sujeito, porque se realizam simultaneamente com o sujeito. Mas, os acidentes que sobrevêm ao sujeito comportam uma ideia especial. É pela forma da casa que o artífice realiza todos os acidentes que desde o início acompanham a casa. O que acrescenta, porém, à casa já construída, como a pintura etc., ele o faz por outra forma. Quanto aos indivíduos, Platão não lhes conferia uma ideia distinta da ideia de espécie: seja, porque o que é singular é individuado pela matéria, que afirmava incriada e co-causa com as ideias, segundo alguns; seja, porque a intenção da natureza se restringe às espécies e não produz os indivíduos, a não ser para que neles as espécies sejam salvas. À providência divina, contudo, não só se estende às espécies, mas também ao que é singular, como se verá mais adiante”. No original: “*Ad tertium dicendum quod genera non possunt habere ideam aliam ab idea speciei, secundum quod idea significat exemplar: quia nunquam genus fit nisi in aliqua specie. Smiliter etiam est de accidentibus quae inseparabiliter concomitantur subiectum: quia haec simul fiunt cum subiecto. Accidentia autem quae superveniunt subiecto, specialem ideam habent. Artifex enim per formam domus facit omnia accidentia quae a principio concomitantur domum: sed ea quae superveniunt domui iam factae, ut picturae vel aliquid aliud, facit per aliquam aliam formam. Individua vero, secundum Platonem, non habebant aliam ideam quam ideam speciei: tum quia singulana individuantur per materiam, quam ponebat esse increatam, ut quidam dicunt, et concausam ideae; tum quia intentio naturae consistit in speciebus, nec particularia producit, nisi ut in eis species salventur. Sed providentia divina non solum se extendit ad species, sed ad singularia, ut infra dicitur*”.

relaciona à coisa como seu protótipo, ou como forma primeira e separada, articulando as estruturas que tornam as coisas finitas *o que* elas são, sua *quidditas*, termo necessário e determinante do *actus essendi* finito.

Nessa altura, pensamos ter tratado suficientemente da instância inteligível do real: sua lógica intrínseca em íntima relação com o Criador inteligente do mundo. Para falar de outro modo, a compreensão de causalidade formal, em termos de exemplarismo, determina a compreensão do hilemorfismo de Tomás segundo o quadro fundamental de um idealismo real. Por isso mesmo, a tematização da existência de Ideias na mente divina é sucedida pela tematização da verdade (q. 16), pois esta trata, em primeiro lugar, da adequação fundamental da realidade, no seu todo e em cada parte, ao intelecto do Deus Criador<sup>341</sup>. É partindo desse ponto que poderemos perscrutar a questão acerca dos fundamentos do conhecimento humano.

## 5.2 Esboço do conhecimento humano em termos de fundamentação (STh, I, q. 84)

Mais adiante, na altura das questões 84-89, da mesma primeira parte da *Summa Theologiae*, encontra-se a posição última de Santo Tomás quanto ao conhecimento humano. Esse bloco de questões se divide, num primeiro momento, entre aquelas que tratam do modo como entende a alma humana unida ao corpo (q. 84-88) e a que questiona o modo como ocorre a intelecção da alma separada do corpo (q. 89). Dentro das questões que se voltam ao conhecimento da alma junta ao corpo, distingue-se, ainda, aquelas que se dão à consideração da intelecção daquilo que é corporal e inferior à alma (q. 84-86), de uma outra que se ocupa da intelecção da alma por si própria e daquilo que nela é presente (q. 87) e daquela que se volta à intelecção das coisas que lhe são superiores, ou dos entes imateriais (q. 88)<sup>342</sup>. Estrutura-se, ainda, o conhecimento do que é corporal na investigação do meio pelo qual a

<sup>341</sup> ST, I, q. 16, a. 1, *Respondeo*: “as coisas naturais são verdadeiras na medida em que se assemelham às representações que estão na mente de Deus: uma pedra é verdadeira quando tem a natureza própria da pedra, preconcebida como tal pelo intelecto divino. Assim, a verdade está principalmente no intelecto, secundariamente nas coisas, na medida em que se referem ao intelecto, como a seu princípio”. No original: “*res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina, dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam lapidis naturam, secundum praeconceptionem intellectus divini. Sic ergo veritas principaliter est in intellectu; secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium*”.

<sup>342</sup> NASCIMENTO, 2024, p. 125: “A extensão dessas questões é por sua vez desigual. As duas primeiras (84 e 85), bem como a última (89), contém oito artigos. A terceira e a quarta (86 e 87) comportam quatro artigos e a quinta (88), somente três. Parece claro que Tomás de Aquino parte do que considera mais acessível a nós - o domínio dos corpos. Essa perspectiva se manifesta na própria ordem dos temas das questões e no maior número de artigos nas duas primeiras questões, havendo aí mais o que dizer, sendo as questões seguintes bastante breves, pois não haveria muito o que dizer. A última questão voltaria a ser mais extensa devido à excepcional dificuldade do problema, seja em si mesmo, seja por causa das oscilações da tradição patristica”.

alma conhece (q. 84), do modo e em que ordem ela conhece (q. 85) e aquilo que ela conhece (q. 86)<sup>343</sup>.

Nos voltaremos, aqui, pensando numa explicitação eficaz de nossa proposta, para a questão 84, articulada em termos de abrangência e totalidade, mas excetuando o artigo 5, ao qual dedicaremos, de forma mais detida, numa análise que buscará conectar as demais partes da dissertação, visto que ele ocupa o cume especulativo de nossa proposta. Posterior a isso, nos deteremos na compreensão das questões que seguem e participam desse bloco.

Essa questão erige-se como *locus* privilegiado da teoria do conhecimento tomasiana<sup>344</sup>, visto que “não há nenhum outro lugar nos escritos de Santo Tomás no qual esta questão seja assim explicitamente formulada e sistematicamente desenvolvida numa série de artigos” (HENLE, 1950, *in* NASCIMENTO, 2017, p. 52). Sua estrutura interna, num estilo dialógico insigne, confronta posições diversas segundo a utilização da autoridade das argumentações de um modo em que o próprio autor possa utilizar-se das verdades que encontra sem se comprometer de maneira estrita, de maneira magistral.

Seguindo a própria sequência posta por Tomás, de início, levanta-se a questão sobre se a alma conhece os corpos pelo intelecto (*utrum anima cognoscat corpora per intellectum*, q. 84, a. 1), que se une às considerações precedentes acerca do intelecto ativo e passivo. Desse modo, explicita-se a diferença do modo como a existência do cognoscível se dá nas suas condições ontológicas próprias, enquanto ente material, e no cognoscente. A

---

<sup>343</sup> Esse esboço de questões encontra-se no seguimento direto das questões que tratam das potências humanas (q. 77-83), sobremaneira, as intelectivas (q. 79) inseridas no escopo maior da consideração acerca das coisas enquanto procedem de Deus, a própria ação criadora (q. 44-49), a criatura angélica (q. 50-64), a obra dos seis dias (q. 65-74), o ser humano (q. 75-89), suas origens (q. 90-102), e a divina providência (q. 103-119).

<sup>344</sup> HENLE, 1950, *in* NASCIMENTO, 2017, p. 52-54: “A questão oitenta e quatro da primeira parte da Suma é em muitos sentidos uma obra escrita notável. A exposição inteira é clara e firmemente ordenada e apresenta elementos doutrinários e estruturais que lhe dão uma importância única [...] a apresentação do problema e a estrutura doutrinária da questão são sem paralelo nos escritos de Santo Tomás. De fato, o pano de fundo de comparação pode ser ampliado sem que se descubra um paralelo verdadeiro para esta questão. Assim, por exemplo, nenhum trecho comparável pode ser encontrado em Alberto Magno, São Boaventura ou na Suma atribuída a Alexandre de Hales. Deve-se notar também que as posições tomadas são sustentadas com a segurança e caráter final de determinações definitivas. Santo Tomás não emprega aqui os modos de asserção aparentemente mais modestos tais como encontramos algumas vezes em outras partes.”

despeito do que pensava Platão<sup>345</sup>, aqui contraposto aos primeiros filósofos<sup>346</sup>, não há necessidade de se afirmar uma existência extramental idêntica àquela que o conhecido adquire no ato do conhecimento<sup>347</sup>, visto que nos próprios entes sensíveis há uma disparidade na razão de participação, assim como há uma diferença no modo como a forma sensível se encontra nas coisas sensíveis e nos sentidos<sup>348</sup>.

Nesses termos, a noção de semelhança adquire uma conotação outra a partir do modo como o sujeito cognoscente opera o conhecimento, pois

o intelecto recebe a seu modo, imaterial e imutavelmente, as espécies dos corpos que são materiais e mutáveis; pois o recebido está no recipiente ao modo do recipiente.

<sup>345</sup> ST, I, q. 84, a. 1, *Respondeo*: “Platão, para poder salvar que é tido por nós conhecimento certo da verdade pelo intelecto, sustentou, além do que é corporal, outro gênero de entes separado da matéria e do movimento, que denominou espécies ou idéias, por cuja participação cada um dos singulares e sensíveis é denominado homem, cavalo ou algo semelhante. Dizia, portanto, que as ciências e definições e tudo o que pertence ao ato do intelecto não se refere a estes corpos sensíveis, mas àqueles imateriais separados; de tal modo que a alma não entenda estes corporais, mas entenda as espécies separadas destes corporais”. No original: “*Plato, ut posset salvare certam cognitionem veritatis a nobis per intellectum haberi, posuit praeter ista corporalia aliud genus entium a materia et motu separatum, quod nominabat species sive ideas, per quarum participationem unumquodque istorum singularium et sensibilium dicitur vel homo vel equus vel aliquid huiusmodi. Sic ergo dicebat scientias et definitiones et quidquid ad actum intellectus pertinet, non referri ad ista corpora sensibilia, sed ad illa immaterialia et separata; ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporalium species separatas*”.

<sup>346</sup> Ibid. “os primeiros filósofos, que inquiriram sobre as naturezas das coisas, pensavam que nada havia no mundo, exceto o corpo. E como viam que todos os corpos são mutáveis e pensavam que eles estão em contínuo fluxo julgaram que não poderia ser tida por nós nenhuma certeza sobre a verdade das coisas. De fato, o que está em contínuo fluxo não pode ser apreendido com certeza, pois, desfaz-se antes que seja avaliado pela mente; como disse Heráclito: “Não é possível tocar duas vezes a água do rio corrente”, como menciona o Filósofo no livro IV da Metafísica”. No original: “*primi philosophi qui de naturis rerum inquisiverunt, putaverunt nihil esse in mundo praeter corpus. Et quia videbant omnia corpora mobilia esse, et putabant ea in continuo fluxu esse, aestimaverunt quod nulla certitudo de rerum veritate haberi posset a nobis. Quod enim est in continuo fluxu, per certitudinem apprehendi non potest, quia prius labitur quam mente diiudicetur, sicut Heraclitus dixit quod non est possibile aquam fluvii currentis bis tangere, ut recitat philosophus in IV Metaphys*”.

<sup>347</sup> ST, I, q. 84, a. 1, *Respondeo*: “Parece que Platão nisto se desviou da verdade, porque, estimando que todo conhecimento se dá a modo de alguma semelhança, acreditou que a forma do conhecido, por necessidade, está no cognoscente do modo como está no conhecido. Considerou, no entanto, que a forma da coisa inteligida está no intelecto universal, imaterial e imutavelmente; o que se revela pela própria operação do intelecto que entende universalmente e a modo de uma certa necessidade, pois, o modo da ação segue o modo da forma do agente. Assim, estimou que era preciso que as coisas inteligidas subsistissem em si mesmas desta maneira, isto é, imaterial e imutavelmente. Isto, porém, não é necessário. No original: “*Videtur autem in hoc Plato deviasse a veritate, quia, cum aestimaret omnem cognitionem per modum alicuius similitudinis esse, credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est in cognito. Consideravit autem quod forma rei intellectae est in intellectu universaliter et immaterialiter et immobiliter, quod ex ipsa operatione intellectus apparet, qui intelligit universaliter et per modum necessitatis cuiusdam; modus enim actionis est secundum modum formae agentis. Et ideo existimavit quod oporteret res intellectas hoc modo in seipsis subsistere, scilicet immaterialiter et immobiliter. Hoc autem necessarium non est*”.

<sup>348</sup> Ibid.: “mesmo nos próprios sensíveis vemos que a forma está num dos sensíveis de um modo distinto de como está em outro; por exemplo, quando a brancura está em um mais intensamente, em outro mais fracamente; também num a brancura está com a doçura e em outro sem a doçura. Também deste modo a forma sensível está na coisa que está fora da alma de um modo distinto do modo como está no sentido, que recebe as formas sensíveis sem a matéria, assim como a cor do ouro sem o ouro. No original: “*Quia etiam in ipsis sensibilibus videmus quod forma alio modo est in uno sensibilium quam in altero, puta cum in uno est albedo intensior, in alio remissior; et in uno est albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re quae est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilium absque materia, sicut colorem auri sine auro*”.

Cumpra, pois, dizer que a alma conhece os corpos de uma maneira imaterial, imutável e necessária (ST, I, q. 84, a. 1, *Respondeo*)<sup>349</sup>.

Sendo a alma humana *subsistente* por si, sua operação, seguindo seu ser, só pode dar-se de um modo imaterial, imutável e necessário. O mesmo princípio que explicita a extensão intencional da faculdade cognoscitiva humana, que é, de certo modo, todas as coisas, manifesta o modo como todas as coisas são assimiladas pela natureza da alma humana. A realidade sensível é incorporada à unidade da alma humana na medida em que o intelecto é capaz de a fazer semelhante a si, pelas “espécies imateriais e inteligíveis que, por sua essência, podem estar na alma” (ST, I, q. 84, a. 1, ad 1)<sup>350</sup>, tanto quanto ele próprio se torna semelhante ao que conhece.

O primeiro artigo explicita, deste modo, o cerne mesmo do problema do conhecimento: a disparidade entre o ser das coisas nelas mesmas e o ser das coisas enquanto conhecidas. Nelas mesmas, as coisas são individualizadas pela matéria, determinadas a serem particulares, mutáveis, temporais e sensíveis. Mas no intelecto, elas são libertas dessas condições advindas da matéria e são conhecidas de maneira universal, imutável, atemporal e inteligível. Toda essa questão se propõe a pensar o porquê de suceder-se desse modo.

Isso leva o autor a considerar se a alma humana entende o que é corporal por sua própria essência (*utrum anima per essentiam suam corporalia intelligat*, q. 84, a. 2) ou por espécies nela introduzidas naturalmente (*utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas*, q. 84, a. 3), o que em outras palavras, busca analisar o fundamento do conhecimento humano a partir de uma comparação do modo como Deus e as criaturas espirituais conhecem.

Não é possível à alma humana conhecer, a partir de sua própria natureza, todas as coisas, corporais ou não. Fundamentalmente, porque excede em muito sua potência cognoscitiva, pelo fato mesmo de que esta é diretamente proporcional à imaterialidade com a qual e na qual o cognoscente se apropria da forma daquilo que conhece, de modo que, “quanto mais imaterialmente algo tem a forma da coisa conhecida, tanto mais perfeitamente conhece” (ST, I, q. 84, a. 2, *Respondeo*)<sup>351</sup>, ou ainda, “entre os próprios intelectos, qualquer deles que seja, é tanto mais perfeito quanto mais intelectual” (*Ibid.*)<sup>352</sup>, justamente porque “a

<sup>349</sup> No original: “*Et similiter intellectus species, corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter; secundum modum suum, nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Dicendum est ergo quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria*”.

<sup>350</sup> No original: “*per species immateriales et intelligibiles, quae per sui essentiam in anima esse possunt*”.

<sup>351</sup> No original: “*Quanto autem aliquid immaterialius habet formam rei cognitae, tanto perfectius cognoscit*”.

<sup>352</sup> No original: “*Et inter ipsos intellectus, tanto quilibet est perfectior, quanto immaterialior*”.



determinação do conhecimento apresenta-se em oposição à determinação da materialidade”(Ibid.)<sup>353</sup>.

Certamente, o intelecto humano abstrai a espécie da matéria e de suas condições individuantes, estando num nível de perfeição notável entre as criaturas, mas sua essência está aquém de tal patamar, pois

pois se há algum intelecto que, por sua essência, conhece tudo, é preciso que sua essência tenha em si imaterialmente tudo [...] Isto, porém, é próprio de Deus, de modo que sua essência seja compreensiva imaterialmente de tudo, assim como os efeitos preexistem virtualmente na causa. Portanto, só Deus entende, por sua essência, tudo; não, porém, a alma humana e nem mesmo o anjo (ST, I, q. 84, a. 2, *Respondeo*)<sup>354</sup>.

Aqui encontramos dois aspectos fundamentais que determinam a hierarquia dos intelectos: a *imaterialidade* e a *imanência*. Tanto mais potente é a inteligência quanto mais imanente e imaterial ela é em sua operação, estando, por sua vez, as duas intrinsecamente unidas. Em Deus, ser e conhecer coincidem na identidade absoluta de sua imanência, Deus é todo *Si-mesmo*, não recebendo de fora qualquer tipo de ideia ou informação, mas, na atualidade absoluta de sua atividade intelectual, é Ele que dá a todas as coisas o modo como elas existem. Todas as coisas estão no seu intelecto de modo imaterial, como efeitos, porque todas as coisas procedem de seu pensar, de sua essência. Por isso, seu conhecimento é auto referencial, ou auto suficiente, e todas as coisas são dele dependentes, por quanto são por Ele causadas. Deus é absolutamente imanente.

Por sua vez, “o intelecto do anjo é aperfeiçoado por espécies inteligíveis de acordo com sua natureza” (ST, I, q. 84, a. 3, ad 1)<sup>355</sup> e infundidas por ação direta do próprio Deus. O intelecto humano, por outro lado, não é aperfeiçoado segundo uma atualidade natural infusa<sup>356</sup>, mas encontra-se, no início de sua operação, em potência para o conhecimento. Assim,

vemos que o ente humano, às vezes, é cognoscente apenas em potência, tanto pelos sentidos quanto pelo intelecto. E é reconduzido de tal potência ao ato a fim de sentir, pelas ações do sensível sobre os sentidos; a fim de entender, pelo aprendizado ou pela descoberta. Donde ser preciso dizer que a alma cognoscitiva está em potência, tanto para as semelhanças que são os princípios do sentir, quanto para as semelhanças que

<sup>353</sup> No original: “Unde manifestum est quod ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis”.

<sup>354</sup> No original: “Ex his ergo patet quod, si aliquis intellectus est qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet quod essentia eius habeat in se immaterialiter omnia [...] Hoc autem est proprium Dei, ut sua essentia sit immaterialiter comprehensiva omnium, prout effectus virtute praeexistunt in causa. Solus igitur Deus per essentiam suam omnia intelligit; non autem anima humana, neque etiam Angelus”.

<sup>355</sup> No original: “intellectus Angeli est perfectus per species intelligibiles secundum suam naturam”.

<sup>356</sup> SHEEN, 2021, p. 146: “Os anjos, porém, não tem conjunção com um corpo. Daí sua inteligência ser aperfeiçoada sem o conhecimento sensorial recebido por meio de um corpo ou, em outras palavras, é aperfeiçoada por um influxo intelectual de Deus. A nossa inteligência pode ser comparada a um vaso vazio que pode ser enchido com nosso próprio esforço; a inteligência angélica é esse vaso já cheio [...] A semelhança produzida na inteligência angélica tem Deus como fonte e causa, assim como a pedra é a fonte próxima de sua semelhança nos olhos”.

são os princípios do inteligir. Por isso, Aristóteles sustentou que o intelecto, pelo qual a alma entende, não tem certas espécies naturalmente introduzidas, mas está de início em potência para todas essas espécies (ST, I, q. 84, a. 3, *Respondeo*)<sup>357</sup>.

Tomando posição a favor de Aristóteles, Tomás assevera que a posição de Platão, que “sustentou que o intelecto humano está naturalmente pleno de todas as espécies inteligíveis, mas é impedido, pela união do corpo, não podendo elevar-se ao ato” (ST, I, q. 84, a. 3, *Respondeo*)<sup>358</sup>, equivoca-se, fundamentalmente, em supor que a união natural do corpo com a alma, no composto humano, é um impedimento a sua ação intelectual, ao contrário do que se diz no famoso axioma *operari sequitur esse*. Desse modo, diferem o anjo e o homem, visto que “o nosso conhecimento vem do universo material; o conhecimento angélico vem de Deus. O nosso conhecimento é adquirido; o conhecimento angélico é infuso” (SHEEN, 2021, p. 145). Em outras palavras, enquanto nossa inteligência percorre um caminho, como racional ou em discurso, a inteligência angélica recebe diretamente o conhecimento no mesmo instante em que recebe o ser.

A imanência angélica resguarda sua imperfeição nos termos da diferença, inescapável para uma criatura, entre essência e ato de ser, que condiciona a diferença entre o seu ser e seu pensar<sup>359</sup>. Mas, mesmo nessa imperfeição, supera sobremaneira a imanência do intelecto humano. De partida, o conhecimento angélico é, no todo, absolutamente intuitivo. Mesmo recebendo de fora o que por ele é conhecido, não há para ele um antes nessa operação, pois recebe-o já em sua natureza, de modo direto e atual. O que poder-se-ia denominar uma conaturalidade direta. O intelecto humano, diversamente, está em potência no início de sua operação, “como uma tabuinha na qual nada está escrito” (ST, I, q. 84, a. 3, *Sed contra*)<sup>360</sup> e, portanto, o seu “antes” é indigente<sup>361</sup>.

<sup>357</sup> No original: “*homo est quandoque cognoscens in potentia tantum, tam secundum sensum quam secundum intellectum. Et de tali potentia in actum reducitur, ut sentiat quidem, per actiones sensibilium in sensum; ut intelligat autem, per disciplinam aut inventionem. Unde oportet dicere quod anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similitudines quae sunt principia sentiendi, quam ad similitudines quae sunt principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles posuit quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad huiusmodi species omnes*”.

<sup>358</sup> No original: “*Plato posuit quod intellectus hominis naturaliter est plenus omnibus speciebus intelligibilibus, sed per unionem corporis impeditur ne possit in actum exire. Sed hoc non videtur convenienter dictum*”.

<sup>359</sup> SHEEN, 2021, p. 147: “A atividade imanente do anjo é manifestamente mais elevada do que a dos animais ou do homem. Sua vida é, portanto, mais perfeita. No entanto, falta-lhe algo que lhe daria a imanência perfeita, característica da vida perfeita. O próprio fato de serem infusas as suas ideias e de lhes terem sido dadas por Deus é totalmente suficiente para marcá-los com certa imperfeição. Isso constitui a medida deles. Embora seja imanente o termo da atividade deles, ele não é a substância deles. A equação ser = conhecer não pode ser feita com os anjos. Como todas as outras criaturas, há neles uma composição que os assinala como imperfeitos”.

<sup>360</sup> No original: “*Sed contra est quod philosophus dicit, in III de anima, de intellectu loquens, quod est sicut tabula in qua nihil est scriptum*”.

<sup>361</sup> SHEEN, op.cit., p. 144: “Para as substâncias separadas, como os anjos, o ato imanente essencial é puramente intelectual; eles não têm outra operação. Ao contrário da inteligência humana, eles estão sempre em ato. Aí está a primeira marca de uma imanência mais alta do que a imanência manifestada pela nossa inteligência. Estamos em potência essencial em relação ao conhecimento natural antes de aprendê-lo”.

Somente quando alcança-se a atualidade na operação intelectual é que a imanência se manifesta para o ser humano. E aqui nos deparamos com a questão fundamental acerca da possibilidade da passagem dessa potência, de partida, para a atualidade encontrada pelo intelecto humano, nos termos insuperáveis de uma crítica a Platão e Avicena quando Tomás se questiona se as espécies inteligíveis advêm a alma a partir de certas formas separadas (*utrum species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis*, q. 84, a. 4).

Já no *sed contra*, reafirma-se a necessidade dos sentidos para o inteligir humano<sup>362</sup>. Nesses termos, a recusa das posições de Platão e Avicena<sup>363</sup> estão postas pela visão negativa com relação à conjunção material imposta ao composto humano. De um lado, essa união da alma com o corpo é compreendida como inútil<sup>364</sup>, por outro, como certo

<sup>362</sup> ST, q. 84, a. 4, *Sed contra*: “Em sentido contrário está que, de acordo com isto, não teríamos precisão dos sentidos para inteligir. O que é patente que é falso, principalmente pelo fato de que, quem carece de um sentido, de modo nenhum pode ter ciência dos sensíveis deste sentido”. No original: “*Sed contra est quia secundum hoc sensibus non indigeremus ad intelligendum. Quod patet esse falsum ex hoc praecipue quod qui caret uno sensu, nullo modo potest habere scientiam de sensibilibus illius sensus*”.

<sup>363</sup> Ibid., *Respondeo*: “Ora, por ser contra a noção das coisas sensíveis que suas formas subsistam sem as matérias, como Aristóteles prova numerosas vezes, Avicena, tendo recusado esta postura, sustentou que as espécies inteligíveis de todas as coisas sensíveis, de fato, não subsistem por si à parte da matéria, mas preexistem imaterialmente nos intelectos separados. Tais espécies derivam do primeiro destes para o seguinte e assim quanto aos demais, até o último intelecto separado que denomina intelecto agente; do qual, como diz, advêm as espécies inteligíveis às nossas almas e as formas sensíveis à matéria corporal. Assim, Avicena concorda com Platão quanto ao seguinte: que as espécies inteligíveis de nosso intelecto advêm de certas formas separadas. Mas, quanto a estas, Platão diz que subsistem por si, ao passo que Avicena as coloca na inteligência agente. Diferem ainda quanto ao seguinte: que Avicena sustenta que as espécies inteligíveis não permanecem no nosso intelecto depois que cessa de inteligir em ato, mas que necessita voltar-se de novo para receber novamente”. Daí, não ter sustentado uma ciência naturalmente introduzida na alma, como Platão, que sustenta que as participações das idéias permanecem imovelmente na alma. No original: “*Sed quia contra rationem rerum sensibilibus est quod earum formae subsistant absque materiis, ut Aristoteles multipliciter probat; ideo Avicenna, hac positione remota, posuit omnium rerum sensibilibus intelligibiles species, non quidem per se subsistere absque materia, sed praexistere immaterialiter in intellectibus separatis; a quorum primo derivantur huiusmodi species in sequentem, et sic de aliis usque ad ultimum intellectum separatum, quem nominat intellectum agentem; a quo, ut ipse dicit, effluunt species intelligibiles in animas nostras, et formae sensibiles in materiam corporalem. Et sic in hoc Avicenna cum Platone concordat, quod species intelligibiles nostri intellectus effluunt a quibusdam formis separatis, quas tamen Plato dicit per se subsistere, Avicenna vero ponit eas in intelligentia agente. Differunt etiam quantum ad hoc, quod Avicenna ponit species intelligibiles non remanere in intellectu nostro postquam desinit actu intelligere; sed indiget ut iterato se convertat ad recipiendum de novo. Unde non ponit scientiam animae naturaliter inditam, sicut Plato, qui ponit participationes idearum immobiliter in anima permanere*”.

<sup>364</sup> ST, q. 84, a. 4, *Respondeo*: “Mas, de acordo com esta postura não se poderia assinalar uma razão suficiente de porque nossa alma se uniria ao corpo. De fato, não se pode dizer que a alma intelectual se une ao corpo em vista do corpo; pois, nem a forma é em vista da matéria, nem o motor em vista do móvel, mas antes ao contrário. Ora, parece sobretudo que o corpo é necessário à alma intelectual para a operação própria dela, que é inteligir, pois, de acordo com seu ser, não depende do corpo. Se, porém, a alma, de acordo com sua natureza, fosse apta por nascença para receber as espécies inteligíveis apenas por influência de certos princípios separados, e não as recebesse dos sentidos, não teria precisão do corpo para inteligir. Onde, estaria unida ao corpo inutilmente”. No original: “*Sed secundum hanc positionem sufficiens ratio assignari non posset quare anima nostra corpori uniretur. Non enim potest dici quod anima intellectiva corpori uniatur propter corpus, quia nec forma est propter materiam, nec motor propter mobile, sed potius e converso. Maxime autem videtur corpus esse necessarium animae intellectivae ad eius propriam operationem, quae est intelligere: quia secundum esse suum a corpore non dependet. Si autem anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per*

impedimento para a operação intelectual humana<sup>365</sup>. Nesse artigo, o frade medieval se limita a demonstrar a insuficiência dessas posições, concluindo tão somente que “as espécies inteligíveis, pelas quais nossa alma entende, não advêm de formas separadas” (ST, I, q. 84, a. 4, *Respondeo*)<sup>366</sup>. Entretanto, encontramos nas respostas às objeções previamente postas, certas intervenções que são dignas de nota. Desse modo, à primeira objeção, que se vale da noção de participação, segundo a identidade entre o inteligente e o inteligível no ato mesmo do conhecimento<sup>367</sup>, Tomás lança mão de uma compreensão que será desenvolvida no artigo seguinte. Segundo o qual,

as espécies inteligíveis, das quais participa o nosso intelecto, reduzem-se como à causa primeira a um certo princípio inteligível por sua essência, isto é, Deus. Mas procedem desse princípio segundo a mediação das formas das coisas sensíveis e materiais, das quais recolhemos a ciência como diz Dionísio (ST, I, q. 84, a. 4, *ad 1*)<sup>368</sup>.

Aqui encontramos o aspecto fundamental da posição tomasiana: a necessidade da mediação sensível para se falar numa participação do intelecto finito no intelecto divino. Se a primeira objeção afirmava a ação direta do sumo inteligível, como inteligível por essência, para pôr em ato o intelecto humano, o aquinate manifesta o fato de que a inteligibilidade que

---

*influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum: unde frustra corpori uniretur”.*

<sup>365</sup> Ibid.: “Se, porém, se disser que, para entender, nossa alma tem precisão dos sentidos, pelos quais é, de certo modo, despertada para considerar aquilo, cujas espécies inteligíveis recebe dos princípios separados, isto parece que não é suficiente. Pois, parece que tal despertar não é necessário à alma a não ser na medida em que está, de certo modo, adormecida e esquecida por causa da união com o corpo, de acordo com os platônicos. Assim, os sentidos não seriam úteis à alma intelectual senão para retirar o impedimento que advém à alma pela união com o corpo. Resta, pois, a ser procurada qual é a causa da união da alma com o corpo”. No original: “*Si autem dicatur quod indiget anima nostra sensibus ad intelligendum, quibus quodammodo excitetur ad consideranda ea quorum species intelligibiles a principiis separatis recipit; hoc non videtur sufficere. Quia huiusmodi excitatio non videtur necessaria animae nisi in quantum est consopita, secundum Platonicos, quodammodo et obliuosa propter unionem ad corpus, et sic sensus non proficerent animae intellectivae nisi ad tollendum impedimentum quod animae provenit ex corporis unione. Remanet igitur quaerendum quae sit causa unionis animae ad corpus*”.

<sup>366</sup> No original: “*Unde dicendum est quod species intelligibiles quibus anima nostra intelligit, non effluunt a formis separatis*”.

<sup>367</sup> ST, q. 84, a. 4, obj. 1: “Tudo que é tal por participação, é causado pelo que é por essência tal, assim como o que é inflamado reduz-se ao fogo como à sua causa. Ora, a alma intelectual na medida em que está entendendo em ato, participa dos próprios inteligíveis, pois o intelecto em ato é, de certo modo, o entendido em ato. Portanto, o que é de si e por essência entendido em ato é causa para a alma intelectual de que entenda em ato. Ora, o que é, por sua essência, entendido em ato são formas existentes sem matéria. Portanto, as espécies inteligíveis, pelas quais a alma entende, são causadas por certas formas separadas.”. No original: “*Omne enim quod per participationem est tale, causatur ab eo quod est per essentiam tale; sicut quod est ignitum reducitur sicut in causam in ignem. Sed anima intellectiva, secundum quod est actu intelligens, participat ipsa intelligibilia: intellectus enim in actu, quodammodo est intellectum in actu. Ergo ea quae secundum se et per essentiam suam sunt intellecta in actu, sunt causae animae intellectivae quod actu intelligat. Intellecta autem in actu per essentiam suam, sunt formae sine materia existentes. Species igitur intelligibiles quibus anima intelligit, causantur a formis aliquibus separatis*”.

<sup>368</sup> No original: “*Ad primum ergo dicendum quod species intelligibiles quas participat noster intellectus, reducuntur sicut in primam causam in aliquod principium per suam essentiam intelligibile, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sensibilibus et materialibus, a quibus scientiam colligimus, ut Dionysius dicit*”.

emana do inteligível por essência, Deus, é tornada inteligível para o nosso intelecto na proporção em que é mediada pelos entes sensíveis e materiais, nos moldes da nossa natureza.

Assim, respondendo à terceira objeção, que afirma a necessidade de um intelecto separado sempre em ato, para por o intelecto humano também em ato<sup>369</sup>, o autor articula o modo como a ação do intelecto ativo, próprio para cada um, deve ser compreendida em consonância com uma ordem causal, já que

o nosso intelecto possível é reconduzido da potência ao ato por um ente em ato, isto é, pelo intelecto agente, que é uma certa capacidade da nossa alma, como foi dito [q. 78, a. 4]; não, porém, por algum intelecto separado, como por uma causa próxima, mas talvez como por uma causa remota (ST, q. 84, a. 4, ad 3)<sup>370</sup>.

Como visto até aqui, o intelecto humano se move a partir das coordenadas do ato e da potência, de acordo com um movimento racional que o leva a uma consecução discursiva da realidade, segundo a abstração inteligível por ela operada. Tudo isso supõe essa causa remota, que origina o movimento dos intelectos possível e agente próprios da alma humana e abre espaço para a tematização do artigo que se seguirá (a.5), cume de nossa pretensão especulativa, que será objeto de tematização posterior.

Seguindo a estrutura, depara-se com a questão de se o conhecimento intelectual é recebido das coisas sensíveis (*utrum intellectiva cognitio reccipiatur a rebus sensibilibus*, q. 84, a. 6). Tomás de Aquino, no seguimento de Aristóteles, admite, quanto ao problema da relação entre conhecimento intelectual e sensível, uma via média, entre a opinião daqueles que reduziam o conhecimento intelectual ao sensível, como Demócrito<sup>371</sup>, e aqueles que reduziram o conhecimento verdadeiro unicamente como intelectual e separado das coisas sensíveis, como Platão e Agostinho<sup>372</sup>.

<sup>369</sup> ST, q. 84, a. 4, obj 3: “Tudo o que está em potência é reconduzido ao ato pelo que está em ato. Se, portanto, nosso intelecto apresenta-se primeiro em potência e depois entende em ato, é preciso que isto seja causado por algum intelecto que está sempre em ato. Este, porém, é um intelecto separado. Portanto, as espécies inteligíveis, pelas quais entendemos em ato, são causadas por certas substâncias separadas”. No original: “*Praeterea, omne quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est actu. Si ergo intellectus noster, prius in potentia existens, postmodum actu intelligat, oportet quod hoc causetur ab aliquo intellectu qui semper est in actu. Hic autem est intellectus separatus. Ergo ab aliquibus substantiis separatis causantur species intelligibiles quibus actu intelligimus*”.

<sup>370</sup> No original: “*Ad tertium dicendum quod intellectus noster possibilis reducitur de potentia ad actum per aliquod ens actu, idest per intellectum agentem, qui est virtus quaedam animae nostrae, ut dictum est, non autem per aliquem intellectum separatum, sicut per causam proximam; sed forte sicut per causam remotam*”.

<sup>371</sup> ST, I, q. 84, a. 6, *Respondeo*: “tanto o próprio Demócrito como os outros antigos estudiosos da natureza não sustentavam que o intelecto diferisse do sentido, como Aristóteles diz no livro *Sobre a alma*. Assim, porque o sentido é modificado pelo sensível, julgavam que todo nosso conhecimento se dá apenas pela modificação a partir dos sensíveis e Demócrito asseverava que tal modificação se dá pelas emanações de imagens”. No original: “*quia tam ipse Democritus quam alii antiqui naturales non ponebant intellectum differre a sensu, ut Aristoteles dicit in libro de anima. Et ideo, quia sensus immutatur a sensibili, arbitrabantur omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem a sensibilibus. Quam quidem immutationem Democritus asserebat fieri per imaginum defluxiones*”.

<sup>372</sup> Ibid.: “Platão, porém, sustentou, ao contrário, que o intelecto difere do sentido e que o intelecto é uma capacidade imaterial não se utilizando de órgão corporal no seu ato. E como o incorpóreo não pode ser

Com Platão, Aristóteles sustentou que o conhecimento intelectual é distinto do conhecimento sensível, afirmando a necessidade de vincular os sentidos com a estrutura corporal humana<sup>373</sup>. Com Demócrito, Aristóteles sustentou que as impressões nos sentidos causam as operações da parte sensitiva da alma, sem admitir as emanações, mas afirmando a operação própria dos sentidos<sup>374</sup>. Dando um passo adiante, o *Filósofo* afirma que, dada a insuficiência das impressões dos sentidos para causar o conhecimento intelectual, é necessário que o intelecto possua uma operação independente do corpo. Assevera, portanto, que o causador do conhecimento intelectual, sendo mais nobre, “torna as fantasias recebidas dos sentidos inteligíveis em ato, à maneira de uma certa abstração”(ST, I, q. 84, a. 6, *Respondeo*)<sup>375</sup>, denominando-o intelecto agente<sup>376</sup>.

Santo Tomás conclui, deste modo, que o conhecimento intelectual é fruto de uma operação que recebe das coisas sensíveis o elemento material de sua consecução, que são as fantasias, não sem a ação inteligível do intelecto agente. Desse modo,

no que concerne às fantasias, a operação intelectual é causada pelo sentido. Mas, como as fantasias não bastam para modificar o intelecto possível, mas é preciso que se tornem em ato pelo intelecto agente, não se pode dizer que o conhecimento

---

modificado pelo corpóreo, sustentou que o conhecimento intelectual não se dá por modificação do intelecto pelos sensíveis, mas por participação das formas inteligíveis separadas [...] Agostinho parece aludir a esta opinião no livro XII do Comentário literal sobre o Gênesis, onde diz que ‘o corpo não sente, mas a alma pelo corpo, do qual se serve, como de um mensageiro, para formar em si mesma o que é anunciado fora’. No original: “*Plato vero e contrario posuit intellectum differre a sensu; et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu. Et quia incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut dictum est. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus, XII super Gen. ad Litt., ubi dicit quod corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur*”.

<sup>373</sup> Ibid.: “De fato, sustentou com Platão, que o intelecto difere do sentido. Mas, sustentou que o sentido não tem operação própria sem comunicação com o corpo; de tal modo que sentir não é um ato apenas da alma, mas do conjunto. Sua postura foi semelhante no que se refere a todas as operações da parte sensitiva”, No original: “*Posuit enim cum Platone intellectum differre a sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis; ita quod sentire non sit actus animae tantum, sed coniuncti. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivae partis*”.

<sup>374</sup> Ibid.: “visto não ser incoerente que os sensíveis, que estão fora da alma, causem algo no conjunto, Aristóteles concordou com Demócrito nisto, que as operações da parte sensitiva são causadas pela impressão dos sensíveis no sentido; não a modo de emanação, como Demócrito sustentou, mas por uma certa operação. Pois, Demócrito sustentou que toda ação se dá pelo influxo dos átomos”. No original: “*Quia igitur non est inconveniens quod sensibilia quae sunt extra animam, causent aliquid in coniunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quod operationes sensitivae partis causentur per impressionem sensibilibus in sensum, non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quandam operationem. Nam et Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum, ut patet in I de Generat.*”.

<sup>375</sup> No original: “*facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cuiusdam*”.

<sup>376</sup> SERTILLANGES, 2021, p. 159: “Neste sentido, pode-se dizer, com verdade, que o conhecimento intelectual não é mais que a sensação transformada, somente que a transformação é total. Dir-se-á igualmente que a sensação não é mais que uma alteração físico-química transformada, somente que a transformação também é total. Há aqui diversas ordens. Para passar de uma a outra é preciso supor um poder. Aqui, será a atividade do sentido; lá, este poder, revelado e coberto, em parte, por este nome: *intelecto agente*”.

sensível é a causa total e perfeita do conhecimento intelectual, mas é, antes, de um certo modo, a matéria da causa (ST, I, q. 84, a. 6, Respondeo)<sup>377</sup>.

Assim, o papel capital do intelecto agente para o quadro aristotélico está resguardado pela ponte necessária entre o inteligível e os sentidos na formação das fantasias, pois, para o conhecimento intelectual ser efetivado, “de fato, é requerida a luz do intelecto agente, pela qual conhecemos de maneira imutável a verdade nas coisas mutáveis e discernimos as próprias coisas das semelhanças das coisas”(ST, I, q. 84, a. 6, *ad 1*)<sup>378</sup>.

Ainda para falar da relação entre necessária entre o conhecimento inteligível e sensível, o aquinate se questiona se é necessário, para que o intelecto entenda em ato, que se volte às fantasias, ou basta tão somente a espécie inteligível de que dispõe (*utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata*, q. 84, a. 7), onde formula a sua famosa posição a favor da *conversio ad phantasmata*<sup>379</sup>. A distinção entre as *species intelligibiles* e as *phantasmata* encontra-se no cruzamento mesmo entre o conhecimento sensível e o intelectual, no aspecto fundamental em que, das coisas particulares, múltiplas e materiais, nós possuímos um conhecimento universal, uno e inteligível.

Poder-se-ia pensar que, depois de formadas as espécies inteligíveis, semelhanças imateriais das coisas materiais, a necessidade das fantasias, como elemento que fornece, de início, a matéria para o conhecimento intelectual, deixa de valer, pois, como representações sensíveis, elas já não são necessárias. Santo Tomás argumenta o contrário, recorrendo, primeiramente, a fatos empíricos relacionados ao impedimento do funcionamento correto dos órgãos corporais, como por lesões, que impossibilitam o entender em ato<sup>380</sup>, e a necessidade

<sup>377</sup> No original: “*ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae*”.

<sup>378</sup> No original: “*Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res a similitudinibus rerum*”.

<sup>379</sup> NASCIMENTO, 2020, p. 3: “outro aspecto que mereceria ser lembrado é que a maneira como Tomás de Aquino aborda o conhecimento humano inverte a perspectiva em que ele era abordado no mundo cristão, onde era dominante a chamada teoria da iluminação divina derivada de Santo Agostinho e que situava o conhecimento humano em relação a sua fonte, Deus, do qual deriva a possibilidade de conhecimento certo. Algo de semelhante se encontrava também nas teorias sobre o intelecto separado (o agente em Avicena e tanto o agente como o possível em Averróis). Afinal o que caracteriza o conhecimento como propriamente humano, seu aspecto intelectual, viria de fora e de cima. Tomás, ao contrário de Avicena, postula um “conversio”, não para o intelecto agente, mas simplesmente para os fantasmas. Um último suspiro (que deveria ter vindo no início): a palavra ‘phantasma’, no plural ‘phantasmata’ deriva de *phos* (luz) em grego”.

<sup>380</sup> ST, I, q. 84, a. 7, *Respondeo*: “Com efeito, vemos que, impedido o ato da capacidade imaginativa pela lesão do órgão, como nos delirantes, e de modo semelhante, impedido o ato da capacidade memorativa, como nos letárgicos, o ente humano é impedido de entender em ato, mesmo naquilo de que adquiriu ciência previamente”. No original: “*Videmus enim quod, impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis; et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis; impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praeacceperat*”.

de, no esforço para entender algo, nossa inteligência tem de formar imagens sensíveis, ou fantasias, como que por exemplos para melhor inteligir<sup>381</sup>.

A essas provas experimentais, o autor acrescenta uma justificação *a priori* a partir da compreensão do objeto proporcional do conhecimento humano no estado de vida presente.

A razão disto é que a potência cognoscitiva se proporciona ao cognoscível.[...] o objeto próprio do intelecto humano, que é unido ao corpo, é a quiddidade ou natureza existente na matéria corporal; e pelas naturezas deste tipo, também ascende das coisas visíveis a algum conhecimento das coisas invisíveis. Faz parte, porém, da noção desta natureza que exista em algum indivíduo, o que não se dá sem a matéria corporal; assim como faz parte da noção da natureza da pedra que esteja nesta pedra e da noção da natureza do cavalo que esteja neste cavalo, e assim para os demais. Donde, a natureza da pedra ou de qualquer coisa material não poder ser conhecida completa e verdadeiramente, senão na medida em que é conhecida como existente no particular. Ora, apreendemos o particular pelo sentido e pela imaginação. Por isso, é necessário, para que o intelecto entenda em ato seu objeto próprio, que se volte para as fantasias, para que se observe a natureza universal existente no particular. (ST, I, q. 84, a. 7, Respondeo)<sup>382</sup>.

Pela proporcionalidade existente entre a quidditas dos entes sensíveis e a sua própria natureza, o intelecto humano está condicionado a retornar às fantasias, quase como se devesse conferir segundo as dimensões sensíveis e materiais se aquilo que produziu intelectualmente, de modo inteligível, corresponde a realidade mesma que lhe cerca, se assim não fosse, os platônicos estariam certos<sup>383</sup>. Pode-se afirmar, que “se se distingue formalmente no tomismo o conhecimento intelectual e o conhecimento sensível, evita-se com sucesso o isolamento de cada uma dessas atividades”(GARDEIL, 2013, p. 134), assim, na medida em que as fantasias estejam ao princípio e ao fim de nossa atividade intelectual, nossa

<sup>381</sup> Ibid.: “qualquer um pode experimentar em si mesmo o seguinte: que, quando alguém se esforça por inteligir algo, forma para si algumas fantasias a modo de exemplos, nas quais como que examina o que se esforça por inteligir. Daí, vem também que, quando queremos fazer um outro inteligir algo, propomo-lhe exemplos, a partir dos quais possa formar para si fantasias para inteligir”. No original: “*quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format aliqua phantasmata sibi per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando alium volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum*”.

<sup>382</sup> No original: “*Huius autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angelici, qui est totaliter a corpore separatus, obiectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata; et per huiusmodi intelligibilia materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem huius naturae est, quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali, sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide, et de ratione naturae equi quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem*”.

<sup>383</sup> ST, I, q. 84, a.7, Respondeo: “Se, porém, o objeto próprio de nosso intelecto fosse a forma separada, ou se as naturezas das coisas sensíveis subsistissem, não nos particulares de acordo com os platônicos [a. 1], não seria preciso que nosso intelecto sempre, ao inteligir, se voltasse para as fantasias”. No original: “*Si autem proprium obiectum intellectus nostri esset forma separata; vel si naturae rerum sensibilium subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos; non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata*”.



inteligência, faculdade do abstrato e do universal, se volta à realidade dos sensíveis e individuais.

Por fim, no último artigo da questão 84, Tomás indaga se o juízo do intelecto é vedado com o impedimento dos sentidos (*Utrum iudicium intellectus impediatur per ligamentum sensus*, q. 84, a. 8), ou em que medida é necessário para o juízo intelectual que os sentidos estejam em ato. Concluindo, mais uma vez, pela necessidade dos sentidos para o conhecimento humano, esse artigo coroa a questão com o fato de que o conhecimento humano se volta à realidade próxima ao ser humano, ou seja, a realidade sensível. Deste modo,

Ora, o juízo perfeito de alguma coisa não pode se dar, a não ser que seja conhecido tudo o que diz respeito à coisa, principalmente se for ignorado o que é o termo e fim do juízo. [...] Ora, tudo o que inteligimos no presente estado, é conhecido por nós por comparação com as coisas sensíveis naturais. Donde, ser impossível que haja em nós um juízo perfeito do intelecto, com ligadura do sentido, pelo qual conhecemos as coisas sensíveis (ST, I, q.84, a. 8, *Respondeo*)<sup>384</sup>.

O juízo é aquela operação do intelecto que opera uma afirmação (*compositio*), ou uma negação, acerca da realidade extramental. Deve-se fazer notar que a verdade do juízo, como já se viu, está na medida de sua conformação com o objeto da composição ou da negação, ou seja, com o ente ao qual se dirige a proposição: o juízo pretende tocar ativamente o real. Mas permanece a necessidade de que se confirme a verdade, ou falsidade, de seu ato, o que se faz voltando-se ao ente julgado. Assim, ao princípio e ao fim do conhecimento intelectual humano, para escapar de qualquer tipo de imanentismo representacionista estrito, a realidade sensível e material se encontra como elemento constituinte absolutamente inescapável. Isso se confirmará no que se segue na tematização do artigo 5.

### 5.2.1 Participação nas Razões Eternas em termos gnosiológicos (STh, I, q. 84, a. 5)

Encontra-se, no artigo em que Tomás se depara com a possibilidade de o intelecto humano conhecer as coisas materiais nas razões eternas (*Utrum anima intellectiva cognoscat res materiales in rationibus aeternis*, q. 84, a. 5), sua proposição positiva sobre o meio pelo qual o intelecto humano conhece as coisas materiais, depois de ter negado outras opções, segunda a estrutura completa de toda a questão 84<sup>385</sup>. Entendemos que, desse modo, depois de

<sup>384</sup> No original: “*Iudicium autem perfectum de re aliqua dari non potest, nisi ea omnia quae ad rem pertinent cognoscantur, et praecipue si ignoretur id quod est terminus et finis iudicii. [...] Omnia autem quae in praesenti statu intelligimus, cognoscuntur a nobis per comparisonem ad res sensibiles naturales. Unde impossibile est quod sit in nobis iudicium intellectus perfectum, cum ligamento sensus, per quem res sensibiles cognoscimus*”.

<sup>385</sup> NASCIMENTO, 2023, p. 125-126: “O artigo 1 formula o problema da própria possibilidade do conhecimento intelectual dos corpos. Respondida afirmativamente a pergunta sobre se a alma conhece os corpos pelo intelecto, passa-se a examinar como se dá esse conhecimento, isto é, através de quê. Os artigos 2-4 eliminam respostas consideradas inaceitáveis. De fato, o artigo 2 apresenta uma alternativa: a alma humana conhece os corpos por

ter mostrado o que não poderia mediar o conhecimento humano, em um sentido, portanto, negativo, ele próprio propõe uma instância fundamental de mediação gnosiológica.

De início, todas as objeções do artigo estão dadas como uma negação da possibilidade de se conhecer as coisas materiais nas razões eternas. Tanto a primeira, quanto a segunda, pelo fato de que as razões eternas, como o próprio Deus, não são objeto do conhecimento humano, de modo que, pela necessidade de que o meio pelo qual se conhece algo seja mais conhecido do que este algo para o qual é meio, é impossível de que nas razões eternas se conheça o objeto próprio do conhecimento humano. Para tanto, a primeira lança mão de Dionísio<sup>386</sup>, enquanto a segunda utiliza-se das Sagradas Escrituras<sup>387</sup>.

A terceira objeção, utilizando-se da manifesta influência de Platão na doutrina de Santo Agostinho<sup>388</sup>, afirma que assumir que as coisas materiais sejam conhecidas nas razões eternas é retornar ao platonismo, cujo o inatismo fora anteriormente impugnado<sup>389</sup>. O que ela faz, assim, é explicitar uma possível adesão não crítica aos pressupostos do platonismo<sup>390</sup>.

sua essência ou através de determinações inteligíveis distintas de sua essência (espécies). Seriam elas inatas (a.3). Esta pergunta recebe uma resposta negativa, restando então a possibilidade de tais espécies serem infundidas na alma por alguma forma imaterial separada (a. 4), o que é também negado. Essas exclusões abrem caminho para a resposta positiva à questão: o intelecto humano entende tudo o que entende nas razões eternas (a.5), mas adquire o conhecimento intelectual nas razões eternas (a. 6). Os dois artigos finais (7 e 8) explicitam consequências para a inteligência humana por causa de sua ligação com os sentidos: o intelecto não pode exercer seu ato de inteligência sem se confrontar com as imagens ou fantasias (a. 7); sua operação fica impedida com o impedimento dos sentidos”.

<sup>386</sup> ST, I, q. 84, a. 5, *obj* 1: “aquilo em que algo é conhecido é ele próprio mais conhecido e anteriormente. Ora, a alma intelectual do ente humano, no estado da vida presente, não conhece as noções eternas, pois não conhece o próprio Deus no qual as noções eternas existem, mas a ‘ele se une como desconhecido’, como diz Dionísio no capítulo 1º da Teologia Mística. Portanto, a alma não conhece tudo nas noções eternas”. No original: “*anima intellectiva non cognoscat res materiales in rationibus aeternis. Id enim in quo aliquid cognoscitur, ipsum magis et per prius cognoscitur. Sed anima intellectiva hominis, in statu praesentis vitae, non cognoscit rationes aeternas, quia non cognoscit ipsum Deum, in quo rationes aeternae existunt, sed ei sicut ignoto coniungitur, ut Dionysius dicit in I cap. mysticae theologiae. Ergo anima non cognoscit omnia in rationibus aeternis*”.

<sup>387</sup> Ibid., *obj* 2: “Além disso, diz-se em Romanos 1, 20 que ‘o que é invisível de Deus, é divisado pelo que foi feito’. Ora, entre o que é invisível de Deus enumeram-se as noções eternas. Portanto, as noções eternas são conhecidas pelas criaturas materiais e não o inverso”. No original: “*Praeterea, Rom. I, dicitur quod invisibilia Dei per ea quae facta sunt, conspiciuntur. Sed inter invisibilia Dei numerantur rationes aeternae. Ergo rationes aeternae per creaturas materiales cognoscuntur, et non e converso*”.

<sup>388</sup> HENLE, 1958, in NASCIMENTO, 2017, p. 64-66: “Santo Agostinho aparece no centro do palco no corpo de apenas um artigo nas questões oitenta e quatro a oitenta e oito, mas sua voz é frequentemente ouvida nas objeções e nas citações em sentido contrário (*sed contra*). Em cada caso as autoridades de Santo Agostinho são alinhadas com a própria exposição de Santo Tomás sem jamais haver indicação de que Santo Agostinho está errado. As determinações são feitas através das seguintes técnicas: (1) a autoridade é simplesmente interpretada num sentido tomista; (2) a interpretação é apoiada por um texto contrário do próprio Santo Agostinho; (3) diz-se que Santo Agostinho está relatando uma opinião em vez de a estar defendendo”.

<sup>389</sup> Op. cit., *obj* 3: “as noções eternas nada mais são que idéias, pois Agostinho diz no livro das *Oitenta e três questões* que ‘as idéias são as razões estáveis das coisas, existentes na mente divina’. Se, portanto, se disser que a alma intelectual conhece tudo nas noções eternas, retornará a opinião de Platão, que asseverou que toda ciência deriva das idéias”. No original: “*rationes aeternae nihil aliud sunt quam ideae, dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod ideae sunt rationes stabiles rerum in mente divina existentes. Si ergo dicatur quod anima intellectiva cognoscit omnia in rationibus aeternis, redibit opinio Platonis, qui posuit omnem scientiam ab ideis derivari*”.

<sup>390</sup> HENLE, 1958, in NASCIMENTO, 2017, p. 66: “Temos, assim, uma série de autoridades como um paralelo que segue a teoria platônica, autoridades que, à primeira vista, admitem uma interpretação platônica. Por

Pensamos, por conta disso, estar corretos em afirmar que é essa objeção, como ponta de lança, que determinará o rumo da posição tomasiana nos termos de sua interpretação do parecer agostiniano.

Se na terceira objeção Agostinho aparece como opositor à tese, segundo as *Octoginta tres diversis quaestionibus*, no *Sed contra* ele figura como um seu defensor, de acordo com o livro XII das *Confessiones*, no quê diz:

Se ambos vemos que é verdadeiro o que dizes, e ambos vemos que é verdadeiro o que eu disse, pergunto, onde o vemos? De qualquer modo, nem eu em ti, nem tu em mim, mas ambos na própria verdade imutável que está acima das nossas mentes (ST, I, q. 84, a. 5, *Sed contra*)<sup>391</sup>.

É necessário dizer que “a verdade imutável está contida nas razões eternas. Portanto, a alma intelectual conhece tudo que é verdadeiro nas razões eternas”(ST, I, q. 84, a. 5, *Sed contra*)<sup>392</sup>, essa instância superior às nossas mentes. Encontra-se, desse modo, Agostinho contra Agostinho, ao menos de uma maneira aparente, é preciso dizer. E esse nó só será desfeito quando Santo Tomás, pela terceira vez, traz a baila o bispo de Hipona no início do *Respondeo*<sup>393</sup>, citando o livro II do *De doctrina christiana*<sup>394</sup>, no que diz,

Se os que são denominados filósofos, acaso disseram algo verdadeiro e em acordo com a nossa fé, deve deles ser reivindicado para nosso uso, como de injustos possuidores. De fato, as doutrinas dos gentios contêm certas ficções inventadas e supersticiosas, que cada um de nós, ao sair do convívio dos gentios, deve evitar. (ST, I, q. 84, a. 5, *Respondeo*)<sup>395</sup>.

Para o frade dominicano, como para todos os teólogos do século XIII, a doutrina agostiniana representa um ideal cultural<sup>396</sup>, na medida em que “Agostinho, que fora imbuído

---

consequente, o que São Tomás faz ao lidar com estes textos é descomprometê-los do platonismo e convertê-los, pelas técnicas acima mencionadas, em apoios para sua própria postura”.

<sup>391</sup> No original: “*si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quaeso id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate*”.

<sup>392</sup> No original: “*Veritas autem incommutabilis in aeternis rationibus continetur. Ergo anima intellectiva omnia vera cognoscit in rationibus aeternis*”.

<sup>393</sup> HENLE, 1958, in NASCIMENTO, 2017, p. 66: “Como indicamos, há um corpo de artigo no qual Agostinho desempenha o papel principal. Na Suma de teologia, I<sup>a</sup>, 84, 5 o problema concerne ao conhecimento das coisas materiais nas noções eternas. Santo Tomás começa por colocar o platonismo como o pano de fundo necessário. Que ele pretende que este artigo seja lido em contraste com o pano de fundo inteiro, é indicado não apenas por sua referência explícita no próprio artigo, mas também pelo fato de que numa passagem paralela, dedicada inteiramente ao entendimento de um texto agostiniano, ele recapitula todo o desenvolvimento histórico da via platônica”.

<sup>394</sup> Cf. NASCIMENTO, 2023, p. 75-85.

<sup>395</sup> No original: “*philosophi qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommoda dixerunt, ab eis tanquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda sunt. Habent enim doctrinae gentilium quaedam simulata et superstitiosa figmenta, quae unusquisque nostrum de societate gentilium exiens, debet evitare*”.

<sup>396</sup> NASCIMENTO, op. cit., p. 87-88: “O ideal cultural de Agostinho, expresso no episódio da espoliação dos egípcios, narrado no livro do *Êxodo* (3, 22; 11, 2; 12, 35) e transposto por Agostinho no *De doctrina christiana* (Liv. II, cap. 40, n. 60-61), vai se constituir na matriz do pensamento medieval. Todo saber humano deve então ser integrado a serviço da fé cristã. É o que vai ser expresso pela conhecida imagem da filosofia serva da teologia. quer dizer: todo o saber humano disponível vai ser tomado como um instrumento em vista da

das doutrinas dos platônicos, se encontrou algo em acordo com a fé, em seus escritos, o tomou; mas, o que encontrou em oposição à nossa fé, mudou para melhor”(ST, I, q. 84, a. 5, *Respondeo*)<sup>397</sup>. Desse modo, observando as palavras de são Paulo<sup>398</sup>, examinava de maneira competente a filosofia dos gregos e retia o que encontrava de proveitoso para o *intellectus fidei*, o que faz com que a recepção de Platão em sua doutrina seja feita de maneira crítica, a superar os limites do grande pensador grego, como se pode ver, pois se

Platão sustentou, como foi dito acima [a. 4], que as formas das coisas subsistem por si separadas da matéria e chamava-as de ‘idéias’, por cuja participação, dizia ele, o nosso intelecto conhece tudo, de tal modo que, assim como a matéria corporal, pela participação da idéia da pedra se torna pedra, igualmente o nosso intelecto, pela participação da mesma idéia, conheceria a pedra. Parece, porém, que é estranho à fé que as formas das coisas subsistam por si sem a matéria, fora das coisas, como os platônicos sustentaram ao dizer que a ‘vida por si’ ou a ‘sabedoria por si’ são certas substâncias criadoras, como Dionísio diz no capítulo XI dos *Nomes divinos*. Por isso, Agostinho, no livro das *Oitenta e três questões*, sustentou, no lugar destas idéias que Platão sustentava, que as noções de todas as criaturas existem na mente divina, de acordo com as quais tudo é formado e, de acordo com as quais também, a alma humana conhece tudo (ST, I, q. 84, a. 5, *Respondeo*)<sup>399</sup>.

O bispo de Hipona, assim como Dionísio, opera uma correção sistemática à filosofia platônica a partir das exigências especulativas da revelação, que é compreendida como a própria verdade objetiva. Os limites da filosofia são suplantados pela doutrina cristã, de modo que as ideias eternas, subsistentes por si mesmas, recebem o status de existentes na mente de Deus, justamente pela noção de criação inteligível, como muito se falou anteriormente. Vê-se, então, a terceira objeção resolvida, pois Agostinho não pode ser um platônico de estrita observância, visto a transposição que opera das ideias para a mente divina.

O doutor comum, então, manifestando o seu parecer sobre o tema, e de maneira magistral, assevera que quando “se pergunta se a alma humana conhece tudo nas noções eternas, cumpre dizer que se diz que algo é conhecido em algo de dois modos”(ST, I, q. 85, a. 4, *Respondeo*). Distingue, então, aquilo que é conhecido *in speculum*<sup>400</sup>, como no objeto

---

construção de uma sabedoria cristã. Neste sentido, é ainda mais importante a orientação que Agostinho recomenda e que é formulada pelo versículo de Isaías (7, 9) na tradução dos Setenta: ‘se não credes não entenderéis’. É assim que Agostinho formula o entrelaçamento da fé e da razão no cristão”.

<sup>397</sup> No original: “*Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platoniorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit*”.

<sup>398</sup> 1 Tessalonicenses, 5, 21.

<sup>399</sup> No original: “*Posuit autem Plato, sicut supra dictum est, formas rerum per se subsistere a materia separatas, quas ideas vocabat, per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere; ut sicut materia corporalis per participationem ideae lapidis fit lapis, ita intellectus noster per participationem eiusdem ideae cognosceret lapidem. Sed quia videtur esse alienum a fide quod formae rerum extra res per se subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt, dicentes per se vitam aut per se sapientiam esse quasdam substantias creatrices, ut Dionysius dicit XI cap. de Div. Nom.; ideo Augustinus, in libro octoginta trium quaest., posuit loco harum idearum quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit*”.

<sup>400</sup> ST, I, q. 84, a. 5, *Respondeo*: “De um modo, como no objeto conhecido, assim como alguém vê no espelho aquilo cuja imagem reflete-se no espelho. Deste modo, a alma, no estado da vida presente, não pode ver tudo nas

conhecido, daquilo que é conhecido *in sole*<sup>401</sup>, como num princípio pelo qual se conhece. O que surge de maneira capital para a compreensão da necessidade de uma mediação para os quadros da sua metafísica do conhecimento.

O primeiro é dado aos bem-aventurados, ou seja, não nessa vida, visto que é o conhecimento adquirido de uma visão direta da fonte inteligível, que é Deus. Pois, para isso, seria necessário que se gozasse anterior e mais eficazmente de um conhecimento do próprio Deus. A imagem refletida no espelho se vê no espelho, ou seja, enquanto olha-se diretamente para ele e porque ele está suficientemente translúcido, ou límpido. Não olhamos diretamente para as ideias eternas nessa vida, visto que elas são a própria essência de Deus, sendo essa uma prerrogativa dos salvos, que veem a Deus face a face.

Resta, portanto, que, nesta vida, conheçamos as coisas materiais nas razões eternas como o que se conhece *in sole*, ou seja, na luz inteligível que a tudo ilumina. Tudo ilumina, a começar pela nossa inteligência, de modo que

é necessário dizer que a alma humana conhece tudo nas noções eternas, por cuja participação conhecemos tudo. De fato, a própria luz intelectual que há em nós, nada é além de uma certa semelhança participada da luz incriada na qual estão contidas as noções eternas. Onde, no Salmo 4 se dizer: ‘Muitos dizem — Quem nos mostra os bens’? A esta pergunta, o salmista responde, dizendo: ‘A luz da tua face, Senhor, está assinalada sobre nós’. É como se dissesse: pela própria marca da luz divina em nós, tudo nos é mostrado (ST, q. 84, a. 5, *Respondeo*)<sup>402</sup>.

Em continuidade a isso, como visto, toda a realidade é iluminada e está em intrínseca dependência participativa para com as razões eternas, enquanto estas são as causas exemplares de todas as coisas, ou ainda, princípios de determinidade dos entes materiais, objeto proporcional do intelecto humano. Por isso, conhecer algo no sol significa que o meio, ou seja, a luz, abre a possibilidade dos olhos enxergarem e das coisas serem vistas num só ato e simultaneamente, como que explicitando a razão por detrás do intelecto humano ser capaz de atracar na realidade, enquanto esta é inteligível em si própria, na luz de Deus.

---

noções eternas. Mas, deste modo, os bem-aventurados que vêem a Deus e tudo nele, conhecem tudo nas noções eternas”. No original: “*Uno modo, sicut in obiecto cognito; sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima, in statu praesentis vitae, non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso*”.

<sup>401</sup> ST, I, q. 84, a. 5, *Respondeo*: “De outro modo, diz-se que algo é conhecido em algo, como no princípio de conhecimento, assim como se dissermos que é visto no sol, o que é visto pelo sol”. No original: “*Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem*”.

<sup>402</sup> No original: “*Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Psalmo IV, dicitur, multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Cui quaestioni Psalmista respondet, dicens, signatum est super nos lumen vultus tui, domine. Quasi dicat, per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur*”.

Interessantemente, a analogia do sol é utilizada por Platão (*República*, 507b-509c), como largamente pela escola neoplatônica, para significar a ação das formas inteligíveis no conhecimento humano, na medida em que a alma se purifica das aparências e do tipo de conhecimento sensorial que muito mais atrapalha do que ajuda na consecução da verdade. Agostinho vai superar Platão ao propor Deus e sua ação direta como o fator determinante do conhecimento humano, segundo sua doutrina da iluminação, que resguarda um lugar para o conhecimento sensível, como se verá, mas é necessário dizer que Tomás sabe que Agostinho não explicita, ao menos, se é que tematize propriamente, a necessidade das *species* das coisas sensíveis.

Se *in sole* significa, como propomos, uma mediação em termos gnosiológicos, visto que exprime tanto a possibilidade de conhecer para o sujeito quanto a cognoscibilidade da parte do objeto, é justamente porque Santo Tomás trás para o entendimento dessa questão a intuição aristotélica básica, no que diz

como, além da luz intelectual em nós, são exigidas as espécies inteligíveis recebidas das coisas, para se ter ciência das coisas materiais, não temos notícia das coisas materiais apenas pela participação das noções eternas, como os platônicos sustentaram que apenas a participação das idéias basta para ter ciência (ST, I, q. 84. a. 5, *Respondeo*)<sup>403</sup>.

Isto é compreendido, na medida em que se tematiza a necessidade de postular uma participação do intelecto finito no intelecto superior. Pela própria imperfeição da operação do intelecto humano, é manifesta que a possibilidade da consecução de sua finalidade é posta em termos de participação segundo certa ordem de causalidade extrínseca<sup>404</sup>. Nesses termos,

é necessário afirmar, acima da alma intelectiva do homem, um intelecto superior que lhe dá a potência de conhecer. Tudo o que participa de alguma coisa, e que é móvel e imperfeito, pressupõe a existência de algo que é essencialmente essa coisa, e que é imóvel e perfeito. Ora, a alma humana é intelectiva, porque participa da potência intelectiva. O sinal disso está em que não é intelectiva inteiramente, mas apenas por uma parte de si mesma. Além disso, não chega ao conhecimento da verdade a não ser por movimentos discursivos, raciocinando. Enfim, tem uma inteligência imperfeita, pois não conhece tudo, e mesmo naquilo que conhece, procede da potência ao ato. Deve, portanto, haver um intelecto superior que ajuda a alma a conhecer (ST, I, q. 79, a. 4, *Respondeo*)<sup>405</sup>.

<sup>403</sup> No original: “*Quia tamen praeter lumen intellectuale in nobis, exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae, ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam*”.

<sup>404</sup> HENLE, 1958, in NASCIMENTO, 2017, p. 67: “Esta é uma expressão padrão da relação dos agentes criados para com Deus e deve, portanto, ser entendida dentro do modelo das causas”.

<sup>405</sup> No original: “*necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, praeexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis: cuius signum est, quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu, arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam: tum quia non omnia intelligit; tum quia in his quae intelligit, de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiore intellectum, quo anima iuvetur ad intelligendum*.”

Entretanto, como visto, sabendo que postular a única ação do intelecto superior no conhecimento humano, anular-se-ia a autonomia do ato cognoscitivo humano, ao lado dessa participação se investiga a operação própria do intelecto agente, visto ser uma potência que torna os inteligíveis em ato, abstraindo as espécies de suas condições materiais<sup>406</sup>. Ora, se, por um lado, o intelecto possível está em potência para o ente, ao contrário do intelecto divino, por outro, o intelecto agente também manifesta uma ação derivada do intelecto divino, enquanto dele depende diretamente.

Desse modo, contra o erro dos Averroístas que, como se sabe, propunham um intelecto agente único para toda operação intelectual humana<sup>407</sup>, a qual muito se assemelhava a doutrina da iluminação agostiniana<sup>408</sup>, Santo Tomás assevera que, mesmo que se admita esse *intellectus agens separatus*, permaneceria necessário afirmar na alma humana uma potência, portanto, intrínseca, derivada desse intelecto separado, que torne os inteligíveis em ato pelo próprio agir, ou seja, ilumine as representações abstraídas da matéria<sup>409</sup>. Nesses termos, Platão e Aristóteles deveriam ser postos lado a lado para a solução do problema do conhecimento intelectual humano, mas não sem a necessária correção operada pela revelação divina, pois, se

Aristóteles compara o intelecto agente à luz que é algo difundido no ar. Platão, ao contrário, comparou o intelecto separado ao sol que imprime sua luz em nossas

---

<sup>406</sup> ST, I, q. 79, a. 3, *Respondeo*: “porque Aristóteles não admitia que as formas das coisas naturais pudessem subsistir sem matéria, e porque as formas existentes na matéria não eram inteligíveis em ato, resultava que a natureza ou as formas das coisas sensíveis, que conhecemos, não eram inteligíveis em ato. Ora nada passa da potência ao ato senão por meio de um ente em ato; por exemplo, o sentido torna-se em ato pelo sensível em ato. Era preciso, portanto, afirmar, da parte do intelecto, uma potência que fizesse inteligíveis em ato, abstraindo as espécies das condições da matéria”. No original: “quia Aristoteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia; formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu: sequebatur quod naturae seu formae rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu: sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem”.

<sup>407</sup> Cf. *De unitate intellectus contra Averroistas*.

<sup>408</sup> É conhecida a tese de Gilson de que a crítica tomasiana à doutrina da iluminação agostiniana se dá pela proximidade conceitual estreita entre esta e o pensamento de Avicena, mais palatável aos agostinianos de seu tempo, por questões de fé, do que a doutrina de Averróis, por conta da explicitação mais eficaz de sua ligação com o neoplatonismo, mas também se sabe da proximidade entre Avicena e Averróis. Cf. GILSON, 2014.

<sup>409</sup> ST, I, q. 79, a. 4, *Respondeo*: “Para certos filósofos, este intelecto, substancialmente distinto, é o intelecto agente que por uma espécie de iluminação das representações imaginárias, as torna inteligíveis em ato. — Mas, mesmo admitindo que tal intelecto agente exista, é preciso não obstante afirmar na alma humana uma potência que participa do intelecto superior, e pelo qual a alma humana torna os inteligíveis em ato [...] Deve-se, pois, dizer que ela tem em si mesma uma potência derivada do intelecto superior, por meio do qual pode iluminar as representações imaginárias”. No original: “Posuerunt ergo quidam hunc intellectum secundum substantiam separatum, esse intellectum agentem, qui quasi illustrando phantasmata, facit ea intelligibilia actu. — Sed, dato quod sit aliquis talis intellectus agens separatus, nihilominus tamen oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo intellectu superiori participatam, per quam anima humana facit intelligibilia in actu [...] Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana. Unde oportet dicere quod in ipsa sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare”.

almas; isso segundo Temístio. Mas o intelecto separado, conforme o ensino de nossa fé, é o próprio Deus, criador da alma, e em quem unicamente ela é bem-aventurada, como se dirá adiante. E portanto por ele que a alma humana participa da luz intelectual, segundo o Salmo 4: “Está marcada sobre nós a luz da tua face, Senhor”(ST, I, q. 79, a. 4, *Respondeo*)<sup>410</sup>.

Assim entendida, a apropriação crítica de Platão, operada por Agostinho, do inatismo da reminiscência para a doutrina da iluminação divina direta, é elevada em termos especulativos pela articulação operada por Tomás entre Agostinho e Aristóteles, segundo a compreensão da necessidade da mediação do conhecimento sensível, explicitando a necessidade de se pensar a autonomia, por assim dizer, relativa, do intelecto humano na sua operação<sup>411</sup>. Dessa forma, a teoria da abstração aristotélica, que muito se interpretou avessa à doutrina da iluminação divina, é a ela ligada de maneira que uma não possa ser entendida em todo seu significado sem a outra.

Compreendida assim, se “o real é uma descida da ideia, na mera receptividade da matéria”(SERTILLANGES, 2021, p. 156), de modo que “a individualização realizada pela geração de um ser é como uma atração de ideia em uma matéria (*agens facit formam esse in materia*) (*Ibid.*), resta que “será necessário, para conhecer, operar uma extração contrária, ou abstração” (*Ibid.*), ou seja, o conhecimento é recriar o projeto do arquiteto, em nossa cabeça, a partir da planta. Por isso, conhecendo,

os sentidos recebem as espécies de todos os sensíveis, e o intelecto, as de todos os inteligíveis. Dessa maneira, a alma humana torna-se de certo modo todas as coisas pelos sentidos e pelo intelecto. Os que conhecem se parecem nisso, por assim dizer,

<sup>410</sup> No original: “*Aristoteles comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aere. Plato autem intellectum separatum imprimentem in animas nostras, comparavit soli; ut Themistius dicit in Commentario Tertii de Anima. Sed intellectus separatus, secundum nostrae fidei documenta, est ipse Deus, qui est creator animae, et in quo solo beatificatur; ut infra patebit. Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud Ps 4,7: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.*”

<sup>411</sup> LIMA VAZ, 2002, p. 174-175: “A divergência com Agostinho tem lugar, para Tomás de Aquino, no plano gnosiológico: Santo Agostinho refere o conhecimento das Idéias pela mente humana ao *lumen intelligibile* diretamente comunicado por Deus; Tomás de Aquino adota a noética aristotélica e atribui o *lumen intelligibile* ao intelecto agente, que opera a abstração do inteligível a partir do sensível. Para Santo Agostinho, trata-se de uma participação, sem intermediários, da mente humana na luz inteligível das verdades eternas (p. ex. Conf, XII, 25, 3). Para Tomás de Aquino, essa participação é mediatizada pelo *lumen naturale* ou, em termos aristotélicos, pelo “intelecto agente” (*nous poietikós*) como faculdade da alma (Summa Theol., Ia., q. 12, a. 11, ad 3m). As teorias agostinianas do exemplarismo e da iluminação, interpretadas e ardorosamente defendidas pelo neo-agostinismo, trouxeram para o centro das discussões doutrinárias em fins do século XIII o problema da fundamentação ontológica da verdade apreendida pela inteligência finita. Trata-se, em suma, de explicar a participação da verdade objetiva, apreendida pela inteligência finita mas subjetivamente condicionada pelo *modus cognoscendi* próprio da sua limitação, na Verdade fontal da Inteligência infinita. Em face desse problema, a opção noético-ontológica de Tomás de Aquino foi a favor da autonomia da substância finita pensante como sujeito pleno de atribuição do ato intelectual. Essa opção tem seu fundamento na metafísica do *esse*, que impõe a necessidade de uma correspondência ontológica entre o *esse* e o *operari* (*operari sequitur esse*). Ora, segundo Tomás de Aquino, tal correspondência não é suficientemente assegurada pela teoria agostiniana da iluminação tal como era proposta pelo neo-agostinismo”.



com Deus, “no qual todas as coisas preexistem”, como diz Dionísio (ST, I, q. 80, a. 1, *Respondeo*)<sup>412</sup>.

Assim, Deus, luz intelectual em si mesma, que a tudo cria inteligentemente por suas ideias, é a fonte da luz do intelecto agente, ou finito, particular a cada homem<sup>413</sup>. O intelecto agente, iluminando as essências instanciadas nas condições materiais, as extrai como espécies inteligíveis, atualizando o intelecto possível, que se torna todas as coisas, no ato mesmo de seu conhecer<sup>414</sup>. Isso é o conhecimento humano<sup>415</sup>. Essa conaturalidade mediada é que subjaz à teoria da abstração tal como proposta por Tomás, que reinterpreta em forma de síntese superior a conaturalidade não mediada da doutrina da iluminação agostiniana a partir das implicações gnosiológicas do processo cognoscitivo proposto por aristóteles.

Os termos dessa mediação, devem ser compreendidos como uma crítica a partir da metafísica do conhecimento, a primeira a tematizar os fundamentos do conhecimento humano em termos de uma autonomia do sujeito cognoscente intrinsecamente pensada segundo as exigências da teoria das formas. Desta sorte, ao problema da dialética do múltiplo e do uno, compreendida tanto como raiz transcendente do ser das coisas, como aspecto fulcral do conhecimento intelectual humano, encontram no pensador medieval uma elucidação profundamente capaz e uma intuição de absoluto valor especulativo.

Para encerrar o artigo 5, Tomás cita Agostinho, fazendo-o concordar com a sua posição, aproximando-o de uma postura eminentemente aristotélica e se valendo de sua autoridade para, por assim dizer, fechar a questão enquanto afasta a magnânima autoridade do santo da influência platônica.

<sup>412</sup> No original: “*sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium, ut sic anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum: in quo quodammodo cognitionem habentia ad Dei similitudinem appropinquant, in quo omnia praeexistunt, sicut Dionysius dicit*”.

<sup>413</sup> ST, I, q. 79, a.4, ad 1: “deve-se dizer que essa luz verdadeira ilumina como uma causa universal da qual a alma humana participa certa potência particular”. No original: “*illa lux vera illuminat sicut causa universalis, a qua anima humana participat quandam particularem virtutem, ut dictum est*”.

<sup>414</sup> LIMA VAZ, 2002, p. 235: “Na explicação do aspecto eidético, separam-se Platão e Aristóteles. Em Platão, a causalidade formal é inteiramente atribuída à Idéia separada e subsistente. Aristóteles, atento à gênese psicológica do ato da intelecção e à experiência da vida intelectual, estende a causalidade ativa do sujeito também à constituição da forma do objeto, cabendo-lhe assim, no exercício do ato de intelecção no seu aspecto eidético, não apenas a causalidade eficiente na produção do ato, mas, igualmente, a causalidade formal na especificação do ato pela forma ou eidos (*species* na terminologia medieval) do objeto. Tal o sentido da teoria aristotélica da dupla função da inteligência humana no processo da intelecção como intelecto agente e como intelecto possível, adotada por Tomás de Aquino (*Summa Theol.*, q. 79, a. 2, c. e ad 2m, 3, 4, 5) e por ele plenamente reivindicada na sua significação original. Aqui também reside, como mostrou E. Gilson, o fundamento da reinterpretação tomásica da doutrina agostiniana da iluminação, articulando-a com a teoria aristotélica do ‘intelecto agente’”.

<sup>415</sup> SERTILLANGES, 2021, p. 157: “Um triplo concurso intervém aqui: o do intelecto possível, onde se receberá idealmente impressão das imagens que representam a realidade exterior; o do intelecto agente, que extrair dessas imagens a idealidade que encarnam; o das imagens mesmas, que, ao causar deste modo impressão na inteligência, serão responsáveis pela objetividade do saber. Poder ativo de idealidade, poder passivo de recepção ideal, poder especificador ao qual a idealidade dada e percebida pedirá emprestada sua forma: estas são, pois, as condições necessárias do conhecer”.

Daí, Agostinho dizer no livro IV *Sobre a Trindade*: ‘Por acaso, porque os filósofos ensinam com argumentos certíssimos que tudo que é temporal se faz por noções eternas, puderam por isso ver nas próprias noções ou concluir a partir delas quantos são os gêneros de animais e quais os germes de cada um? Por ventura não buscaram tudo isto pela descrição dos lugares e tempos?’ Que porém, Agostinho não entendeu que tudo é conhecido ‘nas noções eternas’ ou ‘na verdade imutável’ como se as próprias noções eternas fossem vistas é patente pelo que ele próprio diz no livro das *Oitenta e três questões*, isto é, que ‘a alma racional, não toda e qualquer, mas a que for santa e pura, é declarada idônea para aquela visão’, isto é, das noções eternas, como são as almas dos bem-aventurados. (ST, I, q. 84, a. 5, Respondeo)<sup>416</sup>.

Essa adequação crítica de Agostinho, portanto, permanece velada, pois, na medida em que alude a textos que podem ser lidos num afastamento teórico do platonismo, “Tomás de Aquino jamais indica que Agostinho está errado. As autoridades de Agostinho são alinhadas, portanto, com a própria exposição de Sto. Tomás” (SOUSA, 2011, p. 115).

Posto lado a lado com a questão 15, ou o *De ideis*, evidencia-se o círculo dessa crítica metafísica do conhecimento e o seu significado ulterior: a interação entre o intelecto finito e o infinito, mediada pela criação inteligível é o que garante a possibilidade mesma do realismo tomasiano, que tem como ponto de partida, tanto como ponto de chegada, a participação nas ideias eternas. De cima para baixo, as coisas são causadas exemplarmente pelas ideias na mente de Deus, de baixo para cima, elas são conhecidas enquanto tornam-se para o intelecto humano, novamente ideias<sup>417</sup>. Assim, de certo modo, se Deus é pensamento do pensamento, para falar com Aristóteles, na medida em que pensa a si mesmo, nós somos pensamento do pensamento encarnado, individualizado, e manifestamos algo da centelha divina.

Dito isso, pode-se afirmar que “Tomás de Aquino não precisa escolher entre Agostinho e Aristóteles. Ambos não estão falando da mesma coisa” (NASCIMENTO, 2023, p. 133), pois, enquanto “Agostinho está falando da fonte transcendente de todo conhecimento, que só pode ser encontrada na fonte de todo ser e conhecer, no próprio Deus, aqui referido como ‘lugar’ das noções eternas” (*Ibid.*), Aristóteles, de outro modo “está descrevendo o

<sup>416</sup> No original: “Unde Augustinus dicit, in IV de Trin., numquid quia philosophi documentis certissimis persuadent aeternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere quot sint animalium genera, quae semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quaesierunt? Quod autem Augustinus non sic intellexerit omnia cognosci in rationibus aeternis, vel in incommutabili veritate, quasi ipsae rationes aeternae videantur, patet per hoc quod ipse dicit in libro octoginta trium quaest., quod rationalis anima non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni, scilicet rationum aeternarum, esse idonea; sicut sunt animae beatorum”.

<sup>417</sup> SERTILLANGES, 2021, p. 156: “É necessário, para que o real possa sem deformar-se, devir em nós ideia, que o real seja já, de certa maneira, ideia. É-o no tomismo de forma explicada. O real é uma descida da ideia na mera receptividade da matéria. Vindo da ideia, realizando a ideia, é o real a ideia mesma chagada a ser, por diversos mecanismos explicados mais acima, subsistente e individual. Somente que, assim encarnada, a idealidade das coisas já não goza de caracteres de universalidade, de necessidade e de transcendência que poderiam ser objeto da inteligência. Caiu na extensão, no número, no movimento, na contingência. Para que a Ideia reviva em nosso espírito com seus próprios caracteres, é preciso que por um ou outro meio o real, entrando em nós, volte a sua fonte, que se desencarne, que refaça, em sentido inverso, o que a individuação lhe impôs”.

mecanismo concreto do conhecimento intelectual humano no presente estado de vida” (*Ibid.*). O que o Aquinate faz é aperfeiçoar um a partir do outro, numa síntese abrangente que supera os limites de cada uma das propostas.

### 5.3 Esboço do conhecimento humano nos termos de seu processo (ST, I, q. 85-89)

No seguimento das questões que concernem ao conhecimento humano das coisas materiais, encontra-se tematizada o seu modo e sua ordem na questão 85 (*De modo et ordine intelligendi*) e o seu objeto na questão 86 (*quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat*). A partir do que foi anteriormente posto, faremos uma exposição sumária dessas questões, para uma compreensão integral de suas resoluções. As questões subsequentes (87, 88 e 89) serão igualmente tratadas nesta fração, segundo a ordem posta pelo próprio Tomás.

De partida, é necessário dizer que é de modo abstrativo que se dá o conhecimento humano, como já se viu<sup>418</sup>. Assim, se o “objeto cognoscível é proporcionado à capacidade cognoscitiva”(ST, I, q. 85, a. 1, *Respondeo*)<sup>419</sup>, estando o ser humano como intermediário entre aquela capacidade cognoscitiva que se dirige puramente aos sensíveis, por um órgão corporal, e aquela que entende diretamente a forma subsistente<sup>420</sup>, justamente por ser a sua alma a forma substancial do corpo, “é próprio dela conhecer a forma existente individualmente na matéria corporal, não porém na medida em que está em tal matéria”(Ibid.)<sup>421</sup>. Ora, conhecer de tal modo é, inevitavelmente, “abstrair a forma da matéria individual, que as fantasias representam. Por isso, é necessário dizer que nosso intelecto entende o que é material abstraindo das fantasias”(Ibid.)<sup>422</sup>. É desse modo que o intelecto agente elabora as *species intelligibiles* tendo como matéria as fantasias<sup>423</sup>.

<sup>418</sup> O primeiro artigo da questão 85 (*utrum intellectus noster intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatis*) condiciona toda a questão a se desdobrar nas consequências e significados de sua teoria da abstração, tendo como pressuposto as conclusões, sobretudo, do artigo 5 da questão precedente.

<sup>419</sup> No original: “*obiectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae*”.

<sup>420</sup> ST, I, q. 85, a. 1, *Respondeo*: “O intelecto humano, porém, se porta de modo intermediário. Com efeito, não é ato de algum órgão, mas é uma certa capacidade da alma, que é forma do corpo”. No original: “*Intellectus autem humanus medio modo se habet, non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis*”.

<sup>421</sup> No original: “*Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia*”.

<sup>422</sup> No original: “*abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatis*”.

<sup>423</sup> ST, I, q. 85, a. 1, ad 4: “as fantasias tanto são iluminadas pelo intelecto agente como por sua vez as espécies inteligíveis são abstraídas delas pela virtude do intelecto agente. De fato, são iluminadas, pois, assim como a parte sensitiva torna-se mais capaz pela conjunção com a intelectiva, também as fantasias tornam-se, pela virtude do intelecto agente, mais aptas para que as intenções inteligíveis sejam abstraídas delas. O intelecto agente abstrai, porém, as espécies inteligíveis das fantasias, na medida em que, pela virtude do intelecto agente, podemos tomar em nossa consideração as naturezas das espécies sem as condições individuais, de acordo com cujas semelhanças o intelecto possível é informado”. No original: “*phantasmata et illuminantur ab intellectu*”.

Surge, proveniente da teoria da abstração, um problema que diz respeito ao que é conhecido se, ao abstrair, o intelecto cria para si uma separação que não se encontra na realidade. Em outras palavras, se o intelecto detém-se nas espécies inteligíveis, sendo elas o que ele unicamente poderia conhecer<sup>424</sup>. Tomás nega que as espécies inteligíveis sejam aquilo que (*Id quod*) é conhecido no ato da intelecção, afirmando, ao invés, que “a espécie inteligível está para o intelecto como o pelo que (*Id quo*) o intelecto entende” (ST, I, q. 85, a. 2, *Respondeo*)<sup>425</sup>, portanto, que o intelecto humano ultrapassa a mera representação, imanente por definição, rumo à coisa mesma. Tendo como pano de fundo que o semelhante se conhece pelo semelhante, é preciso dizer que “a semelhança da coisa conhecida, que é a espécie inteligível, é a forma de acordo com a qual o intelecto entende” (*Ibid.*)<sup>426</sup>, restando à espécie inteligível só ser conhecida de maneira indireta<sup>427</sup>. Se assim não fosse, nem a ciência nem o juízo seriam possíveis, não haveria nem verdade nem falsidade.

Pensamos ser proveitoso, na altura dessa colocação, deter-nos um pouco mais acerca dessa ordenação do ato intelectual humano, justamente para que se explicita a participação na luz intelectual divina, como se falou anteriormente. Segundo o mestre medieval, “o que entende, ao entender, pode ter uma quádrupla ordenação, a saber, à coisa que é entendida, à espécie inteligível, pela qual o intelecto se torna em ato, ao seu entender e à concepção do intelecto” (*De potentia*, q. 8, a. 1, corpo do artigo)<sup>428</sup>. É essa *conceptio* que interessa.

---

*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”.*

<sup>424</sup> O segundo artigo questiona-se se as espécies inteligíveis, abstraídas das fantasias, estão para o nosso intelecto como o que é entendido (*utrum species intelligibiles a phantasmatibus abstractae se habeat ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur*), explicitando o seu papel como representação.

<sup>425</sup> No original: “*species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus*”.

<sup>426</sup> No original: “*et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit*”.

<sup>427</sup> ST, I, q. 85, a. 2, *Respondeo*: “Mas, visto que o intelecto reflete sobre si mesmo, de acordo com a mesma reflexão, entende tanto o seu entender como a espécie pela qual entende. Assim, a espécie intelectual é secundariamente o que é entendido. Mas, o que é entendido primeiro é a coisa da qual a espécie inteligível é a semelhança”. No original: “*Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo*”.

<sup>428</sup> No original: “*Intelligens autem in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus*”.

A concepção do intelecto não é nem a coisa inteligida<sup>429</sup>, nem a espécie inteligível<sup>430</sup>, nem a ação do intelecto<sup>431</sup>. Diferente delas, a concepção do intelecto une em si a imanência de pertencer ao intelecto e a perfeição de ser o produto, ou termo, do ato intelectivo. Toda a linguagem está compreendida a partir dela e, sem ela, não pode dar-se: por isso denomina-se verbo<sup>432</sup>. Ora, “tal concepção ou verbo, pela qual o nosso intelecto entende uma coisa distinta de si, surge de um e representa outro. Surge, com efeito, do intelecto, pelo seu ato, é, porém, semelhança da coisa inteligida” (*De potentia*, q. 8, a. 1, corpo do artigo)<sup>433</sup>. É, portanto, a face acabada da mediação do razão, que trabalha inteligivelmente os dados dos sentidos, e explicita a ligação com a fonte luminosa e inteligível última,

quando, porém, o intelecto entende a si mesmo, o mencionado verbo ou concepção é fruto e semelhança do mesmo, a saber, do intelecto que entende a si mesmo. Isto assim acontece porque o efeito se assimila à causa de acordo com a sua forma; ora, a forma do intelecto é a coisa inteligida. Por isso, o verbo que se origina no intelecto é a semelhança da coisa inteligida, quer seja a mesma que o intelecto, quer seja outra. Mas, tal verbo de nosso intelecto é de fato extrínseco ao ser do próprio intelecto (com efeito, não cabe à essência, mas é como que uma afecção desta), não sendo extrínseco ao próprio entender do intelecto, visto que o próprio entender não pode se completar sem o mencionado verbo (*De potentia*, q. 8, a. 1, corpo do artigo)<sup>434</sup>.

<sup>429</sup> *De potentia*, q. 8, a. 1, corpo do artigo: “Da coisa inteligida, pois a coisa inteligida, às vezes, está fora do intelecto, mas a concepção do intelecto não está senão no intelecto; por isso a concepção do intelecto ordena-se à coisa inteligida como ao fim, pois o intelecto forma em si a concepção da coisa para conhecer a coisa inteligida”. No original: “*A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem: propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat*”.

<sup>430</sup> *Ibid.*: “Difere da espécie inteligível, pois a espécie inteligível, pela qual o intelecto se torna em ato, é considerada como o princípio da ação do intelecto, pois todo agente age na medida em que está em ato; ora, torna-se em ato por alguma forma, que é preciso que seja o princípio da ação”. No original: “*Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omne agens agat secundum quod est in actu; actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium*”.

<sup>431</sup> *Ibid.*: “Difere da ação do intelecto, pois a concepção supramencionada é considerada como o termo da ação e como que algo constituído por ela”. No original: “*Differt autem ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum*”.

<sup>432</sup> *Ibid.*: “Com efeito, o intelecto, pela sua ação, forma uma definição da coisa ou também uma proposição afirmativa ou negativa. Esta concepção do intelecto em nós é propriamente denominada verbo, pois isto é o que é significado pelo verbo exterior. Com efeito, a voz exterior não significa nem o próprio intelecto, nem a espécie inteligível, nem o ato do intelecto, mas a concepção do intelecto mediante a qual refere-se à coisa”. No original: “*Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur: hoc enim est quod verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem*”.

<sup>433</sup> No original: “*Huiusmodi ergo conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repraesentat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum; est vero similitudo rei intellectae*”.

<sup>434</sup> No original: “*Cum vero intellectus seipsum intelligit, verbum praedictum, sive conceptio, eiusdem est propago et similitudo, scilicet intellectus seipsum intelligentis. Et hoc ideo contingit, quia effectus similatur causae secundum suam formam: forma autem intellectus est res intellecta. Et ideo verbum quod oritur ab intellectu, est similitudo rei intellectae, sive sit idem quod intellectus, sive aliud. Huiusmodi autem verbum nostri intellectus, est quidem extrinsecum ab esse ipsius intellectus (non enim est de essentia, sed est quasi passio ipsius), non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo praedicto*”.

O verbo humano, mesmo na sua imperfeição, é sinal daquele Verbo Eterno que “ilumina todo homem que vem ao mundo”(Jo 1, 9), pois sendo criação imanente sua, não é tão somente sua, mas é participação da realidade mesma, da qual, para si, é semelhança. É, como se viu, recriação subjetiva, da criação objetiva, pela qual a realidade se lhe é aberta em sua inteligibilidade. Voltando-se a si mesmo, o nosso intelecto forma para si uma semelhança de si mesmo, sendo extrínseco a ser do intelecto, mas não ao seu próprio inteligir, imitando, de maneira muito deficiente a operação de Deus, mas explicitando sua ligação inescapável.

Da abstração, cabe, ainda, um esclarecimento com relação à anterioridade extensional, em outras palavras, se o mais universal é anterior na intelecção<sup>435</sup>. Tomás diferencia a anterioridade, nesse caso, em dois sentidos: quanto a nós e quanto aos sentidos e ao intelecto considerados neles mesmos. Desse modo, “o conhecimento dos singulares, quanto a nós, é anterior ao conhecimento dos universais, assim como o conhecimento sensitivo ao conhecimento intelectual”(ST, I, q. 85, a. 3, *Respondeo*)<sup>436</sup>, pois nossa faculdade intelectual, face universalizante, tira seus dados das faculdades sensitivas, face particular, da única e mesma alma humana, quem conhece realmente conhece. Entretanto, de outro modo, “tanto de acordo com o sentido, como de acordo com o intelecto, o conhecimento mais comum é anterior ao conhecimento menos comum”(Ibid.)<sup>437</sup>, justamente, como se verifica facilmente, porque primeiro se conhece algo de maneira indistinta e confusa, numa vasta extensão, para depois conhecer de forma distinta e clara, como é o conhecimento que passa da potência ao ato<sup>438</sup>. De fato, aqui se explora a proporcionalidade inversa entre extensão e compreensão nos termos da razão humana, explícita no nosso modo de predicação, por exemplo, do homem como *animal racional*.

<sup>435</sup> No terceiro artigo, Tomás inquirir se o que é mais universal é anterior no nosso conhecimento intelectual (*utrum magis universalia sint priora in nostra cognitione intellectuali*), já que a abstração retira intencionalmente do particular sua *quidditas*, que é predicada de muitos.

<sup>436</sup> No original: “cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva quam cognitio intellectiva”.

<sup>437</sup> No original: “*tam secundum sensum quam secundum intellectum, cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis*”.

<sup>438</sup> ST, q. 85, a. 3, *Respondeo*: “Pois, o que sabe algo indistintamente, ainda está em potência para saber o princípio da distinção; assim como quem sabe o gênero está em potência para saber a diferença. É, assim, patente que o conhecimento indistinto é intermediário entre a potência e o ato. Cumpre, portanto, dizer que o conhecimento dos singulares é anterior, quanto a nós, ao conhecimento dos universais, assim como o conhecimento sensitivo ao conhecimento intelectual. Mas, tanto de acordo com o sentido como de acordo com o intelecto, o conhecimento mais comum é anterior ao conhecimento menos comum”. No original: “*Quia qui scit aliquid indistincte, adhuc est in potentia ut sciat distinctionis principium; sicut qui scit genus, est in potentia ut sciat differentiam. Et sic patet quod cognitio indistincta media est inter potentiam et actum. Est ergo dicendum quod cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva quam cognitio intellectiva. Sed tam secundum sensum quam secundum intellectum, cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis*”.

No seguimento direto, outro corolário quanto à extencionalidade se impõe, aqui, em termos de simultaneidade de vários objetos numa única intelecção<sup>439</sup>. Segundo o que propõe, a extensão formal de um intelecto segue a maneira como ocorre o seu ato, de forma que “o intelecto pode inteligir vários a modo de um, não, porém vários a modo de muitos; digo, porém, a modo de um ou de muitos, por uma ou várias espécies inteligíveis”(ST, I, q. 85, a. 4, *Respondeo*)<sup>440</sup>. Assim, pelo fato de que cada espécie corresponde a uma quiddidade, “é impossível que o mesmo intelecto seja simultaneamente aperfeiçoado por diversas espécies inteligíveis para inteligir, em ato, diversos”(Ibid.)<sup>441</sup>, o que não ocorre em Deus, que conhece tudo, numa única visão de sua própria essência.

Voltando-se, de outro modo, ao mérito da compreensibilidade do intelecto, surge a necessidade de pensar o papel da composição e da divisão na intelecção humana<sup>442</sup>. Deste modo, pelo fato de que o conhecimento intelectual humano deve adquirir sua perfeição a partir de certo movimento, ou da passagem da potência ao ato, e não de imediato, não há para ele outra alternativa a não ser a consecução gradual. É assim que ocorrem as chamadas três operações do espírito, de modo que

o intelecto humano não adquire imediatamente na primeira apreensão um conhecimento perfeito da coisa, mas primeiro apreende algo dela, por exemplo, a quiddidade da própria coisa, que é o objeto primeiro e próprio do intelecto; depois entende as propriedades, os acidentes e as referências que acompanham a essência da coisa. De acordo com isso, tem necessidade de compor um apreendido com outro ou dividi-los e passar de uma composição ou divisão a outra, o que é raciocinar. (ST, I, q. 85, a. 5, *Respondeo*)<sup>443</sup>.

Gradualmente alcançada, a intelecção não pode se furtar ao ato de julgar as coisas, compondo e dividindo, pois isto decorre da própria articulação inteligível das coisas nas condições de sua finitude, desde a composição real entre essência e *actus essendi*, até as infinitas relações acidentais acarretadas pela individuação na matéria. De fato, os meandros mesmos da lógica, segundo as estruturas categoriais, ou predicamentais, explicitam que o ato

<sup>439</sup> O quarto artigo investiga se podemos inteligir simultaneamente vários (*utrum possumus multa simul intelligere*), perscrutando, por assim dizer, a potência extensiva do ato intelectual humano.

<sup>440</sup> No original: “*intellectus quidem potest multa intelligere per modum unius, non autem multa per modum multorum, dico autem per modum unius vel multorum, per unam vel plures species intelligibiles*”.

<sup>441</sup> No original: “*impossibile est idem subiectum perfici simul pluribus formis unius generis et diversarum specierum*”.

<sup>442</sup> No quinto artigo, o autor se volta a operação intelectual nos termos do movimento, desse modo, questiona se o nosso intelecto entende compondo e dividindo (*utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo*), para explicitar o desenrolar-se do intelecto frente ao real.

<sup>443</sup> No original: “*intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obiectum intellectus; et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc, necesse habet unum apprehensum alii componere vel dividere; et ex una compositione vel divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari*”.

cognoscitivo humano é discursivo e, portanto, gradual. Não se dá desse modo, entretanto, para os intelectos angélico e divino, por sua luminosidade e atualidade<sup>444</sup>.

Não seria suficiente pensar as etapas da intelecção sem pensar na possibilidade de que se erre neste ato, de modo que aparece, de súbito, a questão acerca de sua falsidade<sup>445</sup>. Tomás, na esteira de Aristóteles, argumenta a favor da impossibilidade de se errar quanto ao seu objeto próprio, assim como nos sentidos, para o intelecto humano. Desse modo, já que “o objeto próprio do intelecto é a quiddidade da coisa”(ST, I, q. 85, a. 6, *Respondeo*)<sup>446</sup>, deve-se concluir que o intelecto, em si considera, quer dizer, na primeira operação, não pode falhar, visto que nela ele apreende a quiddidade da coisa. Falha, entretanto, “acerca do que acompanha a essência ou quiddidade da coisa, na medida em que ordena um ao outro, compondo e dividindo ou ainda raciocinando”(Ibid.)<sup>447</sup>.

Seguindo essas colocações, é necessário pôr a questão acerca de se alguém pode entender melhor do que um outro<sup>448</sup>, ao que o autor responde que “um pode entender a mesma coisa melhor que outro, pois é dotado de melhor capacidade no entender”(ST, I, q. 85, a. 7, *Respondeo*)<sup>449</sup>. Isso ocorre, de uma maneira, “por parte do próprio intelecto que é mais perfeito”(Ibid.) a partir da melhor disposição da matéria do corpo, de outra, “por parte das capacidades inferiores das quais o intelecto tem precisão para sua operação”(Ibid.)<sup>450</sup>.

---

<sup>444</sup> ST, I, q. 85, a. 5, *Respondeo*: “o intelecto angélico e divino se apresenta como as coisas incorruptíveis, que têm sua perfeição total imediatamente desde o princípio. Onde, o intelecto angélico e divino ter de imediato perfeitamente o conhecimento total da coisa. Onde, ao conhecer a quiddidade da coisa, conhece a respeito da coisa o que quer que nós possamos conhecer compondo e dividindo e raciocinando. Deste modo, o intelecto humano conhece compondo e dividindo, assim como raciocinando. No entanto, o intelecto divino e angélico conhecem efetivamente a composição, a divisão e o raciocínio não compondo, dividindo e raciocinando, mas pelo entendimento da simples quiddidade”. No original: “*Intellectus autem angelicus et divinus se habet sicut res incorruptibiles, quae statim a principio habent suam totam perfectionem. Unde intellectus angelicus et divinus statim perfecte totam rei cognitionem habet. Unde in cognoscendo quidditatem rei, cognoscit de re simul quidquid nos cognoscere possumus componendo et dividendo et ratiocinando. Et ideo intellectus humanus cognoscit componendo et dividendo, sicut et ratiocinando. Intellectus autem divinus et angelicus cognoscunt quidem compositionem et divisionem et ratiocinationem, non componendo et dividendo et ratiocinando, sed per intellectum simplicis quidditatis*”.

<sup>445</sup> O sexto artigo, decorrendo diretamente do anterior, se propõe a entender se o intelecto pode ser falso (*utrum intellectus possit esse falsus*), para pensar os termos em que pode haver uma falha no decurso do conhecimento humano.

<sup>446</sup> No original: “*Obiectum autem proprium intellectus est quidditas rei*”.

<sup>447</sup> No original: “*Sed circa ea quae circumstant rei essentiam vel quidditatem, intellectus potest falli, dum unum ordinat ad aliud, vel componendo vel dividendo vel etiam ratiocinando*”.

<sup>448</sup> No sétimo artigo, ao questionar se um pode entender a mesma coisa melhor do que um outro (*utrum unam et eandem rem unus alio melius intelligere possit*), o autor parece tematizar a intelecção no sentido de uma qualificação.

<sup>449</sup> No original: “*Et sic unus alio potest eandem rem melius intelligere, quia est melioris virtutis in intelligendo*”.

<sup>450</sup> No original: “*Uno quidem modo, ex parte ipsius intellectus, qui est perfectior. [...] Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem*”.



Por último, nessa questão, impõe-se a discussão acerca da intelecção em termos de prioridade entre o indivisível e o divisível<sup>451</sup>, segundo a relação entre a unidade cognoscitiva e o objeto adequado do conhecimento humano. Ora, adequada ao intelecto humano é a quiddidade da coisa material, da qual se abstraem os fantasmas, como visto. Tendo isso em vista, “pode ser considerado em que ordem o indivisível é inteligido por nós, a partir de sua referência a tal quiddidade”(ST, I, q.84, a. 8, *Respondeo*)<sup>452</sup>. Ora, segundo Aristóteles, o indivisível pode dar-se de três modos: em ato, segundo a espécie e, por assim dizer, plenamente. 1) O indiviso em ato é divisível só em potência, como no contínuo, de modo que seja inteligido primeiro em sua indivisibilidade, já que ela se encontra em ato<sup>453</sup>. 2) Segundo a espécie, o indivisível também é inteligido por primeiro, visto que a espécie encerra em si a unidade inteligível da coisa, ou sua quiddidade, de forma anterior ao juízo, que a separará ou unirá<sup>454</sup>. 3) De maneira plena, o indiviso é absolutamente indivisível, como o ponto e a unidade, que não são divisíveis nem em ato nem em potência, restando à sua definição ser compreendida em termos de negação. Também para esse tipo o intelecto atinge primeiro o indivisível<sup>455</sup>. Da mesma maneira, se se inteligisse por participação, como propunham os platônicos, os indivisíveis seriam igualmente inteligidos por primeiro<sup>456</sup>.

<sup>451</sup> Resta ao oitavo artigo tematizar se o primeiro na intelecção é o divisível ou o indivisível (*utrum intellectus per prius intelligat indivisibile quam divisibile*), justamente na compreensão necessária da unidade do objeto do conhecimento humano.

<sup>452</sup> No original: “*considerari potest quo ordine indivisibile intelligatur a nobis, ex eius habitudine ad huiusmodi quidditatem*”.

<sup>453</sup> ST, I, q. 85, a. 8, *Respondeo*: “De um modo, como o contínuo é indivisível, pois é indiviso em ato, embora seja divisível em potência. Tal indivisível é inteligido por nós primeiro que sua divisão, que é em partes, pois o conhecimento confuso é anterior ao distinto, como foi dito”. No original: “*Uno modo, sicut continuum est indivisibile, quia est indivisum in actu, licet sit divisibile in potentia. Et huiusmodi indivisibile prius est intellectum a nobis quam eius divisio, quae est in partes, quia cognitio confusa est prior quam distincta, ut dictum est*”.

<sup>454</sup> Ibid.: “De outro modo, o indivisível é dito de acordo com a espécie, tal como a noção de homem é um certo indivisível. Também o indivisível deste modo é inteligido primeiro que sua divisão nas partes da noção, como foi dito acima [Q. 85, a. 3] e, por sua vez, antes que o intelecto componha e divida, afirmando ou negando. A razão disso é que o intelecto por si entende tal duplo indivisível, assim como entende seu objeto próprio.”. No original: “*Alio modo dicitur indivisibile secundum speciem, sicut ratio hominis est quoddam indivisibile. Et hoc etiam modo indivisibile est prius intellectum quam divisio eius in partes rationis, ut supra dictum est, et iterum prius quam intellectus componat et dividat, afirmando vel negando. Et huius ratio est, quia huiusmodi duplex indivisibile intellectus secundum se intelligit, sicut proprium obiectum*”.

<sup>455</sup> ST, I, q. 85, a. 8, *Respondeo*: “De um terceiro modo é dito indivisível o que é totalmente indivisível, como o ponto e a unidade, que não são divididos nem em ato nem em potência. Tal indivisível é conhecido posteriormente, por privação do divisível. Onde, o ponto ser definido privativamente: ‘o ponto é o que não é dotado de partes’; semelhantemente a noção de uno é que seja ‘indivisível’, como está dito no livro X da Metafísica.”. No original: “*Tertio modo dicitur indivisibile quod est omnino indivisibile, ut punctus et unitas, quae nec actu nec potentia dividuntur. Et huiusmodi indivisibile per posterius cognoscitur, per privationem divisibilis. Unde punctum privative definitur, punctum est cuius pars non est, et similiter ratio unius est quod sit indivisibile, ut dicitur in X Metaphys.*”

<sup>456</sup> Ibid.: “Se, no entanto, o nosso intelecto inteligisse por participação dos indivisíveis separados, como os platônicos sustentaram [Q. 84, a. 1 e 4; Q. 87, a. 1], seguir-se-ia que tal indivisível seria inteligido primeiro, pois, de acordo com os platônicos, os primeiros são participados primeiro pelas coisas”. No original: “*Si autem intellectus noster intelligeret per participationem indivisibilium separatorum, ut Platonici posuerunt, sequeretur*

Esse artigo, de certa modo, fecha a questão pelo início das operações do espírito, onde o indivisível é inteligido segundo a simplicidade de uma ação natural do intelecto humano que faz *pinça* do real, no intelectualismo que se promana em todos os níveis da razão humana, em sua vitalidade intrínseca e se manifesta em suas ações (ROUSSELOT, 1999).

À questão 86 cumpre a tematização sobre o que conhece o intelecto humano quando entende as coisas materiais. Estruturada em quatro artigos, investiga se se conhece 1) os singulares, 2) os infinitos, 3) os contingentes e 4) os futuros. Todas as conclusões da questão precedente se tornam premissas para a sua discussão, mas o axioma fundamental da vez é o que assume a proporcionalidade entre o intelecto humano e a quiddidade da coisa material, seu objeto próprio. Esses quatro artigos se voltam à possibilidade do intelecto humano conhecer objetos de estatutos cognoscitivos diversos, por assim dizer, desproporcionais.

Dos diversos, o primeiro artigo (*utrum intellectus noster cognoscat singularia*) resolve-se a partir da compreensão de que, como o objeto próprio do intelecto é a essência das coisas materiais, o que se conhece diretamente é a espécie inteligível, compreendida em sua universalidade. O singular, portanto, se conhece na medida em que se refere ao universal abstraído das condições materiais, ou seja, de maneira indireta<sup>457</sup>. O singular, na realidade, se compreende como o que sobra da equação da inteligência humana, mas tem sua importância a partir do que se pode retomar da *conversio ad phantasmata*, que como se viu, é indispensável. No fim, a relação do singular para a inteligência humana é entendida pois “o universal é

---

*quod indivisibile huiusmodi esset primo intellectum, quia secundum Platonicos, priora prius participantur a rebus”.*

<sup>457</sup> Ibid., q, 86, a. 1, *Respondeo*: “o nosso intelecto não pode conhecer direta e primeiramente o singular nas coisas materiais. A razão disto é porque o princípio de singularidade nas coisas materiais é a matéria individual. Ora, o nosso intelecto, como foi dito acima [Q. 85, a. 1], entende abstraindo a espécie inteligível de tal matéria. Ora, o que é abstraído da matéria individual, é o universal. Donde, o nosso intelecto não ser dotado de conhecimento direto senão dos universais. No entanto, indiretamente e como que por uma certa reflexão pode conhecer o singular, pois, como foi dito acima [Q. 84, a. 7], mesmo depois que abstraiu as espécies inteligíveis, não pode entender em ato de acordo com elas a não ser voltando-se para as fantasias nas quais entende as espécies inteligíveis, como está dito no livro III *Sobre a alma*. Assim, portanto, entende diretamente o próprio universal pela espécie inteligível; indiretamente, porém, os singulares dos quais procedem as fantasias. No original: “*singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis, intellectus autem noster, sicut supra dictum est, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare, quia, sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in III de anima. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata*”.

conhecido de acordo com a razão e o singular de acordo com os sentidos”(ST, I, q, 86, a. 1, *Sed contra*)<sup>458</sup>, inteligido na medida em que os sentidos contribuem para a razão.

Dos infinitos, o segundo artigo (*utrum intellectus noster cognoscat infinita*) conclui que “o nosso intelecto não pode conhecer os infinitos nem em ato nem em hábito, mas apenas em potência”(ST, I, q, 86, a. 2, *Respondeo*)<sup>459</sup>, já que a relação do infinito com as coisas materiais é puramente potencial, visto que a essência encerra a coisa numa finitude qualitativa atual. Em potência, portanto, é o conhecimento dos infinitos. Do mesmo modo, como o conhecimento habitual advém de considerações atuais, ele também é compreendido de maneira potencial. A proporcionalidade com a quiddidade da coisa material só explicita a finitude do conhecimento humano nos termos do ato e da potência.

Dos contingentes, o terceiro artigo (*utrum intellectus sit cognoscitivus contingentium*) termina por afirmar que “os contingentes, na medida em que são contingentes, são conhecido diretamente pelos sentidos e indiretamente pelo intelecto; por outro lado, as noções universais e necessárias dos contingentes são conhecidas pelo intelecto” (ST, I, q. 86, a. 3, *Respondeo*)<sup>460</sup>. Isto ocorre, pois, como contingente, podendo tanto ser quanto não ser, a coisa se relaciona, sobremaneira, aos sentidos, e não diretamente ao intelecto, mas, considerada a partir da abstração e formação dos universais, ela pode ser pensada por nós naquilo que tem de necessário<sup>461</sup>.

Dos futuros, o quarto artigo (*utrum intellectus noster cognoscat futura*) expõe que podem ser conhecidos em si mesmos ou em suas causas. Em si mesmos, podem ser conhecidos somente por Deus que, da eternidade, numa única visão, abarca presente passado e futuro como o mesmo instante. Em suas causas, são por nós conhecidos a partir do modo como são determinados: se por necessidade, nosso conhecimento é certo como na ciência, se não são determinados em tal grau de certeza, nosso conhecimento deles está no campo das opiniões, ou das conjecturas, que deve ser entendido a partir da probabilidade<sup>462</sup>. Isso

<sup>458</sup> No original: “*Sed contra est quod dicit philosophus, in I Physic., quod universale secundum rationem est notum, singulare autem secundum sensum*”.

<sup>459</sup> No original: “*Et ita nec actu nec habitu intellectus noster potest cognoscere infinita, sed in potentia tantum*”.

<sup>460</sup> No original: “*contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem sensu, indirecte autem ab intellectu, rationes autem universales et necessariae contingentium cognoscuntur per intellectum*”.

<sup>461</sup> ST, I, q. 86, a. 3, *Respondeo*: “Donde, se as noções universais dos cognoscíveis cientificamente forem consideradas, todas as ciências são acerca de necessários. Se, porém, as próprias coisas forem consideradas, então uma certa ciência é acerca de necessários e certa outra acerca de contingentes”. No original: “*Unde si attendantur rationes universales scibilium, omnes scientiae sunt de necessariis. Si autem attendantur ipsae res, sic quaedam scientia est de necessariis, quaedam vero de contingentibus*”.

<sup>462</sup> Ibid., a. 4, *Respondeo*: “Mas, na medida em que estão em suas causas, podem ser também conhecidos por nós. De fato, se estiverem em suas causas de tal modo que delas provenham por necessidade, são conhecidos pela certeza da ciência, assim como o astrônomo conhece antecipadamente o eclipse futuro. Se, porém, estiverem em suas causas de tal modo que delas provenham o mais frequentemente, podem ser conhecidos por alguma conjectura, mais ou menos certa, na medida em que as causas são mais ou menos inclinadas para os efeitos”. No

pressupõe, claramente, a relação entre linha temporal e a singularidade que perpassa essa linha que, por sua vez, é conhecida de maneira indireta, como se viu.

Depois de ter se tratado da operação do intelecto humano nos termos de seu objeto, Tomás se volta ao conhecimento que o intelecto tem de si mesmo, ou seja, do conhecimento do sujeito por si mesmo. Desse modo, a questão 87 se volta ao como a alma entende a si mesma e ao que tem nela. Dividida, igualmente, em quatro artigos ela se questiona 1) se a alma entende a si mesma por essência, 2) se o intelecto conhece os hábitos da alma pela essência deles, 3) se o intelecto conhece o próprio ato e 4) se o intelecto entende o hábito da vontade. Um fato fundamental é dado como a linha que traça o caminho: o que se conhece é conhecido enquanto está em ato.

O primeiro artigo (*utrum anima intellectiva seipsum cognoscat per suam essentiam*), nega que a alma humana se conheça por si mesma, esclarecendo que, como “tudo é cognoscível na medida em que está em ato e não na medida em que está em potência” (ST, I, q. 87, a. 1, *Respondeo*)<sup>463</sup>, resta, então, que “o nosso intelecto se conhece, não pela sua essência, mas pelo seu ato” (*Ibid.*)<sup>464</sup>, ou seja, pela mediação de sua intelecção. Pode-se considerar, a partir disso, dois modos distintos: 1) em particular, enquanto o sujeito da intelecção se compreende como aquele que opera, numa presença inescapável da alma percebida em seu ato e 2) de modo universal, na medida em que se considera a natureza da alma humana a partir de seu ato. Tomás atenta para o fato de que,

é verdade que o juízo e a eficácia deste conhecimento pelo qual conhecemos a natureza da alma, nos cabe de acordo com a derivação da luz de nosso intelecto da verdade divina, na qual estão contidas as noções de todas as coisas, como foi dito acima [Q. 84, a. 5]. Donde, Agostinho também dizer no livro IX *Sobre a Trindade*: ‘contemplamos a verdade inviolável, a partir da qual, o quanto podemos, definimos perfeitamente, não como é a mente de cada ente humano, mas como deve ser de acordo com as noções eternas’ (ST, I, q. 87, a. 1, *Respondeo*)<sup>465</sup>.

O frade dominicano, concordando com Agostinho, afirma que, como algo a ser conhecido de maneira conceitual, a alma só se conhece enquanto faz referência a luz divina da

---

original: “*Sed prout sunt in suis causis, cognosci possunt etiam a nobis. Et si quidem in suis causis sint ut ex quibus ex necessitate proveniant, cognoscuntur per certitudinem scientiae; sicut astrologus praecognoscit eclipsim futuram. Si autem sic sint in suis causis ut ab eis proveniant ut in pluribus, sic cognosci possunt per quandam coniecturam vel magis vel minus certam, secundum quod causae sunt vel magis vel minus inclinatae ad effectus*”.

<sup>463</sup> No original: “*unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia*”.

<sup>464</sup> No original: “*Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster*”.

<sup>465</sup> No original: “*Sed verum est quod iudicium et efficacia huius cognitionis per quam naturam animae cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra dictum est. Unde et Augustinus dicit, in IX de Trin., intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat*”.

qual deriva seu próprio ato, sua própria luz, configurada a partir de uma pesquisa laboriosa e sutil<sup>466</sup>. Aqui, mais uma vez, se alude a diferença do homem para com os intelectos divino e angélico, segundo a imaterialidade e a imanência própria para cada um.

O segundo artigo (*utrum intellectus noster cognoscat habitus animae per essentiam eorum*), nega que o *habitus* seja conhecido por sua essência, visto que, por mais que ele seja algo entre a potência e o ato puro, sendo potência, ele necessita ser conhecido através de seu ato, pelos motivos anteriormente postos. Se se considera como conhecimento mediado, o *habitus* se conhece como presença, no seu ato, ou como objeto de pesquisa, assim como a essência da alma.

O terceiro artigo (*utrum intellectus cognoscat proprium actum*), valendo-se do fato de que a perfeição última do intelecto é a sua operação, que o atualiza, afirma que o seu inteligir é conhecido. Comparado ao intelecto divino<sup>467</sup>, para quem ser e inteligir é o mesmo, ou ao intelecto angélico<sup>468</sup>, para quem o seu inteligir é o primeiro objeto, vê-se a deficiência do intelecto humano, para quem a mediação do seu objeto próprio é inescapável, pois

o humano, que nem é o seu inteligir, nem sua própria essência, é o objeto primeiro do seu inteligir, mas algo extrínseco, isto é, a natureza da coisa material. Por isso, o que é conhecido primeiro pelo intelecto humano é tal objeto; em segundo lugar é conhecido o próprio ato pelo qual o objeto é conhecido e, pelo ato, é conhecido o próprio intelecto do qual o próprio inteligir é a perfeição. Por isso, o Filósofo diz que

<sup>466</sup> ST, I, q. 87, a. 1, *Respondeo*: “Há, porém, uma diferença entre estes dois conhecimentos. Pois, para haver o primeiro conhecimento da mente, basta a própria presença da mente, que é o princípio do ato a partir do qual a mente percebe a si mesma. Assim, se diz que se conhece pela sua presença. Mas, para que haja o segundo conhecimento da mente, não basta sua presença, mas requer-se uma pesquisa diligente e sutil. Donde, tanto muitos ignorarem a natureza da alma, quanto muitos terem também errado acerca da natureza da alma. Por isso, Agostinho diz no livro X *Sobre a Trindade* acerca de tal pesquisa sobre a mente: ‘a mente não procure se cernir como ausente, mas discernir o que está presente’, isto é, conhecer sua diferença das demais coisas, o que é conhecer sua quiddidade e natureza”. No original: “*Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animae ignorant, et multi etiam circa naturam animae erraverunt. Propter quod Augustinus dicit, X de Trin., de tali inquisitione mentis, non velut absentem se quaerat mens cernere; sed praesentem quaerat discernere, idest cognoscere differentiam suam ab aliis rebus, quod est cognoscere quidditatem et naturam suam*”.

<sup>467</sup> ST, I, q. 87, a. 3, *Respondeo*: “Há, com efeito, algum intelecto, a saber, o divino, que é o seu próprio inteligir. Assim, em Deus, é o mesmo, que intelija que entende e que intelija sua essência, pois sua essência é seu inteligir”. No original: “*Est enim aliquis intellectus, scilicet divinus, qui est ipsum suum intelligere. Et sic in Deo idem est quod intelligat se intelligere et quod intelligat suam essentiam, quia sua essentia est suum intelligere*”.

<sup>468</sup> ST, I, q. 87, a. 3, *Respondeo*: “Há, porém, outro intelecto, a saber, o angélico, que não é o seu inteligir, como foi dito acima [Q. 79, a. 1], mas apesar disso o primeiro objeto do seu inteligir é sua essência. Donde, embora no anjo seja distinto, de acordo com a noção, que ele intelija que entende e que ele intelija sua essência, entende a ambos simultaneamente e por um só ato; pois, o fato de inteligir sua essência é a perfeição própria de sua essência; ora, uma coisa é inteligida simultaneamente e por um só ato com sua perfeição”. No original: “*Est autem alius intellectus, scilicet angelicus, qui non est suum intelligere, sicut supra dictum est, sed tamen primum obiectum sui intelligere est eius essentia. Unde etsi aliud sit in Angelo, secundum rationem, quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam, tamen simul et uno actu utrumque intelligit, quia hoc quod est intelligere suam essentiam, est propria perfectio suae essentiae; simul autem et uno actu intelligitur res cum sua perfectione*”.

os objetos são conhecidos antes dos atos e os atos antes das potências (ST, I, q. 87, a. 3, *Respondeo*)<sup>469</sup>.

Isso nos oferece, novamente, a perspectiva do parâmetro da interioridade do ato cognoscitivo nos termos de sua imanência ontológica e operativa. Inteligir que inteligimos, para nós, é possível, mas na medida em que nos voltamos ao teor extrínseco de nosso ato, ao objeto próprio de nossa intelecção. Sem isso, no presente estado da vida, nosso inteligir continuaria uma incógnita para nós mesmos.

Por fim, o quarto artigo (*utrum intellectus intelligat actum voluntatis*) se volta à inteligência do ato do querer humano. Considerando a proximidade entre a vontade e a razão, já que “o ato da vontade nada mais é que uma inclinação que se segue à forma inteligida”(ST, I, q. 87, a. 4, *Respondeo*), de modo que “o que está inteligivelmente em algum inteligente, segue-se que seja inteligido por ele”(Ibid.). Sucede, então, que “o ato da vontade ser inteligido pelo intelecto, tanto na medida em que alguém percebe que quer como na medida em que alguém conhece a natureza deste ato, e por conseguinte, a natureza de seu princípio que é o hábito ou a potência”(Ibid.)<sup>470</sup>. Ora, a vontade, em certo sentido, subordina-se ao inteligir e seu ato é compreendido por ele porque o pressupõe.

Tematizada a autorreferencialidade do intelecto humano, nos termos de sua mediação, resta a Tomás perscrutar a intelecção daquilo que está acima da alma humana, ou seja, as substâncias imateriais. Assim, a questão 88 articula os limites da intelecção humana, no presente estado de vida, a partir da sua inadequação ao conhecimento de realidades como Deus e os anjos. Sua estrutura carrega um valor que só poderemos antever, dado a brevidade que pretendemos. Deve-se traçar os paralelos entre o que aqui é posto com o modo em que o ser humano nomeia Deus, encontrado na questão 13 da mesma primeira parte da *Suma de Teologia*, largamente influenciada pelo *De divininibus nominis* de Dionísio.

De maneira breve, o primeiro artigo (*utrum anima humana, secundum statum vitae praesentis, possit intelligere substantias immateriales per seipsas*), ao pôr a questão do nosso conhecimento dos anjos, pela sua essência, não encontra outra alternativa a não ser negá-lo, no que diz “de acordo com o estado de vida presente, nem pelo intelecto possível,

<sup>469</sup> No original: “*Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est obiectum primum ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur obiectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cuius est perfectio ipsum intelligere. Et ideo philosophus dicit quod obiecta praecognoscuntur actibus, et actus potentiis*”.

<sup>470</sup> No original: “*ctus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam [...] Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu, et inquantum aliquis percipit se velle; et inquantum aliquis cognoscit naturam huius actus, et per consequens naturam eius principii, quod est habitus vel potentia*”.

nem pelo intelecto agente, podemos inteligir as substâncias imateriais de acordo consigo mesmas” (ST, I, q. 88, a. 1, *Respondeo*)<sup>471</sup>. Essa impossibilidade está compreendida a partir da inadequação entre as substâncias imateriais e o nosso conhecimento, que se erige de um necessário componente material<sup>472</sup>. Vale atentar-se para o modo como Tomás movimenta algumas autoridade nesse artigo, como Platão e Aristóteles, e sua refutação a Averróis.

Por sua vez, o segundo artigo (*utrum intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales*), questionando se pode-se chegar a algum conhecimento das substâncias separadas a partir das coisas materiais, encontra, ainda, o mesmo empecilho: a desproporção, agora posta entre as substâncias imateriais e as coisas materiais<sup>473</sup>. De fato, as substâncias imateriais não são formas separadas de uma matéria, mas naturezas não materiais em sua própria realidade, o que abre um vão intransponível entre elas e o objeto adequado do intelecto humano. Nas respostas às objeções encontramos o Pseudo Dionísio, que nega a suficiência de um conhecimento positivo das substâncias separadas a partir das coisas materiais (*ad 1*) e uma alusão à via *remotionis*, atribuída a Aristóteles (*ad 2*).

Enfim, o terceiro artigo (*utrum Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur*) em seguimento direto do que foi tratado, nega que Deus seja o que primeiro o

<sup>471</sup> No original: “*Unde secundum statum praesentis vitae, neque per intellectum possibilem, neque per intellectum agentem, possumus intelligere substantias immateriales secundum seipsas*”.

<sup>472</sup> ST, I, q. 88, a. 1, *ad 3*: “requer-se alguma proporção do objeto para com a potência cognoscitiva, como do ativo para com o passivo e da perfeição para com o perfectível. Onde, a razão de que os sensíveis por excelência não sejam captados pelo sentido, não é apenas porque corrompem os órgãos sensíveis, mas também porque são desproporcionados com as potências sensitivas. Deste modo, as substâncias imateriais são desproporcionadas com nosso intelecto, de acordo com o estado presente, de modo que não podem ser inteligidas por ele”. No original: “*requiritur aliqua proportio obiecti ad potentiam cognoscitivam, ut activi ad passivum, et perfectionis ad perfectibile. Unde quod excellentia sensibilia non capiantur a sensu, non sola ratio est quia corrumpunt organa sensibilia; sed etiam quia sunt improporcionata potentiis sensitivis. Et hoc modo substantiae immateriales sunt improporcionatae intellectui nostro, secundum praesentem statum, ut non possint ab eo intelligi*”.

<sup>473</sup> Ibid., a. 2, *Respondeo*: “Com efeito, como nosso intelecto é por natureza destinado a abstrair a quiddidade de coisa material da matéria, se de novo naquela quiddidade houver algo de matéria, poderá abstrair de novo. Como isto não procede ao infinito, poderá enfim chegar a inteligir alguma quiddidade que é totalmente sem matéria. Isto é inteligir uma substância imaterial. O que, de fato, seria dito com mais efetividade, se as substâncias imateriais fossem formas e espécies do que é material, como os platônicos sustentaram. Ora, não se sustentando isto, mas supondo-se que as substâncias imateriais são de noção totalmente diversa das quiddidades das coisas materiais, por mais que o nosso intelecto abstraia da matéria uma quiddidade de coisa material, nunca chega a algo semelhante a uma substância imaterial. Por isso, não podemos inteligir perfeitamente as substâncias imateriais, pelas substâncias materiais”. No original: “*Cum enim intellectus noster natus sit abstrahere quidditatem rei materialis a materia, si iterum in illa quidditate sit aliquid materiae, poterit iterato abstrahere, et cum hoc in infinitum non procedat, tandem pervenire poterit ad intelligendum aliquam quidditatem quae sit omnino sine materia. Et hoc est intelligere substantiam immaterialem. Quod quidem efficaciter diceretur, si substantiae immateriales essent formae et species horum materialium, ut Platonici posuerunt. Hoc autem non posito, sed supposito quod substantiae immateriales sint omnino alterius rationis a quidditatibus materialium rerum; quantumcumque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis a materia, nunquam perveniet ad aliquid simile substantiae immateriali. Et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere*”.

intelecto humano conhece. As mesmas razões são dadas, se o intelecto não pode inteligir os entes imateriais criados, muito menos poderia inteligir o imaterial incriado. Desse modo,

Deus não é o primeiro que é conhecido por nós; mas antes, pelas criaturas, chegamos ao conhecimento de Deus, de acordo com o que diz o Apóstolo aos Romanos 1, 20; ‘o que é invisível de Deus é divisado pela intelecção do que foi feito’. Logo, o primeiro que é inteligido por nós, de acordo com o estado da vida presente, é a quiddidade da coisa material que é o objeto do nosso intelecto, como foi dito acima muitas vezes (ST, I, q. 88, a. 3, *Respondeo*)<sup>474</sup>.

De onde conhecermos Deus unicamente mediante o nosso objeto próprio, em suas relações de finitude, como o movimento, causas eficientes, graus de ser, sua contingência ou ordem a um fim. Em outro sentido, na resposta à primeira objeção, aponta-se para o fato de que a participação nas razões eternas não significa que Deus mesmo seja por primeiro conhecido<sup>475</sup>, e a segunda, no mesmo sentido assevera que “o demais é conhecido por causa de Deus, não como por causa do primeiro conhecido, mas como por causa primeira da capacidade cognoscitiva”(ST, I, q. 88, a. 3, *ad 2*)<sup>476</sup>.

Essa questão fecha a delimitação especulativa que opera Tomás quanto ao conhecimento do intelecto humano no presente estado de vida, ou seja, em sua completude como composto. A alma como forma substancial do corpo delimita o objeto próprio do intelecto, e este objeto próprio, por sua vez, delimita o que ela pode conhecer e de que modo. Tudo isso tendo como pressuposto último a participação mediada do intelecto humano nas razões eternas, como se tratou. Nas entrelinhas, tratou-se igualmente, daquilo que se tornou conhecido como “querela dos universais”, em sua face gnosiológica, segundo os termos da teoria da abstração tomasiana.

À questão 89 (*De cognitione animae separatae*) já não cumpre tematizar o conhecimento natural do ser humano, enquanto unido ao corpo, mas na condição em que sua alma esteja separada. Esta questão, pela dificuldade do tema e pela qualidade das respostas às quais Tomás chega, valeria um outro trabalho inteiro. Vale, entretanto, de maneira sumária,

<sup>474</sup> No original: “*Deus non est primum quod a nobis cognoscitur; sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud apostoli ad Rom. I, invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur. Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus obiectum, ut multoties supra dictum est*”.

<sup>475</sup> ST, I, q. 88, a. 3, *ad 1*: “*inteligimos e julgamos tudo na luz da verdade primeira, na medida em que o próprio lume do nosso intelecto, quer natural, quer gratuito, nada mais é que uma certa impressão da verdade primeira, como foi dito acima [Q. 12, a. 11; Q. 84, a. 5]. Onde, como o próprio lume do nosso intelecto não está para o nosso intelecto como o que é inteligido, mas como o pelo que se entende, muito menos Deus é o que é inteligido primeiro pelo nosso intelecto*”. No original: “*in luce primae veritatis omnia intelligimus et iudicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale sive gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae, ut supra dictum est. Unde cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur; multo minus Deus est id quod primo a nostro intellectu intelligitur*”.

<sup>476</sup> No original: “*unumquodque, illud magis, intelligendum est in his quae sunt unius ordinis, ut supra dictum est. Propter Deum autem alia cognoscuntur, non sicut propter primum cognitum, sed sicut propter primam cognoscitivae virtutis causam*”.



ressaltar alguns pontos fundamentais: 1) a alma está naturalmente disposta ao corpo, na compreensão de sua perfeição própria e da perfeição de sua operação intelectual; 2) segundo a natureza, seu conhecimento estaria delimitado pela sua forma, mas, em Deus, se dá o conhecimento como o dos anjos, que tudo conhecem em Deus; 3) mesmo que receba da luz divina o seu conhecimento, pela disparidade entre esse tipo de conhecimento e sua inteligência natural, a alma conheceria as coisas materiais de maneira geral e confusa; 4) ocorre algo parecido ao precedente quanto ao conhecimento dos singulares, mas estes são conhecidos pela alma separada se previamente os conhecesse; 5) o hábito da ciência, na medida em que está no intelecto permanece na alma separada. Uma conclusão que se destaca é a de que o ato intelectual humano dá-se da melhor forma segundo sua natureza e, por isso, a ressurreição da carne para os bem-aventurados naquele tremendo dia.

#### 5.4 Síntese: Conaturalidade e Participação

Concluí-se, do que se viu, que há uma crítica do conhecimento em Tomás de Aquino, nos termos de uma tematização do pressuposto último do ato intelectual humano, compreendido segundo a participação nas razões existentes na mente de Deus. Afirmamos, mais uma vez, a articulação especulativa intrínseca da constituição fundamental das coisas, nos termos de sua criação, e os meandros intelectuais da razão humana, nos termos da participação de sua luz no lume do intelecto divino. Se, criando, Deus realiza uma composição ontológica delimitada a partir da forma, que é a idéia encarnada, sua inteligibilidade última está disposta segundo a participação na natureza divina, ao mesmo passo em que, na medida em que o intelecto humano participa de sua luminosidade inteligível, não resta senão afirmar uma participação do intelecto imperfeito e determinado pela matéria naquele intelecto perfeito e absolutamente livre de qualquer composição. Configura-se, portanto, o ponto alto de nosso trabalho, visto que buscamos na *Summa Theologiae*, sua obra maior, as últimas considerações do grande pensador medieval quanto ao tema das razões eternas e do conhecimento humano.

Desse modo, explicitamos, na estrutura exposta, essa articulação fundamental. Assim, nos voltamos, de partida, à questão *De Ideis* (ST, I, q. 15) segundo seu arranjo próprio. No âmbito do absoluto, as ideias são compreendidas no prisma especulativo do conhecimento divino, segundo a questão de sua existência e de sua multiplicidade, como arquétipos determinantes das naturezas criadas, enquanto participações da natureza divina (5.1). Novamente, essa leitura condiciona a tematização da dialética fulcral do múltiplo e do uno,

segundo a natureza absoluta de Deus. A distinção das ideias não insere em Deus uma diferença ontológica no seio de sua identidade, mas, de certo modo, confirma a extensão do conhecimento divino. A autorreferencialidade de Deus em sua intelecção, se má compreendida, poderia ser tomada como limitante, nos termos em que sua operação não poderia alcançar o que está fora de Si. Como se viu, alcança o conhecimento das coisas a partir de sua natureza porque sua natureza é causa de tudo, mas causa tudo a partir de suas ideias, como o arquiteto que possui em mente todo o projeto do que faz.

Posto isso, nos voltamos ao bloco das questões que versam sobre o conhecimento humano (ST, I, q. 84-89), primeiramente, à questão 84, onde se encontram os aspectos centrais pressupostos pela operação intelectiva (5.2). Seguimos o caminho feito pelo próprio autor, que delimita as possibilidades de resolução da questão a partir da negação de algumas posições. Em suma, Tomás demonstra como o aristotelismo é por ele instrumentalizado para aclarar as disposições especulativas necessárias para essa questão. Utilizamos da comparação entre os intelectos, nos termos de sua imanência e imaterialidade para fazer transparecer o desenvolvimento das principais teses utilizadas pela frade medieval. Os artigos negam ao intelecto humano, no presente estado de vida, inteliça as coisas corpóreas em sua própria natureza, ou a partir de qualquer inatismo, formulando a necessidade da mediação dos sentidos. Até o momento em que, de forma magistral, Tomás articula uma compreensão sobre como a alma humana entende nas razões eternas, formulando uma crítica ao inatismo platônico e uma correção da doutrina da iluminação divina proposta por Agostinho, que se refere diretamente a questão que trata sobre as ideias eternas.

Destaca-se esse artigo por sua distinção especulativa e potência teórica frente ao *corpus thomisticum*, e ela constitui o cume de nossa empreitada, por isso ela foi tematizada a parte (5.2.1). Nela, propõe-se uma participação nas razões eternas, mediada pelos sentidos, segundo a compreensão de que as coisas materiais nos são conhecidas nas razões eternas pela luz que vem de Deus, como algo é conhecido na luz do sol, porque há, no homem, uma luz que dela participa. Desse modo, como um cinzel, os princípios do peripatetismo, instrumentalizados por Tomás, moldam os aspectos fundamentais das doutrinas platônicas e agostinianas, superando-as rumo a uma doutrina gnosiológica da conaturalidade mediada da participação nas razões eternas. Conatural é nosso intelecto, que participa da luz do intelecto de Deus, às coisas criadas, pois sua criação é inteligivelmente determinada pelo intelecto divino. Conhece-se nas razões eternas aquilo que elas mesmas dão origem, tanto em ato de ser como em essência, porque nossa faculdade cognitiva deriva, em termos de participação, da luz incriada. Nossa operação, entretanto, é inevitavelmente determinada pelas circunstâncias

ontológicas nas quais se inserem tanto o nosso intelecto, quanto o seu objeto adequado, ou a quiddidade da coisa material. Donde surge a inescapável necessidade da mediação dos sentidos. Pensamos nela encontrar os elementos suficientes para afirmar uma crítica gnosiológica de cunho metafísico, segundo os termos basilares do realismo tomasiano, numa fidelidade ao autor.

Depois disso, transcorremos de forma sumária o restante das questões do bloco concernente ao conhecimento humano, perscrutando-as nos termos do desdobramento do que anteriormente fora discutido (5.3). A partir do prisma da participação nas ideias eternas, buscamos compreender a doutrina da abstração, nos termos de sua ligação intrínseca. Ora, se abstrair é “trazer para fora”, aqui, a quiddidade oriunda da forma, pressupõe a instância determinante primeira dessa forma, ou seja, as razões eternas, que são a fonte inteligível da determinação das coisas, postas em claridade pelo *actus essendi* próprio de cada uma delas. A luz divina em nós, segundo a participação, é posta como a perfeição do intelecto ativo, que entende as essências, libertando as formas das suas condições materiais. Sem esse pressuposto, não haveria conhecimento humano. Ontologicamente, não há criação sem a participação transcendental, da mesma forma, sem a participação nas ideias eternas, não haveria a luz que possibilita o intelecto trazer para si pedaço de razão existente dentro da coisa. Ao conhecer, o ser humano recria aquilo que fora criado pelo intelecto divino, recria voltando ao projeto, ao arquétipo, à ideia fulcral que a determinidade e inteligibilidade pressupõem. Desse modo, a intelecção, na coerência de sua ordem, segundo a articulação de suas faces, explicita os aspectos materiais-sensíveis, como a consecução dos *phantasmata*, e os aspectos imateriais-inteligíveis, sobretudo, a formação das *species intelligibiles*.

## 6 CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, frente à questão acerca do valor daquilo que tematizou-se neste trabalho, afirmamos que há, em Tomás de Aquino, uma crítica do conhecimento. O pressuposto fundamental do seu realismo é a participação nas razões eternas, tanto do ponto de vista da inteligibilidade do real, quanto do ponto de vista da operação própria do intelecto humano. Estendida aos diversos níveis do problema fundamental do múltiplo e do uno, a crítica tomasiana perscruta todos os meandros da relação entre Deus e a criatura racional, sobretudo naquilo que se compreende nos termos da adequação fundamental da realidade ao intelecto divino. De outro modo, perscruta igualmente as disposições prévias necessárias para que ocorra a operação intelectual humana, em todas as suas camadas. Ora, se a filosofia surge com a pergunta acerca do princípio de tudo, tanto gregos quanto cristãos afirmam uma razão fulcral, ou, ao menos, a pressupõem e Tomás o faz de maneira sublime.

O realismo tomasiano realiza, em termos especulativos, uma síntese singular do quadro metafísico platônico, articulado segundo a consideração das ideias e da noção de participação, na esteira de Agostinho, e a gnosiologia aristotélica, posta em termos de um intelectualismo, segundo o ponto de partida hilemórfico. Isso, nos termos limitados em que nos propomos tratar, explicita o significado ulterior da noção metafísica de participação em seus desdobramentos gnosiológicos. Nessa perspectiva, a doutrina cristã eleva a noética grega ao seu apogeu, desde as raízes da inteligibilidade absoluta no seio mesmo da relação trinitária, às consequências do ato intelectual nos termos da abstração dos aspectos essenciais das suas condições materiais. Desse modo, se compreende nosso itinerário segundo o roteiro que vai do absoluto aos entes materiais, segundo o significado fundamental da metafísica do conhecimento Tomasiana.

Assim, o primeiro capítulo, compreendido de acordo com os aspectos fundamentais da gnosiologia tomasiana, articulou todos os axiomas que dão forma ao modo como o conhecimento se erige em *via compositionis*, de acordo com o próprio movimento do intelecto rumo a realidade para, daí, a partir do influxo dos grandes quadros da filosofia grega, fechar o ciclo da relação entre intelecto e realidade, segundo as disposições próprias compreendidas em *via resolutionis*, da metafísica para gnosiologia. Tematizou-se, desta sorte, o dinamismo da razão frente à inteligibilidade do mundo, partindo das teorias gregas pensadas dentro da dialética fundamental do múltiplo e do uno, mesmo já entre o ponto de partida das condições históricas, nos pré-socráticos. Para tanto, a análise se efetuou histórica, enquanto buscou nos textos dos proeminentes filósofos, tanto Aristóteles, quanto Platão e seus

continuadores (sobretudo, Plotino), os termos fundamentais da teoria da participação nas ideias, e este quadro transformado segundo a tradição cristã, tanto nos aspectos teológicos, a partir das verdades das *Sagradas Escrituras*, pelos grandes pensadores cristãos, nomeadamente Agostinho, Boécio e o Pseudo Dionísio.

Partindo para os textos do próprio aquinate, de acordo com as disposições e exigências próprias para cada um, pretendemos explicitar as condições especulativas da noção metafísica de participação segundo a causalidade exemplar das razões eternas. Esses textos, compreendidos de maneira sistemática, envolvem todos os meandros teóricos dos quais Tomás se vale no conjunto de sua obra. A noção de participação penetra toda a estrutura da realidade pensada e pensável, justamente por condicionar o modo de criação nos termos de sua determinidade, segundo as notas transcendentais da causalidade exemplar. Condicionamento oníabrangente que pretenderamos explicitar a partir da questão do conhecimento tal como posta aqui, segundo o que se segue.

Desse modo, segundo a cronologia do *Corpus Thomisticum*, o texto do *Scriptum super sentiis* (L. 1, d. 36, a. 2) é pensado, nos seus próprios ditames, segundo a dialética da identidade e da diferença, ou da compreensão lógica da única essência divina e da diferença das pessoas, como da multiplicidade das ideias na unicidade absoluta de Deus. Tudo isso inserido na questão sobre o modo como Deus conhece, na suma autoreferencialidade à sua própria essência, de acordo com a semelhança da participação das coisas finitas no ato criado. Pensamos encontrar os termos da emanação neoplatônica, na medida em que, de Deus, emana toda a realidade, seus condicionamentos e determinidade, mas elevado de acordo com a revelação cristã e princípios peripatéticos. Isso nos levou ao modo como as coisas são criadas, dando espaço à consideração acerca da conveniência entre o intelecto humano e a realidade.

A partir disso, voltando-nos ao texto das *Questiones disputatae de Veritate* (q. III), principiamos por tematizar a Verdade enquanto transcendental, ou segundo o modo pelo qual o intelecto divino determina, em termos de adequação, a realidade criada, ou participante de sua essência, numa idealidade fundamental. Anexamos a isso, segundo balizas filosóficas, os contornos teológicos da criação pelo *Verbum*, buscando tornar claros os termos da relação entre o verbo divino e as ideias, assim como entre estes e o funcionamento do intelecto humano. Há uma ligação fundamental que se descobre no ato intelectual é compreendido pelos moldes da *convenientia* entre o intelecto e o *ens*. Essa conveniência é manifestada, sobretudo, no ato judicativo, onde o dinamismo do intelecto rompe a mera representação inteligível rumo ao vértice do *esse ut actus* do ente finito, revelado segundo a noção de participação que desponta na inescapável compreensão de que o realismo tomasiano

pressupõe uma metafísica da ideia. Isso nos trouxe a questão sobre a especificação do ato cognoscitivo segundo a participação nas razões eternas.

Então, por fim, ao dirigirmo-nos ao texto da *Summa Theologiae*, tratamos de articular a questão em que o aquinate volta-se às Ideias em Deus (ST, I, q. 15) e as questões em que versa sobre o conhecimento intelectual humano (ST, I, q. 84-89). De início, sobre as ideias é pensado nos mesmo moldes anteriormente tratados, de acordo com a existência, a multiplicidade das razões eternas e a relação do conhecimento divino com elas. O fundamental é a compreensão de que o conhecimento divino causa a realidade e suas determinações, o que se manifesta no próprio ato intelectual humano. Pensando o conhecimento humano nos termos de seus fundamentos (ST, I, q. 84), abordamos a crítica tomasiana como superação dos quadros anteriormente existentes, ao ponto de deparar-nos com a explícita alusão à participação nas Razões Eternas em termos gnosiológicos (ST, I, q. 84, a. 5). Neste artigo, Santo Tomás opera uma crítica à teoria da iluminação divina agostiniana, elaborada a partir da necessidade da mediação do conhecimento sensível para a consecução do conhecimento intelectual. Essa crítica é disposta segundo uma síntese superior entre os quadros agostiniano e aristotélico, onde a iluminação divina recebe os contornos de uma conaturalidade mediata e participação do intelecto humano na luz infinita e eterna que perpassa toda a realidade.

Segundo o método que utilizamos, em primeira face, a partir das condições historiográficas, a fidelidade a Tomás deve ser compreendida a partir do modo como nos utilizamos dos textos tomasianos na tentativa de uma reconstrução do espírito de sua letra. Por razões diversas, o tomismo tendeu a pôr em relevo os caracteres peripatéticos do pensamento de Tomás, como se ele fosse um aristotélico absolutamente fiel ao seu mestre, negligenciando os aspectos tomasianos advindos do quadro platônico e de sua influência inconfundível. Santo Tomás é mestre, tornou-se grande pelo modo como dispôs da filosofia de seus predecessores, herdando instrumentos imprescindíveis, mas não sem deixar de herança os avanços críticos de uma mente profundamente aguda, capaz de penetrar a realidade de modo admirável. Sua síntese manifesta a liberdade de um filósofo cristão frente ao pensamento grego. Tomás, entre Platão e Aristóteles, permanece com Cristo, enquanto personificação da divina revelação e, por isso mesmo, é livre para disputar, ou mesmo, superar, tanto Platão, quanto Aristóteles.

De outro modo, ainda, em face especulativa, nosso trabalho pretende defender a necessidade de afirmar, em Tomás, uma crítica gnosiológica de competente resposta, nos termos mesmos de uma metafísica, à modernidade filosófica. Primeiro, pelo fato de que

expomos as consequências gnosiológicas das interpretações sobre a noção metafísica de participação porque julgamos ser ela o ponto para o qual todos os conceitos fundamentais convergem, onde se articula toda estrutura sistemática da filosofia tomasiana. Depois, por ter erigido sua gnosiologia em termos do seu fundamento, as razões eternas, e de uma mediação, o conhecimento sensível. Mas não somente: fundamento e mediação convergentes segundo a conaturalidade entre a luz intelectual humana e a inteligibilidade intrínseca do ato de ser nas coisas finitas. Se é verdade, como formula a modernidade, que não se pode escapar da questão acerca da mediação gnosiológica compreendida como fundamento crítico de seu operar, é tanto ou mais verdade que não se pode prescindir daquela dimensão oníabrangente e pressuposta por todo ato intelectual: a dimensão do ser.

Nosso intuito se faz inteligível a partir de um ponto: qualquer crítica do conhecimento deve ser posta segundo uma metafísica do conhecimento. E aí se encontra o valor especulativo da filosofia de Tomás. Se na modernidade encontramos uma divinização do intelecto, como em Descartes, onde cabe ao ser humano construir a partir de si mesmo toda a realidade e sua inteligibilidade, ou, ainda, nos deparamos com a imanentização do pensar na representação intransponível, como em Kant, onde rompe-se a ligação fundamental do dinamismo intelectual com o *esse ut actus* da criatura finita, em Tomás encontramos uma crítica em que o pensamento invade o ser, pois o ser é, desde sempre, pensamento. E se é pensamento, é linguagem absoluta e anterior a tudo, é ideia. Se a modernidade, segundo o paradigma da subjetividade, não sabe muito bem o papel do homem de frente ao real, Tomás sabe, ao menos, que ele dispõe daquela luz que ilumina toda a realidade, que conhece nas razões eternas, na medida em que delas participa.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. “Sobre as Ideias”. In: Cadernos de Trabalho CEPAME II (1/1993) 5-11; “Das Ideias”. In: **Scintilla** 5 (1/2008) 181-183.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Edição bilingue da tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. **De Anima**. Tradução de Lucas Angioni. Campinas, SP: Unicamp, 1999.
- AYOUB, C. N. **Iluminação Trinitária em Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2011.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM**. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2019.
- BEZERRA, C. C. **Para compreender Plotino e Proclo**. São Paulo: Editora Vozes, 2006.
- BOLAND, V. **Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas: sources and synthesis**. Leiden/New York/Köln: Brill, 1996.
- BRENNER, R. A. **Hipóstase Noûs em Plotino: O itinerário teórico e o debate acerca do problema da identidade do intelecto com as ideias na Enéada v.3 [49]**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.
- CALDERÓN, A. **El Orden Sobrenatural: una inmersión en el Tomismo profundo**. Buenos Aires: Ediciones Corredentora, 2020.
- CHENU. M-D. **Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin**. Paris: J. Vrin, 1950.
- CHESTERTON, G. K. **Ortodoxia**. Tradução de Murilo Resende Ferreira. Campinas, SP: Ecclesiae, 2018.
- CLARK, R. S. **Plotinus Ennead VI.9: On the Good or the One: Translation with an Introduction and Commentary**. Parmenides Press, 2020.
- DERISI, O. N. **Filosofia Moderna e Filosofia Tomista**. Tradução de Adriel Teixeira. São Paulo: Edições contra impugnantes, 2020.
- DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA. **Dos Nomes Divinos**. Introdução, tradução e notas de Bento Silva dos Santos. São Paulo: Attar Editorial, 2004.
- DOOLAN, G. T. **Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes**. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2014.
- ELDERS, L. J. **La Métaphysique de Saint Thomas d'Aquin Dans Une Perspective Historique**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.
- EMILSSON, E.K. **Plotinus on Intellect**. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- FABRO, C. **La nozione Metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso D'Aquino**. Torino: Società Editrice Internazionale, 1950.
- FABRO, C. **Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso d'Aquino**. Torino: Società Editrice Internazionale, 1960.



FABRO, C. **Breve Introdução ao Tomismo**. Tradução de Rafael Sampaio. Brasília: Edições Cristo Rei, 2020.

GEIGER, L-B. **La Participation dans la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1942.

GILSON, E. **O Tomismo**: Introdução à Filosofia de Santo Tomás de Aquino. Tradução de Juvenal Savian Filho e revisão técnica de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2024.

GILSON, E. **Por que Santo Tomás criticou Santo Agostinho**. Tradução de Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2014.

GILSON, E. **O Ser e a Essência**. Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira...[et al.] São Paulo: Paulus, 2016.

GILSON, E. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.

GILSON, E. **O Filósofo e a Teologia**. Tradução de Tiago José Risi Leme. Santo André: Editora Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2021.

GILSON, E. **A Filosofia na Idade Média**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

HADOT, P. **Plotin ou la simplicité du regard**. Paris: Etudes Augustiniennes, 1989.

HENLE, R. J. **Saint Thomas and Platonism: A Study of the Plato and Platonici Texts in the Writings of Saint Thomas**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1956.

JOSAPHAT, C. **Tomás de Aquino e a Nova Era do Espírito**. São Paulo: Edições Loyola; 1998.

LIBERA, A. **A Filosofia Medieval**. Tradução de Nicolás Nyimi de Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Ed. Loyola, 2017.

LIMA VAZ, H.C. **Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteira**. São Paulo: Ed. Loyola, 1998.

LIMA VAZ, H.C. **Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura**. São Paulo: Ed. Loyola, 1997.

LIMA VAZ, H.C. **Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História**. São Paulo: Ed. Loyola, 2012.

LIMA VAZ, H. C. **Escritos de Filosofia VIII: Platônica**. São Paulo: Ed. Loyola, 2011.

LIMA VAZ, H. C. **Escritos de Filosofia VII: Raízes da modernidade**. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

LONERGAN, B. **Verbum: Word and Idea in Aquinas**. Toronto: University of Toronto Press, 1997.

LUPI, J.; GOLLNICK, S. A teoria emanacionista de Plotino. **Scintilla**, Curitiba, Vol 5, p. 13-30, jan. 2008

MARÉCHAL, J. **O Ponto de Partida da Metafísica**. Lições sobre o desenvolvimento histórico e teórico do problema do conhecimento. Caderno 1: Da Antiguidade ao fim da Idade Média: crítica antiga do conhecimento. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. Campinas, SP: Vide Editorial, 2024.

MCKIRAHAN, R. D. **A Filosofia Antes de Sócrates**: uma introdução com textos e comentários. São Paulo: Paulus, 2013.

NASCIMENTO, C. A. **Escritos**, v. I: A Filosofia dos teólogos. São Paulo: Editora Madamu, 2023.

NASCIMENTO, C. A. **A Imagem - Phantasmata - em Tomás de Aquino**, [S. l.], v. 7, n. 1, p. 176–178, 2020. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/paralaxe/article/view/52020>. Acesso em: 1 ago. 2025.

PARMÊNIDES. **Da Natureza**. Tradução do Professor Dr. José Gabriel Trindade Santos. Modificada pelo tradutor. Primeira edição. São Paulo: Loyola, 2002

PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Tradução do grego, introdução, notas e índices de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PLATÃO. **Fédon**. Diálogos: coleção Os Pensadores. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Porto Alegre: Editora Globo, 1972.

PLOTINO. **Enéada V**. Introdução, tradução e notas: Juvino A. Maia. João Pessoa: Ideia, 2022.

ROBERT, J-D. Note sur le dilemme: Limitation par composition ou par hiérarchie formelle des essences. **Revue des Sciences Philosophique et Théologique**, v.49, 1965, p. 60-66.

SALLES, S. O Modus cogitandi de Tomás de Aquino: notas sobre os conceitos de resolutio e compositio. **Aquinate**, n° 4, (2007), p. 87-100.

SANTOS. **Para ler Platão, tomo 2: O problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas**. São Paulo: Loyola, 2008.

SERTILLANGES, A-D. **Grandes Teses da Filosofia Tomista**. Tradução de Enzeo Emmanuel. Campinas: Calvariae Editorial, 2019.

SERTILLANGES, A-D. **Santo Tomás de Aquino, v. II**. Tradução de Enzeo Emmanuel. Campinas: Calvariae Editorial, 2021.

SOUSA, L. C. **A Noção de Excessus em Tomás de Aquino (STh, 84, a. 7, ad 3)**: sobre a crítica de Cornélio Fabro a Karl Rahner. Orientador: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, 2011. Tese (Doutorado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

SOUSA, L. C. **Tomás de Aquino & a Transcendência de Deus**. Porto Alegre: Fi, 2023.

SOUSA, L. C. Conhecimento e Participação nas Razões Eternas em Tomás de Aquino: duas leituras. **Síntese**: Revista de Filosofia, v. 48, n. 151, p. 327, 2021. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/4778>. Acesso em: 5 de nov. 2025.

STEENBERGHEN, F. V. **La Philosophie au XIII<sup>e</sup> Siècle**. Louvain-Paris: Editions Peeters, 1991.

STEIN, E. **Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino**. Tradução de Ursula Anne Matthias...[et al.]; revisão da tradução e revisão técnica de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2019.

TOMÁS DE AQUINO. **Exposição sobre o Símbolo dos Apóstolos**. Tradução de Rafael Marcos Formolo. Campinas, SP: Ecclesiae, 2023.

TOMÁS DE AQUINO. **Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio** - Questões 5 e 6. Tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Vols. I-IX. Coord. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Ed. Loyola, 2001-2006.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma de Teologia**, Primeira Parte - Questões 84-89. Introdução e tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2016.

TOMÁS DE AQUINO. **Questões disputadas sobre a Verdade**. Tradução de Maurílio Camelo. Campinas: Ecclesiae, 2023.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. Tradução de D. Odilão Moura, OSB. Campinas: Ecclesiae, 2017.

TOMÁS DE AQUINO. **Comentário ao De Hebdomadibus de Boécio**. Tradução e estudo introdutório de Ivo Fernando da Costa. Três Lagoas, MS: Editora Contra Errores, 2023.

TOMÁS DE AQUINO. **O Ente e a Essência**. Tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

TOMÁS DE AQUINO. **Compêndio de Teologia**. Tradução de D. Odilão Moura, OSB. Campinas: Calvariae, 2020.

TOMÁS DE AQUINO. **Comentário aos Segundos Analíticos**. Tradução e nota prévia de Anselmo Tadeu Ferreira. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2021.

TOMÁS DE AQUINO. **Comentário ao sobre a alma de Aristóteles**. Edição, tradução e notas de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2024.

TOMÁS DE AQUINO. **Comentário à Metafísica de Aristóteles**: vols. I-III. Edição, tradução e notas de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2020.

TOMÁS DE AQUINO. **Sententia libri Metaphysicae**. In: ALARCÓN, Enrique (Ed.). *S. Thomae Aquinati Opera Omnia*. Pamplona: Corpus Thomisticum, 2019. Disponível em: [www.corpusthomisticum.org/cmp00.html](http://www.corpusthomisticum.org/cmp00.html). Acesso em: 04 dez. 2024.

TOMÁS DE AQUINO. **Summa contra Gentiles**. In: ALARCÓN, Enrique (Ed.). *S. Thomae Aquinati Opera Omnia*. Pamplona: Corpus Thomisticum, 2019. Disponível em: [www.corpusthomisticum.org/scg1001.html](http://www.corpusthomisticum.org/scg1001.html). Acesso em: 05 dez. 2024.

TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae**: prima pars. In: ALARCÓN, Enrique (Ed.). *S. Thomae Aquinati Opera Omnia*. Pamplona: Corpus Thomisticum, 2019. Disponível em: [www.corpusthomisticum.org/sth2000.html](http://www.corpusthomisticum.org/sth2000.html). Acesso em: 06 dez. 2024.

TOMÁS DE AQUINO. **Quaestiones disputatae de Veritate**. In: ALARCÓN, Enrique (Ed.). *S. Thomae Aquinati Opera Omnia*. Pamplona: Corpus Thomisticum, 2019. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/qdv01.html>. Acesso em: 07 dez. 2024.

TOMÁS DE AQUINO. **Expositio libri Posteriorum**. In: ALARCÓN, Enrique (Ed.). *S. Thomae Aquinati Opera Omnia*. Pamplona: Corpus Thomisticum, 2019. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/cpa1.html>. Acesso em: 07 dez. 2024.

TOMÁS DE AQUINO. **Compendium Theologiae**. In: ALARCÓN, Enrique (Ed.). *S. Thomae Aquinati Opera Omnia*. Pamplona: Corpus Thomisticum, 2019. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/ott101.html>. Acesso em: 07 dez. 2024.

TOMÁS DE AQUINO. **Expositio libri Boetii De hebdomadibus**. In: ALARCÓN, Enrique (Ed.). *S. Thomae Aquinati Opera Omnia*. Pamplona: Corpus Thomisticum, 2019. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/cbh.html>. Acesso em: 07 dez. 2024.

TOMÁS DE AQUINO. **Expositio super Iob ad litteram**. In: ALARCÓN, Enrique (Ed.). *S. Thomae Aquinati Opera Omnia*. Pamplona: Corpus Thomisticum, 2019. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/cio00.html>. Acesso em: 07 dez. 2024.

TOMÁS DE AQUINO. **Expositio in Symbolum Apostolorum**. In: ALARCÓN, Enrique (Ed.). *S. Thomae Aquinati Opera Omnia*. Pamplona: Corpus Thomisticum, 2019. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/csv.html>. Acesso em: 07 dez. 2024.

TOMÁS DE AQUINO. **Scriptum super Sententiis**. In: ALARCÓN, Enrique (Ed.). *S. Thomae Aquinati Opera Omnia*. Pamplona: Corpus Thomisticum, 2019. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/snp0001.html>. Acesso em: 07 dez. 2024.

TOMÁS DE AQUINO. **De Ente et Essentia**. In: ALARCÓN, Enrique (Ed.). *S. Thomae Aquinati Opera Omnia*. Pamplona: Corpus Thomisticum, 2019. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/oe.html>. Acesso em: 07 dez. 2024.

TORRELL, J-P. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino**: sua pessoa e obra. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Loyola, 2004.

VELDE, R. T. **Participation and substantiality in Thomas Aquinas**. Leiden: E. J. Brill, 1995.

VOGEL, C. J. **Examen critique de l'interpretation traditionnelle de la philosophie de Platon**. In *Philosophia I: Studies in Greek Philosophy*. Assen, Van Gorcum, 1970, p. 155-175.