

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**JONAS MOREIRA MADUREIRA**

**O INTELLECTO E A IMAGINAÇÃO NO CONHECIMENTO  
DE DEUS SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO. ARISTOTELISMO E  
NEOPLATONISMO.**

**São Paulo**

**2014**

**JONAS MOREIRA MADUREIRA**

**O INTELLECTO E A IMAGINAÇÃO NO CONHECIMENTO  
DE DEUS SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO. ARISTOTELISMO E  
NEOPLATONISMO.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. José Carlos Estêvão.

**São Paulo**

**2014**

**JONAS MOREIRA MADUREIRA**

**O INTELLECTO E A IMAGINAÇÃO NO CONHECIMENTO  
DE DEUS SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO. ARISTOTELISMO  
E NEOPLATONISMO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. José Carlos Estêvão.

**BANCA EXAMINADORA**

---

---

---

---

---

Aos meus amores, Juliana, Heloísa e Henrique. Sem eles, não.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao querido Prof. Dr. José Carlos Estêvão, por sua sabedoria e enorme competência em fazer-me crescer nos estudos. Sem o seu rigor filosófico e a sua orientação esta investigação não seria possível.

Ao Prof. Dr. Andreas Speer, pela maneira inestimável pela qual me recebeu no Thomas-Institut. Suas observações, críticas e recomendações bibliográficas foram extremamente valiosas. Ao prof. Dr. Wolfram Klatt pelas indicações e pelo precioso auxílio na biblioteca do Thomas-Institut.

Aos professores Dr. Carlos Arthur R. do Nascimento e Dr. Carlos Eduardo de Oliveira, pelas arguições e valiosas contribuições dadas a esta pesquisa.

Ao DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst – Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico), pelo financiamento da pesquisa no Thomas-Institut, da Universidade de Colônia, na Alemanha.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), pelo incentivo à pesquisa, proporcionando a concretização desta investigação.

Aos meus colegas do CEPAME, pelo companheirismo e pela interlocução, especialmente, Gustavo B. V. de Paiva, Cristiane N. A. Ayoub, Arthur K. de Lima, Joel Pinheiro da Fonseca e Robson Muraro.

Aos funcionários do Departamento de Filosofia da USP, sempre prontos a ajudar, especialmente, Marie Pedroso, Maria Helena Barbosa e Geni Ferreira Lima.

À família Vida Nova, especialmente, Sergio Siqueira Moura, pelo carinho, incentivo e amizade sempre presentes.

Aos meus pais, minhas irmãs, meus cunhados (as), sobrinhos (as), sogra e sogro (in memoriam), pelo amor e carinho jamais negados.

“Porque os atributos de Deus, assim como o seu eterno poder, como também a sua própria divindade, claramente se reconhecem, desde o princípio do mundo, sendo percebidos por meio das coisas criadas”.

– Apóstolo Paulo

“O ânimo humano habitua-se a estender-se por meio do visível às altitudes supramundanas”.

– Pseudo-Dionísio

“O homem não é um balão que sobe ao céu nem uma toupeira que vive unicamente cavando na terra, mas antes algo semelhante a uma árvore, cujas raízes se alimentam da terra enquanto os ramos mais altos parecem subir quase até às estrelas”.

– G. K. Chesterton

## RESUMO

Em diversas passagens, Tomás de Aquino afirma que é impossível o nosso intelecto, unido ao corpo, inteligir algo em ato sem se “converter aos fantasmas” (*conversio ad phantasmata*). Segue-se, portanto, que a “conversão aos fantasmas” [i.e., o direcionamento natural do intelecto para as imagens recebidas pelos sentidos] é a condição de possibilidade da inteligência humana. Agora, se tal inteligência depende da conversão aos fantasmas, e estes, por sua vez, dependem da afecção dos entes materiais sobre os sentidos, conclui-se que o conhecimento intelectual humano só é possível a partir do conhecimento sensível. Se é correta essa simplificação, então, podemos continuar perguntando pela questão que, de fato, interessará aqui, a saber, se é possível o conhecimento dos incorpóreos, dos quais não existem fantasmas (imagens recebidas). Ora, se é indubitável que dos incorpóreos não temos fantasmas, então, como poderíamos inteligi-los, uma vez que a inteligência humana depende necessariamente da *conversio ad phantasmata*? Para dar conta dessa problemática, propomos primeiro explicar porque a conversão aos fantasmas é a *conditio sine qua non* da inteligência humana. Somente depois disso, consideraremos o objetivo central desta investigação que é explicitar como Tomás de Aquino argumenta a favor da possibilidade do conhecimento de Deus, do qual não temos fantasmas.

Palavras-chave: Filosofia Medieval. Tomismo. Intelecto. Imaginação.

## ABSTRACT

In several passages, Thomas Aquinas states that it is impossible for our intellect, united to the body, can actually to understand without “conversion to the phantasms” (*conversio ad phantasmata*). It follows therefore that “the conversion to the phantasms” (i.e., the natural direction of the intellect to the images received by the senses) is the condition of possibility of human intellection. Now, if such intellection depends on the conversion to the phantasms, and these, in turn, depend on the affection of the material ones on the senses, it is concluded that the human intellectual knowledge is only possible from sensitive knowledge. If this simplification is correct, then we can keep asking the question that really concern us here, namely, the question of the possibility of knowledge of incorporeal things, of which there are no phantasms (received images). While it is no doubt that we have no phantasms of incorporeal things, so how could we to understand them, since human intellection necessarily depends on the *conversio ad phantasmata*? To resolve this issue, we propose first explain why the conversion to the phantasms is the *conditio sine qua non* of human intellection. Only after that, we consider the main objective of this research: to explain how Aquinas argues for the possibility of knowledge of God, of which we have no phantasms.

Keywords: Medieval Philosophy. Thomism. Intellect. Imagination.



## ZUSAMMENFASSUNG

An verschiedenen Stellen behauptet Thomas von Aquin, dass es für unseren an den Körper gebundenen Intellekt unmöglich sei, etwas in Tätigkeit verstandesmäßig zu erfassen ohne sich dabei „Hinwendung zu den Vorstellungsbildern“ (*conversio ad phantasmata*). Daraus folgt also, dass durch die „Hinwendung zu den Vorstellungsbildern“ die Möglichkeit des menschlichen verstandesmäßigen Erfassens gegeben ist. Wenn also besagtes verstandesmäßiges Erfassen abhängt von der Auseinandersetzung mit sinnlichen Vorstellungsbildern, und diese wiederum abhängen von der Beeinflussung der materiellen Wesen durch die äußeren Sinneswahrnehmungen, wird daraus geschlossen, dass die menschliche verstandesmäßige Erkenntnis allein von der Sinneswahrnehmung ausgehend möglich ist. Ist diese vereinfachte Darstellung richtig, können wir uns weiter bemühen um die Frage, die uns hier wirklich interessiert, nämlich die Frage der Möglichkeit der Erkenntnis von den Nichtkörperlichen, von denen keine sinnlichen Vorstellungsbilder bestehen. Wenn also kein Zweifel daran besteht, dass wir von den Nichtkörperlichen keine sinnlichen Vorstellungsbilder haben, wie können wir also diese verstandesmäßig erfassen, da doch das menschliche verstandesmäßige Erfassen zwangsläufig abhängt von der Hinwendung zu den Vorstellungsbildern? Um dieser Problematik gerecht zu werden und um vorliegende Forschungsarbeit zu rechtfertigen, nehmen wir uns zunächst vor zu erklären, warum die Auseinandersetzung mit den sinnlichen Vorstellungsbildern die *conditio sine qua non* des menschlichen verstandesmäßigen Erfassens ist. Erst danach gehen wir auf das Hauptvorhaben dieser Forschungsarbeit ein, das darin besteht zu zeigen, wie Thomas von Aquin zugunsten der Möglichkeit der Erkenntnis von den Unkörperlichen, von denen wir keine sinnlichen Vorstellungsbilder haben, argumentiert.

Schlüsselwörter: Philosophie des Mittelalters, Thomism, Intellekt, Phantasie.

## LISTA DE ABREVIATURAS

### Obras de Tomás de Aquino

<i>Comp. Theol.</i>	Compendium Theologiae
<i>De anima</i>	Quaestio disputata De anima
<i>De ente</i>	De ente et essentia
<i>De pot.</i>	Quaestiones disputatae De potentia
<i>De princ.</i>	De principiis naturae
<i>De verit.</i>	Quaestiones disputatae de veritate
<i>In Boeth. De trin.</i>	In librum Boethii De trinitate expositio
<i>In De div. nomin.</i>	In librum Dionysii De divinis nominibus expositio
<i>In I-III De anima</i>	Sententia libri De anima
<i>In I-IV Sent.</i>	Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi
<i>In Ioannem</i>	Super Evangelium S. Ioannis lectura
<i>In Metaph.</i>	In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio
<i>Quodl.</i>	Quaestiones de quodlibet
<i>S. Th.</i>	Summa Theologiae
<i>S.c.G.</i>	Summa contra Gentiles

# SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	13
i. A formulação do problema.....	13
ii. Aspectos metodológicos e estruturais .....	21
iii. Aspectos textuais (fontes primárias e tradução) .....	23
iv. Texto-base .....	25
<b>Capítulo 1 – Exposição introdutória do artigo 7 da questão 84 da primeira parte da <i>Suma de teologia</i></b> .....	29
1.1. Contexto, estrutura e argumentação do artigo 7 .....	29
1.1.1. Contexto .....	30
1.1.2. Estrutura.....	31
1.1.3. Argumentação.....	34
1.1.3.1. A tese.....	36
1.1.3.2. Os indícios .....	37
1.1.3.3. A razão .....	40
1.2. Considerações finais .....	43
<b>Capítulo 2 – A relação do intelecto com a imaginação</b> .....	46
2.1. Uma tese, dois indícios e uma razão .....	46
2.2. A tese à luz do significado das expressões “estado da vida presente” e “conversão aos fantasmas” .....	48
2.2.1. “Estado da vida presente” – <i>praesentis vitae statum</i> .....	48
2.2.2. “Conversão aos fantasmas” – <i>conversio ad phantasmata</i> .....	56
2.2.2.1. A distinção entre “conversão aos fantasmas” e “reflexão sobre os fantasmas” .....	57

2.2.2.2. A <i>conversio</i> como mera orientação natural do intelecto humano .....	67
2.2.2.2.1. Contraponto da interpretação da <i>conversio</i> como mera orientação natural .....	70
<b>Capítulo 3 – Os indícios e a razão da “conversão aos fantasmas” .....</b>	<b>73</b>
3.1. Os indícios da “conversão aos fantasmas” .....	73
3.1.1. Primeiro indício: a dependência do intelecto da imaginação .....	74
3.1.2. Segundo indício: a formação de fantasmas a modo de exemplos .....	80
3.2. A razão da “conversão aos fantasmas” .....	85
3.2.1. Primeira etapa: o princípio de proporção .....	86
3.2.2. Segunda etapa: o objeto próprio do intelecto humano e a “noção da natureza” [ <i>ratione naturae</i> ] .....	93
<b>Capítulo 4 – O conhecimento de Deus no “estado da vida presente” .....</b>	<b>96</b>
4.1. Reconsideração do problema à luz do que foi investigado .....	96
4.2. A “conversão aos fantasmas” e o conhecimento de Deus .....	98
4.2.1. O carácter comparativo do conhecimento de Deus .....	101
4.2.2. A <i>comparatio</i> e a <i>triplex via</i> do conhecimento de Deus .....	104
4.2.2.1. A origem, o significado e a ordem da <i>triplex via</i> .....	106
4.3. Considerações finais .....	111
<b>Conclusão</b> .....	<b>118</b>
<b>Referências bibliográficas</b> .....	<b>124</b>
Epígrafe .....	124
1. Obras de Tomás de Aquino .....	124

2. Obras de Pseudo-Dionísio.....	125
3. Autores, comentários e documentos antigos e medievais em geral .....	126
4. Comentários em geral.....	127

## INTRODUÇÃO

*O nosso conhecimento é tão limitado que nenhum filósofo até hoje conseguiu investigar perfeitamente a natureza de uma só mosca.<sup>1</sup>*

– Tomás de Aquino,  
*Exposição sobre o Credo*, Prólogo.

### i. A formulação do problema

Em diversas passagens do *corpus thomisticum*, em especial da *Suma de teologia*, Tomás de Aquino argumenta que o intelecto humano, unido ao corpo, não pode inteligir algo em ato sem a “conversão aos fantasmas” (*conversio ad phantasmata*).<sup>2</sup> Isso significa que, para realizar o ato que lhe é

---

<sup>1</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Exposição sobre o Credo*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 19.

<sup>2</sup> Cf. *S. Th.* I, q. 84, a.7; q. 85, a. 1, ad. 3 e 5; q. 86, a. 1, c.; q. 88, a. 1, c.; q. 89, a. 1, c.; a. 2, c.; q. 111, a. 2, ad. 3; q. 118, a. 3, c.; II-II, q. 175, a. 5, c., III, q. 11, a. 2, etc. Em algumas traduções da obra tomasiana, a palavra *phantasmata* [que é uma transliteração latina do grego φαντάσματα (imagens)] foi traduzida por “imagens”. O problema com essa opção de tradução é que há, no *corpus thomisticum*, uma farta ocorrência do termo *imagines*, que é comumente traduzido pelo seu correlato literal “imagens”. Para evitar a dificuldade de traduzir tanto *phantasmata* como *imagines* por “imagens”, optamos pela transliteração de *phantasmata*, a saber, “fantasmas”. Todavia, Tomás jamais concebe “fantasma” no sentido de “assombração” ou “espectro”, tal como se compreende “fantasma” em português. Assim, deve-se compreender “fantasmas” não como “espectros”, mas como “imagens”. Também optamos transliterar *conversio ad* por “conversão para”. A expressão latina *convertere se ad* pode facilmente ser interpretada no sentido de “voltar-se para” ou “virar-se novamente para”. Nesse caso, a *conversio ad phantasmata* seria uma espécie de “repetição de uma operação no processo de intelecção”, o que parece ser uma compreensão equivocada da *conversio ad phantasmata*. Para evitar a equivocação, optamos pela transliteração “conversão aos fantasmas”. Mais adiante, no segundo capítulo, apresentaremos um

próprio, o intelecto humano precisa, antes de tudo, converter-se aos fantasmas. Em outras palavras, a *conversio ad phantasmata* é a condição de possibilidade da intelecção humana, no estado da vida presente, i.e., no estado da alma unida ao corpo.

Em contrapartida, se a intelecção humana depende da conversão aos fantasmas, e os fantasmas, por sua vez, dependem da afecção dos entes materiais sobre os sentidos, então, conclui-se que o conhecimento intelectual humano somente é possível a partir do conhecimento sensível.<sup>3</sup> Ora, se é assim, como é possível o conhecimento dos incorpóreos, em especial, o conhecimento de Deus, dos quais não há fantasmas? É possível argumentar a favor da possibilidade de algum conhecimento de Deus a despeito do fato de que não há fantasmas de Deus e de que o intelecto humano, no estado da vida presente, depende dos fantasmas para entender? Se a resposta para essas perguntas for “*Sim, é possível!*” – e essa é a resposta de Tomás –, então, faz-se necessário saber como este conhecimento se dá, uma vez que (1) não há fantasmas de Deus e (2) todo o conhecimento do homem, no estado da vida presente, só é possível a partir da conversão aos fantasmas.

Sobre o contexto histórico da questão da possibilidade do conhecimento de Deus no século XIII, Thierry-Dominique Humbrecht afirma que “O ano de 1241 orientou os autores que surgiram naquela época,

---

arrazoado sobre o sentido da *conversio* como orientação ou direcionamento natural do intelecto para as imagens.

<sup>3</sup> “Sed contra est quod philosophus probat, I *Metaphys.*, et in fine *Poster.*, quod principium nostrae cognitionis est a sensu”. *S. Th.*, I, q. 84, a. 6, sc.

sobretudo, aqueles que precederam Tomás e o próprio Tomás”.<sup>4</sup> Segundo Humbrecht, um dos acontecimentos que certamente determinaram essa orientação foi a condenação de dez proposições atribuídas a um frei chamado “Estéfano”, em 13 de janeiro de 1241, sob a liderança de Guilherme de Auvergne<sup>5</sup>, bispo de Paris. Ao que tudo indica, a primeira proposição condenada é a proposição mais firmemente combatida pelo bispo parisiense:

O primeiro erro: “que a essência divina não é vista nem por homens nem por anjos”. Condenamos e, pela autoridade de Guilherme, o bispo, excomungamos aqueles que afirmam e defendem tal erro. Com firmeza, cremos e afirmamos que Deus é visto em sua essência ou substância pelos anjos e por todos os santos e será visto pelas almas glorificadas.<sup>6</sup>

Quando se lê na íntegra a condenação das dez proposições, é possível notar, sem demandar grandes esforços exegéticos, que a primeira proposição condenada é, de longe, o tema mais espinhoso das dez proposições, a saber, o tema referente à possibilidade do conhecimento de Deus. Portanto, não é sem razão que, como observa Jean-Pierre Torrell, a

---

<sup>4</sup> HUMBRECHT, Thierry-Dominique. *Théologie négative et Noms divins chez Saint Thomas d’Aquin*. Paris: J. Vrin, 2005, p. 88.

<sup>5</sup> Cf. HUMBRECHT, 2005, p. 88-89; SARANYANA, Josep-Ignasi. *A filosofia medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2006, p. 266-271.

<sup>6</sup> “*Primus [error], quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur. Hunc errorem reprobamus et assertores et defensores auctoritate Wilhermi episcopi excommunicamus. Firmiter autem credimus et asserimus, quod Deus in sua essentia vel substantia videbitur ab angelis et omnibus sanctis et videtur ab animabus glorificatis*”. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, éd. H. Denifle at E. Châtelain, t. I, n° 128, p. 170.



condenação da primeira proposição tenha influenciado tão profundamente a Tomás. Em suas palavras:

No momento em que Tomás aborda a questão do conhecimento e desconhecimento de Deus, ela já tem uma longa história, e sua parte mais recente não é menos movimentada. Em 1241, apenas dez anos antes de começar a ensinar, Guilherme de Auvergne, bispo de Paris nessa época, condenou, com o conselho de teólogos da universidade, uma tendência difusa que se afirmara desde o início do século, segundo a qual era impossível que os anjos e também os homens conhecessem a Deus em sua essência. O bispo lembrava firmemente o contrário, que “Deus é visto em sua essência ou substância pelos anjos e por todos os santos e será visto pelas almas glorificadas”.<sup>7</sup>

De acordo com Torrell, Tomás fez diversas alusões a essa condenação.<sup>8</sup> Três delas são bastante significativas:

(1) *De veritate*, q. 8, a. 1, c.:

Em resposta cumpre dizer que sobre esta questão alguns têm errado ao dizerem que Deus não pode ser visto por nenhum intelecto criado, atendendo a distância que existe entre a essência divina e o intelecto criado; porém esta posição não pode ser sustentada, porque é herética.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> TORRELL, Jean-Pierre. *Santo Tomás de Aquino: mestre espiritual*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 44. Cf. do mesmo autor, “La vision de Dieu ‘per essentiam’ selon Saint Thomas d’Aquin”, in: *Recherches thomasiennes: Études revues et augmentées*. Paris: J. Vrin, 2000, p. 177-197, especialmente, p. 178 e 189.

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.*, p. 44, n. 9.

<sup>9</sup> “Responsio. Dicendum, quod circa hanc quaestionem quidam erraverunt, dicentes, Deum per essentiam a nullo unquam intellectu creato videri posse, attendentes distantiam quae est inter divinam essentiam et intellectum creatum. Sed haec positio sustineri non potest, cum sit haeretica”. *De verit.*, q. 8, a. 1, c.

(2) *Suma de teologia*, I, q. 12, a. 1, c.:

O sol, ainda que seja ao máximo visível, não pode ser visto pelos morcegos em razão do excesso de luz. Por isso, alguns afirmaram que nenhum intelecto criado poderia ver a essência de Deus. Mas esta posição não é admissível. Como a bem-aventurança última do homem consiste em sua mais elevada operação, que é a intelectual, se o intelecto criado não puder ver a essência de Deus: ou não alcançará nunca a bem-aventurança, ou sua bem-aventurança consistirá em outra coisa distinta de Deus, o que é estranho à fé (trad. Loyola, vol. I, p. 257).<sup>10</sup>

(3) *In Ioannem*, I, v. 18, lect. 11, n. 212:

Alguns disseram que a essência divina jamais poderia ser vista por qualquer intelecto criado, e que nem é vista pelos anjos, nem pelos bem-aventurados. Mas esta proposição se mostra falsa e herética de três maneiras. Primeiro, porque é contrário à autoridade da divina Escritura: “Nós o veremos tal como ele é” [1João 3.2]; “Esta é a vida eterna, que eles conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo, a quem enviaste” [João 17.3]. Segundo, porque a luminosidade de Deus não é outra senão a sua substância: ele não ilumina por participação na luz, mas por meio de si mesmo. Terceiro, porque é impossível alguém alcançar a perfeita bem-aventurança, exceto na visão da essência divina. Isso ocorre porque o desejo natural do intelecto é entender e conhecer as causas de todos os efeitos que ele conhece; mas esse desejo não pode ser pleno, a menos que o intelecto entenda e conheça a primeira causa universal de todas as coisas, o que não é composta de causa e efeito, como as causas secundárias são. Por isso, remover a possibilidade da visão da essência divina pelo homem é remover a própria bem-aventurança. Portanto, para que o intelecto criado seja bem-aventurado, é necessário que a

---

<sup>10</sup> “sicut sol, qui est maxime visibilis, videri non potest a vespertilione, propter excessum luminis. Hoc igitur attendentes, quidam posuerunt quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest. Sed hoc inconvenienter dicitur. Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistat, quae est operatio intellectus, si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio eius beatitudo consistet quam in Deo. Quod est alienum a fide”. *S. Th.* I, q. 12, a. 1, c.

essência divina seja vista. “Bem-aventurados os puros de coração, porque eles verão a Deus” [Mateus 5.8].<sup>11</sup>

Como é notório, Tomás endossou a condenação da tese de que é impossível, para o intelecto humano, conhecer a essência de Deus. Contudo, argumentou a favor da possibilidade do conhecimento da essência divina apenas no estado da bem-aventurança. No estado da vida presente, a argumentação de Tomás foi bem pontual e precisa: *não podemos saber a respeito de Deus o que é* (S.Th. I, q. 3, prol.).

Para sustentar essa posição sem correr o risco de cair em heresia, Tomás fez uma cuidadosa distinção entre “o que se refere estritamente ao conhecimento de Deus no estado da vida presente” e “o que diz respeito somente ao conhecimento de Deus no estado da bem-aventurança”. Ora, no estado da vida presente, o que conhecemos de Deus é apenas “o que ele não é” [*quid non est*]. Todavia, no estado da bem-aventurança, “quando [a essência divina] for a forma do intelecto” [*quando fit intellectui ut forma*], conheceremos de Deus também “o que ele é” [*quid est*]. A propósito, é possível encontrar essa cuidadosa distinção já nas *Quaestione disputatae*

---

<sup>11</sup> “Fuerunt autem aliqui dicentes, quod divina essentia numquam videbitur ab aliquo intellectu creato, et quod nec ab Angelis vel beatis videtur. Sed haec propositio ostenditur esse falsa et haeretica tripliciter. Primo quidem, quia contrariatur auctoritati divinae Scripturae; I Io. III, 2: ‘videbimus eum sicuti est’; et infra XVII, 3: ‘haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum’. Secundo quia claritas Dei non est aliud quam eius substantia: non enim est lucens per participationem luminis, sed per seipsam. Tertio quia impossibile est quod aliquis perfectam beatitudinem consequatur, nisi in visione divinae essentiae: quia naturale desiderium intellectus est scire et cognoscere causas omnium effectuum cognitorum ab eo; quod non potest impleri nisi scita et cognita prima universali omnium causa, quae non est composita ex effectu et causa, sicut causae secundae. Et ideo auferre possibilitatem visionis divinae essentiae ab hominibus, est auferre ipsam beatitudinem. Necesse est ergo ad beatitudinem intellectus creati, ut divina essentia videatur, Matth. V, 8: ‘beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt’”. In *Ioannem*, I, v. 18, lect. 11, n. 212

*de veritate*, no contexto em que Tomás propôs uma leitura conciliadora da tradição grega representada por Pseudo-Dionísio e João Damasceno:

É preciso compreender que as afirmações (*auctoritas*) de Dionísio e Damasceno se referem à visão nesta vida, na qual o intelecto peregrino (*intellectus viatoris*) vê Deus por uma certa forma. Uma vez que essa forma é inadequada para a representação (*repraesentatione*) da essência divina, não se pode ver por ela a essência divina, mas se conhece apenas que Deus está além daquilo que é representado no intelecto. Assim, o que ele é (*quod est*) permanece oculto. E este é o mais nobre modo de conhecimento que podemos alcançar nesta vida. Portanto, não conhecemos de Deus o que ele é, mas apenas o que ele não é. Todavia, a própria essência divina se representa suficientemente. E quando ela for a forma do intelecto não se verá Deus apenas o que ele não é, mas também o que ele é.<sup>12</sup>

Portanto, a solução que Tomás oferece para o dilema em torno da *visio Dei per essentiam* consiste em, por um lado, acolher sem restrições a orientação reproduzida na condenação de 1241 e, por outro, admitir os limites do conhecimento de Deus no estado da vida presente. Por isso, apesar de ter endossado a tradição latina representada pela condenação de 1241, Tomás também endossou, em certa medida, a tradição grega, que

---

<sup>12</sup> “Ad octavum dicendum, quod auctoritas illa Dionysii et Damasceni intelligenda est de visione viae, qua intellectus viatoris videt Deum per aliquam formam; quia illa forma deficit a repraesentatione divinae essentiae, et ideo per eam non potest videri, sed tantum cognoscitur quod Deus est super id quod de ipso intellectui repraesentatur; unde id quod est, remanet occultum. Et hic est nobilissimus modus cognitionis ad quem pervenire possumus in via; et ideo de eo non cognoscimus quid est, sed quid non est. Sed ipsa divina essentia sufficienter repraesentat seipsam; et ideo quando fit intellectui ut forma, de ipso Deo videtur non solum quid non est, sed etiam quid est”. *De verit.*, q. 8, a. 1, ad. 8.

favorecia a tese da invisibilidade e inefabilidade de Deus.<sup>13</sup> Nas palavras de Torrell,

[O objetivo de Tomás era] receber simultaneamente a herança da tradição grega, portadora de tão profunda atitude religiosa e respeitosa do mistério e de sua transcendência, sem renunciar à esperança alimentada pela Escritura de uma visão realmente face a face. De um lado, o risco de uma pretensão blasfema de submeter o segredo de Deus ao domínio do homem; de outro, o de ceder ao agnosticismo diante de uma transcendência impessoal, inatingível, e eliminar da existência cristã o estímulo ao Encontro último em que a esperança encontrará a realização de seu desejo infinito.<sup>14</sup>

O curioso, como observa Fáinche Ryan, é observar como Tomás mudou o foco do problema. Note-se que a explicação para a possibilidade do conhecimento de Deus, no estado da vida presente, não é mais orientada exclusivamente pela excelsidade de Deus (tradição grega), mas, sobretudo, pela fragilidade do intelecto humano, “que não pode contemplar o *quid est* até que a essência divina se torne a forma do intelecto” (cf. *De verit.*, q. 8, a.

---

<sup>13</sup> No seu comentário ao *De divini nominibus*, de Pseudo-Dionísio, Tomás afirmou categoricamente: “Conhecemos a Deus, não pela sua natureza, como se vissemos sua essência. Com efeito, a sua essência é desconhecida para a criatura e excede não só o sentido, mas também toda razão humana e mesmo toda mente angélica, quanto à virtude natural da razão e da mente. Donde, não poder se adequar a alguém de outro modo senão por dom da graça” (trad. C.A.R.N., p. 256 [i.e., Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento]) [nos cognoscimus Deum, non per naturam Ipsius, quae ipsam essentiam. Eius videntes: Eius enim essentia est ignota creaturae et excedit non solum sensum, sed etiam omnem rationem humanam et etiam omnem mentem angelicam, quantum ad naturalem virtutem rationis et mentis; unde non potest aliter convenire alicui, nisi ex dono gratiae]. *In De div. nomin.*, cap. 7, lect. IV, n. 729.

<sup>14</sup> TORRELL, 2008, p. 48.

1, ad. 8).<sup>15</sup> Em outras palavras, o conhecimento da essência de Deus não é possível *in praesenti statu*, pois o intelecto humano está unido ao corpo e, portanto, conhece apenas o objeto que lhe é próprio, a saber, “a natureza existente na matéria corporal” (cf. *S. Th.*, I, q. 89, a. 7, c.).<sup>16</sup>

Ora, um intelecto cujo objeto próprio é a natureza existente na matéria corporal não poderia ter naturalmente a Deus como objeto. Contudo, se realmente é possível algum conhecimento de Deus, como, então, ele ocorreria, uma vez que o ente que é “diretamente” acessível ao intelecto humano é apenas o ente material e sensível? Este é o problema que norteará este estudo. Vejamos, a seguir, alguns aspectos metodológicos e estruturais.

## ii. Aspectos metodológicos e estruturais

Para dar conta dessa problemática em torno da possibilidade do conhecimento de Deus no estado da vida presente, o primeiro objetivo desta investigação será compreender o papel que a *conversio ad phantasmata* desempenha na teoria tomasiana do conhecimento humano. E o primeiro

---

<sup>15</sup> RYAN, Fáinche. *Formation in Holiness: Thomas Aquinas on Sacra doctrina*. Leuven-Dudley, MA: Peeters, 2007, p. 18-19.

<sup>16</sup> Por isso, como diz Étienne Gilson, “é uma contradição nos termos afirmar que é possível o intelecto humano, unido ao corpo, conhecer naturalmente a essência divina. Deus jamais poderia ser o objeto natural e primeiro do intelecto humano, no estado da vida presente”. GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 333.

passo para alcançar esse objetivo é expor, em linhas gerais, o texto-base em que Tomás argumenta a favor de tal necessidade (capítulo 1).

O consenso entre os estudiosos da *conversio ad phantasmata* é de que esse texto-base é o artigo 7 da questão 84 da primeira parte da *Suma de teologia*.<sup>17</sup> Por isso, antes de tudo, será apresentada, no primeiro capítulo, uma exposição introdutória desse texto. Essa exposição situará de forma breve e precisa o artigo 7 no contexto da questão 84, bem como destacará alguns aspectos importantes da argumentação de Tomás a partir da estrutura interna do próprio artigo. Outras referências do *corpus thomisticum* certamente serão utilizadas, seja para fundamentar, problematizar ou até mesmo esclarecer termos e conceitos importantes que estão presentes explícita ou implicitamente no artigo 7.

O segundo passo da investigação será dado em duas partes e terá como finalidade apresentar a tese, os indícios e a razão da *conversio ad phantasmata*, a partir da exegese do corpo do artigo 7 e de comparações

---

<sup>17</sup> Em 1939, Karl Rahner publicou um livro de 414 páginas, cujo tema central era a *conversio ad phantasmata*. Embora o título do livro seja *Geist in Welt* [Espírito no mundo], Rahner diz expressamente que “o título da investigação também poderia ter sido *Conversio ad phantasmata*” (p. 15). Nessa obra, Rahner considera justamente o artigo 7 como o texto-base para um entendimento aprofundado da “conversão aos fantasmas”. Cf. RAHNER, Karl. *Geist in Welt: zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. München: Kösel-Verlag, 1957, p. 11-68. Cornelio Fabro é também outra referência importante que considera o artigo 7 como o texto-base para a compreensão da “doutrina fundamental do realismo tomista da *conversio ad phantasmata*”; Cf. FABRO, Cornelio. *Participation et causalité selon S. Thomas d’Aquin*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain / Paris: Beatrice-Nauwelaerts, 1961, p. 60 (n. 75); outra referência relevante é Robert Pasnau. Em suas palavras: “Tomás de Aquino defende a conversão aos fantasmas no artigo 7 da questão 84, ocasião em que oferece, de fato, um tratamento mais extenso dessa temática”. Cf. PASNAU, Robert. *Thomas Aquinas on human nature: a philosophical study of Summa theologiae Ia 75-89*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002, p. 284. Outros estudiosos importantes da *conversio ad phantasmata* serão considerados no segundo capítulo.

com outras passagens do *corpus thomisticum*. O objetivo principal da primeira parte do segundo passo (capítulo 2) é explicitar o significado das expressões “estado da vida presente” e “conversão aos fantasmas” a fim de alcançarmos uma melhor compreensão da tese tomasiana e de suas implicações para a teoria do conhecimento. Na segunda parte do segundo passo (capítulo 3), serão considerados, primeiramente, os indícios que revelam a plausibilidade da tese tomasiana e, em seguida, a razão que Tomás oferece para a necessidade da *conversio ad phantasma*.

Finalmente, o terceiro passo desta investigação (capítulo 4) será indicar e analisar a solução oferecida por Tomás para o problema referente à possibilidade do conhecimento de Deus *in praesenti statu*. Como veremos, tal solução encontra a sua formulação canônica na *resposta ao terceiro argumento* do artigo 7.

### **iii. Aspectos textuais (fontes primárias e tradução)**

A tradução do artigo 7 que será utilizada como texto-base nesta investigação é a de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, realizada a partir do texto da *Suma de teologia*, publicado pela Edição Leonina tal como se encontra reproduzido na *Summa theologiae*, Roma, Editiones Paulinae, 1962.<sup>18</sup> Algumas pequenas alterações foram feitas nessa tradução e estão entre colchetes. Essas alterações foram feitas com a finalidade de padronizar a

---

<sup>18</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teologia: primeira parte – questões 84-89*. Uberlândia: EDUFU, 2004, p. 7, 116-123.



tradução de Nascimento com a opção que julgamos ser mais apropriada para traduzir a expressão *conversio ad phantasmata*, a saber, “conversão aos fantasmas”.

A explicação do motivo pelo qual se optou traduzir *conversio* por “conversão” e não por “voltar-se para” será oferecida, em pormenores, no segundo capítulo. Entretanto, pode-se dizer que se evitou traduzir *conversio* por “voltar-se para” porque tal opção sugere a ideia de que a *conversio* é a repetição de uma operação intelectual no processo de intelecção e não uma inclinação ou direção natural e permanente do intelecto para o objeto próprio, o que será arrazoado no segundo capítulo.

Uma última observação importante é sobre o uso e a referência autoral das traduções de obras do *corpus thomisticum* que foram utilizadas nesta investigação. A prioridade foi dada para as traduções de Carlos Arthur R. do Nascimento. No texto da tese, elas estão indicadas com a sigla C.A.R.N. As eventuais traduções, que não são de Nascimento, estarão devidamente indicadas. Na ausência de indicação, a tradução será nossa.

#### iv. Texto-base

*Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata*

*Se o intelecto pode inteligir em ato pelas espécies inteligíveis que tem em si, não [se convertendo aos fantasmas]*

AD SEPTIMUM, SIC PROCEDITUR. – Videtur quod intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.

QUANTO À SÉTIMA argumenta-se como segue. Parece que o intelecto pode inteligir em ato pelas espécies inteligíveis que tem em si, não [se convertendo aos fantasmas].

1. Intellectus enim fit in actu per species intelligibilem qua informatur. Sed intellectum esse in actu est ipsum intelligere. Ergo species intelligibiles sufficiunt ad hoc quod intellectus actu intelligat, absque hoc quod ad phantasmata se convertat.

1. De fato, o intelecto torna-se em ato pela espécie inteligível pela qual é enformado. Ora, o intelecto estar em ato é ele inteligir. Portanto, as espécies inteligíveis bastam para isto, a saber, que o intelecto intelija em ato, sem isto, a saber, que [se converta aos fantasmas].

2. PRAETEREA. – Magis dependet imaginatio a sensu, quam intellectus ab imaginatione. Sed imaginatio potest imaginari actu, absentibus sensibilibus. Ergo multo magis intellectus potest intelligere actu, non convertendo se ad phantasmata.

2. A imaginação depende mais do sentido que o intelecto da imaginação. Ora, a imaginação pode imaginar em ato, ausentes os sensíveis. Portanto, muito mais o intelecto pode inteligir em ato, não [se convertendo aos fantasmas].

3. PRAETEREA. – Incorporalium non sunt aliqua phantasmata: quia imaginatio tempus et continuum non transcendit. Si ergo intellectus noster non posset aliquid intelligere in actu, nisi converteretur ad phantasmata: sequeretur quod non posset intelligere incorporeum aliquid. Quod patet esse falsum: intelligimus enim veritatem ipsam, et Deum, et angelos.

3. Não há [fantasmas] dos incorporais, pois a imaginação não transcende o tempo e o contínuo. Se, portanto, o nosso intelecto não pudesse inteligir algo em ato senão [convertendo-se aos fantasmas], seguir-se-ia que não poderia inteligir algo incorpóreo. O que é patente que é falso, pois inteligimos a própria verdade, Deus e os anjos.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in III *De anima* (lect. XII), quod *nihil sine phantasmate intelligit anima*.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que o Filósofo diz no livro III *Sobre a alma* [7, 431 a. 16] que a “alma nada inteligem sem [fantasmas].”

RESPONDEO. – Dicendum quod impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet. – Primo quidem, quia, cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicuius corporalis organi, si non requireretur ad eius actum actus alicuius potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum fit quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginacionis et caeterarum virtutum. Videmus enim quod impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praecepit. – Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum.

Huius autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angeli, qui est totaliter a corpore separatus, obiectum proprium est substantia

EM RESPOSTA cumpre dizer que é impossível o nosso intelecto, de acordo com o estado da vida presente, no qual está unido ao corpo passível, inteligir algo em ato, senão [convertendo-se aos fantasmas]. Isto aparece por dois indícios. Primeiro, porque, sendo o intelecto uma certa faculdade que não se serve de órgão corporal, de modo nenhum seria impedido no seu ato pela lesão de algum órgão corporal, se não fosse requerido, para o seu ato, o ato de alguma potência que se serve de órgão corporal. Servem-se, porém, de órgão corporal, os sentidos, a imaginação e as demais faculdades que pertencem à parte sensitiva. Onde, se tornar manifesto que, para que o intelecto inteliça, não apenas recebendo a ciência pela primeira vez, mas também usando a ciência já adquirida, requer-se o ato da imaginação e das outras capacidades. 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 faculdade memorativa, como nos letárgicos, o ente humano é impedido de inteligir em ato, mesmo naquilo de que adquiriu ciência previamente. Segundo, pois qualquer um pode experimentar em si mesmo o seguinte: que, quando alguém se esforça por inteligir algo, forma para si [alguns fantasmas] a modo de exemplos, [nos] 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 [fantasmas] para inteligir.

A razão disto é que a potência cognoscitiva se proporciona ao cognoscível. Onde, o objeto próprio do intelecto angélico, que é totalmente separado do corpo, ser a substância

intelligibilis a corpore separata; et per huiusmodi intelligibile 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 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 est 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. – Si autem proprium obiectum intellectus nostri esset forma separata, vel si formae rerum sensibilium subsisterent non in particularibus secundum Platonem, non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.

AD PRIMUM ergo. – Dicendum quod species conservatae in intellectu possibili, in eo existunt habitualiter, quando actu non intelligit, sicut supra (q. 79, a. 6) dictum est. Unde, ad hoc quod intelligamus in actu, non sufficit ipsa conservatio specierum; sed oportet quod eis utamur secundum quod convenit rebus quarum sunt species, quae sunt naturae in particularibus existentes.

inteligível separada do corpo, e por inteligíveis deste tipo, conhece o que é material. No entanto, 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 das coisas visíveis, também ascende 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. Onde, 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 converta aos fantasmas], para que se observe a natureza universal existente no particular. 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 entender, [se convertesse aos fantasmas].

AO PRIMEIRO argumento cumpre, portanto, dizer que as espécies conservadas no intelecto possível, existem nele a modo de hábito quando não entende em ato, como foi dito acima [q. 79, a. 6]. Onde, para que entendamos em ato, não basta a própria conservação das espécies, mas ser necessário que delas nos sirvamos conforme convém às coisas das quais são espécies, que são as

AD SECUNDUM dicendum quod etiam ipsum phantasma est similitudo rei particularis; unde non indiget imaginatio aliqua alia similitudine particulari, sicut indiget intellectus.

AD TERTIUM dicendum quod incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata: sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur; Deum autem, ut Dionysius dicit, cap. I *De div. nom.* (lect. III), cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem; alias etiam incorporeas substantias, in statu praesentis vitae, cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo, cum de huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata.

naturezas existentes nos particulares.

AO SEGUNDO cumpre dizer que mesmo [o próprio fantasma] é uma semelhança da coisa particular; donde, a imaginação não ter precisão de alguma outra semelhança particular, como tem precisão o intelecto.

AO TERCEIRO cumpre dizer que os incorpóreos, dos quais não há [fantasmas], são conhecidos por nós por comparação com os corpos sensíveis, dos quais há [fantasmas]. Assim como inteligimos a verdade pela consideração da coisa acerca da qual investigamos a verdade. Conhecemos, porém a Deus, como diz Dionísio [*Nomes divinos*, cap. 1], como causa, por ultrapassamento e por remoção. Também não podemos conhecer as demais substâncias incorpóreas, no estado da vida presente, senão por remoção, ou alguma comparação com o que é corporal. Por isso, quando inteligimos algo do que é deste tipo, necessariamente temos de nos [converter aos fantasmas] dos corpos, embora daquele algo não haja [fantasmas].

## CAPÍTULO 1

### EXPOSIÇÃO INTRODUTÓRIA DO ARTIGO 7 DA QUESTÃO 84 DA PRIMEIRA PARTE DA *SUMA DE TEOLOGIA*

#### 1.1. Contexto, estrutura e argumentação do artigo 7<sup>19</sup>

A exposição introdutória do artigo 7 está dividida em três partes orientadas por objetivos específicos. Na primeira parte, o objetivo é identificar, breve e pontualmente, o artigo 7 no contexto das questões referentes ao

---

<sup>19</sup> Para uma apresentação panorâmica do contexto e da estrutura da *Suma de teologia*, cf. TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 170-180; NASCIMENTO, Carlos Arthur R. do. *Um mestre no ofício: Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 61-99. Para uma apresentação esquemática do bloco das seis questões (84-89), cf. a excelente introdução de Carlos Arthur R. do Nascimento em TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teologia: primeira parte (questões 84-89)*. Uberlândia: EDUFU, 2004, p. 11-20. Segue, também, uma indicação das principais referências bibliográficas utilizadas como fonte de pesquisa para a exposição introdutória, bem como análise posterior do artigo 7: CARR, Henry. *The function of the phantasm in St. Thomas Aquinas*. Leipzig: Forgotten Books, 2012, p. 179-203; GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: psicologia, metafísica*. Volume 2. São Paulo: Paulus, 2013, p. 83-161; GILSON, Étienne. *Le thomisme: introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. J. Vrin: Paris, 1965, p. 263-295; KENNY, Anthony. *Aquinas on mind*. London: Routledge, 1993, p. 89-127; "Intellect and imagination in Aquinas". In: *Aquinas: a collection of critical essays*. London: Macmillan, 1969, p. 273-296; KRETZMANN, Norman. "Philosophy of mind". In: KRETZMANN, N. & STUMP, E. *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 128-159; LONERGAN, Bernard. *Verbum: word and idea in Aquinas*. Collected works of Bernard Lonergan, vol. 2. Toronto: University of Toronto Press, 2012, p. 152-190; PASNAU, Robert. *Thomas Aquinas on human nature: a philosophical study of Summa theologiae Ia 75-89*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002, p. 265-393; RAHNER, Karl. *Geist in Welt: zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. München: Kösel-Verlag, 1957, p. 243-383; SPEER, Andreas. "Epistemische Radikalisierung: Anmerkungen zu eiber dionysischen Aristoteleslektüre des Thomas von Aquin". In: *Archiv für Mittelalterliche Philosophie und Kultur*, Heft 12, Sofia, 2006, p. 84-102. GORIS, Wouter. "Antropologie und Erkenntnislehre (S. Th. I, qq. 75-79 und qq. 84-89)". In: SPEER, Andreas (ed.). *Thomas von Aquin: die Summa theologiae – Werkinterpretationen*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2005, p. 125-140.

conhecimento humano na *Suma de teologia*. Na segunda parte, o objetivo é apresentar a estrutura dos artigos da *Suma* a fim de indicar que a compreensão dessa estrutura é fundamental para chegarmos a uma interpretação coerente do posicionamento de Tomás no artigo 7. Finalmente, na terceira parte, o objetivo é explicitar, a partir do corpo do artigo 7, os três momentos que constituem a argumentação tomasiana, a saber, (1) a *tese*, (2) os *indícios* que evidenciam a tese e (3) a *razão* que explica a tese.

### 1.1.1. Contexto

O artigo 7 faz parte da questão 84 da primeira parte da *Suma de teologia*. Trata-se da primeira das seis questões que analisam o conhecimento intelectual humano. A questão consiste na discussão sobre “como a alma unida ao corpo conhece o que é corporal, que lhe é inferior” (q. 84, prol.) e está organizada em três blocos.

No primeiro bloco, Tomás considera os problemas relacionados à possibilidade e aos meios do conhecimento intelectual humano (aa. 1-4). No segundo bloco, após indicar a possibilidade e os meios de tal conhecimento, bem como refutar algumas propostas filosóficas de explicação do conhecimento intelectual humano (sobretudo a proposta platônica), Tomás conclui que a alma do homem, de certo modo, conhece tudo o que entende nas razões eternas (“ideias divinas”, a. 5). Mas logo acrescenta que tal conhecimento tem como ponto de partida imediato os sentidos (a. 6).

Finalmente, no terceiro bloco, os dois artigos finais (aa. 7 e 8) tratam das consequências da conexão do conhecimento intelectual humano com os sentidos: primeiro, que o intelecto não pode exercer seu ato de intelecção sem “converter-se aos fantasmas” (a. 7); segundo, que o impedimento dos sentidos torna inexecutável a operação intelectual humana (a. 8).

### 1.1.2. *Estrutura*

Cada artigo da *Suma* é uma unidade constituída de cinco partes distintas:

- (1) a questão dialética;
- (2) os argumentos iniciais ou “objeções”;
- (3) o argumento *sed contra*;
- (4) a resposta à questão dialética;
- (5) as respostas às “objeções” e eventualmente ao argumento *sed contra*.<sup>20</sup>

Seguindo o padrão da *disputatio*,<sup>21</sup> os artigos da *Suma* iniciam-se com uma questão dialética e não com uma tese, i.e., os artigos partem de uma

---

<sup>20</sup> Cf. BIRD, Otto. *Como ler um artigo da Suma*. Coleção “Textos didáticos”. Campinas: IFCH/UNICAMP, n° 53 – julho, 2005, p. 7 e 13-19; KENNY, 1993, p. 21-22; NASCIMENTO, 2011, p. 65-68.



pergunta que, ao começar com a conjunção *utrum* (se), pressupõe que existam duas alternativas que podem ser sustentadas por argumentos *a favor* e *contra*. Os argumentos *a favor* são chamados antecipadamente de “objeções”, pois são argumentos contrários à posição que Tomás irá tomar. Os argumentos *contra*, por sua vez, são chamados de *sed contra* (argumentos *em sentido contrário*) não em relação às objeções – exceto indiretamente –, mas sim à questão dialética. Na maioria das vezes, os artigos apresentam apenas um argumento *sed contra*. Em geral, o *sed contra* representa a posição de Tomás, que, diga-se de passagem, será apresentada no corpo do artigo.

Como sugere Otto Bird, os argumentos *a favor* e *contra* têm a finalidade de deixar “a mente em um estado de indeterminação”.<sup>22</sup> É no contexto dessa indeterminação que surge a “resposta à questão” que terá o propósito de (1) “determinar a mente para uma resposta definitiva”<sup>23</sup> e (2) apresentar o posicionamento de Tomás. A resposta começa com as palavras *respondeo dicendum* (geralmente traduzida por “em resposta cumpre dizer”). Essa parte também é conhecida como *corpus articuli* (corpo

---

<sup>21</sup> Segundo Bernardo Bazán, especialista no estudo das questões disputadas, a *disputatio* é “uma forma regular de ensino, aprendizagem e pesquisa, presidida pelo mestre, caracterizada por um método dialético que consiste em apresentar e examinar argumentos de razão e de autoridade contrapostos no contexto de um problema teórico ou prático fornecido pelos participantes, e cujo mestre tem a tarefa de dispor uma solução doutrinal, mediante um ato de determinação que corresponde à sua função magisterial”. BAZÁN, B. C. “Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie”. In: BAZÁN, B. C.; FRANSEN, G.; WIPPEL, J. F.; JACQUART, D. *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*. Turnhout: Brepols, 1985, p. 40; ver também BIRD, 2005, p. 7-34.

<sup>22</sup> BIRD, 2005, p. 17.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 17.

do artigo). Sem dúvida, é a parte mais importante, pois, como já foi dito, oferece a determinação da questão [*determinatio*].<sup>24</sup> Vale a pena lembrar que, no contexto da *quaestio disputata*, no século XIII, apenas o mestre licenciado possuía a autoridade da determinação. Certamente, no contexto original da disputa oral, outros poderiam responder-lhe, mas apenas o mestre era responsável por dar uma resposta que fosse também uma *determinatio*. Se for levado em consideração o fato de que a *Suma de teologia* é, como sugere Anthony Kenny, uma espécie de “esquema fossilizado das disputas”<sup>25</sup>, então, a autoridade da determinação apenas reforça a ideia de que o “corpo” (ou a “resposta à questão”) é a parte mais importante do artigo.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> De acordo com Bazán, “Os historiadores estão de acordo com o fato de que a *quaestio disputata* possuía dois momentos: uma sessão de discussão e outra em que o mestre apresentava a solução. A primeira é conhecida como *disputatio*, a segunda é chamada de *determinatio*. Na *disputatio*, propõe-se o tema, considera-se os argumentos para todas as soluções possíveis, busca-se estabelecer de um modo mais rigoroso o quadro dialético do problema por meio de uma discussão que contrasta principalmente *opponens* e *respondens*, mas que poderia ser enriquecida pela intervenção de outros participantes, inclusive do mestre, que se reservava sempre o direito de intervir caso considerasse adequado. Na *determinatio*, o mestre apresentava a sua solução doutrinal e respondia aos argumentos considerados, ao mesmo tempo em que os reorganizava eventualmente em uma ordem teórica mais adequada para a sua finalidade”. BAZÁN, B., p. 59; ver também CHENU, M.-D. *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1950, p. 18-19 e 114-115.

<sup>25</sup> KENNY, 1993, p. 22.

<sup>26</sup> No que concerne à importância do *corpus articuli*, Martin Grabmann afirma que se trata de uma “*entelequia* de todo o artigo – nas notas marginais de certos manuscritos, esta *responsio principalis* é também chamada de *pes articulis* – tudo aí visa explicar e resolver o problema brevemente, com precisão e clareza. (...) A finalidade principal, no ‘corpo do artigo’, é depositar no espírito do leitor, do estudante de teologia, ideias verdadeiras e claras. A expressão *Ad cuius evidentiam considerandum est*, indica bem esta preocupação”. GRABMANN, Martin. *Introdução à Suma teológica de Santo Tomás de Aquino*. Rio de Janeiro: Vozes, 1959, p. 60-61.

Finalmente, depois de determinada a questão, a mente “pode encontrar as causas iniciais de sua indeterminação”<sup>27</sup>. Em outras palavras, as respostas às objeções e aos eventuais argumentos *sed contra*<sup>28</sup> mostram que a mente encontrou a solução para a indeterminação e que, de fato, a questão desenvolvida no artigo alcançou a compreensão.<sup>29</sup>

### 1.1.3. Argumentação<sup>30</sup>

Depois dessas considerações pontuais sobre a estrutura formal dos artigos da *Suma*, cumpre agora explicitar as partes do artigo 7, em especial, o corpo do artigo, que, diga-se de passagem, será fundamental para o desenvolvimento desta investigação.

A questão dialética considerada no artigo 7 é “se o intelecto pode inteligir em ato pelas espécies inteligíveis que tem em si sem se converter aos fantasmas”.<sup>31</sup> A argumentação de Tomás será *contra* essa possibilidade,

---

<sup>27</sup> BIRD, 2005, p. 18; cf. KENNY, 1993, p. 22.

<sup>28</sup> Há casos em que Tomás não concorda nem com os argumentos iniciais, nem com o argumento *sed contra*. Nesses casos, ele também responde ao argumento *sed contra* do mesmo modo que aos argumentos iniciais. Cf. BIRD, 2005, p. 8.

<sup>29</sup> Por ora é importante notar que a *determinatio* no corpo do artigo é a base inclusive para as respostas às objeções. Nas palavras de Grabmann, “Chamava-se *determinatio magistralis* esta solução do problema pelo próprio mestre. Enfim, apoiando-se sobre esta, o mestre respondia às questões”. GRABMANN, 1959, p. 13.

<sup>30</sup> Neste tópico, serão apresentadas somente alguns aspectos importantes da argumentação de Tomás. Ou seja, alguns breves esclarecimentos serão feitos, porém uma análise pormenorizada da argumentação será oferecida apenas no capítulo seguinte.

<sup>31</sup> O problema, portanto, da *conversio ad phantasmata* é o de como justificar a “dependência” que o intelecto humano tem dos fantasmas, mesmo depois de ter abstraído dos próprios fantasmas as espécies inteligíveis. O próprio Tomás diz expressamente que o

porém – seguindo o padrão da *quaestio* –, antes de expor o seu posicionamento, Tomás apresentará três argumentos *a favor* da possibilidade de o intelecto inteligir pelas espécies que possui sem se converter aos fantasmas. O *primeiro argumento* consiste em mostrar que o intelecto pode inteligir, pelas espécies que possui, porque o intelecto estar em ato é o próprio inteligir. Ora, se o intelecto se torna em ato pela espécie inteligível, então, é desnecessária a conversão aos fantasmas, uma vez que o intelecto já possui a espécie inteligível. O *segundo argumento* afirma que a imaginação depende mais dos sentidos do que o intelecto da imaginação. Assim, se a imaginação pode imaginar, ausentes os sensíveis, o intelecto pode, da mesma maneira, inteligir sem se converter aos fantasmas. Por fim, o *terceiro argumento* afirma que o próprio fato de o intelecto humano inteligir os incorpóreos dos quais não há fantasmas – como Deus, os anjos e a verdade, por exemplo – é um dado patente de que não há necessidade de o intelecto se converter aos fantasmas (*imaginatio tempus et continuum non transcendit* [a imaginação não transcende o tempo e o contínuo], *S. Th.* I, q. 84, a. 7, c.).

Após a apresentação dos três argumentos *a favor* da inteligência humana sem a necessidade da conversão aos fantasmas, Tomás passará

---

intelecto fica impedido de inteligir em ato, pelas espécies que possui, quando a imaginação é impedida. O motivo está no fato de que as espécies inteligíveis conservadas no intelecto convêm às coisas das quais são espécies, i.e., às naturezas existentes nos particulares: “sed oportet quod eis utamur secundum quod convenit rebus quarum sunt species, quae sunt naturae in particularibus existentes”, *S. Th.* I, q. 84, a. 7, ad. 1 [“mas é necessário que delas [as espécies inteligíveis conservadas no intelecto] nos sirvamos conforme convêm às coisas das quais são espécies, que são as naturezas existentes nos particulares” (trad. C.A.R.N., p. 121)]. No próximo capítulo, esse assunto será alvo de uma análise mais detalhada.

para o argumento *em sentido contrário*, indicando, assim, o que vai ser o seu posicionamento. Tendo em vista a defesa de sua posição, o Doutor Angélico cita, como argumento *sed contra*, a tese de Aristóteles, encontrada no livro III, do *De anima* [7, n. 431 a. 16]: *nihil sine phantasmate intelligit anima* [a alma nada entende sem fantasmas]. A partir dessa tese de Aristóteles, Tomás apresenta a argumentação de sua resposta contra a possibilidade de o intelecto humano entender sem se converter aos fantasmas.<sup>32</sup> A resposta pode ser dividida em três momentos: (1) a tese; (2) os indícios [*indicia*] que evidenciam a tese; e (3) a razão [*ratio*] que justifica a tese.

#### 1.1.3.1. A tese

“É impossível o nosso intelecto, de acordo com o estado da vida presente, no qual está unido ao corpo passível, entender algo em ato, senão convertendo-se aos fantasmas.”<sup>33</sup> Ou seja, a necessidade da conversão aos

---

<sup>32</sup> A necessidade dos fantasmas é um tema recorrente em Aristóteles (cf. *De anima* III, 7, 431a16-17; cf. 431b2; 432a8-9, a13-14; *De memoria* 450a1). Porém, Tomás se vale do pressuposto aristotélico da “necessidade dos fantasmas” para argumentar a favor da necessidade da “conversão aos fantasmas”. Entretanto, a perspectiva tomasiana da “conversão aos fantasmas” não é uma perspectiva medieval padrão. Como observa Pasnau, “Henrique de Gand, por exemplo, tomou de um modo completamente diferente a tese de Aristóteles ‘a alma nada entende sem fantasmas’. Para Henrique de Gand, os fantasmas são sempre requeridos porque jogam o papel que Tomás atribui às espécies inteligíveis. Os fantasmas adequadamente abstraídos servem como formas representacionais atuais no intelecto”. PASNAU, 2002, p. 447; ver também *The Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997, p. 306-310 (apêndice B).

<sup>33</sup> Ver também *S. Th.* I, q. 89, a. 1, c.: “anima, quandiu est coniuncta, non potest aliquid intelligere nisi convertendo se ad phantasmata” [“a alma, enquanto está unida ao corpo, não

fantasmas se deve ao presente “estado corpóreo da vida”, i.e., ao estado atual da alma unida ao corpo passível. Por isso, uma vez que a alma não está separada do corpo, o intelecto não pode inteligir sem se valer dos fantasmas. Isso vale inclusive para os casos em que o intelecto já possui a espécie inteligível, ou seja, nos casos em que já adquiriu ciência.

### 1.1.3.2. Os indícios

Tomás oferece dois indícios [*indicia*] que têm a finalidade de garantir a plausibilidade de sua tese. O primeiro indício diz respeito ao fato de que o intelecto não se serve de órgão corporal, e, por isso, de modo nenhum seria impedido, no seu ato, pela lesão de algum órgão corporal, se não fosse requerido o ato de alguma potência que se serve de órgão corporal, no caso, a imaginação.<sup>34</sup>

É verdade que para inteligir o intelecto não faz uso de órgão corporal. O mesmo não se pode dizer da imaginação que para imaginar faz uso de órgão corporal (o cérebro), e, além disso, depende da sensação que, por sua vez, também faz uso de órgão corporal (os órgãos sensoriais). Portanto, segue-se que:

---

pode inteligir algo senão convertendo-se aos fantasmas” (trad. C.A.R.N., p. 245)]; cf. *De verit.*, q. 10, a. 2, ad 7 e q. 18, a. 8, ad 4; *De anima*, q. 15, ad 18.

<sup>34</sup> “cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo” *S. Th.* I, q. 84, a. 7, c. [“sendo o intelecto uma certa faculdade que não se serve de órgão corporal” (trad. C.A.R.N., p. 119)].

(1) Sem a afecção dos entes materiais (resultado da sensação), a imaginação ficaria impedida de produzir fantasmas. Sem fantasmas, o intelecto não poderia abstrair e receber a espécie inteligível;

(2) É certo que a imaginação é possível estando ausentes os sensíveis, mas, na impossibilidade de fazer uso do órgão corporal (o cérebro), a imaginação também ficaria impedida de produzir fantasmas. Por conseguinte, a operação do intelecto também ficaria impedida, pois é por meio dos fantasmas que o intelecto apreende a natureza da coisa corpórea.<sup>35</sup>

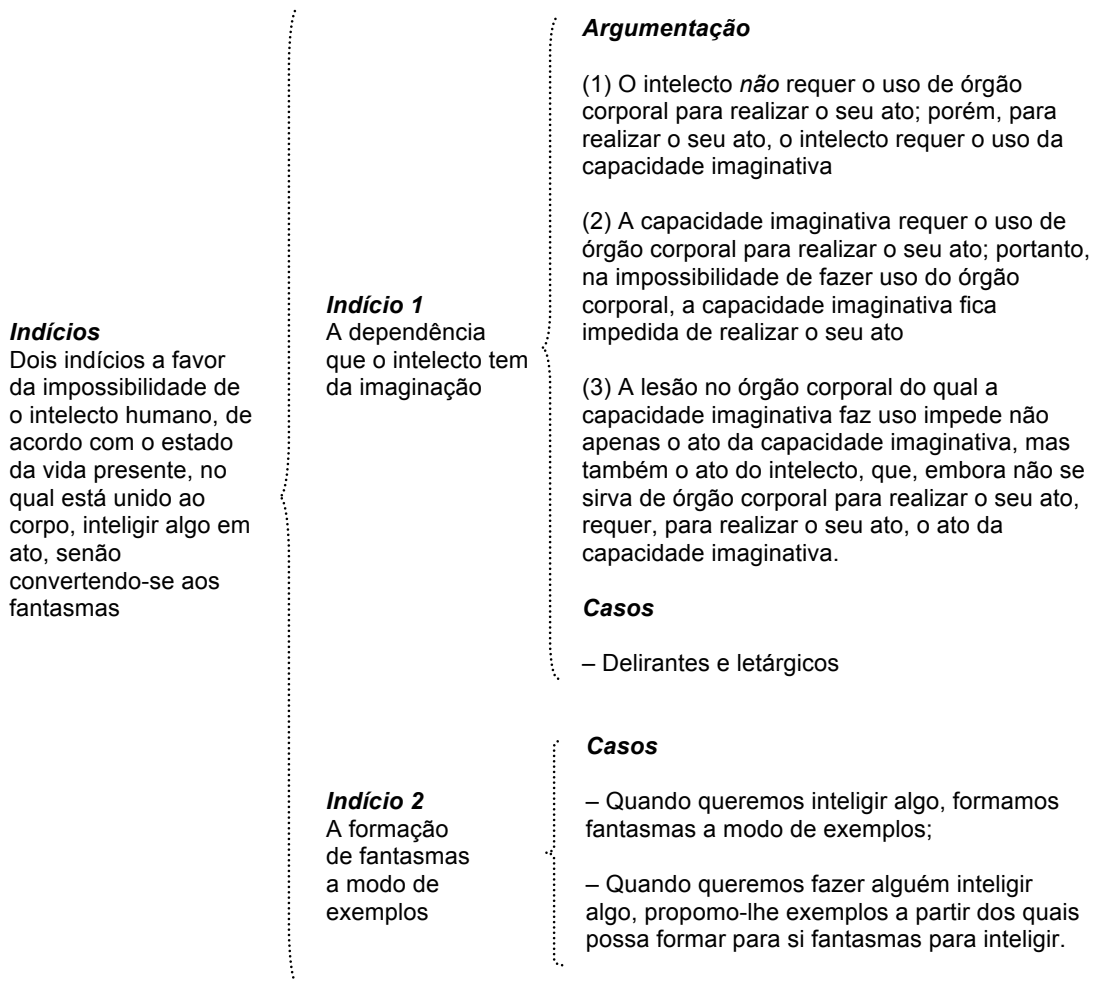
O segundo indício se apresenta no esforço que alguém faz para entender algo, formando para si mesmo fantasmas, a modo de exemplos que lhe servem de meio para o entendimento. O mesmo se dá quando se explica alguma coisa a alguém. A recorrência aos exemplos é indispensável

---

<sup>35</sup> Sobre a designação do cérebro como órgão corporal da imaginação, Tomás afirma: “quia imaginativae virtutis organum, et memorativae et cogitativae, est in ipso cerebro, quod est locus summae humiditatis in corpore humano. Ideo etiam propter abundantiam humiditatis quae est in pueris, magis impediuntur actus harum virium quam etiam sensuum exteriorum. Intellectus autem accipit immediate non a sensibus exterioribus, sed ab interioribus” [“pois o órgão da capacidade imaginativa, memorativa e cogitativa é o próprio cérebro, que é o lugar que tem a maior soma de umidade no corpo humano. Por isso, por causa da umidade em abundância que está nas crianças, os atos dessas [capacidades] estão mais impedidos do que aqueles dos sentidos externos. Mas o intelecto recebe não de imediato dos sentidos externos, mas dos internos”], *De verit.*, q. 18, a. 8, ad. 5. Sobre a dependência que o intelecto tem da imaginação, cf. *S. Th.* I, q. 84, a. 8; q. 79, a. 4, ad. 3., cp. *De pot.*, q. 3, a. 9, ad. 22; *In III De anima*, lec. 7, n. 688 e lec. 13, n. 794; *De anima*, a. 1, ad. 11; a. 14, ad. 14 e a. 15. Cf. KRETZMANN, 1993, p. 140.

para que o interlocutor forme fantasmas a partir dos quais entenda o que está sendo explicado.<sup>36</sup>

Os indícios da tese de Tomás podem ser esquematizados da seguinte forma:



<sup>36</sup> “quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum” [“pois qualquer um pode experimentar em si mesmo o seguinte: que, quando alguém se esforça por inteligir algo, forma para si alguns fantasmas a modo de exemplos, nos 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 fantasmas para inteligir” (trad. C.A.R.N., p. 119-121)], *S. Th.* I, q. 84, a. 7, c.



### 1.1.3.3. A razão

Após a argumentação dos indícios acerca da impossibilidade de o intelecto inteligir sem se converter aos fantasmas, Tomás apresenta uma razão [*ratio*] para tal impossibilidade: há um *proporcionamento* da potência cognoscitiva ao que é cognoscível.<sup>37</sup> Tanto é assim que o intelecto angélico, separado do corpo, tem como objeto próprio a substância inteligível, separada do corpo; por meio de tais inteligíveis o intelecto angélico, por exemplo, conhece o que é material. Em contraste, o intelecto humano, unido ao corpo, tem como objeto próprio a *quiddidade* ou *natureza* existente na matéria corporal, e chega a algum conhecimento do imaterial por meio das naturezas existentes na matéria corporal.<sup>38</sup> Ora, faz parte da “noção” [*ratio*]<sup>39</sup> dessas naturezas

---

<sup>37</sup> “quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili” [“pois a potência cognoscitiva se proporciona ao cognoscível” (trad. C.A.R.N., p. 121)], *S. Th.* I, q. 84, a. 7, c.).

<sup>38</sup> “quod obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quidditas rei materialis, quam a phantasmatis abstrahit, ut ex praemissis patet” [“o objeto de nosso intelecto de acordo com o estado presente é a quiddidade da coisa material que abstrai dos fantasmas, como é patente a partir do que precede [q. 84, a. 7 e q. 85, a. 1]” (trad. C.A.R.N., p. 177)], *S. Th.* I, q. 85, a. 8, c. A respeito do modo pelo qual conhecemos a Deus, Tomás afirma: “Quae [anima nostra] tamen habet duas virtutes cognoscitivas. Unam, quae est actus alicuius corporei organi. Et huic connaturale est nobis cognoscere res secundum quod sunt in materia individuali: unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia vero virtus cognoscitiva eius est intellectus, qui non est actus alicuius organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent esse nisi in materia individuali; non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Unde secundum intellectum possumus cognoscere huiusmodi res in universali: quod est supra facultatem sensus. – Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia existentes. Quod est supra naturalem facultatem intellectus animae humanae, secundum statum praesentis vitae, quo corpori unitur” [“Pois nossa alma possui duas capacidades cognoscitivas. Uma é o ato de um órgão corporal. A esta é conatural conhecer a coisa de acordo com o que é na matéria individual: por isso, os sentidos não conhecem senão o singular. A outra capacidade cognoscitiva é o intelecto, que não é o ato de nenhum órgão corporal. Donde pelo intelecto nos é conatural conhecer as naturezas que não têm ser senão na matéria individual, não segundo o que é na matéria individual, mas segundo o que é abstraído da matéria pela consideração do intelecto. Donde, de acordo com o intelecto

que existam no particular, que inclui a matéria corporal. Por exemplo, cabe à natureza da pedra ou do cavalo que exista em uma determinada pedra ou em um determinado cavalo. Portanto, se tal natureza não for conhecida como existente num particular, apreendido pelos sentidos e pela imaginação, então, não haverá conhecimento da natureza das coisas materiais.<sup>40</sup>

Em seguida, Tomás estabelece um contraste com a posição dos “platônicos”, ao criticar a possibilidade de subsistência das naturezas das coisas sensíveis para além dos particulares. Em suas palavras, “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 humano

---

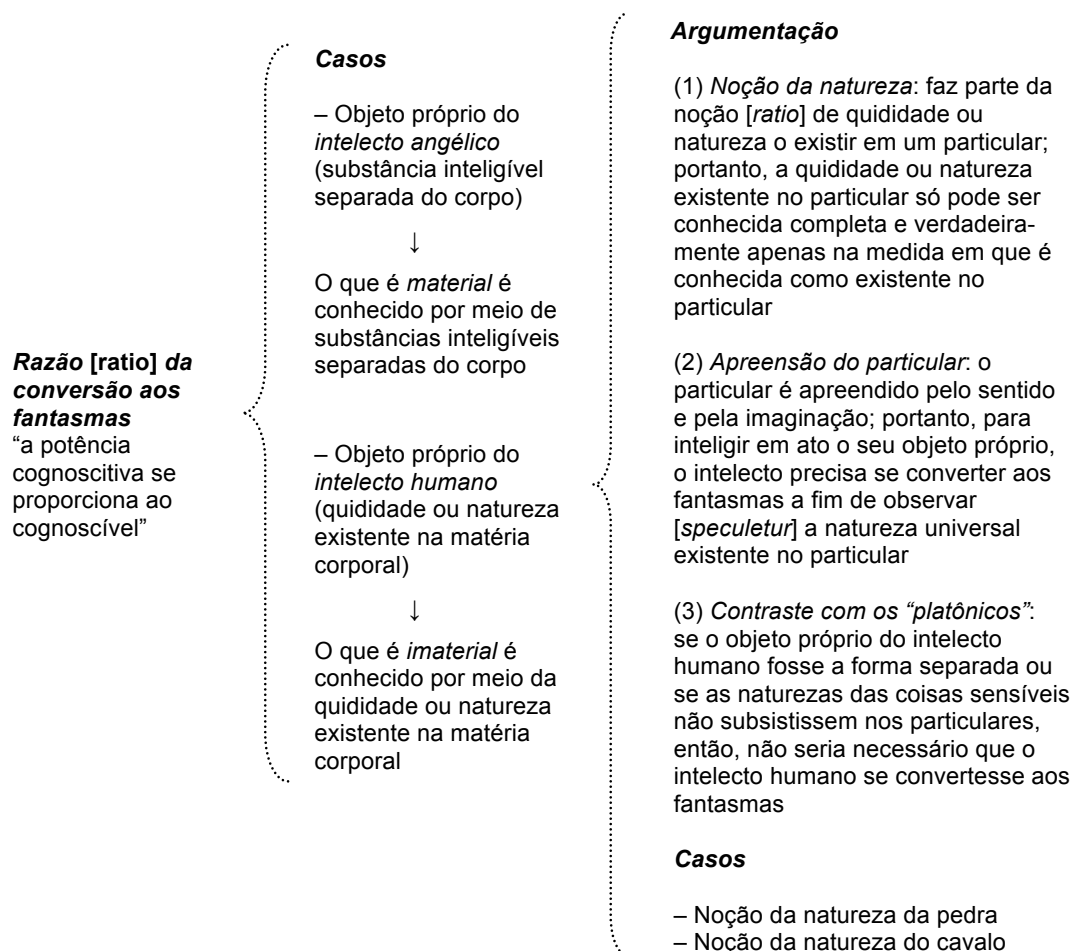
podemos conhecer deste modo a coisa no universal, que ultrapassa a faculdade dos sentidos. – Ao intelecto angélico, porém, é conatural conhecer as naturezas não existentes na matéria, que ultrapassam a faculdade natural do intelecto da alma humana, de acordo com o estado da vida presente, no qual está unida ao corpo” (trad. Loyola, vol. I, p. 263-264)], *S. Th.* I, q. 12, a. 4, c.

<sup>39</sup> No próximo capítulo, será explicitado o motivo pelo qual se optou, nesse contexto, traduzir “ratio” por “noção”.

<sup>40</sup> “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 est 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” [“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” (trad. C.A.R.N., p. 121)], *S. Th.* I, q. 84, a. 7, c.

sempre, ao inteligir, se convertesse aos fantasmas” (trad. C.A.R.N., p. 121).<sup>41</sup>

A razão que explica a tese de Tomás pode ser esquematizada da seguinte forma:



<sup>41</sup> “Si autem proprium obiectum intellectus nostri esset forma separata; vel si naturae rerum sensibilibus subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos; non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata”, *S. Th.* I, q. 84, a. 7, c.

## 1.2. Considerações finais

Finalmente, o seu procedimento após apresentar a sua argumentação é responder às objeções, i.e., aos três argumentos iniciais. Na *resposta à primeira objeção*, Tomás afirma que, para o intelecto inteligir, não basta a própria conservação das espécies, pois as espécies são conservadas no intelecto não em ato, mas em hábito.<sup>42</sup> Ora, a espécie inteligível conservada no intelecto não é suficiente para colocar o intelecto em ato, pois tais espécies necessariamente “convém às coisas das quais são espécies” [*convenit rebus quarum sunt species*]. Em outras palavras, as espécies inteligíveis conservadas no intelecto, a modo de hábito – como disposição adquirida duradora –, só podem pôr o intelecto em ato mediante as coisas das quais são espécies.

Na *resposta à segunda objeção*, Tomás diz que o próprio fantasma é uma semelhança do particular e que a imaginação não carece de outra semelhança, como carece o intelecto. Em outras palavras, enquanto a imaginação não precisa de outro semelhante, porque o fantasma já é uma

---

<sup>42</sup> “quod species conservatae in intellectu possibili, in eo existunt habitualiter quando actu non intelligit” [“que as espécies conservadas no intelecto possível, existem nele a modo de hábito quando não entende em ato” (trad. C.A.R.N., p. 121)], *S. Th.* I, q. 84, a. 7, ad. 1; “species intelligibilis aliquando est in intellectu in potentia tantum: et tunc dicitur intellectus esse in potentia. Aliquando autem secundum ultimam completionem actus: et tunc intelligit actu. Aliquando medio modo se habet inter potentiam at actum: et tunc dicitur esse intellectus in habitu. Et secundum hunc modum intellectus conservat species, etiam quando actu non intelligit” [“às vezes a espécie inteligível está no intelecto apenas em potência; diz-se que o intelecto está em potência. Às vezes ela está de acordo com o ato último completo; diz-se, então, que entende em ato. Às vezes está em um modo intermediário entre a potência e o ato; diz-se que o intelecto está em hábito. E de acordo com este modo o intelecto conserva as espécies, ainda que não entenda em ato” (trad. Loyola, vol. II, p. 449)], *S. Th.* I, q. 79, a. 6, ad. 3).

semelhança do particular [*similitudo*], o intelecto precisa de outro semelhante da coisa inteligida.<sup>43</sup>

Enfim, na *resposta à terceira objeção*, Tomás afirma que o intelecto humano entende os incorpóreos por comparação com os corpóreos. Não há fantasmas dos incorpóreos, por isso, eles são conhecidos por comparação [*comparatio*] com os corpos sensíveis, dos quais há fantasmas. Tomás oferece dois exemplos: (1) o conhecimento da verdade que é inteligida pela consideração da coisa acerca da qual se investiga a verdade; e (2) o conhecimento de Deus *como causa, por ultrapassamento e por remoção*. Ora, trata-se da *triplex via* de Pseudo-Dionísio, que será objeto de análise no último capítulo desta investigação. Os dois exemplos indicam que por causa do “estado da vida presente” (alma unida ao corpo passível) o conhecimento dos incorpóreos se dá por remoção [*remotio*] ou comparação [*comparatio*] com o que é corporal.

---

<sup>43</sup> “*ipsum phantasma est similitudo rei particularis*” [“o próprio fantasma é uma semelhança da coisa particular” (trad. C.A.R.N., p. 123)], *S. Th.* I, q. 84, a. 7, ad. 2. Cf. q. 85, a. 1, ad. 3. Convém lembrar que o intelecto não só abstrai a espécie inteligível do fantasma (que é semelhança do particular), como também recebe a espécie inteligível (que é semelhança da coisa inteligida), porém sem a matéria e sem as condições materiais: “*similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit*” [“a similitude da coisa inteligida, que é a espécie inteligível, é a forma de acordo com a qual o intelecto entende” (trad. C.A.R.N., p. 145)], *S. Th.* I, q. 85, a. 2, c.); “*Et ideo quae non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva, sicut plantae; ut dicitur in II libro De Anima. Quanto autem aliquid immaterialius habet formam rei cognitae, tanto perfectius cognoscit. Unde et intellectus, qui abstrahit speciem non solum a materia, sed etiam a materialibus conditionibus individuantibus, perfectius cognoscit quam sensus, qui accipit formam rei cognitae sine materia quidem, sed cum materialibus conditionibus*” [“Por isso, o que não recebe as formas senão materialmente, não é cognoscitivo de modo algum, como as plantas, como se diz no livro II *Sobre a alma*. Quanto mais imaterialmente, porém, algo tem a forma da coisa conhecida, tanto mais perfeitamente conhece.” (trad. C.A.R.N., p. 87)], *S. Th.* I, q. 84, a. 2, c.).

Concluída a exposição introdutória do artigo 7, cumpre-nos, agora, dar o segundo passo que é analisar mais detalhadamente a argumentação de Tomás, a fim de compreender, com maior precisão, a relação do intelecto com a imaginação.

## CAPÍTULO 2

### A RELAÇÃO DO INTELECTO COM A IMAGINAÇÃO

*A conversio ad phantasmata é o pressuposto necessário para todo o conhecimento humano.*<sup>44</sup>

– Karl Rahner

*Inteligir, portanto, é essencialmente conversio ad phantasmata, i.e., apreensão da realidade concreta na abstração.*<sup>45</sup>

– Leen Spruit

#### 2.1. Uma tese, dois indícios e uma razão

A exposição introdutória do capítulo anterior teve como finalidade apresentar o artigo 7, que é o texto-base de Tomás para a consideração da *conversio ad phantasmata*. A intenção era apenas indicar as linhas gerais da argumentação tomasiana. Agora, o objetivo é retomar apenas o corpo do artigo 7, com o propósito de analisar mais detidamente os três momentos que constituem a argumentação de Tomás. São eles:

---

<sup>44</sup> RAHNER, Karl. *Geist in Welt: zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. München: Kösel-Verlag, 1957, p. 44.

<sup>45</sup> SPRUIT, Leen. *Species intelligibilis: from perception to knowledge. – 1. Classical roots and medieval discussions*. Köln: E. J. Brill, 1994, p. 170.

i. A tese:

“É impossível o intelecto humano, de acordo com o estado da vida presente, inteligir algo em ato sem se converter aos fantasmas.”

ii. Os dois indícios que evidenciam a tese:

(1) A dependência que o intelecto tem da imaginação;

(2) A formação de fantasmas a modo de exemplos.

iii. A razão que justifica a tese:

“A potência cognoscitiva se proporciona ao cognoscível. Onde, o objeto próprio do intelecto humano, que é unido ao corpo, é a quiddidade ou natureza existente na matéria corporal.”

Para uma compreensão mais aprofundada desses três momentos do argumento de Tomás, é preciso, antes de tudo, conceber com o máximo de clareza possível o significado das expressões “estado da vida presente” e “conversão aos fantasmas”. Para tanto, não é necessário um estudo filológico das expressões, mas apenas um esclarecimento do sentido teológico-filosófico que o Doutor Angélico concede a tais expressões no contexto de sua teoria do conhecimento, em especial, a teoria do conhecimento encontrada nas questões 84-89 da primeira parte da *Suma de teologia*.



## 2.2. A tese à luz do significado das expressões “estado da vida presente” e “conversão aos fantasmas”

### 2.2.1. O “estado da vida presente” – *praesentis vitae statum*

No corpo do artigo 7, Tomás afirma a tese de que “é impossível o intelecto humano, de acordo com o estado da vida presente, inteligir algo em ato sem se converter aos fantasmas”. Portanto, isso significa que o intelecto humano sempre requer a imaginação para a realização do ato de inteligir. Em suas palavras, “para que o intelecto intelija, não apenas recebendo a ciência pela primeira vez, mas também usando a ciência já adquirida, requer-se o ato da imaginação” (*S. Th.* I, q. 84, a. 7, c.). Ora, por que é impossível para o intelecto humano, no *estado da vida presente*, prescindir da conversão aos fantasmas? Em outras palavras, por que para inteligir algo em ato o intelecto humano, *in praesenti statu*, requer sempre o ato da imaginação? Para compreender apropriadamente essa questão, faz-se necessário entender primeiro o que significa o “estado da vida presente”, bem como as suas implicações para a inteligência humana.

Vale a pena lembrar que, no contexto do artigo 7 da questão 84, a expressão “estado da vida presente” é usada para contrastar o *estado da alma unida ao corpo* (estado presente) com o *estado da alma separada do corpo* (estado futuro intermediário), i.e., o estado da alma depois da morte e antes da ressurreição do corpo. Nesse sentido, pode-se considerar que

Tomás recorreu, de forma explícita, a um pressuposto elementar da antropologia cristã para explicar a dependência que o intelecto humano tem dos fantasmas. A propósito, em *La querelle des universaux*, Alain de Libera argumentou que o motivo antropológico – a união da alma com o corpo – que justifica a dependência que o intelecto tem dos fantasmas se tornou, a partir de Tomás, um paradigma científico para os teólogos da Idade Média tardia. Em suas palavras:

O problema da visão das “almas separadas”, anterior à visão “bem-aventurada”, prometida ao homem *após* a ressurreição, i.e., a reunião da alma e do corpo, tornou-se um paradigma científico para a teoria do conhecimento. A partir de Tomás, os teólogos adquiriram o hábito de estabelecer o problema do conhecimento humano a partir da comparação do conhecimento do homem aqui e agora com o conhecimento da alma separada (e por extensão o conhecimento dos anjos e até mesmo de Deus). É como se o conhecimento do aqui e agora, da alma unida ao corpo, fosse justificável pelo empirismo aristotélico, por oposição ao conhecimento da alma dos justos, antes da ressurreição, justificável pelo não empirismo platônico. Para a teologia, portanto, recolocada sobre um novo terreno, o debate entre Aristóteles e Platão tomou um rumo específico e um prolongamento inesperado durante toda a Idade Média tardia. Contudo, é necessário que seja bem compreendido o papel de modelo que joga essa dissociação entre os dois *estados* do conhecimento humano: o estado da alma unida ao corpo, do “homem peregrino”; e o estado da alma separada do corpo, antes da ressurreição.<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> LIBERA, Alain de. *La querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen Age*. Paris: Éditions du Seuil, 1996, p. 264.

Entretanto, pode-se notar que esse contraste entre os dois estados da alma<sup>47</sup> desempenha um papel ainda mais importante, principalmente nos momentos em que Tomás afirma que o *modo de inteligir* da alma é, por natureza, determinado pelo estado em que a alma se encontra.<sup>48</sup> Ou seja, isso significa que, no “estado da vida presente”, a alma humana possui um modo de inteligir que é distinto do modo de inteligir no “estado intermediário”, i.e., no estado que antecede a ressurreição, cuja alma se encontra separada do corpo.<sup>49</sup> Ora, no “estado da vida presente”, compete a alma humana o “modo de inteligir convertendo-se aos fantasmas”.<sup>50</sup> Em

---

<sup>47</sup> Um é o estado da alma unida ao corpo [*anima hominis viatoris*]; outro é o estado da alma bem-aventurada [*anima beata*]. No contexto da alma bem-aventurada, há o estado antes da ressurreição, cuja alma se encontra separada do corpo (estado intermediário), e o estado após a ressurreição, cuja alma se encontra reunida ao “corpo glorificado” e capacitada, portanto, para a *visio beata* ou *visio Dei per essentiam* (cf. nota 49).

<sup>48</sup> Um dos pressupostos importantes da filosofia de Tomás é o de que, segundo o princípio de natureza, o *modus essendi* (modo de ser) determina o *modus operandi* (modo de operar): “modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius” [“o modo de operar de cada coisa segue o seu modo de ser”, *S. Th.* I, q. 89, a. 1, c. (trad. C.A.R.N., p. 247)]. No caso do intelecto humano, o modo de operar que lhe é próprio é chamado de *modus intelligendi* (modo de inteligir). Sobre os dois estados da alma humana, cf. PANNENBERG, Wolfhart. *Systematische Theologie*. Band 2. Göttingen: Vandenhoeck, 1991, p. 209-232, especialmente, p. 213; *Theologie und Philosophie: Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck, 1996, p. 75. Mais adiante, quando for tratada a questão do proporcionamento da potência cognoscitiva ao cognoscível, será também considerada a distinção entre o “modo de ser da coisa” e o “modo do intelecto inteli-la”.

<sup>49</sup> Entretanto, mesmo depois da ressurreição do corpo, a alma bem-aventurada não dependerá mais da *conversio ad phantasmata*. Nas palavras de Tomás: “a alma do homem peregrino, que está unida ao corpo e, de algum modo, está sujeita a ele e depende dele, necessita converter-se aos fantasmas. Todavia, as almas bem-aventuradas, antes e depois da ressurreição inteligem sem a conversão aos fantasmas”. [*anima hominis viatoris indiget ad phantasmata converti, quod est corpori obligata, et quadammodo ei subiecta et ab eo dependens. Et ideo animae beatae, et ante resurrectionem et post, intelligere possunt absque conversione ad phantasmata*]. *S. Th.* III, q. 11, a. 2, c. (trad. Loyola, vol. VIII, p. 224-225).

<sup>50</sup> “modus intelligendi per conversionem ad phantasmata”. *S. Th.* I, q. 89, a. 1, c. (trad. C.A.R.N., p. 247). Para Tomás, a alma humana está unida ao corpo em razão de sua natureza, porém, mesmo assim, pode inteligir de um modo que não corresponde à sua

contrapartida, quando estiver no “estado de alma separada do corpo”, compete a alma “o modo de inteligir convertendo-se para os pura e simplesmente inteligíveis”.<sup>51</sup> A propósito, ao considerar as implicações do estado da vida presente para o conhecimento intelectual humano, Étienne Gilson argumentou que o “estado da vida presente” é o estado natural do ser humano:

Quando são Tomás declara que o intelecto deve necessariamente se voltar para o sensível, *secundum statum praesentis vitae*, ele pretende dizer que o estado do homem nesta vida também é o seu estado natural, aquele em que ele está posto pelo simples fato de que sua natureza é uma natureza humana. O pecado original feriu-o, mas não pode tê-lo mudado, porque mudar uma natureza equivaleria a destruí-la. E, de resto, de que outro modo poderia ser? Como a união da alma com o corpo é uma união natural, o estado que resulta dessa união é um estado natural e o modo de conhecimento por abstração do sensível que resulta desse estado é um modo de conhecimento natural: *anima ex sua natura habet quod intelligat convertendo se ad phantasmata*. São Tomás vai tão longe nesse sentido, e vai sempre tão longe quanto sua razão exige, que, quando reconhece que a alma separada do corpo deve ser capaz de conhecer diretamente o inteligível, acrescenta que o estado em que ela se encontra até então não é mais o que convém à sua natureza. O que é óbvio. A alma está unida ao corpo precisamente a fim de poder agir de acordo com a sua natureza – *unitur corpori ut sic operetur secundum naturam*

---

natureza (cf. *Comp. Theol.*, c. 152), o que ocorre, por exemplo, no estado intermediário (alma separada do corpo): “et tamen esse potest separata, et alium modum intelligendi habere” [(A alma) pode, no entanto, ser separada e ter outro modo de inteligir]. *S. Th.* I, q. 89, a. 1, c. (trad. de C.A.R.N., p. 251); “Ad decimumquartum dicendum quod hoc quod dicit philosophus, quod non est intelligere sine phantasmate (...); alius autem modus erit intelligendi animae separatae.” [Ao décimo quarto cumpre dizer que o Filósofo diz que não há inteligir sem fantasma (...); porém, outro modo de inteligir será o da alma separada]. *De anima*, a. 14, ad. 14.

<sup>51</sup> “modus intelligendi per conversionem ad ea quae sunt intelligibilia simpliciter”. *S. Th.* I, q. 89, a. 1, c. (trad. C.A.R.N., p. 247). Cf. PASNAU, 2002, p. 289-290.

*suam* –, mas o modo de conhecimento que ela pode exercer quando separada do corpo, ainda que em si seja talvez mais nobre, não poderia, contudo, ser-lhe natural [cf. *S. Th.*, I, q. 89, a. 1, c.].<sup>52</sup>

Para compreender a relevância e as implicações do “estado da vida presente” para o conhecimento intelectual humano, é preciso ainda levar em consideração a peculiaridade do ponto de vista de Tomás a respeito da união da alma com o corpo. O Aquinate rejeita peremptoriamente a definição “platônica” de que o homem é “uma alma racional que se serve de um corpo”.<sup>53</sup> Na *expositio* de 1Coríntios 15.12-19, Tomás diz expressamente: “A

---

<sup>52</sup> GILSON, Étienne. *O espírito na filosofia medieval*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 326.

<sup>53</sup> Parece que Tomás está se referindo a famosa passagem do *Tractatus in Iohannem* [19, n° 15], em que Agostinho de Hipona diz: “Quid est homo? Anima rationalis habens corpus.” [O que é o homem? Uma alma racional que tem um corpo (*Tractatus in Iohannis evangelium. Bibliothèque Augustinienne* 72, p. 207-209)]. Entretanto, como observa Torrell, “essa afirmação representa mais uma tendência do que uma definição querida por si mesma, ainda mais porque Agostinho diz também no mesmo contexto: ‘Uma alma que tem um corpo não faz com ele duas pessoas, mas um só homem’”. TORRELL, Jean-Pierre. *Santo Tomás de Aquino: mestre espiritual*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 307, n. 5. Ver também PEGIS, Anton C. *At the origins of the thomistic notion of man*. New York: The Macmillan Company, 1963, p. 49-59. De acordo com De Libera e Pasnau, a tese “platônica” criticada por Tomás, na verdade, era uma tese difundida por Nemésio de Emesa (séc. IV), no capítulo III do *De natura homini*. Segundo Nemésio, Platão não concordava com a ideia de que um ser vivente (animal) fosse composto de alma e corpo, mas sim que ele fosse uma “alma que se serve de um corpo, como que vestida por um corpo”. Embora Nemésio pertencesse à tradição platônica, ele notou que o argumento de Platão suscitava um problema: “Pois como pode a alma ser aquilo que a veste? Uma túnica não pode ser o corpo que ela veste.” NÉMÉSIOUS D’ÉMÈSE. *De la nature de l’homme*. Paris: Hachette, 1844, p. 67. Enfim, a despeito do problema que envolve a questão da unidade constitutiva do ser humano, o argumento de que “o homem não é sua alma e seu corpo, mas uma alma que se serve de tal corpo”, difundido por Nemésio, desempenhará, como afirma Gilson, “um papel considerável na Idade Média”, principalmente porque esse argumento será apresentado sob os auspícios da autoridade de Gregório de Nissa (cf. GILSON, 2006, p. 238). O comentário de Tomás às *Sentenças* oferece um exemplo explícito: “Plato posuit, ut Gregorius Nyssenus narrat, quod anima est in corpore sicut motor in mobili, ut nauta in navi, et non sicut forma in materia; unde dicebat, quod homo non est aliquid ex anima et corpore, sed quod homo est anima utens corpore” [Platão afirma, como narra Gregório de Nissa, que a alma é no corpo como o motor no móvel, o piloto no navio, e não como a forma na matéria; pelo que diz que o homem não é algo composto de alma e corpo, mas que o

alma, contudo, é parte do corpo, não é todo o homem, minha alma não sou eu”.<sup>54</sup> Além disso, discorda também da ideia de que o corpo é um impedimento para a alma. Na verdade, é o contrário disso que procede. No final da resposta do artigo 1, da questão 89, da *Suma de teologia*, ele afirma de forma conclusiva: “Logo, é assim patente que é para vantagem da alma que se una ao corpo e intelija convertendo-se aos fantasmas”.<sup>55</sup>

---

homem é uma alma que se serve de um corpo], *In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 4, ad. 3; “manifestum est quod homo non est anima tantum, sed est aliquid compositum ex anima et corpore. – Plato vero, ponens sentire esse proprium animae, ponere potuit quod homo esset *anima utens corpore*.” *S. Th.* I, q. 75, a. 4, c. [“é manifesto que o homem não é apenas alma, mas é algo composto de alma e corpo. – Platão, ao afirmar que sentir é próprio da alma, pôde dizer que o homem é uma alma que se serve de um corpo.” (trad. Loyola, vol. II, p. 363)]. Cf. LIBERA, 1996, p. 265; PASNAU, Robert. “Human Nature”. In: McGRADE, A. S. *The Cambridge companion to Medieval Philosophy*. The Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003, p. 212-213; ver também GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 74-75. Sobre a questão da unidade constitutiva do ser humano, cf. PEGIS, 1963, p. 33-47.

<sup>54</sup> “anima autem cum sit pars corporis hominis, non est totus homo, et anima mea non est ego” *In 1 ad Corinth.* 15.12-19, lect. 2, n. 924. Cf. TORRELL, 2008, p. 307. De acordo com Wolfhart Pannenberg, a própria teologia cristã se viu obrigada a confrontar o platonismo em uma série de doutrinas, em especial, a doutrina segundo a qual o corpo deveria ser considerado como prisão ou sepultura da alma [*Górgias* 493a, *Crátilo* 400c] e a morte, por sua vez, deveria ser vista como a libertação da alma [*Fédon* 64c, *Górgias* 524b]. Em contraste, a teologia cristã desde sempre afirmou que o corpo, assim como a alma, faz parte da boa criação de Deus e que, por isso, a ligação entre ambos seria expressão de sua vontade criadora. No entanto, como observa Pannenberg: “A visão cristã da unidade de alma e corpo do ser humano não foi alcançada em sua plenitude pela teologia patrística, apesar de todas as correções que ela fez da antropologia helenista e especialmente do platonismo em face das limitações impostas pelo modelo de ligação de duas substâncias. Dentre os princípios da filosofia antiga, somente o princípio aristotélico pôde ajudar nesse ponto. Isso aconteceu no aristotelismo cristão da alta escolástica por meio de Tomás de Aquino e sua concepção da alma como forma essencial do corpo e com isso também do homem em si [*S. Th.* I, q. 76, a. 1 e 4]; diga-se de passagem, tal concepção foi confirmada pelo Concílio de Vienne (1312) como doutrina da Igreja (*DS* 902). Segue-se, portanto, que a alma não é apenas um princípio parcial do homem, mas aquilo que faz do ser humano, em sua realidade corporal, um ser humano”. PANNENBERG, Wolfhart. *Systematische Theologie*. Band 2. Göttingen: Vandenhoeck, 1991, p. 213. Veja também GILSON, 2006, p. 239: “O corpo e alma não são duas substâncias, mas os dois elementos inseparáveis de uma só e mesma substância. (...) Enquanto durar a união da alma e do corpo, o homem durará, porque é ele a substância”.

<sup>55</sup> “Sic ergo patet quod propter melius animae est ut corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad phantasmata” *S. Th.* I, q. 89, a. 1, c. (trad. C.A.R.N., p. 251).

O argumento basilar de Tomás é o de que “a alma, por sua natureza, tem o inteligir convertendo-se aos fantasmas”<sup>56</sup>, e, por isso, a união com o corpo representa uma vantagem e não um impedimento para o intelecto humano. Em outras palavras, a união da alma com o corpo não é acidental. Pelo contrário, a alma humana está unida ao corpo por natureza e não por acidente. Sobre esse contraste, Gilson afirma:

Admitindo-se o ponto de vista platônico, teríamos que considerar o corpo como uma espécie de tela interposta entre o intelecto e o objeto; então, deveria ser dito que a alma não adquire seus conhecimentos com a ajuda do corpo, mas apesar do corpo ao qual está unida. Contudo, temos visto que é natural para a alma humana o estar unida a um corpo. A posição de Platão requer, portanto, que a operação natural da alma, que é o conhecimento natural, não encontre um obstáculo que seja maior do que o nexa – não obstante o fato de ser por natureza – que une a alma ao corpo. Há algo nisso que é chocante para o pensamento. A natureza que fez a alma para conhecer não poderia ter unido a alma a um corpo que a impediria de conhecer; e mais, a natureza deve ter concedido um corpo a essa alma somente para tornar o conhecimento intelectual mais fácil.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> “anima ex natura habeat ut intelligat convertendo se ad phantasmata” *S. Th.* I, q. 89, a. 1, c. (trad. C.A.R.N., p. 245).

<sup>57</sup> GILSON, 1965, p. 270. Estas afirmações de Gilson estão respaldadas por duas passagens da *Suma de teologia*: *S. Th.* I, q. 89, a. 1, c. e q. 55, a. 2., c. A propósito, ao comentar essas mesmas passagens da *Suma de teologia*, Pierre Rousselot afirmou algo semelhante: “A natureza é boa: é portanto o corpo que é para a alma. A alma é para conhecer: logo, o corpo é para ajudar o conhecimento. (...) Se as almas humanas tivessem conhecido sem imagem sensível, diz Santo Tomás, seus conhecimentos teriam ficado imperfeitos, comuns e confusos. É então, para que possam ter das coisas um conhecimento perfeito e próprio que sua constituição natural as destina a estar unidas a corpos; assim os objetos sensíveis lhes imprimem, por eles mesmos, um conhecimento próprio: elas são como os ignorantes que só podem ser instruídos com a ajuda de exemplos sensíveis. É pois para maior bem da alma que ela está unida ao corpo, e por isso não compreende sem imagens”. ROUSSELOT, Pierre. *A teoria da inteligência segundo Tomás de Aquino*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 70.

Portanto, não é porque a alma está unida ao corpo que a alma é obrigada a inteligir convertendo-se aos fantasmas, mas, ao contrário, é porque a alma humana, *in praesenti statu*, tem o inteligir convertendo-se aos fantasmas que a união com o corpo é necessária.<sup>58</sup> Em outras palavras, no “estado da vida presente”, a alma, por natureza, entende convertendo-se aos fantasmas.

Ora, se no estado da vida presente, o modo de inteligir convertendo-se aos fantasmas é o modo apropriado para inteligir, então, a alma humana, no estado da vida presente, requer a união com o corpo para inteligir. No entanto, vale a pena lembrar que isso não significa que a alma humana dependa do corpo para existir. A alma, de acordo com o seu ser, *não* depende do corpo: “nem a forma é em vista da matéria, nem o motor em vista do móvel, mas antes o contrário”.<sup>59</sup> Em contrapartida, como afirma Tomás, “o corpo é necessário à alma intelectiva para a operação própria dela, que é inteligir”.<sup>60</sup> Segundo Torrell:

---

<sup>58</sup> De acordo com Bernard Lonergan, “a conversão do intelecto possível ao fantasma é descrita por Tomás não como uma operação nem como uma mudança na operação, mas como uma orientação natural do intelecto humano nesta vida”. LONERGAN, 2012, p. 170. Cf. GORIS, Harm. *Free creatures of an Eternal God: Thomas Aquinas on God’s Foreknowledge and Irresistible Will*. Leuven, Walpole, MA: Peeters, 1996, p. 171. Mais adiante será considerada essa concepção da *conversio* como uma “orientação natural” do intelecto. Por ora, é importante ter em mente que é porque a alma tem o inteligir convertendo-se para os fantasmas que se torna, portanto, necessária a união com o corpo e não o contrário.

<sup>59</sup> “nec forma est propter materiam, Nec motor propter mobile, sed potius e converso”. *S. Th.* I, q. 84, a. 4, c. (trad. C.A.R.N., p. 101).

<sup>60</sup> “corpus esse necessarium animae intellectivae ad eius propriam operationem, quae est intelligere”. *S. Th.* I, q. 84, a. 4, c. (trad. C.A.R.N., p. 101).



Em face de toda concepção “espiritualizante” do ser humano, que corre o risco de tomar o corpo como quantidade negligenciável, o sólido realismo de Tomás de Aquino o faz afirmar tranquilamente que o homem é um sendo corporal e que sem o corpo não há mais homem. A alma não está unida ao corpo para espiritualizá-lo, mas porque tem a necessidade do corpo, pois sem o corpo a alma não poderia se entregar à sua operação mais nobre, a inteligência (cf. *S. Th.* I, q. 84, a. 4).<sup>61</sup>

Depois dessas importantes observações a respeito do significado e das implicações da expressão “estado da vida presente”, seguem também algumas considerações não menos importantes sobre o significado da expressão “conversão aos fantasmas”.

### 2.2.2. A “conversão aos fantasmas” – *conversio ad phantasmata*<sup>62</sup>

É impossível para a alma humana, no “estado da vida presente”, inteligir algo sem se converter aos fantasmas.<sup>63</sup> Já se sabe que tal impossibilidade

---

<sup>61</sup> TORRELL, 2008, p. 309.

<sup>62</sup> PASNAU, 2002, p. 289. De acordo com Carlos Arthur R. do Nascimento, Tomás toma o termo “*conversio*” de Avicena. Enquanto este argumentaria que as inteligências conhecem ao se converterem para a “última Inteligência” ou “Inteligência agente”, aquele diria que o intelecto conhece ao se converter para os fantasmas. Cf. NASCIMENTO, Carlos Arthur R. do. “Introdução: as questões da primeira parte da *Suma de teologia* de Tomás de Aquino sobre o conhecimento intelectual humano”. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teologia [Primeira Parte – Questões 84-89]*. Uberlândia: EDUFU, 2004, p. 36-37. Ver também GILSON, Etienne. *Por que São Tomás criticou Santo Agostinho / Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto*. São Paulo: Paulus, 2010, p.35-45, especialmente, p.42.

<sup>63</sup> “anima, quandiu est coniuncta, non potest aliquid intelligere nisi convertendo se ad phantasmata” [“a alma, enquanto está unida ao corpo, não pode inteligir algo senão convertendo-se aos fantasmas”, *S. Th.* I, q. 89, a. 1, c. (trad. C.A.R.N., p. 245)]. Como se pode notar, esse argumento foi apresentado anteriormente por Tomás no artigo 7 da questão 84: “Respondeo dicendum quod impossibile est intellectum nostrum, secundum

se explica pela própria natureza da alma humana: “a alma por sua natureza tem o inteligir convertendo-se aos fantasmas”.<sup>64</sup>

Mas, afinal, o que é a “conversão aos fantasmas”? É sempre necessária? Trata-se de uma operação da alma? Ou é apenas uma mera “orientação natural” do intelecto? Seria um tipo de reflexão relacionada com o conhecimento do singular? A expressão é unívoca?

Enfim, essas são apenas algumas questões que mostram o quanto é espinhoso o caminho para compreender e explicar o significado da expressão *conversio ad phantasmata*. A primeira precaução a ser tomada é desfazer o equívoco que às vezes pode gerar a confusão entre “conversão aos fantasmas” [*conversio ad phantasmata*] e “reflexão sobre os fantasmas” [*reflexio supra phantasmata*].

#### 2.2.2.1. A distinção entre “conversão aos fantasmas” e “reflexão sobre os fantasmas”

Conforme as observações de Harm Goris e Anthony Kenny, esse tipo de equívoco pode ser encontrado nos estudos de Peter Geach e François-Xavier Putallaz. Em *Mental Acts*, Geach afirma:

---

praesentis vitae statum, quo passibilis corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata.” [“Em resposta cumpre dizer que é impossível o nosso intelecto, de acordo com o estado da vida presente, no qual está unido ao corpo passível, inteligir algo em ato, senão convertendo-se aos fantasmas.” *S. Th.* I, q. 84, a. 7, c. (trad. C.A.R.N., p. 119)].

<sup>64</sup> “anima ex natura habeat ut intelligat convertendo se ad phantasmata” *S. Th.* I, q. 89, a. 1, c. (trad. C.A.R.N., p. 245).

O problema que levantei – “como julgar a respeito dos particulares sensíveis?” – foi fruto de um debate acalorado na Idade Média; e, em minha solução para o problema, acredito que estou seguindo à risca Tomás de Aquino. A expressão que Tomás usa para a relação do ato intelectual de ‘julgar’ no contexto da percepção sensorial que concede uma referência ao particular é *conversio ad phantasma* (conversão para as representações sensoriais). A expressão é metafórica e, obviamente, não passa de um mero rótulo, de ínfimo valor explicativo. Em minha opinião, Tomás tem, ao menos, corretamente localizado o problema; o problema não é como passamos de juízos, como *isto é aquilo*, para juízos mais gerais, mas, pelo contrário, como um juízo inerentemente geral pode estar ligado a uma referência às coisas particulares (S. Th. I, q. 86, a. 1).<sup>65</sup>

Kenny aponta para a falha do argumento de Geach ao lembrar que a *conversio ad phantasmata* é necessária para todos os juízos e não apenas para os juízos sobre os particulares.<sup>66</sup> Por sua vez, Goris também encontra uma falha semelhante no estudo que Putallaz fez sobre o sentido da *reflexio* no pensamento tomasiano. Ao distinguir a *reflexio* como “conhecimento de si” da *reflexio* como “conhecimento dos singulares”, Putallaz compreendeu erroneamente que a finalidade da conversão aos fantasmas é o conhecimento do singular. Em suas palavras, “a reflexão, no sentido de ‘conhecimento de si’, difere da reflexão no sentido de ‘conhecimento do singular’ por meio da conversão aos fantasmas, por isso hesitamos designá-lo pelo mesmo termo”.<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> GEACH, Peter. *Mental acts: their content and their objects*. London: Routledge & Kegan Paul, 1957, p. 65.

<sup>66</sup> Cf. KENNY, Anthony. “Intellect and imagination in Aquinas”. In: *Aquinas: a collection of critical essays*. London: Macmillan, 1969, p. 292.

<sup>67</sup> PUTALLAZ, François-Xavier. *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1991, p. 118-119. Cf. GORIS, Harm. *Free creatures of an Eternal God: Thomas Aquinas on*

Além de Geach e Putallaz, Henri-Dominique Gardeil parece também ter entendido que a *conversio ad phantasmata* não possui outro fim senão o conhecimento do singular. Em seu entendimento, a *conversio* é um mero retorno, uma espécie de “segundo encontro” com os fantasmas, mas dessa vez com a finalidade de fazer do singular o objeto de conhecimento do intelecto humano, ainda que indiretamente. Em suas palavras,

as imagens são encontradas uma segunda vez no processo intelectual, mas dessa vez no fim do conhecimento ou ao lado do objeto. Assim, a inteligência, para retomar sua própria expressão, não pode entender nada senão ao voltar às imagens “*nisi convertendo se ad phantasmata*” (se não se converter às imagens). A conversão, à qual ele [Tomás de Aquino] faz alusão aqui, é manifestamente algo diverso da simples indicação de uma relação de origem.<sup>68</sup>

*Significado do retorno às imagens.* Como deve ser representada essa *conversio ad phantasmata* que está no início do conhecimento indireto do singular? Inicialmente está certo que não está em questão aqui outra *conversio* a não ser aquela que foi tratada quando se perguntou se seria possível conhecer intelectualmente sem imagens. Mas será possível precisar como esse retorno se efetua? Eis como no *De veritate* (q. 10, a. 5) são Tomás o representa para nós: “O espírito, no entanto, consegue imiscuir-se nas coisas particulares à medida que é prolongado pelas potências sensíveis que têm o singular por objeto... E assim conhece o singular por certa reflexão, à medida que, ao conhecer seu objeto, que é uma natureza universal, chega ao conhecimento de seu ato e, ulteriormente, à *species* que

---

God’s Foreknowledge and Irresistible Will. Leuven, Walpole, MA: Peeters, 1996, p. 204, n. 146. Segundo Putallaz, a reflexão como intelecção indireta do singular é um tipo particular de reflexão, que jamais pode ser confundida com a reflexão propriamente dita, a saber, o ato de tomar a si mesmo como objeto. Na tentativa de evitar essa confusão, Putallaz traduziu *conversio ad phantasmata* por “refração sobre os fantasmas”. Cf. PUTALLAZ, 1991, p. 119.

<sup>68</sup> GARDEIL, 2013, p. 132 (vol. 2).

está em seu princípio e, enfim, ao fantasma de onde a *species* foi abstraída; é desse modo que ele tem algum conhecimento do singular”.<sup>69</sup>

Em *La connaissance de l'individuel au Moyen Age*, Camille Bérubé também segue o mesmo raciocínio que entende a *conversio* como uma operação necessária para o conhecimento indireto do singular. Em suas palavras: “A prova da existência de uma inteligência indireta do singular é a necessidade da conversão do intelecto agente para os fantasmas”.<sup>70</sup>

Ao que tudo indica, a raiz do equívoco entre *conversio* e *reflexio* está no entendimento de que a *conversio ad phantasmata* seria uma espécie de operação do intelecto responsável por alcançar, ainda que indiretamente, o conhecimento do singular. Para evitar esse tipo de confusão, tanto Kenny como Goris têm endossado a distinção precisa que Bernard Lonergan fez entre “conversão aos fantasmas” e “reflexão sobre os fantasmas”, diga-se de passagem, uma distinção que concebe a *conversio* não mais como uma operação dedicada exclusivamente ao conhecimento indireto do singular. Nas palavras de Lonergan:

Para solucionar essa dificuldade, faz-se necessário, em primeiro lugar, distinguir a ‘conversão aos fantasmas’ da ‘reflexão sobre os fantasmas’ e, em segundo lugar, resolver com precisão o que se entende por ‘conversão’. Ora, a conversão e a reflexão são distintas tanto em si mesmas como em suas consequências. A conversão aos fantasmas

---

<sup>69</sup> Ibid., p. 142.

<sup>70</sup> BÉRUBÉ, Camille. *La connaissance de l'individuel au Moyen Age*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964, p. 58.

é necessária para o conhecimento da quiddidade, o objeto próprio do intelecto humano; em contrapartida, a reflexão sobre os fantasmas pressupõe não somente a conversão aos fantasmas, mas também o conhecimento da quiddidade: ela é necessária não para o conhecimento do objeto próprio, mas somente para o conhecimento do objeto indireto, o singular.<sup>71</sup>

Portanto, é preciso ter bem claro que a *conversio* e a *reflexio* atendem a necessidades distintas<sup>72</sup>: a *conversio* é necessária para o conhecimento da quiddidade ou natureza existente na matéria corporal, que é o objeto próprio do intelecto humano;<sup>73</sup> já a *reflexio* é necessária para o conhecimento do singular, portanto, de algo categoricamente distinto do objeto próprio do intelecto humano.<sup>74</sup> Entretanto, é preciso lembrar que,

---

<sup>71</sup> Cf. LONERGAN, 2012, p. 170. Cf. GORIS, 1996, p. 204-205; KENNY, 1969, p. 292-293; PASNAU, 2002, p. 288-295, em especial, as notas 22, da p. 443, e 17, da p. 448.

<sup>72</sup> Robert Pasnau também entende que tal distinção é de suma importância: “É importante distinguir a conversão (*conversio*) aos fantasmas da reflexão (*reflexio*) sobre os fantasmas. Trata-se de dois processos inteiramente distintos”. PASNAU, 2002, p. 448, n. 17.

<sup>73</sup> “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.”, *S. Th.* I, q. 84, a. 7, c. [“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 converta aos fantasmas, para que se observe a natureza universal existente no particular.” (trad. C.A.R.N., p. 121)].

<sup>74</sup> “Respondeo dicendum quod 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.”, *S. Th.* I, q. 86, a. 1, c. [Em resposta, cumpre dizer que o nosso intelecto não pode conhecer direta e primeiramente o singular nas coisas materiais. A razão disto é porque o princípio da singularidade nas coisas materiais é a matéria individual. Ora, o nosso intelecto, como foi

embora a quiddidade ou natureza existente na matéria corporal seja o *objeto próprio* do intelecto humano, isso não significa que ela seja um *objeto exclusivo*. O objeto próprio é, certamente, o que primeiro é conhecido pelo intelecto, porém isso não quer dizer que seja o único a ser conhecido pelo intelecto.<sup>75</sup> Nas palavras de Tomás,

cumpra dizer que o objeto do intelecto é algo comum, a saber, o ente e o verdadeiro sob o qual está compreendido também o próprio ato de entender. Donde, o intelecto poder entender seu ato. Mas não em primeiro lugar; pois, nem sequer o primeiro objeto do nosso intelecto, de acordo com o presente estado, é qualquer ente e verdadeiro, mas o ente e o verdadeiro considerado nas coisas materiais, como foi dito [q. 84, a. 7], a partir das quais chega ao conhecimento de todos os demais (trad. C.A.R.N., p. 215).<sup>76</sup>

Segundo Tomás, o conhecimento do singular é possível por meio de “certa reflexão” [*per quandam reflexionem*, cf. *S. Th.* I, q. 86, a.1, c.], que,

---

dito acima [q. 85, a. 1], entende abstraído 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 convertendo-se aos fantasmas nos 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 os fantasmas” (trad. C.A.R.N., p. 183)].

<sup>75</sup> BLANC, Pierre. *La connaissance du singulier chez Saint Thomas d'Aquin et Duns Scot*. Saarbrücken: Éditions Universitaires Européennes, 2010, p. 29; ver também p. 62-78.

<sup>76</sup> “ergo dicendum quod obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum intelligere. Sed non primo: quia nec primum obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quodlibet ens et verum; sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ut dictum est; ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit”. *S. Th.* I, q. 87, a. 3, ad. 1.

por sua vez, pressupõe o conhecimento da quiddidade ou natureza existente na matéria corporal, i.e., pressupõe a *conversio*. Em contrapartida, se, por um lado, a reflexão sobre os fantasmas pressupõe *sempre* a conversão aos fantasmas; por outro, a conversão aos fantasmas *jamaiz* pressupõe a reflexão sobre os fantasmas.

Talvez o motivo da equivocação seja porque a *conversio* sugere – assim como a *reflexio* – um “voltar-se para”.<sup>77</sup> É nesse sentido que tanto a *conversio* como a *reflexio* se assemelham, pois ambas se voltam para os fantasmas. Por isso, não basta apenas dizer que o intelecto humano precisa voltar-se para os fantasmas, pois, afinal de contas, de que volta se trata? Da volta para os fantasmas a fim de obter o conhecimento do singular? Ou da volta para os fantasmas a fim de conhecer a quiddidade ou natureza existente na matéria corporal? Ora, se a finalidade é o conhecimento do singular, então, trata-se da *reflexio*; se a finalidade é o conhecimento da quiddidade ou natureza existente na matéria corporal, então, trata-se da *conversio*.

Esse contraste entre *conversio* e *reflexio* é muito importante para compreender, sobretudo, o papel relevante que a *conversio* exerce na teoria tomasiana do conhecimento humano. Ao que tudo indica, a *reflexio*, tal como está apresentada no artigo 1 da questão 86 da primeira parte da *Suma*, requer, como condição necessária, o conhecimento da quiddidade ou

---

<sup>77</sup> Cf. as observações de Carlos Arthur R. do Nascimento a respeito do sentido de *conversio* em TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teologia: primeira parte (questões 84-89)*, p. 36-37 e em “As *auctoritates* da questão 84 da primeira parte da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino”, in: DE BONI, Luis A. e PICH, Roberto (orgs.). *A recepção do pensamento Greco-romano árabe e judaico pelo ocidente medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 357; ver também LONERGAN, 2012, p. 170-171; KRETZMANN, 1993, p. 156, n. 51.



natureza existente na matéria corporal. Afinal, no estado da vida presente, o que é primeiro conhecido pelo intelecto humano é a quiddidade ou natureza existente na matéria corporal (o objeto próprio).<sup>78</sup> Em contrapartida, não faz sentido afirmar que a *conversio* pressupõe o conhecimento intelectual da quiddidade, pois, de acordo com o estado da vida presente, é a própria *conversio* a condição de possibilidade para o conhecimento intelectual humano. Por exemplo, suponha-se que haja uma primeira conversão de um intelecto humano para um fantasma de um determinado casuar.<sup>79</sup> Tal conversão não requer necessariamente que o intelecto possua de antemão a espécie inteligível deste casuar; nem tampouco requer como *conditio sine qua non* o conhecimento da quiddidade ou natureza existente na matéria corporal deste casuar, pois a própria *conversio* é a condição de possibilidade do conhecimento da quiddidade ou natureza existente na matéria corporal deste casuar.

Por outro lado, alguém poderia contra-argumentar que, uma vez de posse da espécie inteligível deste casuar, a *conversio* seria desnecessária caso ocorresse uma nova intelecção deste casuar. Ora, é preciso evitar também esse equívoco. Segundo Tomás, os fantasmas são sempre necessários, mesmo quando o intelecto entende pelas espécies inteligíveis que possui. Portanto, para cada intelecção deste casuar – não importa

---

<sup>78</sup> “quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva, est proprium eius obiectum”, S. Th. I, q. 85, a. 8, c.

<sup>79</sup> O casuar é uma ave de grande porte, comumente encontrada na Austrália e Nova Guiné. Acreditamos que a eficácia desse exemplo será mais notada se o leitor não souber o que é um casuar. A intenção é evidenciar a necessidade da *conversio* mesmo no contexto de uma primeira apreensão da *specie*.

quantas vezes for – será requerida sempre a *conversio*. Em outras palavras, no estado da vida presente, a conversão aos fantasmas será sempre indispensável, seja para o intelecto inteligir *pelas* espécies inteligíveis que há de receber, seja *pelas* espécies inteligíveis que já possui.

O exemplo que Tomás utiliza para explicar essa necessidade da *conversio* é a visão. Por exemplo, é possível ver várias vezes o mesmo objeto. Todavia, em todas as vezes que o mesmo objeto for visto, também será necessário antes converter o olhar para ele. Em suas palavras:

Nenhuma potência é capaz de conhecer algo sem se converter para o seu objeto, tal como a visão não conhece nada senão convertendo-se para a cor. Donde, os fantasmas estão para o intelecto possível assim como os sensíveis estão para o sentido, como está patente pelo o Filósofo no livro III *Sobre a alma*; não importa como o intelecto tenha em si uma espécie inteligível, jamais considera algo em ato, de acordo com essa espécie, sem se converter para o fantasma. Por isso, assim como nosso intelecto no estado da vida presente necessita dos fantasmas para considerar em ato antes de ter um hábito, assim também depois de o ter.<sup>80</sup>

Assim, a *conversio ad phantasmata* deve ser compreendida primeiramente como uma condição necessária para o intelecto apreender o

---

<sup>80</sup> “nulla potentia potest aliquid cognoscere nisi convertendo se ad obiectum suum, ut visus nihil cognoscit nisi convertendo se ad colorem. Unde, cum phantasma hoc modo se habeat ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, ut patet per philosophum in III *de Anima*, quantumcumque aliquam speciem intelligibilem apud se intellectus habeat, nunquam tamen actu aliquid considerat secundum illam speciem, nisi convertendo se ad phantasma. Et ideo, sicut intellectus noster secundum statum viae indiget phantasmatis ad actu considerandum antequam accipiat habitum, ita et postquam acceperit.” *De verit.*, q. 10, a. 2, ad. 7. Cf. *S. Th.* I, q. 84, a. 7, ad. 1.

seu objeto próprio, que não é o singular, mas, sim, a quiddidade existente na matéria corporal. Ora, a argumentação de que “a finalidade da *conversio* é o conhecimento do singular” está equivocada justamente porque identifica os dois modos distintos de o intelecto se dirigir aos fantasmas. Um é o *modo permanente* de o intelecto se dirigir aos fantasmas a fim de inteligir o seu objeto próprio (*conversão aos fantasmas*); outro é o *modo ocasional* de o intelecto se dirigir aos fantasmas a fim de conhecer o singular (*reflexão sobre os fantasmas*). De acordo com Robert Pasnau:

Em seu modo direto, o intelecto entende por meio de fantasmas para apreender a natureza de um particular. Mas há outro modo de intelecção, uma reflexão indireta sobre os fantasmas. Tal reflexão não deveria ser confundida com a nossa permanente conversão aos fantasmas (*conversio ad phantasmata*), que ocorre mesmo quando estamos entendendo diretamente a natureza abstraída de algo. A “reflexão” é uma atividade ocasional que visa apenas os particulares.<sup>81</sup>

O importante é levar em consideração que o modo ocasional de o intelecto se dirigir aos fantasmas (*reflexio*) pressupõe a *conversio*, que é uma orientação natural e permanente do intelecto em direção ao seu objeto próprio: a quiddidade ou natureza existente na matéria corporal. Por isso, tal modo ocasional de referência ao fantasma é chamado de “conhecimento indireto” (cf. *S. Th.* I, q. 86, a. 1, c.).

---

<sup>81</sup> PASNAU, 2002, p. 443, n. 22.

Dito isso, retomemos a questão relacionada à necessidade da conversão aos fantasmas, mesmo nos casos em que o intelecto já possui as espécies inteligíveis a modo de hábito. Ora, se o intelecto já possui, por exemplo, a espécie inteligível de um casuar “x”, por que, então, é necessário que o intelecto se converta ao fantasma do casuar “x” a fim de inteligir em ato o casuar “x”? Para apresentar uma possível e plausível resposta para essa questão, é preciso antes esclarecer que a *conversio* não é uma operação do intelecto, mas uma mera “orientação” ou “inclinação” natural do intelecto humano no estado da vida presente.

#### 2.2.2.2. *A conversio como mera orientação natural do intelecto humano*

Ao que tudo indica, Tomás não oferece descrição de qualquer operação específica do intelecto que corresponda à “conversão aos fantasmas”. Contudo, estudiosos como Bernard Lonergan e Norman Kretzmann afirmam que, de acordo com Tomás, a conversão aos fantasmas deve ser compreendida como uma “tendência” ou “orientação” natural do intelecto humano. Nas palavras de Lonergan:

A conversão do intelecto possível para o fantasma é descrito por Tomás não como uma operação nem como uma mudança na operação, mas como uma orientação natural do intelecto humano nesta vida: que é resultado da perfeição da conjunção da alma com o corpo; que consiste do fato de o intelecto humano ter uma direção fixa (*aspectus*) voltada para os fantasmas e para as coisas inferiores; e que

contrasta este estado presente do intelecto com o estado posterior, quando a conversão não será nem para os fantasmas nem para os corpos, mas para as coisas superiores e puramente inteligíveis. (...) A conversão aos fantasmas não significa reflexão sobre os fantasmas nem um “virar-se de volta” aos fantasmas, mas simplesmente uma orientação natural.<sup>82</sup>

Em sintonia com Lonergan, Kretzmann afirma que o direcionamento para os fantasmas não é algo que o intelecto tenha que fazer e refazer, mas é a sua *orientação* cognitiva essencial.<sup>83</sup> Em suas palavras:

A expressão latina *convertere se ad* pode ser facilmente mal interpretada no sentido literal de “virar-se de volta para”, “voltar-se para”. Este sentido literal sugere um tipo de correção de rota, se estivermos pensando em um fluxo de transmissão de dados dos sentidos externos por meio da fantasia ao intelecto; mas isso também sugere um desvio do esforço, da parte do intelecto, e que é precisamente equivocado. Uma vez que se trata de algo que é facilmente mal interpretado, Tomás insiste em argumentar que “quando nosso intelecto tem uma cognição intelectual, ele deve orientar-se para os fantasmas (S. Th. I, q. 84, a. 7, c.)”. Acredito que a evidência principal disso está presente nas muitas observações de que (1) o intelecto pode *considerar* somente a natureza universal abstrata, mas (2) naturezas universais como objetos próprios da *cognição* intelectual existem somente em particulares corpóreos; e (3) que particulares corpóreos estão *presentes* para o intelecto somente nos fantasmas.<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> LONERGAN, 2012, p. 171.

<sup>83</sup> KRETZMANN, 1993, p. 142.

<sup>84</sup> Ibid., p. 156, n. 51.

Como se vê, é legítima a preocupação de Lonergan e Kretzmann com relação ao equívoco de interpretar a *conversio* como uma espécie de repetição de uma operação outrora realizada pelo intelecto, pois, em nenhum momento, Tomás afirma que a *conversio* é um tipo de operação secundária do intelecto. Pelo contrário, ele apenas indica que a mera conservação das *espécies* no intelecto não é suficiente para a intelecção em ato. Por exemplo, ainda que o intelecto possua, a modo de hábito, a espécie inteligível de um determinado casuar, o intelecto apenas poderá inteligir em ato, por meio desta espécie inteligível que possui, *se e somente se* o intelecto orientar-se para o fantasma deste casuar. Portanto, a *conversio* não é um passo posterior no processo de intelecção, mas uma inclinação natural do intelecto que, para inteligir o seu objeto próprio, sempre se orienta para os fantasmas.

Ora, o objeto próprio do intelecto humano não é a quiddidade ou natureza *separada* da matéria corporal. Pelo contrário, o objeto próprio do intelecto humano, no estado da vida presente, será sempre a quiddidade ou natureza existente *na* matéria corporal. É por isso, e tão somente por isso, que o intelecto *in praesenti statu* converte-se permanentemente para os fantasmas. Neles, o intelecto abstrai a espécie inteligível *pela qual* a quiddidade ou natureza existente na matéria corporal é inteligida.

Para que o intelecto observe (*speculetur*) a natureza existente no particular – por exemplo, a natureza do casuar “x” –, será necessária a conversão do intelecto para o fantasma do particular, no caso, o fantasma do casuar “x”. No fantasma do casuar “x” está a espécie inteligível do casuar

“x”, que, por sua vez, será abstraída pelo intelecto agente. Entretanto, convém salientar que a espécie inteligível do casuar “x” não é o objeto próprio do intelecto, porém é aquilo *pelo que* o intelecto entende o objeto que lhe é próprio. No artigo 1 da questão 86, Tomás enfatiza essa ideia por diversas vezes: (1) “a espécie inteligível não é o que é entendido em ato, mas o *pelo que* o intelecto entende”; (2) “a espécie inteligível está para o intelecto como o *pelo que* o intelecto entende”; (3) “a forma *de acordo com a qual* o intelecto entende”; (4) “a espécie *pela qual* entende”; (5) “segue-se que a alma conhece as coisas que estão fora da alma, *pelas* espécies inteligíveis” (trad. C.A.R.N., p. 141-145) [grifo nosso].<sup>85</sup>

Em suma, o “orientar-se” do intelecto para os fantasmas (*conversio*) não é uma repetição de uma operação própria do intelecto no processo de intelecção, mas uma “tendência”, uma “inclinação” natural e permanente do intelecto para o seu objeto próprio. Esse objeto não é a espécie inteligível (seja a *specie* a ser abstraída do fantasma, seja a *specie* presente a modo de hábito), mas, sim, a “quididade ou natureza existente na matéria corporal”. Assim, todas as vezes que a espécie inteligível for requerida – isso vale tanto para a “primeira intelecção” como para as “reincidentes intelecções” –, o intelecto orientar-se-á para o objeto que lhe é próprio.

---

<sup>85</sup> (1) “species intelligibilis non est quod intellectur actu, sed id quo intelligit intellectus” (*sed contra*) ; (2) “species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit”; (3) “forma secundum quam intellectus intelligit”; (4) “speciem qua intelligit”; (5) “sequetur quod anima per species intelligibiles cognoscat res quae sunt extra animam”, *S. Th.* I, q. 85, a. 2.

### 2.2.2.2.1 *Contraponto da interpretação da conversio como mera orientação natural*

A ideia de que a *conversio* é uma “orientação natural” do intelecto está longe de ser um consenso entre os estudiosos. Em *Geist in Welt*, obra cujo Rahner propôs uma interpretação não muito conservadora do artigo 7 da questão 84, a *conversio* é identificada com a *abstractio*, a operação peculiar do intelecto agente, que é responsável pela apreensão da espécie inteligível. De acordo com Rahner:

A *conversio ad phantasma* não é, portanto, outra coisa senão a *illustratio phantasmatis per lumen intellectus agentis*, pela qual se realiza a *abstractio*. *Conversio ad phantasma e abstractio são momentos de um processo único, em que ambos os momentos tornam-se inseparáveis um do outro.* (...) Processo que como tal pode também, simplesmente, ser denominado de *abstractio*.<sup>86</sup>

Afirmção semelhante também pode ser encontrada em *Thomas Aquinas on Human Nature*, um extenso comentário de Robert Pasnau sobre as questões 75-89. Ao comentar o artigo 7 da questão 84, Pasnau deixa claro que não se deu por satisfeito com as sugestões interpretativas de Lonergan e Kretzmann. Em especial, Pasnau não concorda com a sugestão de que a *conversio* deva ser entendida como uma “tendência” ou “orientação” natural do intelecto. O seu argumento é semelhante ao de

---

<sup>86</sup> RAHNER, 1957, p. 270 e 272.



Rahner, i.e., de que a *conversio* deve ser entendida, de fato, como uma operação do intelecto, porém não como uma operação especial realizada no processo de intelecção. Segundo Pasnau, para defender a ideia de que a *conversio* é uma operação do intelecto não é necessário, portanto, acreditar que ela seja uma “operação especial” (Rahner) que, em conjunto com a operação intelectual da abstração das espécies inteligíveis, seria responsável pela intelecção do objeto próprio. Ao contrário, em suas palavras:

A conversão aos fantasmas é o meio pelo qual lançamos luz sobre as espécies inteligíveis que já possuímos. (...) A conversão aos fantasmas, portanto, não é algo extra, uma operação misteriosa, nem sequer uma mera orientação. Ela é, na verdade, a operação ordinária da abstração dos fantasmas, realizada em circunstâncias específicas, para o cumprimento de um objetivo específico.<sup>87</sup>

Apesar das peculiaridades que distinguem os posicionamentos de Rahner e Pasnau, o fato é que ambos entendem que a *conversio ad phantasmata* (cf. *S. Th.* I, q. 84, a. 7) é a *abstractionem specierum a phantasmatis* [abstração das espécies dos fantasmas] (cf. *S. Th.* I, q. 85, a. 1). Ora, o equívoco dessa opção hermenêutica, que estabelece uma espécie de relação mereológica de identificação da *conversio* com a *abstractio*, reside na inobservância do significado preciso da *conversio* e da *abstractio*. Em primeiro lugar, em nenhum momento Tomás nomeia de *conversio* a apreensão da espécie inteligível pelo intelecto agente. Em

---

<sup>87</sup> PASNAU, 2002, p. 289-290.

segundo lugar, a *conversio* é tão somente um mero dirigir-se ou orientar-se para os fantasmas. Nada mais que isso. Em suma, a *conversio* é apenas a permanente orientação do intelecto em direção aos fantasmas. Orientação que, diga-se de passagem, viabiliza, para o intelecto agente, a realização da *abstractio*.

## CAPÍTULO 3

### OS INDÍCIOS E A RAZÃO DA “CONVERSÃO AOS FANTASMAS”

*O intelecto está impedido para entender, quando está lesionado o órgão da imaginação, porque todo tempo que o intelecto esteja no corpo, necessita dos fantasmas; não só para adquirir ciência toma algo dos fantasmas, mas também compara as espécies inteligíveis com os fantasmas ao utilizar a ciência adquirida. E, por causa disso, os exemplos são necessários na ciência.*

– Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 3, a. 9, ad. 22

*Potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Com esta proposição, Tomás nos oferece a razão que explica o problema arrazoado no artigo 7, em que se pretende compreender os limites do conhecimento humano.<sup>88</sup>*

– Karl Rahner

#### 3.1. Os indícios da “conversão aos fantasmas”

Depois das considerações sobre o significado de *praesentis vitae statum* e *conversio ad phantasmata*, voltemos para a argumentação de Tomás no corpo do artigo 7 da questão 84. A argumentação começa, como já foi dito, com a tese de que “é impossível para o intelecto humano, de acordo com o estado da vida presente, entender algo em ato sem se converter aos

---

<sup>88</sup> RAHNER, 1957, p. 48-49.

fantasmas”. O próximo passo de Tomás é oferecer dois indícios [*indicia*] a favor dessa tese. De acordo com Kenny, esses dois indícios são, na verdade, duas “provas” que têm a finalidade de corroborar a necessidade da *conversio*.<sup>89</sup> Entretanto, como observa Pasnau, não se tratam de “provas cabais” e muito menos de “demonstrações”.<sup>90</sup> Nesse caso, os indícios deveriam ser compreendidos apenas como “indicações” que pretendem meramente evidenciar a razoabilidade da tese. Ou seja, independente da polêmica em torno do caráter apodíctico dos *indicia*, o fato é que eles são usados por Tomás como exemplos a favor da tese.

Dito isso, comecemos pelo primeiro indício, que diz respeito à relação do intelecto com a imaginação.

### *3.1.1. Primeiro indício: a dependência do intelecto da imaginação*

A abordagem do primeiro indício pode ser esquematizada da seguinte maneira:

---

<sup>89</sup> KENNY, 1969, p. 289; 1993, p. 94. Rahner também entende que os indícios são “provas”. Cf. RAHNER, 1957, p. 47.

<sup>90</sup> PASNAU, 2002, p. 284.

**Indício 1**  
A dependência que  
o intelecto tem da  
imaginação

### Argumentação

(1) O intelecto *não* requer o uso de órgão corporal para realizar o seu ato; porém, para realizar o seu ato, o intelecto requer o uso da capacidade imaginativa

(2) A capacidade imaginativa requer o uso de órgão corporal para realizar o seu ato; portanto, na impossibilidade de fazer uso do órgão corporal, a capacidade imaginativa fica impedida de realizar o seu ato

(3) A lesão no órgão corporal do qual a capacidade imaginativa faz uso impede não apenas o ato da capacidade imaginativa, mas também o ato do intelecto, que, embora não se sirva de órgão corporal para realizar o seu ato, requer, para realizar o seu ato, o ato da capacidade imaginativa.

### Casos

– Delirantes e letárgicos

De acordo com Pasnau, um dos pressupostos inegociáveis de Tomás é o da imaterialidade do intelecto (cf. *S. Th.* I, q. 75, a. 2, c.).<sup>91</sup> Como consequência desse pressuposto, o intelecto deve ser sempre concebido como uma faculdade que não se serve de órgão corporal [*non utens corporali organo*, cf. *S. Th.* I, q. 84, a. 7, c.].<sup>92</sup> Ou seja, para inteligir, o

<sup>91</sup> PASNAU, 2002, p. 285.

<sup>92</sup> Na resposta ao argumento 22 do artigo 9 da questão 3 das *Quaestiones disputatae De potentia Dei*, Tomás expressou uma argumentação semelhante: “Respondo, dizendo, que o intelecto existente no corpo não necessita de algo corpóreo para inteligir, pois simultâneo ao intelecto está o princípio da operação intelectual, como ocorre com a visão, pois o princípio da visão não é só o ver, mas o olho que consta pelo ver e pela pupila. Contudo, é necessário tanto o corpo com o objeto, como a visão necessita da parede na qual existe a cor, pois os fantasmas se comparam ao intelecto como as cores à visão, como se diz no livro III do *De anima* [5, 430a 15-17]. E é por isso que o intelecto está impedido para inteligir, quando está lesionado o órgão da imaginação, porque todo tempo que o intelecto esteja no corpo, necessita dos fantasmas; não só para adquirir ciência toma algo dos fantasmas, mas também compara as espécies inteligíveis com os fantasmas ao utilizar a ciência adquirida. E, por causa disso, os exemplos são necessários na ciência”. TOMÁS DE AQUINO. *O poder de Deus: questões disputadas 1-3*. Campinas: Ecclesiae, 2013, p. 245-246. “quod intellectus in corpore existens non indiget aliquo corporali ad intelligendum, quod simul cum

intelecto humano não necessita de algo corpóreo, como ocorre com a visão, por exemplo. No caso da visão, o olho é o órgão fundamental para a realização do ver. Tanto é assim que a visão será impedida caso o olho esteja lesionado. O mesmo não poderia ocorrer com o intelecto, uma vez que, para realizar a intelecção, o intelecto não se serve de um órgão corporal.

Ora, se o intelecto não se serve de órgão corporal, por que, então, ele fica impedido de inteligir caso o cérebro sofra uma lesão? Para responder essa questão, é preciso recordar que, para inteligir, o intelecto precisa sempre se converter aos fantasmas, e os fantasmas são constituídos pela imaginação, que, por sua vez, depende de órgão corporal. De acordo com Tomás, este órgão corporal é o cérebro. Ou seja, é verdade que para inteligir o intelecto não faz uso de órgão corporal. Entretanto, o mesmo não pode ser dito da imaginação que, para exercer o ato imaginativo, faz uso de órgão corporal, no caso, o cérebro.<sup>93</sup> Nas palavras do Aquinate, “o órgão da capacidade imaginativa, memorativa e cogitativa é o próprio cérebro”.<sup>94</sup>

---

intellectu sit principium intellectualis operationis, sicut accidit in visu: nam principium visionis non est visus tantum, sed oculus constans ex visu et pupilla. Indiget autem corpore tamquam obiecto, sicut visus indiget pariete in quo est color: nam phantasmata comparantur ad intellectum ut colores ad visum, sicut dicitur in *III de anima*. Et ex hoc est quod intellectus impeditur in intelligendo, laeso organo phantasiae: quia quamdiu est in corpore indiget phantasmatis non solum quasi accipiens a phantasmatis dum acquirit scientiam, sed etiam comparans species intelligibiles phantasmatis dum utitur scientia acquisita. Et propter hoc exempla in scientiis sunt necessaria”. *De pot.*, q. 3, a. 9, ad. 22.

<sup>93</sup> Além disso, a imaginação depende, também, da sensação que, por sua vez, também faz uso de órgão corporal (os órgãos sensoriais, cf. *S. Th.* I, q. 79, a. 4, ad. 3.).

<sup>94</sup> Sobre a designação do cérebro como órgão corporal da imaginação, Tomás afirma: “pois o órgão da capacidade imaginativa, memorativa e cogitativa é o próprio cérebro, que é o lugar que tem a maior soma de umidade no corpo humano. Por isso, por causa da umidade em abundância que está nas crianças, os atos dessas [capacidades] estão mais impedidos

Para Tomás, é indubitável que o órgão da imaginação é o cérebro e não os órgãos sensoriais. Tanto é assim que a imaginação é possível a despeito da ausência dos sensíveis ou até mesmo a despeito de uma lesão nos órgãos sensoriais. Todavia, o que Tomás argumenta é que, na impossibilidade de fazer uso do cérebro, o ato da capacidade imaginativa estaria terminantemente impedido, como se nota no caso dos “delirantes” e “letárgicos”. Em consequência disso, a operação do intelecto também ficaria impedida, pois é sempre por meio dos fantasmas que o intelecto apreende – por natureza (cf. *S. Th.*, I, q. 88, a. 2, c.) – o seu objeto próprio (a quiddidade ou natureza existente na matéria corporal). Em outras palavras, o cérebro não é um órgão do intelecto, pois, como já foi dito, o intelecto não se serve de órgão corporal.<sup>95</sup> Pelo contrário, o intelecto se serve dos fantasmas, que, por sua vez, só são possíveis por meio do concurso da imaginação, que se serve de órgão corporal.

No entanto, como observa Kenny, há uma dificuldade na argumentação desse primeiro indício apresentado por Tomás. Em primeiro lugar, Kenny aponta para o pressuposto da carência que o intelecto tem de um órgão corporal próprio. Em suas palavras, “Como Tomás pode saber que

---

do que aqueles dos sentidos externos. Mas o intelecto recebe não de imediato dos sentidos externos, mas dos internos” [quia imaginativae virtutis organum, et memorativae et cogitativae, est in ipso cerebro, quod est locus summae humiditatis in corpore humano. Ideo etiam propter abundantiam humiditatis quae est in pueris, magis impediuntur actus harum virium quam etiam sensuum exteriorum. Intellectus autem accipit immediate non a sensibus exterioribus, sed ab interioribus]. *De verit.*, q. 18, a. 8, ad. 5.

<sup>95</sup> “cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo” *S. Th.* I, q. 84, a. 7, c. [“sendo o intelecto uma certa faculdade que não se serve de órgão corporal” (trad. C.A.R.N., p. 119)]. Cf. *S. Th.* I, q. 85, a. 1, c.; *De pot.*, q. 3, a. 9, ad. 22; *In III De anima*, lec. 7, n. 688; *De anima*, a. 1, ad. 11. Cf. KRETZMANN, 1993, p. 140.

a atividade cerebral não é necessária para o ato de inteligir, mesmo do modo mais abstrato e intelectual?”.<sup>96</sup> Há, pelo menos, duas possíveis respostas para essa questão, afirma Kenny. A *primeira* é a de que não há intelecção humana que não venha acompanhada de atividade cerebral. E o motivo já foi dito: (1) a imaginação precisa da atividade cerebral para produzir fantasmas; (2) se o cérebro lesiona, então, a imaginação fica impedida de produzir os fantasmas; (3) sem fantasmas, o intelecto não pode inteligir. A *segunda* resposta é a de que mesmo que a atividade cerebral seja uma condição necessária para o inteligir, isso não faz do cérebro um órgão do intelecto tal como o olho é o órgão da visão ou a língua o órgão do paladar.

De acordo com Kenny, a dificuldade na argumentação do primeiro indício é a de que ambas as respostas – geralmente oferecidas para defender a imaterialidade do intelecto humano – partem do pressuposto de que o cérebro é o órgão da imaginação.<sup>97</sup> Entretanto, por qual motivo o cérebro seria o órgão da imaginação e não o órgão da intelecção? Em suas palavras:

No sentido estrito em que se diz que não há “órgão” do intelecto, há que dizer também que não há “órgão” da imaginação: para imaginar melhor, não posso mover meu cérebro como movo meus olhos para ver melhor. Se tomamos a palavra “órgão” em sentido amplo, aplicando-a a

---

<sup>96</sup> KENNY, 1993, p. 95.

<sup>97</sup> Nas palavras de Kretzmann: “Fantasmas são similitudes das coisas materiais particulares constituídas a partir das determinações físicas do órgão da fantasia, cujo Tomás localizou no cérebro”. KRETZMANN, 1993, p. 140.



qualquer parte do corpo relacionada com o exercício de uma faculdade, teremos que admitir que o córtex visual é um órgão da visão tal como os olhos. Nesse caso, como negar que há um órgão do intelecto e que esse órgão é o cérebro?<sup>98</sup>

De fato, Kenny tem razão ao afirmar que o cérebro não pode ser movido pela imaginação como o olho é movido pela visão. Ou seja, a imaginação não se serve do cérebro da mesma forma que a visão se serve do olho. Se é assim, por que, então, o cérebro não pode ser útil para o intelecto tal como é útil para a imaginação? Por que o cérebro não poderia servir como órgão do intelecto tal como ele serve à imaginação?

Ao que parece, Kenny não levou em consideração os pressupostos antropológicos e teológicos que permeiam a reflexão de Tomás sobre o conhecimento humano. Ora, para Tomás, está absolutamente claro que, no estado intermediário – i.e., o estado da alma separada do corpo –, é possível para o intelecto inteligir sem a necessidade da *conversio* (cf. o tópico 2.2.1 O “estado da vida presente” – *praesentis vitae statum*, p. 46). Portanto, se, no estado intermediário, é possível inteligir sem fantasmas (diga-se de passagem, um estado não natural e que “compete à alma humana o modo de inteligir convertendo-se para os pura e simplesmente inteligíveis” [S. *Th.* I, q. 89, a. 1, c., trad. C.A.R.N., p. 247]), então, é mais do que compreensível que o intelecto, para realizar o seu ato, não se sirva de órgão corporal. Em contrapartida, a imaginação é possível apenas em contextos cuja alma esteja unida ao corpo. E é justamente por isso que

---

<sup>98</sup> KENNY, 1993, p. 96.

Tomás afirma: (1) o cérebro é o órgão peculiar da imaginação; e (2) o intelecto não necessita de órgão corporal. Se, para inteligir, o intelecto necessitasse de órgão corporal, então, não seria possível a intelecção humana depois da morte e antes da bem-aventurança. Como é possível a intelecção no estado intermediário, segue-se, portanto, que o intelecto não necessita de órgão corporal para realizar o seu ato.

Após essas importantes observações, é possível entender o motivo pelo qual o primeiro indício confere plausibilidade à tese. Ora, se, no estado da vida presente, o intelecto apreendesse formas separadas e, portanto, não fosse necessária a *conversio*, então, a lesão no órgão corporal da imaginação não representaria um impedimento para o intelecto humano. Em suma, o fato de o intelecto não se servir do cérebro, mas, no caso de uma lesão cerebral, ficar impedido de inteligir, confirma, em primeiro lugar, a tese de que o intelecto, no estado da vida presente, tem de converter-se aos fantasmas para realizar o ato que lhe é próprio; e, em segundo lugar, que a imaginação depende de órgão corporal, no caso, o cérebro.

### *3.1.2. Segundo indício: a formação de fantasmas a modo de exemplos*

A abordagem do segundo indício pode ser esquematizada da seguinte maneira:

**Indício 2**  
A formação  
de fantasmas  
a modo de  
exemplos

**Casos**

- Quando queremos entender algo, formamos fantasmas a modo de exemplos;
- Quando queremos fazer alguém entender algo, propomos-lhe exemplos a partir dos quais possa formar para si fantasmas para entender.

A abordagem do segundo indício não partiu de um tratamento argumentativo – tal como foi com a abordagem do primeiro indício –, mas apenas de uma menção dos casos que exemplificam o indício. Na abordagem do primeiro indício, antes de mencionar os casos (delirantes e letárgicos), Tomás ofereceu uma argumentação sobre a dependência que o intelecto tem da imaginação. Já na abordagem do segundo indício, Tomás partiu imediatamente dos casos:

*(1) o caso de alguém que, para entender, precisa primeiro formar fantasmas a modo de exemplos;*

*(2) o caso de alguém que, para fazer o outro entender algo, propõe exemplos a partir dos quais o interlocutor possa formar para si fantasmas a fim de entender.*

Portanto, o segundo indício deve ser compreendido a partir dos dois casos mencionados. Em ambos, o que se quer indicar é que, para entender

algo, a recorrência aos exemplos é indispensável “para que se formem fantasmas a partir dos quais o intelecto possa inteligir”.<sup>99</sup>

Em sua análise do segundo indício, Kenny sugere que Tomás tinha em mente o *Menon*, de Platão. Em especial, a passagem em que Sócrates, fazendo uso de exemplos, ensina geometria ao jovem escravo.<sup>100</sup> Contudo, apesar de essa sugestão ser bastante interessante, é muito pouco provável que, no contexto do artigo 7, Tomás tivesse em mente essa passagem do *Menon*. Ora, não se trata de observar se há, no recurso aos *exempla*, um indício de que a intelecção tem origem a partir da alma ou na alma, mas, sim, se o recurso aos *exempla* é um indício para a necessidade da *conversio*. Ou seja, o que está em jogo é saber se o segundo indício (o recurso aos fantasmas a modo de exemplo) é, de fato, uma evidência da necessidade que o intelecto tem de converter-se aos fantasmas, mesmo nos contextos em que o intelecto já possui a espécie inteligível.

---

<sup>99</sup> “quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum” [“pois qualquer um pode experimentar em si mesmo o seguinte: que, quando alguém se esforça por inteligir algo, forma para si alguns fantasmas a modo de exemplos, nos 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 fantasmas para inteligir” (trad. C.A.R.N., p. 119-121)], *S. Th.* I, q. 84, a. 7, c.

<sup>100</sup> Em 1156, Henrique Aristipo já tinha traduzido o *Mênon* e o *Fédon*. Cf. GAUVARD, Claude et alii. *Dictionnaire du Moyen Âge*. Paris: 2002, p. 1112. Entretanto, como observa Henle, “Certamente, Tomás não fez uso nem do *Mênon* nem do *Fédon*. Sequer há evidências convincentes de que ele conhecia as traduções do *Timeu*, seja a de Cícero, seja a de Calcídio”. 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, p. xxi. Cf. KLIBANSKY, Raymond. *The continuity of the platonic tradition during the Middle Ages*. London: The Warburg Institute, 1939, p. 27-28.

Há quem considere o segundo indício como insuficiente para evidenciar a tese do artigo 7. Pasnau, por exemplo, entende que o segundo indício não é suficiente o bastante para evidenciar a tese de que “É impossível o intelecto humano, de acordo com o estado da vida presente, inteligir algo em ato sem se converter aos fantasmas”. Em suas palavras,

O segundo indício se aplica a um processo definitivo, porém dificilmente se aplica a um processo que é sempre requerido. Nosso uso dos *exempla* indica que *com frequência* convertemo-nos aos fantasmas; também está claro que esse uso é *proveitoso* para a conversão aos fantasmas. Entretanto, esse uso dificilmente evidenciará que “o intelecto *necessita* da conversão aos fantasmas, caso contrário a operação intelectual seria impossível”. Além do mais, o indício que Tomás apresenta serve bem para o contexto em que ainda estamos prestes a adquirir o conhecimento. Contudo, como se vê, este não é o contexto problemático. O contexto problemático é aquele em que já estamos de posse do conhecimento, mas, ainda assim, necessitamos nos converter aos fantasmas para atualizá-lo.<sup>101</sup>

A crítica de Pasnau parte do pressuposto de que os dois casos mencionados no segundo indício se referem apenas ao contexto de uma primeira intelecção. Todavia, os dois casos se aplicam tanto no contexto de uma primeira intelecção como no contexto de uma intelecção reincidente. Em outras palavras, Pasnau considera que o segundo indício é insuficiente porque pressupõe que, uma vez que o intelecto já está de posse da espécie inteligível, a *conversio* é desnecessária.

---

<sup>101</sup> PASNAU, 2002, p. 286.

Como já foi dito, Pasnau está comprometido com a interpretação de que a *conversio* é uma “operação” do intelecto. Contudo, se a *conversio* não for concebida como uma “operação”, mas como uma “inclinação” ou “orientação” natural do intelecto, então, a *conversio* não deveria ser considerada como uma “operação desnecessária”, mas como uma orientação natural do intelecto ao objeto que lhe é próprio. É por isso que, como já foi dito, Tomás compara a *conversio* com a “conversão da visão”. Da mesma maneira que é preciso que a visão sempre se converta para ver o objeto que outrora foi visto, o intelecto precisa sempre se converter aos fantasmas, mesmo que seja para inteligir o que já foi anteriormente inteligido. Em suas palavras:

Nenhuma potência é capaz de conhecer algo sem se converter para o seu objeto, tal como a visão não conhece nada senão convertendo-se para a cor. Onde, os fantasmas estão para o intelecto possível assim como os sensíveis estão para o sentido, como está patente pelo o Filósofo no livro III *Sobre a alma*; não importa como o intelecto tenha em si uma espécie inteligível, jamais considera algo em ato, de acordo com essa espécie, sem se converter para o fantasma. Por isso, assim como nosso intelecto no estado da vida presente necessita dos fantasmas para considerar em ato antes de ter um hábito, assim também depois de o ter.<sup>102</sup>

---

<sup>102</sup> “nulla potentia potest aliquid cognoscere nisi convertendo se ad obiectum suum, ut visus nihil cognoscit nisi convertendo se ad colorem. Unde, cum phantasma hoc modo se habeat ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, ut patet per philosophum in III *de Anima*, quantumcumque aliquam speciem intelligibilem apud se intellectus habeat, nunquam tamen actu aliquid considerat secundum illam speciem, nisi convertendo se ad phantasma. Et ideo, sicut intellectus noster secundum statum viae indiget phantasmatis ad actu considerandum antequam accipiat habitum, ita et postquam acceperit”. *De verit.*, q. 10, a. 2, ad. 7. Cf. *S. Th.* I, q. 84, a. 7, ad. 1.

Além do mais, o próprio Pasnau argumenta que o segundo indício não tem a finalidade de apresentar “provas cabais” e muito menos “demonstrações”.<sup>103</sup> A sua finalidade é apenas indicar os casos que evidenciam que na inteligência há sempre uma orientação do intelecto para os fantasmas. Ora, é justamente isso que Tomás faz: mencionar os indícios que evidenciam a necessidade que o intelecto tem da imaginação para realizar o ato de inteligir. No contexto do segundo indício, o que evidencia a tese tomasiana é o fato de que sempre recorremos aos *exempla* que, por sua vez, exigem a formação de fantasmas tanto para inteligimos algo como para fazermos alguém inteligir algo.

### 3.2. A razão da “conversão aos fantasmas”

Após as considerações sobre os dois indícios da tese, o próximo passo de Tomás é oferecer uma *razão* ou motivo para a necessidade da *conversio*. O argumento de Tomás sobre a *ratio* da “conversão aos fantasmas” pode ser compreendido em duas etapas. Na primeira etapa, a *ratio* é mencionada e imediatamente exemplificada; na segunda etapa, Tomás descreve a *ratione naturae*, i.e., a “noção da natureza”, como fator de determinação da natureza e, por assim dizer, do objeto próprio do intelecto humano. Por fim, para concluir a segunda etapa, Tomás estabelece um contraste com a posição dos “platônicos”.

---

<sup>103</sup> Op. cit., p. 284.

Antes de passarmos para a primeira etapa da argumentação de Tomás, faz-se necessário notar que, no corpo do artigo 7, o termo *ratio* veicula dois sentidos distintos. Logo após apresentar os indícios, Tomás utiliza o termo *ratio* para dar o motivo da tese e, em seguida, utiliza o mesmo termo para se referir à “noção da natureza” (*ratione naturae*). Portanto, Tomás usa o termo *ratio* para designar duas situações distintas. Em um contexto, *ratio* deve ser entendida como o motivo que explica a *conversio*; em outro, *ratio* deve ser entendida como a “noção da natureza” que determina a substância do objeto próprio do intelecto humano.<sup>104</sup>

Feitas essas breves considerações sobre o sentido de *ratio*, passemos agora para a primeira etapa.

### 3.2.1. Primeira etapa: o princípio de proporção

A primeira etapa da argumentação pode ser esquematizada da seguinte maneira:

---

<sup>104</sup> Para os diferentes sentidos de *ratio* no contexto do século XIII, conferir: DEMERS, G.-Ed. “Les divers sens du mot *ratio* au Moyen Age”. In: *Études d’histoire littéraire et doctrinale du XIII<sup>e</sup> Siècle*. Paris: J. Vrin; Ottawa: Intitut d’Études Médiévales, 1932, p. 105-139; DE RIJK, Lambert Marie. “A special use of *ratio* in 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> century metaphysics”. In: BIANCHI, M L. e FATTORI, M. (ed.). *Ratio – VII Colloquio Internazionale, Roma, 1992*. Firenze: L. S. Olschki, 1994, p.197-218, especialmente, p. 201-209. MURRAY, Alexandre. “Ratio”. In: *Dicionário temático do ocidente medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2006, vol. 2, p. 379-393, especialmente, p. 381-384.



**Razão [ratio] da  
conversão aos  
fantasmas**  
“a potência  
cognoscitiva se  
proporciona ao  
cognoscível”

**Casos**

– Objeto próprio do *intelecto angélico*  
(substância inteligível separada do corpo)



O que é *material* é conhecido por meio de  
substâncias inteligíveis separadas do  
corpo

– Objeto próprio do *intelecto humano*  
(quididade ou natureza existente na  
matéria corporal)



O que é *imaterial* é conhecido por meio da  
quididade ou natureza existente na  
matéria corporal

No início do segundo capítulo, foi dito que de acordo com o *princípio de natureza*, o *modus essendi* (modo de ser) determina o *modus operandi* (modo de operar): “modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius” [ “o modo de operar de cada coisa segue o seu modo de ser”, *S. Th.* I, q. 89, a. 1, c. (trad. C.A.R.N., p. 247), cf. a nota 48]. No caso do intelecto humano, o modo de operar que lhe é próprio é chamado de *modus intelligendi* (modo de entender). Para ser ainda mais específico, o modo de entender que é peculiar ao intelecto humano, no estado da vida presente, é o *modus intelligendi per conversionem ad phantasmata* (cf. *S. Th.* I, q. 89, a. 1, c.).

Em contrapartida, segundo o *princípio de proporção*<sup>105</sup>, há um proporcionamento da potência intelectual e seu objeto<sup>106</sup>, a despeito de o

<sup>105</sup> Cf. HAYEN, André. *L'intentionnel selon Saint Thomas*. Paris: Desclés de Brouwer, 1954, p. 74-86; MONTAGNES, Bernard. *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Béatrice-Nauwelaerts (Philosophes Médiéveaux, VI), 1963, p. 26-30.

intelecto observar [*speculetur*], a seu modo, a natureza ou a quiddidade existente nos materiais e mutáveis.<sup>107</sup> Ou seja, embora o que é inteligido esteja no inteligente ao modo do inteligente, o inteligente – para realizar o ato que lhe é próprio – tem de ser proporcional ao que é inteligível. E é este, propriamente, o motivo [*ratio*] que Tomás apresenta para a impossibilidade de o intelecto inteligir sem se converter aos fantasmas. Em outras palavras, o princípio de proporção é a razão fundamental pela qual o objeto próprio do intelecto humano é a natureza ou quiddidade existente *na* matéria corporal. Como afirma Carlos Arthur R. do Nascimento:

Não há, porém, uma desvinculação total entre o modo de conhecer e o modo de ser. Para explicitá-lo é preciso, no entanto, ver mais de perto como se apresenta o objeto

---

<sup>106</sup> “a potência cognoscitiva se proporciona ao cognoscível” [“*potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili*]. *S. Th.* I, q. 84, a. 7, c.; “o objeto cognoscível é proporcionado à capacidade cognoscitiva” [“*objectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae*]. *S. Th.* I, q. 85, a. 5, ad. 3 (trad. C.A.R.N., p. 121, 133).

<sup>107</sup> “a semelhança da coisa é recebida no intelecto de acordo com o modo do intelecto e não de acordo com o modo da coisa” [similitudo rei recipitur in intellectu secundum modum intellectus, et non secundum modum rei]. *S. Th.* I, q. 85, a. 5, ad. 3 (trad. C.A.R.N., p. 165). Segundo Carlos Arthur R. do Nascimento, “É por não terem reconhecido tal distinção que os pré-socráticos e Platão erraram. O segundo ‘ *julgando que todo conhecimento se dá a modo de alguma semelhança, acreditou que a forma do conhecido está por necessidade no cognoscente do modo como está no conhecido*’ (*S. Th.* I, q. 84, a. 1); os primeiros ‘ *julgavam também que a forma do conhecido está no cognoscente do modo como está na coisa conhecida*’ (*S. Th.* I, q. 84, a. 2). A tomada de posição de Tomás de Aquino insiste justamente em que ‘*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; semelhantemente, 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*’ (*S. Th.* I, q. 84, a. 1). Assim pois ‘é necessário que um seja o modo de inteligir pelo qual o intelecto entende e outro seja o modo de ser pelo qual a coisa existe. Pois, embora aquilo que o intelecto entende precise estar na coisa, não precisa estar do mesmo modo’ (*In Metaph.*, liv. I, cap. 10, n<sup>o</sup> 158)”. NASCIMENTO, Carlos Arthur R. do. “Introdução: as questões da primeira parte da *Suma de teologia* de Tomás de Aquino sobre o conhecimento intelectual humano”. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teologia [Primeira Parte – Questões 84-89]*. Uberlândia: EDUFU, 2004, p. 25.

próprio do intelecto humano. Tomás começa por recordar que este é “a quiddidade da coisa material que cai sob o sentido e a imaginação” ou, em outros termos, “a natureza da coisa material”. Tal é a afirmação que se repete várias vezes no bloco de questões 84 a 89 da primeira parte da *Suma de teologia* dedicado ao estudo do conhecimento intelectual humano. A razão fundamental desta afirmação é a proporção que deve haver entre a potência de conhecimento e o que pode ser apreendido pelo conhecimento.<sup>108</sup>

Assim, a *conversio* é sempre necessária porque o objeto próprio do intelecto humano é a natureza existente na matéria corporal. Ou seja, não é apenas porque o intelecto humano possui um modo peculiar à sua natureza que, então, a *conversio* se torna necessária (seja nos casos em que o intelecto há de abstrair a espécie inteligível, seja nos casos em que o intelecto já possui a espécie inteligível). É, sobretudo, porque há um proporcionamento do cognoscente ao cognoscível que a *conversio* é sempre necessária no estado da vida presente; inclusive nos casos de conhecimento *in praesenti statu* dos incorpóreos dos quais não há fantasmas.

O modo peculiar de o intelecto entender, no estado da vida presente, é por conversão aos fantasmas, justamente porque o intelecto está unido ao corpo *por natureza*. Todavia, isso não é suficiente para explicar a necessidade da *conversio*. Sabe-se que não há fantasmas dos incorpóreos, por exemplo, Deus e os anjos. No entanto, sabe-se, também, que é possível o conhecimento de Deus e dos anjos. Afinal, se tal conhecimento é possível,

---

<sup>108</sup> NASCIMENTO, Carlos Arthur R. do. “O caminho intermediário: alguns limites do conhecimento intelectual humano, segundo Tomás de Aquino”. In: *Trans/Form/Ação* 19 (1996), p. 207.

então, como ele ocorre, uma vez que não há fantasmas dos incorpóreos? Não seria o conhecimento Deus e dos anjos, por exemplo, um indício de que é possível o intelecto humano conhecer algo, no estado da vida presente, sem se converter aos fantasmas?

É preciso notar que o princípio de proporção é um pressuposto elementar não apenas para a inteligência humana, mas também para a inteligência angélica. Na verdade, o princípio de proporção é a razão que explica o motivo pelo qual o intelecto (humano ou angélico) conhece direta e primeiramente o objeto que lhe é próprio. Por exemplo, no caso do intelecto angélico – uma substância totalmente separada do corpo –, o objeto que lhe é próprio é a substância inteligível *separada* do corpo. Assim, o objeto próprio do intelecto angélico (i.e., aquilo que o intelecto angélico entende direta e primeiramente) é o inteligível *separado* da matéria. Ora, isso significa que o anjo não pode conhecer o que é material ou corpóreo? Evidente que não. Para Tomás, é possível, sim, que o intelecto angélico conheça o que é material ou corpóreo, porém jamais direta e primeiramente. Ou seja, como o objeto próprio e proporcional do intelecto angélico são os incorpóreos, os corpóreos só podem ser conhecidos de forma indireta, i.e., “ainda que conheçam o que é material, [os anjos] não o consideram senão no que é imaterial, quer dizer, ou em si mesmas ou em Deus” [*etsi enim materialia cognoscant, non tamen nisi in immaterialibus ea intuentur, scilicet vel in seipsis vel in Deo*] (*S. Th.* I, q. 85, a. 1, c., trad. C.A.R.N., p. 133).

Em contrapartida, o intelecto humano, unido ao corpo, tem como objeto próprio e proporcional *a quiddidade ou natureza existente na matéria*

*corporal*, e chega a algum conhecimento do imaterial por meio da natureza existente *na* matéria corporal.<sup>109</sup> Assim, o que o intelecto humano conhece direta e primeiramente é a quiddidade ou natureza existente *na* matéria corporal. Ora, isso quer dizer que o intelecto humano não pode conhecer o que é imaterial e incorpóreo? Evidente que não. Para Tomás, é possível, sim, que o intelecto humano conheça o que é imaterial ou incorpóreo, porém jamais direta e primeiramente. Ou seja, como o objeto próprio e proporcional do intelecto humano é a natureza da coisa material, os incorpóreos só podem ser conhecidos de forma indireta. Em suma, assim como o intelecto angélico não pode inteligir diretamente o que é material, o intelecto humano

---

<sup>109</sup> “quod obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quidditas rei materialis, quam a phantasmatis abstrahit, ut ex praemissis patet” [“o objeto de nosso intelecto de acordo com o estado presente é a quiddidade da coisa material que abstrai dos fantasmas, como é patente a partir do que precede [q. 84, a. 7 e q. 85, a. 1]” (trad. C.A.R.N., p. 177)], *S. Th.* I, q. 85, a. 8, c. A respeito do modo pelo qual conhecemos a Deus, Tomás afirma: “Quae [anima nostra] tamen habet duas virtutes cognoscitivas. Unam, quae est actus alicuius corporei organi. Et huic connaturale est nobis cognoscere res secundum quod sunt in materia individuali: unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia vero virtus cognoscitiva eius est intellectus, qui non est actus alicuius organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent esse nisi in materia individuali; non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Unde secundum intellectum possumus cognoscere huiusmodi res in universalis: quod est supra facultatem sensus. – Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia existentes. Quod est supra naturalem facultatem intellectus animae humanae, secundum statum praesentis vitae, quo corpori unitur” [“Pois nossa alma possui duas capacidades cognoscitivas. Uma é o ato de um órgão corporal. A esta é conatural conhecer a coisa de acordo com o que é na matéria individual: por isso, os sentidos não conhecem senão o singular. A outra capacidade cognoscitiva é o intelecto, que não é o ato de nenhum órgão corporal. Donde pelo intelecto nos é conatural conhecer as naturezas que não têm ser senão na matéria individual, não segundo o que é na matéria individual, mas segundo o que é abstraído da matéria pela consideração do intelecto. Donde, de acordo com o intelecto podemos conhecer deste modo a coisa no universal, que ultrapassa a faculdade dos sentidos. – Ao intelecto angélico, porém, é conatural conhecer as naturezas não existentes na matéria, que ultrapassam a faculdade natural do intelecto da alma humana, de acordo com o estado da vida presente, no qual está unida ao corpo” (trad. Loyola, vol. I, p. 263-264)], *S. Th.* I, q. 12, a. 4, c.

não pode inteligir diretamente o que é imaterial. E o motivo é justamente este: o proporcionamento do intelecto ao seu objeto próprio.

Entretanto, o fato de intelecto humano e o intelecto angélico estarem de igual modo determinados pelo princípio de proporção, isso não quer dizer que o intelecto humano se porte tal como o intelecto angélico. Nas palavras de Tomás:

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 como é patente a partir do que foi dito acima [q. 76, a. 1]. Por isso, é próprio dela conhecer a forma existente individualmente na matéria corporal, não porém na medida em que está em tal matéria. Ora, conhecer o que está na matéria individual, não na medida em que está em tal matéria, é abstrair a forma da matéria individual, que os fantasmas representam. Por isso, é necessário dizer que o nosso intelecto entende o que é material abstraindo dos fantasmas; e, através do que é material, assim considerado, chegamos a algum conhecimento do que é imaterial, assim como, pelo contrário, os anjos conhecem o que é material através do imaterial (trad. C.A.R.N., p. 133).<sup>110</sup>

Como se pode notar, no caso da inteligência humana, a *conversio* é necessária não somente nos contextos em que o intelecto já possui a espécie inteligível, mas, também, nos contextos de conhecimento dos

---

<sup>110</sup> “Intellectus autem humanus medio modo se habet, non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis, ut ex supra dictis patet. Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus; et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus, sicut e contra Angeli per immaterialia materialia cognoscunt”, *S. Th.* I, q. 85, a. 1, c.

incorpóreos dos quais não há fantasmas. Isso é assim porque o objeto próprio e proporcional do intelecto humano é a quiddidade ou natureza existente *na* matéria corporal.

Antes de considerar mais profundamente a necessidade da *conversio*, especialmente no contexto do conhecimento dos incorpóreos, é preciso observar a segunda etapa da argumentação de Tomás sobre a razão da *conversio*.

### 3.2.2. Segunda etapa: o objeto próprio do intelecto humano e a “noção da natureza” [*ratione naturae*]

A segunda etapa da argumentação pode ser assim esquematizada:

#### **Argumentação**

(1) *Noção da natureza* [*ratione naturae*]: faz parte da noção [*ratio*] de quiddidade ou natureza o existir em um particular; portanto, a quiddidade ou natureza existente no particular só pode ser conhecida completa e verdadeiramente apenas na medida em que é conhecida como existente no particular

(2) *Apreensão do particular*: o particular é apreendido pelo sentido e pela imaginação; portanto, para inteligir em ato o seu objeto próprio, o intelecto precisa se converter aos fantasmas a fim de observar [*speculetur*] a natureza universal existente no particular

(3) *Contraste com os “platônicos”*: se o objeto próprio do intelecto humano fosse a forma separada ou se as naturezas das coisas sensíveis não subsistissem nos particulares, então, não seria necessário que o intelecto humano se convertesse aos fantasmas

#### **Casos**

- Noção da natureza da pedra
- Noção da natureza do cavalo

Ora, a “noção da natureza” dos corpóreos determina que a natureza dos corpóreos exista apenas nos particulares, tal como a “noção da natureza” da pedra ou do cavalo determina que a natureza da pedra ou do cavalo exista em uma determinada pedra ou em um determinado cavalo. Se tal “natureza dos corpóreos” não for conhecida como existente em um particular, apreendido pelos sentidos e pela imaginação, então, não haverá conhecimento da natureza das coisas materiais, pois o objeto próprio do intelecto humano é a natureza existente *na* matéria corporal.<sup>111</sup>

A partir das implicações da “noção da natureza” dos corpóreos, Tomás estabelece um contraste com a posição dos “platônicos”<sup>112</sup>, ao criticar a possibilidade da subsistência da natureza dos corpóreos para além dos particulares. Em suas palavras, “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 humano sempre, ao inteligir, se convertesse aos fantasmas.” (trad. C.A.R.N., p. 121).

---

<sup>111</sup> “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 est 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” [“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” (trad. C.A.R.N., p. 121)], *S. Th.* I, q. 84, a. 7, c.

<sup>112</sup> “Si autem proprium obiectum intellectus nostri esset forma separata; vel si naturae rerum sensibilibus subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos; non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata”, *S. Th.* I, q. 84, a. 7, c.



Em suma, para explicar a razão [*ratio*] da *conversio ad phantasmata*, Tomás se fundamentou em três argumentos:

*(1) o argumento de que há um proporcionamento entre a potência de conhecimento e o que pode ser apreendido pelo conhecimento;*

*(2) o argumento de que o objeto próprio do intelecto humano é a natureza ou quiddidade existente nos corpóreos;*

*(3) o argumento de que, de acordo com a “noção da natureza”, a natureza ou quiddidade dos corpóreos não pode existir separada da matéria corporal.*

Portanto, como a natureza ou quiddidade dos corpóreos não existe separada da matéria corporal, segue-se que o intelecto humano, no estado da vida presente, só poderá inteligir o objeto que lhe é próprio convertendo-se aos fantasmas. Assim, uma vez que a *conversio* é compreendida como condição *sine qua non* para o conhecimento intelectual humano, faz-se necessário dar mais um passo, a saber, entender como é possível o conhecimento de Deus a partir dessa condição. Esse é o próximo e último passo desta investigação.

## CAPÍTULO 4

### O CONHECIMENTO DE DEUS NO “ESTADO DA VIDA PRESENTE”

*Conhecido de algo se é, resta investigar como é, para que se saiba a seu respeito o que é; ora, como não podemos saber a respeito de Deus o que é, mas o que não é, não podemos considerar a respeito de Deus como é, mas antes como não é.*<sup>113</sup>

– Tomás de Aquino, *Suma de teologia*, I, q. 3 (Prólogo)

#### 4.1. Reconsideração do problema à luz do que foi investigado

Tomás começou a sua argumentação com uma tese: “*É impossível o intelecto humano, de acordo com o estado da vida presente, inteligir algo em ato sem se converter aos fantasmas*”. Em seguida, apresentou dois indícios para evidenciar a sua tese: (1) *a dependência que o intelecto tem da imaginação*; e (2) *a formação de fantasmas a modo de exemplos*. Por fim, concluiu a sua argumentação com uma exposição sobre a “razão” [*ratio*] que explica o motivo da sua tese: “*A potência cognoscitiva se proporciona ao*

---

<sup>113</sup> “Cognito de aliquo na sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit”. *S. Th.* I, q. 3, prol.

*cognoscível. Donde, o objeto próprio do intelecto humano, que é unido ao corpo, é a quiddidade ou natureza existente na matéria corporal”.*

A razão que Tomás ofereceu para explicar a sua tese é, como já foi dito, o *princípio de proporção*. De acordo com esse princípio, é necessário que haja um proporcionamento da potência intelectual ao objeto que lhe é próprio. Ou seja, o objeto próprio do intelecto humano, *in praesenti statu*, não poderia ser outro senão a natureza ou quiddidade existente *na* matéria corporal. Isso é assim porque, por um lado, o intelecto humano, no estado da vida presente, está unido ao corpo e, por outro, há um proporcionamento da potência cognoscitiva ao cognoscível.

O fato de o objeto próprio do intelecto humano ser a natureza ou quiddidade existente *na* matéria corporal acarreta uma implicação crucial para a teoria do conhecimento humano. Afinal, uma vez que a “noção da natureza” é o fator que determina a natureza dos corpóreos como existente apenas na matéria corporal, então, a única possibilidade de o intelecto humano, *in praesenti statu*, conhecer o seu objeto próprio é no confronto com um particular, apreendido pelos sentidos e pela imaginação.

Portanto, uma vez que o objeto próprio do intelecto humano é a natureza ou quiddidade existente *na* matéria corporal, torna-se bastante compreensível o posicionamento de Tomás em defesa da necessidade da *conversio ad phantasmata*. No entanto, o que ainda precisa ser considerado em pormenores é a questão da possibilidade do conhecimento dos incorpóreos, em especial, do conhecimento de Deus, cuja natureza é separada da matéria corporal.

## 4.2. A “conversão aos fantasmas” e o conhecimento de Deus

Uma das argumentações mais importantes de Tomás para o problema do conhecimento de Deus *in praesenti statu* está no artigo 7, precisamente na *resposta ao terceiro argumento*.

A seguir, o terceiro argumento e a resposta ao terceiro argumento:

### **Terceiro argumento**

3. PRAETEREA. – Incorporalium non sunt aliqua phantasmata: quia imaginatio tempus et continuum non transcendit. Si ergo intellectus noster non posset aliquid intelligere in actu, nisi converteretur ad phantasmata: sequeretur quod non posset intelligere incorporeum aliquid. Quod patet esse falsum: intelligimus enim veritatem ipsam, et Deum, et angelos.

3. Não há [fantasmas] dos incorporais, pois a imaginação não transcende o tempo e o contínuo. Se, portanto, o nosso intelecto não pudesse entender algo em ato senão [convertendo-se aos fantasmas], seguir-se-ia que não poderia entender algo incorpóreo. O que é patente que é falso, pois entendemos a própria verdade, Deus e os anjos.

### **Resposta ao terceiro argumento**

AD TERTIUM dicendum quod incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparisonem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata: sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur; Deum autem, ut Dionysius dicit, cap. I *De div. nom.* (lect. III), cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem;

AO TERCEIRO cumpre dizer que os incorpóreos, dos quais não há [fantasmas], são conhecidos por nós por comparação com os corpos sensíveis, dos quais há [fantasmas]. Assim como entendemos a verdade pela consideração da coisa acerca da qual investigamos a verdade. Conhecemos, porém a Deus, como diz Dionísio<sup>114</sup> [*Nomes divinos*, cap. 1], como causa, por ultrapassamento e

<sup>114</sup> Segundo consta na contabilidade de M.-D. Chenu, Tomás citou Pseudo-Dionísio para além de 1.700 vezes. (cf. CHENU, M.-D. *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1954, p. 193, n. 1). Chenu chega a afirmar que “Na *Suma*, como se sabe, o ponto de partida e o plano de sua síntese são expressamente tomados da teologia pseudo-dionisiana”. (cf. CHENU, M.-D. *Santo Tomás de Aquino e a teologia*. Rio de Janeiro: AGIR, 1967, p. 79).

alias etiam incorporeas substantias, in statu praesentis vitae, cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo, cum de huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata.

por remoção. Também não podemos conhecer as demais substâncias incorpóreas, no estado da vida presente, senão por remoção, ou alguma comparação com o que é corporal. Por isso, quando inteligimos algo do que é deste tipo, necessariamente temos de nos [converter aos fantasmas] dos corpos, embora daquele algo não haja [fantasmas].

[Trad. C.A.R.N., p. 122-123.]

O *terceiro argumento* do artigo 7 afirma que o fato de o intelecto humano inteligir os incorpóreos dos quais não há fantasmas – como Deus, os anjos e a verdade, por exemplo – indica que não há necessidade de o intelecto *sempre* se converter aos fantasmas. Ou seja, o *terceiro argumento* pressupõe que a *conversio* seria desnecessária, uma vez que a natureza ou quiddidade dos incorpóreos não existe na matéria corporal. Em contrapartida, se a *conversio* fosse sempre necessária, segue-se, portanto, que não seria possível inteligir os incorpóreos, uma vez que deles não há fantasmas.

Por um lado, pode-se dizer que Tomás concordaria com o *terceiro argumento*. Afinal, ele não negaria a possibilidade de o intelecto humano ter algum conhecimento dos incorpóreos *in praesenti statu*. Por outro lado, é patente que Tomás não poderia concordar com a conclusão de que é possível inteligir sem a *conversio*. E nisso reside toda a dificuldade, pois não há fantasmas dos incorpóreos. Ora, se não há fantasmas dos incorpóreos, então, como justificar a necessidade da *conversio* no caso do conhecimento de Deus?

Como já foi dito, por causa do *estado da vida presente* (princípio de natureza) e do proporcionamento do intelecto ao objeto próprio (princípio de proporção) – *potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili*, cf. *S.Th.* I, q. 84, a. 7, c. –, a *conversio* é sempre necessária. Em outras palavras, por causa da união da alma com o corpo e pelo fato de o intelecto – por natureza e proporção – se dirigir à quiddidade existente na matéria corporal, o intelecto está determinado a inteligir de maneira adequada apenas o que é corpóreo. Entretanto, para Tomás, o conhecimento intelectual humano se estende para além do que é corpóreo. E é justamente essa extensão que possibilita ao intelecto algum conhecimento de Deus.

Todavia, apesar de o intelecto humano ser capaz de inteligir o que transcende aos sentidos (os seres imateriais), ainda assim o intelecto humano não poderá inteligir senão a partir dos fantasmas. Assim, a questão não é saber se é possível o intelecto humano ter algum conhecimento de Deus *in praesenti statu*, mas *como* o intelecto possui algum conhecimento de Deus *in praesenti statu*, uma vez que (1) de Deus não se tem fantasmas e (2) o intelecto unido ao corpo só entende a partir da conversão aos fantasmas. A resposta de Tomás para essa questão é bem precisa: “os incorpóreos, dos quais não há fantasmas, são conhecidos por nós *por comparação* com os corpos sensíveis, dos quais há fantasmas” (grifo nosso). Portanto, o conhecimento que se tem de Deus, no estado da vida presente, se deve sempre à *comparação* com o que é sensível.<sup>115</sup>

---

<sup>115</sup> Tomás afirma algo semelhante em seu comentário ao *De divini nominibus*: “De fato, a universalidade das criaturas nos é proposta por Deus para que, por ela, conheçamos a Deus, na medida em que o universo ordenado tem certas imagens e semelhanças

#### 4.2.1. O caráter comparativo do conhecimento de Deus

O que significa dizer que o conhecimento de Deus *in praesenti statu* tem um “caráter comparativo”? Significa dizer que o conhecimento que o homem tem de Deus só é possível porque há uma *semelhança* entre Deus e as criaturas. Trata-se, como afirmou Cornelio Fabro, da “prioridade do esse sobre o *intelligere*”.<sup>116</sup> Por isso, em função dessa prioridade, o argumento tomasiano a favor do conhecimento de Deus começa com a defesa do princípio de semelhança entre Deus e as criaturas, e é justamente por causa dessa semelhança que é possível o conhecimento de Deus *in praesenti statu*.

Em Tomás, o princípio de semelhança adquiriu a seguinte formulação canônica: *omne agens agit sibi simile*, i.e., “todo agente obra algo semelhante a si”. Tal formulação pode ser encontrada em diversas passagens do *corpus thomisticum* e tem a finalidade de chamar a atenção para a relação de semelhança que há entre *factum* e *facienti*, i.e., entre “o que é feito” e “o que faz”. Ora, uma vez que (1) Deus (*facienti*) é a Causa Primeira de todas as coisas (*factum*) e que (2) a quiddidade ou natureza de

---

imperfeitas dos divinos que se *comparam* a elas como os exemplares principais às imagens” (grifo nosso, trad. C.A.R.N., p. 256) [Ipsa enim universitas creaturarum est nobis a Deo proposita ut per eam Deum cognoscamus, in quantum universum ordinatum habet quasdam imagines et assimilationes imperfectas divinorum quae comparantur ad ipsas sicut principalia exemplaria ad imagines.]. In *De div. nomin.*, cap. 7, lect. IV, n. 729.

<sup>116</sup> FABRO, Cornelio. *Participation et causalité selon saint Thomas d’Aquin*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain / Paris: Beatrice-Nauwelaerts, 1961, p. 225.

todas as coisas é o efeito direto e primeiro da ação divina criadora, então, todas as coisas criadas são, portanto, semelhantes a Deus.

Entretanto, como adverte Tomás:

é mais conveniente dizer que a criatura é semelhante a Deus que o contrário. Pois se diz que uma coisa se assemelha a outra quando possui sua qualidade ou sua forma. Ora, o que se encontra perfeito em Deus se encontra nas criaturas *por certa participação* deficiente; por isso, aquilo segundo o qual se estabeleceu a semelhança está totalmente em Deus e não nas criaturas. Por sua vez, as criaturas têm o que é de Deus, donde é correto dizer que elas são semelhantes a Deus. Todavia, não podemos dizer que Deus tem o que é das criaturas. Donde não poderíamos dizer convenientemente que Deus é semelhante à criatura, nem tampouco dizer que o homem é semelhante à sua imagem, senão dizer corretamente que é a imagem que é semelhante ao homem. (grifo nosso)<sup>117</sup>

Porque Deus é a causa das criaturas, todas as criaturas são semelhantes a Deus. Entretanto, vale a pena lembrar que essa semelhança é “por certa participação”.<sup>118</sup> Em outras palavras, dizer que tal semelhança é

<sup>117</sup> “convenientius dicitur Deo creatura similis quam e converso. Simile enim alicui dicitur quod eius possidet qualitatem vel formam. Quia igitur id quod in Deo perfecte est, in rebus aliis per quandam deficientem participationem invenitur, illud secundum quod similitudo attenditur, Dei quidem simpliciter est, non autem creaturae. Et sic creatura habet quod Dei est: unde et Deo recte similis dicitur. Non autem sic potest dici Deum habere quod creaturae est. Unde nec convenienter dicitur Deum creaturae similem esse: sicut nec hominem dicimus suae imagini esse similem, cui tamen sua imago recte similis enuntiatur”. S.c.G. I, cap. 29, n° 5.

<sup>118</sup> Sobre o conceito de “participação” em Tomás, cf. FABRO, Cornelio. *Participation et causalité selon saint Thomas d’Aquin*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain / Paris: Beatrice-Nauwelaerts, 1961; GEIGER, L.-B. *La participation dans la philosophie de saint Thomas d’Aquin*. Paris: Vrin, 1953; MONTAGNES, B. *La doctrine de l’analogie de l’être d’après saint Thomas d’Aquin*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain / Paris: Beatrice-Nauwelaerts, 1963; PUNTEL, Lorenz B. “O pensamento de Tomás de Aquino como pensamento sumário-irrefletido sobre o ser e a analogia”. In: PUNTEL, Lorenz B.



“por certa participação” não significa dizer que a criatura seja, em parte, semelhante a Deus e, em parte, distinta de Deus. Pelo contrário, como afirma Ángel Luis González: “Aquilo que é semelhante é semelhante na dessemelhança. Trata-se da dialética da participação do ser”.<sup>119</sup> Ou seja, não se trata de considerar que um aspecto do homem é distinto de Deus enquanto outro é semelhante, mas, sim, de afirmar a tensão criada pela dialética da participação: o homem todo é semelhante a Deus *na* dessemelhança de Deus. Portanto, embora as criaturas sejam distintas de Deus, há algo do Criador *nas* criaturas (a semelhança *na* dessemelhança). E é justamente porque há algo do Criador *nas* criaturas que o Criador pode ser, de alguma maneira, conhecido.<sup>120</sup>

Portanto, a partir da semelhança que há nas criaturas é possível estabelecer uma comparação com o Criador. Ora, tal comparação é justamente a maneira pela qual o intelecto pode conhecer algo sobre Deus no estado da vida presente. Contudo, Tomás faz questão de indicar que, especialmente no caso de Deus, tal conhecimento comparativo – que é o pressuposto fundamental para o conhecimento dos incorpóreos – se estabelece por uma tríplice via.

---

(org.). *Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia: estudos críticos na perspectiva histórico-filosófica*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, p. 39-131; HUMBRECHT, Thierry-Dominique. *Lire Saint Thomas d’Aquin*. Paris: Ellipses, 2007, p. 27-28.

<sup>119</sup> GONZÁLEZ, Ángel Luis. *Teología natural*. Navarra: EUNSA, 2008, p. 144. Sobre a dialética da participação como “coincidência dos opostos”, cf. FABRO, 1961, p. 227.

<sup>120</sup> Nas palavras de Fabro, “Aqui está o triunfo da metafísica da participação. Deus, enquanto é o *esse per essentiam*, não é recebido por nenhum sujeito e é, pois, em quem confluem todas as perfeições, i.e., tem a “totalidade da virtude de ser” (*In De div. nomin.*, cap. 5, lect. I, n. 629). A participação do *esse* é a primeira nobreza ontológica da criatura finita”. FABRO, 1961, p. 226.

#### 4.2.2. A comparatio e a triplex via do conhecimento de Deus

Na *resposta ao terceiro argumento*, fica claro que o conhecimento de Deus se dá *per comparisonem*. No entanto, segundo Rahner, Tomás deixou implícito no texto, i.e., na *resposta ao terceiro argumento*, que o conhecimento de Deus se dá por uma tríplex via: *per comparisonem* et *per excessus* et *per remotionem*. A razão pela qual Rahner chega a essa conclusão está no uso da preposição latina *per*, que segundo ele, indica que Tomás pressupunha, na verdade, duas tríades, a saber, (1) a tríade da *triplex via* de tomasiana [*excessus-remotio-comparatio*] e (2) a tríade da *triplex via* pseudo-dionisiana [*causalitatis-excellentiae-remotionis*]. Apesar de serem distintas, Rahner não nega que haja uma relação entre as duas tríades, porém tampouco pretende oferecer uma explicação sobre essa relação. Em suas palavras:

Tendo em vista a *conversio ad phantasmata*, perguntamos como e por que é possível a metafísica tal como Tomás a entende? O ponto de partida para responder a essa pergunta está na indicação que o próprio Tomás faz no artigo referente à *conversio ad phantasmata*: *S. Th.* I, q. 84, a. 7, ad. 3. A via do *excessus*, da *remotio* e da *comparatio* se refere à possibilidade da metafísica. (...) Já *Deum cognoscere ut "causam"* se refere à realização da metafísica. Realização que pressupõe a tríade *excessus-remotio-comparatio* e que se torna patente na própria composição do texto tomasiano: *Deum cognoscimus ut causam et per excessum et per remotionem*. O primeiro *et* não une *excessum* com *causam*, mas com *remotionem* (*et... et*), e o destaca em relação à *ut causam* como o pressuposto de que Deus possa ser conhecido como fundamento do ente. Ora, conhecer a Deus como

fundamento do ente não significa conhecer que Deus é o fundamento das coisas, mas conhecer que o fundamento do ente – que em todo conhecimento do ente já é concebido como ser – é o ser absoluto, i.e., Deus, e é assim que se alcança o conhecimento de Deus pela primeira vez. (...) No momento, em nossa análise da *S. Th.* I, q. 84, a. 7, ad. 3, não nos ocuparemos pormenorizadamente com a relação entre a tríade *excessus-remotio-comparatio* e a tríade referente à famosa *triplex via* do conhecimento de Deus (*via causalitatis-excellentiae-remotionis*). Em todo caso, vale a pena lembrar que não devemos simplesmente identificá-las, uma vez que o próprio Tomás não tem apresentado sempre e em igual sentido a última tríade, e nem sequer a enumerou seguindo sempre a mesma ordem.<sup>121</sup>

Apesar de Lorenz Puntel ter admitido que o argumento de Rahner<sup>122</sup> “pode até fazer sentido do ponto de vista de uma problemática especulativa aprofundada”<sup>123</sup>, o fato é que o texto de Tomás não dá margem para a especulação rahneriana. O texto diz apenas que o intelecto pode alcançar algum conhecimento dos incorpóreos “por comparação” [*per comparationem*] com os corpos sensíveis. Apenas isso. Em seguida, no caso do conhecimento de Deus, tal conhecimento comparativo se dá “como causa, por ultrapassamento e por remoção”.<sup>124</sup> Ou seja, enquanto o recurso a *triplex via* de Pseudo-Dionísio indica como o intelecto humano alcança

---

<sup>121</sup> RAHNER, 1957, p. 392-393.

<sup>122</sup> O argumento de que a tríade *excessus-remotio-comparatio* em *S. Th.* I, q. 84, a. 7, ad. 3 não poderia ser identificada com a *triplex via* de Pseudo-Dionísio.

<sup>123</sup> PUNTEL, Lorenz B. “O pensamento de Tomás de Aquino como pensamento sumário-irrefletido sobre o ser e a analogia”. In: PUNTEL, Lorenz B. (org.). *Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia: estudos críticos na perspectiva histórico-filosófica*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, p. 124.

<sup>124</sup> A *triplex via* é, portanto, a matriz da teoria tomasiana do conhecimento de Deus. Cf. HUMBRECHT, Thierry-Dominique. “La théologie négative chez saint Thomas d’Aquin”. In: *Revue Thomiste*, v. 94, 1994, p. 91.

algum conhecimento de Deus *in praesenti statu*, a *comparatio* indica a condição para o conhecimento não apenas de Deus, mas também dos demais incorpóreos. Tanto é assim que depois de indicar o conhecimento comparativo de Deus pela *triplex via* de Pseudo-Dionísio, Tomás adverte que “Também não podemos conhecer as demais substâncias incorpóreas, no estado da vida presente, senão por remoção ou alguma comparação com o que é corporal”.

#### 4.2.2.1. A origem, o significado e a ordem da *triplex via*

Qual é a origem e o significado da *triplex via*? Na *resposta ao terceiro argumento*, Tomás deixa bem claro que a *triplex via* tem a sua origem nos escritos de Pseudo-Dionísio, em particular, no *De divinis nominibus*. Embora Tomás não tenha oferecido, na *resposta ao terceiro argumento*, uma definição da *triplex via*, tal definição pode ser encontrada no próprio comentário de Tomás ao *De divinis nominibus*. Em suas palavras:

a partir da ordem do universo, como por uma certa via e ordem, subimos pelo intelecto, de acordo com nossa virtude, a Deus, que está acima de tudo. Isto, de três maneiras. Primeiro e principalmente pela retirada de tudo, a saber, na medida em que nada daquilo que contemplamos na ordem das criaturas, julgamos ser Deus ou adequado a Deus. Segundo, por ultrapassamento. Com efeito, não retiramos de Deus as perfeições das criaturas, como a vida, a sabedoria e semelhantes, por causa de um defeito de Deus; mas, pelo fato de que ultrapassa toda perfeição da criatura, por isso, removemos dele a sabedoria, pois, ultrapassa toda sabedoria. Terceiro, de acordo com a causalidade de tudo,

enquanto consideramos que o que quer que haja nas criaturas procede de Deus como causa. Assim, portanto, nosso conhecimento se apresenta de modo contrário ao conhecimento de Deus, pois, Deus conhece as criaturas por sua natureza, nós porém conhecemos a Deus pelas criaturas (trad. C.A.R.N., p. 256) [grifo nosso].<sup>125</sup>

Em outras palavras:

*a) A primeira via: negação (remoção/ablação).* É a via pela qual se nega ou remove de Deus o modo limitado em que a perfeição se encontra nas criaturas. Por exemplo, se o homem é sábio de um modo limitado, então, Deus não é sábio tal como o homem é.

*b) A segunda via: eminência (excelência/excelsidade).* É a via pela qual se diz que a perfeição encontrada nas criaturas está em Deus de forma eminente ou excelsa. Ou seja, se atribui a Deus segundo o modo subsistente e infinito tal como é próprio de Deus. Por exemplo, se o homem é finitamente sábio, Deus é infinitamente sábio.

---

<sup>125</sup> “ex ordine universi, sicut quadam *via et ordine*, ascendimus per intellectum, *secundum* nostram *virtutem* ad Deum, qui *est super omnia*; et hoc tribus modis: primo quidem et principaliter *in omnium ablatione*, inquantum scilicet nihil horum quae in creaturarum ordine inspiciamus, Deum aestimamus aut Deo conveniens; secundario vero per excessum: non enim creaturarum perfectiones ut vitam, sapientiam et huiusmodi, Deo auferimus propter defectum Dei, sed propter hoc quod omnem perfectionem creaturae excedit, propterea removemus ab Eo sapientiam, quia omnem sapientiam excedit; tertia, secundum causalitatem omnium dum consideramus quod quidquid est in creaturis a Deo procedit sicut a Causa. Sic ergo nostra cognitio, contrario modo se habet cognitioni Dei: nam Dei creaturas quidem per suam naturam cognoscit, nos autem Deum per creaturas”. *In De div. nomin.*, cap. 7, lect. IV, n. 729.

c) *A terceira via: causalidade.* É a via pela qual se afirma que a perfeição encontrada nas criaturas tem a sua causa em Deus. Por exemplo, se o homem é sábio, é porque Deus é sábio.

Ao compararmos a referida passagem do comentário ao *De divinis nominibus* com a *resposta ao terceiro argumento* do artigo 7, é possível notar que a ordem da *triplex via* foi alterada. Em sua resposta ao terceiro argumento, Tomás segue a seguinte ordem: *causalidade-ultrapassamento-remoção*. Já em sua exposição do *De divinis nominibus*, a ordem é outra: remoção (ablação), ultrapassamento (excesso) e causalidade.<sup>126</sup> O curioso é que tal reordenação da *triplex via* não ocorre apenas na *resposta ao terceiro argumento* do artigo 7, mas, também, em outras obras de Tomás. De acordo com os estudos de Michael Ewbank, há, no *corpus thomisticum*, pelo menos cinco ordens da *triplex via*.<sup>127</sup> São elas:

---

<sup>126</sup> Para o aprofundamento desta questão, ver: EW BANK, Michael B. Diverse orderings of Dionysius's *Triplex via* by St. Thomas Aquinas. In: *Medieaval Studies*, v. 52, 1990, p. 82-109; HUMBRECHT, T.-D. La théologie négative chez saint Thomas d'Aquin. In: *Revue Thomiste*, v. XCIII, 1993, p. 535-566; v. XCIV, 1994, p. 71-99; GILSON, Étienne. *Le thomisme: introduction a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. J. Vrin: Paris, 1997, p. 161-169.

<sup>127</sup> EW BANK, 1990, p. 109.

### 1. ORDEM A (ABLAÇÃO, EXCESSO, CAUSALIDADE)

*De div. nom.*, cap. 7, lect. IV, n. 729 (1265-1267)

### 2. ORDEM B (CAUSALIDADE, REMOÇÃO, EMINÊNCIA)

*In I Sent.* 3, divisio primae partis textus (1252-1256); *In I Sent.* 3.1.3; *In I Sent.* 22.1, obj. 2; *S.c.G.* I, 30, (1259-1264); *De pot.* 7, 5 ad. 2 (1265-1266); *S. Th.* I, q. 8, a. 1, ad. 1 (1266-1268); *S. Th.* I, q. 12, a. 12

### 3. ORDEM C (NEGAÇÃO/REMOÇÃO, CAUSALIDADE, EMINÊNCIA/EXCELÊNCIA)

*In I Sent.* 35.1.1; *In Boeth. De trin.* 6.3, sect. 5 (1252-1259); *S.c.G.* I, 14; *De malo* 16, 8 ad. 3 (1266-1267); *S. Th.* I, q. 88, a. 2 ad. 2; *Ad Rom.* I, 6, 117 (1269-1272)

### 4. ORDEM D (EMINÊNCIA, CAUSALIDADE, NEGAÇÃO)

*S. Th.* I, q. 13, a. 8 ad. 2

### 5. ORDEM E (CAUSALIDADE, EXCESSO, NEGAÇÃO/REMOÇÃO)

*In Boeth. De trin.* 1.2, sect. 3; *In Boeth. De trin.* 6.2, sect. 4; *S.c.G.* III, 49; *S. Th.* I, q. 13, a. 10 ad. 5; *S. Th.* I, q. 84, a. 7 ad. 3; *Ad Rom.* 1.6, 115

Ora, como se vê, as cinco ordens foram deliberadamente estabelecidas por Tomás. O que leva a crer que ele escolheu cada ordem da

*triplex via* levando em conta a peculiaridade do contexto.<sup>128</sup> Nas palavras de Ewbank:

Cada ordem foi condicionada pelo foco da obra em que a ordem aparece, bem como pelo modo de investigação e exposição definida em cada contexto. Todavia, a conclusão a que chegamos é a de que a utilização dessas diversas ordens reflete uma maneira consistente de usar a *triplex via* do começo ao fim da carreira de Tomás de Aquino.<sup>129</sup>

Em especial, no que se refere à *triplex via* mencionada na *resposta ao terceiro argumento* do artigo 7, Ewbank notou que a ordem seguida por Tomás – *causalidade-ultrapassamento-remoção* – é a mesma usada nos contextos do *corpus thomisticum* dedicados a refletir sobre a possibilidade do conhecimento de Deus no estado da vida presente.<sup>130</sup> Trata-se, portanto, da **ordem E** na classificação de Ewbank. A partir dessa classificação, podemos afirmar que, enquanto a **ordem A** (*ablação-excesso-causalidade*) contempla o aspecto inefável e incognoscível de Deus, a **ordem E** (*causalidade-ultrapassamento-remoção*) contempla a possibilidade de algum

---

<sup>128</sup> Ibid., p. 83. Em *Le thomisme*, na ocasião em que considerou a influência de Pseudo-Dionísio na obra do Aquinate, Gilson indica a alteração na ordem da *triplex via cognoscendi* presente em sua exposição dos *Nomes divinos*. Seguindo uma observação feita por Jean Durantel, Gilson notou que em seu comentário às *Sentenças*, Tomás inverteu intencionalmente a ordem dos conceitos encontrados nos *Nomes divinos*. Em vez de ablação (remoção), excesso (ultrapassamento) e causalidade, encontramos, nas *Sentenças*, a seguinte ordem: causalidade, remoção e eminência (ultrapassamento). O objetivo de Gilson, ao destacar essa alteração, foi mostrar como Tomás, em suas considerações sobre a teoria do conhecimento de Deus, ampliou o significado da *triplex via*, que, por sua vez, foi usada por Pseudo-Dionísio apenas como recurso último para resolver o impasse da identificação do Uno com o Ser. Cf. GILSON, 1997, p. 163-166.

<sup>129</sup> Ibid., p. 105.

<sup>130</sup> Ibid., p. 100-105.



conhecimento de Deus por meio das criaturas que procedem de Deus como causa.

Por esse motivo, Tomás reordena a tríplice via na *resposta ao terceiro argumento* do artigo 7, pois o contexto de argumentação não é o mesmo do comentário ao *De divinis nominibus*. Isso não significa que a **ordem A** não considere a possibilidade de algum conhecimento de Deus pelas criaturas<sup>131</sup>, nem tampouco que a **ordem E** desconsidere o caráter excelso de Deus. Trata-se apenas de contextos diversos e que correspondem a problemas diversos, porém intimamente relacionados.

#### 4.3. Considerações finais

De acordo com Humbrecht, as vias da *triplex via* são interdependentes, uma vez que elas se determinam a partir de seu centro comum, que é a distância de Deus e das criaturas. Tal distância é, nas palavras de Humbrecht, “ao mesmo tempo dependência (conforme a participação e a causalidade), transcendência (conforme a eminência da causa em relação a seus efeitos) e tomada de consciência dessa transcendência (conforme o processo da negação)”.<sup>132</sup> Por certo, a *triplex via* acentua o caráter transcendente de

---

<sup>131</sup> “Assim, portanto, nosso conhecimento se apresenta de modo contrário ao conhecimento de Deus, pois, Deus conhece as criaturas por sua natureza, nós porém conhecemos a Deus pelas criaturas” (trad. C.A.R.N., p. 256) [Sic ergo nostra cognitio, contrario modo se habet cognitioni Dei: nam Dei creaturas quidem per suam naturam cognoscit, nos autem Deum per creaturas]. *In De div. nomin.*, cap. 7, lect. IV, n. 729.

<sup>132</sup> HUMBRECHT, 1994, p. 92.

Deus. Contudo, é preciso notar que a *triplex via* não é uma condição imposta pela imaterialidade de Deus, mas, sobretudo, pelo fato de que, *in praesenti statu*, a alma humana está determinada justamente por sua corporalidade e, portanto, apenas conhece por meio da “conversão aos fantasmas”.

Não se pode esquecer que, devido ao “estado da vida presente”, i.e., ao estado do intelecto unido ao corpo, é impossível para o homem inteligir qualquer coisa sem a “conversão aos fantasmas”. Ou seja, não vem ao caso o fato de Deus ou dos incorpóreos serem transcendentos, pois a razão pela qual não é possível conhecê-los *per essentiam* é justamente porque o intelecto humano, *in praesenti statu*, se encontra impossibilitado de inteligí-los independentemente da conversão aos fantasmas. E isso também vale para os corpóreos, pois a *conversio* não é uma condição limitante apenas da intelecção dos incorpóreos.

A partir disso, Tomás apresenta a seguinte conclusão, em sua exposição do *De divinis nominibus*:

Conhecemos a Deus, não pela sua natureza, como se víssemos sua essência. Com efeito, a sua essência é desconhecida para a criatura e excede não só o sentido mas também toda razão humana e mesmo toda mente angélica, quanto à virtude natural da razão e da mente. Donde, não poder se adequar a alguém de outro modo senão por dom da graça. Portanto, não conhecemos a Deus vendo sua essência, mas o conhecemos a partir da ordem de todo o universo. De fato, a universalidade das criaturas nos é proposta por Deus para que, por ela, conheçamos a Deus, na medida em que o universo ordenado tem certas imagens e semelhanças imperfeitas dos divinos que se comparam a

elas como os exemplares principais às imagens. (trad. C.A.R.N., p. 256)<sup>133</sup>

No *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, pode-se encontrar o mesmo entendimento:

Assim, portanto, conhecemos acerca das formas imateriais se é e temos delas, no lugar do conhecimento do que é, o conhecimento por negação, por causalidade e por ultrapassamento. Modos que Dionísio sustenta também no livro *Sobre os nomes divinos*. Boécio entende que cabe contemplar a própria forma divina deste modo, *pela remoção de todos os fantasmas*; não para que se saiba a respeito dela o que é (trad. C.A.R.N., p. 163).<sup>134</sup>

Ora, Tomás não está admitindo que é impossível inteligir a própria forma divina, mas que, *in praesenti statu*, “a própria forma divina está além de todos os fantasmas”.<sup>135</sup> Desse modo, a intelecção do divino, segundo o “estado da vida presente”, só é possível por seus efeitos: “Há, porém, certas

---

<sup>133</sup> “Nos cognoscimus Deum, non per naturam Ipsius, quae ipsam essentiam. Eius videntes: Eius enim essentia est ignota creaturae et excedit non solum sensum, sed etiam omnem rationem humanam et etiam omnem mentem angelicam, quantum ad naturalem virtutem rationis et mentis; unde non potest aliter convenire alicui, nisi ex dono gratiae. Non ergo cognoscimus Deum, videntes Eius essentiam, sed cognoscimus Ipsum ex ordine totius universi. Ipsa enim universitas creaturarum est nobis a Deo *proposita* ut per eam Deum cognoscamus, in quantum universum ordinatum habet *quasdam imagines et assimilationes imperfectas divinorum* quae comparantur ad ipsas sicut principalia exemplaria ad imagines”. *In De div. nomin.*, cap. 7, lect. IV, n. 729.

<sup>134</sup> “Ita ergo de formis immaterialibus cognoscimus an est et habemus de eis loco cognitionis quid est cognitionem per negationem, per causalitatem et per excessum, quos etiam modos Dionysius ponit in libro *De divini nominibus*. Et hoc modo Boethius intelligit esse inspiciendam ipsam divinam formam per remotionem omnium phantasmatum, non ut sciatur de ea quid est”. *In Boeth. De trin.*, q. 6, a. 3, c.

<sup>135</sup> “Boethius non intendit dicere quod per scientiam theologiae possumus ipsam formam divinam contemplari quid est, sed solum eam esse *ultra omnia phantasmata*”(grifo meu). *In Boeth. De trin.*, q. 6, a. 4, ad. 1. “Boécio não tem a intenção de dizer que podemos contemplar o que é a própria forma divina pela ciência teológica, mas apenas que ela está além de todos os fantasmas” (trad. C.A.R.N., p. 168).

coisas que não são por si mesmas cognoscíveis por nós, mas por seus efeitos; se efetivamente o efeito for comparável à causa, toma-se a própria quiddidade do efeito como princípio para demonstrar que há causa” (trad. *In Boeth. De trin.* C.A.R.N., p. 168).<sup>136</sup> Tal conclusão estaria também em conformidade com a “ciência revelada” (as Escrituras), segundo a qual, o ser humano em “estado de peregrinação” conhece a Deus por meio das coisas criadas (Rm 1.20; 1Co 13.12; Gn 32.30). Em outras palavras, o intelecto humano, no estado da vida presente, não pode entender diretamente os incorpóreos e muito menos a essência divina. No presente estado, o homem apenas poderá conhecer *por meio* das quiddidades existentes na matéria corporal.

A propósito, no artigo 3, da questão 6, do *Comentário ao De trinitate de Boécio*, a fim de fundamentar a sua argumentação sobre a possibilidade do conhecimento de Deus “por meio das coisas criadas”, Tomás recorreu a três autoridades de peso:

(1) Apóstolo Paulo: “Em sentido contrário está que o Apóstolo diz em Romanos 1.20 que ‘o que é invisível de Deus é contemplado pela inteligência do que foi feito, a partir da criatura do mundo’” (trad. C.A.R.N., p. 159).<sup>137</sup>

---

<sup>136</sup> “Quaedam vero res sunt, quae non sunt nobis cognoscibilis ex se ipses, sed per effectus suos. Et si quidem effectus sit adaequans causam, ipsa quidditas effectus accipitur ut principium ad demonstrandum causa esse”. *In Boeth. De trin.*, q. 6, a. 4, ad. 2.

<sup>137</sup> “Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 1 (20) quod “invisibilia dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur a creatura mundi”. *In Boeth. De trin.*, q. 6, a. 3, sc.

(2) *Pseudo-Dionísio*: “Dionísio diz no capítulo 2º da *Hierarquia celeste* que ‘o ânimo humano habitua-se a estender-se por meio do visível às altitudes supramundanas” (trad. C.A.R.N., p. 159).<sup>138</sup>

(3) *Aristóteles*: “De fato, nosso intelecto não pode ser levado imediatamente, enquanto no estado de peregrinação, à essência de Deus e às outras essências separadas, pois se estende imediatamente às imagens, às quais se compara como a vista à cor, como se diz no livro III *Sobre a alma*” (trad. C.A.R.N., p. 160).<sup>139</sup>

As autoridades e citações destacadas do *Comentário ao De trinitate de Boécio* e do *Comentário ao De divinis nominibus de Dionísio*, indicam que o intelecto humano entende a Deus e as substâncias separadas somente por comparação com o que é corpóreo – o que reforça ainda mais o caráter comparativo do conhecimento de Deus, argumentado na *resposta ao terceiro argumento* do artigo 7.

Entretanto, é necessário lembrar que, ao entender os incorpóreos por meio da comparação com os corpóreos, ainda assim o intelecto necessita da “conversão aos fantasmas”. E tal necessidade vem do presente estado, em que o intelecto, unido ao corpo, não pode entender nem os anjos e nem

---

<sup>138</sup> “Dionysius dicit 2 c. caelestis hierarchiae quod humanus animus assuescit extendi per visibilia in supermundanas altitudines”. In *Boeth. De trin.*, q. 6, a. 3, sc.

<sup>139</sup> “Immediate quidem intellectus noster ferri non potest secundum statum viae in essentiam Dei et in alias essentias separatas, quia immediate extenditur ad phantasmata, ad quae comparatur sicut visus ad colorem, ut dicitur in III de anima.”. In *Boeth. De trin.*, q. 6, a. 3, c.

tampouco Deus sem o concurso da *conversio ad phantasmata*. Em suma, como afirma Nascimento, “Se o intelecto humano, no presente estado da vida, não pode inteligir primeiro e diretamente as substâncias imateriais criadas, muito menos poderá inteligir a essência da substância incriada”.<sup>140</sup>

É inegável que Tomás recorreu a *triplex via* de Pseudo-Dionísio. Contudo, é também igualmente inegável que ele evitou transformá-la em uma explicação fundada meramente no mistério ou nas “inalcançáveis neblinas” dos estados últimos da mística cristã.<sup>141</sup> Mesmo porque o objetivo de Tomás não foi argumentar a favor da impossibilidade de o homem obter o conhecimento de Deus, mas, sim, reafirmar a transcendência divina diante da limitação do intelecto humano unido ao corpo.<sup>142</sup>

Se, por um lado, o apofatismo de Pseudo-Dionísio consiste em descrever de Deus aquilo que ele não é, terminando assim no silêncio místico, i.e., no estado da apreensão desnudada e direta de Deus, sem a menor possibilidade de conhecê-lo, por outro lado, em Tomás de Aquino, o apofatismo consiste, em primeiro lugar, em descrever de Deus *o que ele não é* a fim de poder dizer, a partir da comparação com as coisas criadas, *o que*

<sup>140</sup> NASCIMENTO, Carlos Arthur R. do. “Santo Tomás de Aquino e o conhecimento negativo de Deus”. In: *Interações: cultura e comunidade* (Uberlândia), 2008, vol. 3, n. 3, p. 69.

<sup>141</sup> Cf. HUMBRECHT, Thierry-Dominique. “La théologie négative chez saint Thomas d’Aquin”. In: *Revue Thomiste* (Toulouse), V. XCIV (1), 1994, p. 71-99. De acordo com Gilson: “Não faltam louvores a Santo Tomás pelo fato de ter descrito melhor a ordem lógica destas operações, invertendo a ordem da frase: *per causalitatem, per remotionem, per eminentiam*. De fato, é toda a doutrina de Dionísio que tem sido invertida. (...) A doutrina de Dionísio é transformada como se fosse tocada por uma varinha mágica. Santo Tomás a conserva completa, porém nada mantém no mesmo sentido. Permanece sendo verdade que o esse de Deus nos é incognoscível, o que já não é verdade é que conhecer as coisas seja conhecer algo que Deus não é”. GILSON, 1997, p. 165-167.

<sup>142</sup> Cf. PEGIS, A. C. “*Penitus Manet ignotum*”. In: *Mediaeval Studies* (Toronto), V. XXVII, 1965, p. 225.

*ele é*; em segundo lugar, o apofatismo de Tomás consiste em descrever o conhecimento que se pode ter de Deus *no estado da vida presente*, i.e., no estado de peregrinação. Em suma, na teoria tomasiana do conhecimento de Deus, a *visio Dei per essentiam* não termina no silêncio da união mística, mas no estado da bem-aventurança, i.e., “quando ela [a essência de Deus] for a forma do intelecto”. Quando essa hora chegar, então, “não se verá Deus apenas o que ele não é, mas também o que ele é”.<sup>143</sup>

---

<sup>143</sup> “et ideo quando fit intellectui ut forma, de ipso Deo videtur non solum quid non est, sed etiam quid est”. *De verit.*, q. 8, a. 1, ad. 8. Cf. HUMBRECHT, op. cit., p. 92.

## CONCLUSÃO

*Tomás não é o pensador das coisas excessivamente ousadas ou das expressões paradoxais, mas do modo de pensar sossegado que mantém distância e moderação, por trás do qual é possível intuir profundezas abissais, que não foram trazidas por ele ao nível da reflexão temática, mas que são pressupostas como pano de fundo e fundamento sempre presente.*<sup>144</sup>

– Lorenz B. Puntel

Em diversas obras e em diferentes contextos, Tomás cita a famosa frase inicial da *Metafísica* de Aristóteles (980a 21): “Todos os homens desejam por natureza saber”. De acordo com Tomás, esse desejo, de que fala Aristóteles, surge da *admiração* e causa a *investigação*.<sup>145</sup> Por exemplo, quando apreendemos um eclipse solar, em primeiro lugar, admiramos aquilo que vemos. Essa admiração, por sua vez, desperta a investigação pela causa de o sol se manifestar eclipsado. No entanto, tal admiração não é apenas o que desperta, mas, também, o que mantém a investigação. Nas palavras de Tomás, “se alguém, conhecendo o eclipse do sol, considera que ele procede de alguma causa, admira-se dela porque não sabe o que é, e

---

<sup>144</sup> PUNTEL, Lorenz B. “O pensamento de Tomás de Aquino como pensamento sumário-irrefletido sobre o ser e a analogia”. In: PUNTEL, Lorenz B. (org.). *Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia: estudos críticos na perspectiva histórico-filosófica*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, p. 126.

<sup>145</sup> “desiderium est admirationis, et causat inquisitionem”, *S. Th.* I-II, q. 3, a. 8, c.



admirando investiga. E esta investigação não repousará até que se conheça a essência da causa.”<sup>146</sup>

Entretanto, essa curiosidade (*curiositas*) que alimenta nossa busca pelo saber não deve ser entendida como vício. Jan A. Aersten lembra que Tomás assumiu uma posição crítica diante de uma tradição ainda dominante nos círculos monásticos do século XIII, que recriminava a curiosidade, por entender que ela não passa de um mero vício. Nas palavras de Aersten, “Um representante dessa tradição é Bernardo de Claraval, que faz a seguinte observação em uma de suas homilias: ‘Deves saber com que fim se tem que conhecer as coisas: não por curiosidade, mas para a edificação. Pois há pessoas que querem saber apenas por saber, e isso não passa de curiosidade abjeta’. *Curiositas* é a tentação de buscar o conhecimento somente pelo conhecimento”.<sup>147</sup>

Por certo, Tomás não considera que o desejo que os homens têm pelo saber seja um vício ou uma mera “curiosidade abjeta”.<sup>148</sup> Pelo contrário, em concordância com Aristóteles, ele concebe como “natural” o desejo de saber. Entretanto, para além de Aristóteles, Tomás argumenta que a investigação das causas, provocada por esse desejo natural, é o único

---

<sup>146</sup> “si aliquis cognoscens eclipsim solis, considerat quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, et admirando inquirat. Nec ista inquisitio quiescit quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causae”, *S. Th.* I-II, q. 3, a. 8, c.

<sup>147</sup> AERTSEN, Jan A. “Tomás de Aquino: por natureza, todas as pessoas anseiam pelo saber”. In: KOBUSCH, Theo (org.). *Filósofos da Idade Média*. São Leopoldo: Unisinos, 2005, p. 252.

<sup>148</sup> Inclusive, na parte da *Summa theologiae* em que Tomás trata do tema da “curiosidade” (*S. Th.* II-II, q. 167), ele afirma que “o estudo da filosofia é lícito e louvável” (cf. *S. Th.* II-II, q. 167, a. 1, ad. 3).

caminho que o homem pode trilhar a fim de alcançar a felicidade. E mais, tal investigação é também o único caminho pelo qual o homem pode descobrir não só as causas das coisas que ele vê e se admira, mas, sobretudo, a causa última e derradeira de todas as coisas que ele vê e se admira. Segue-se, portanto, que o desejo pelo saber tem um fim último: o conhecimento da causa primeira de todas as coisas.

É bastante conhecida a tese tomasiana de que todas as criaturas, inclusive aquelas destituídas de intelecto, ordenam-se para um fim último, ou seja, o fim de todos os fins precedentes.<sup>149</sup> Também é bastante conhecida a tese de que esse fim último é Deus, e que, portanto, todas as coisas atingem (*pertingunt*) seu fim último somente enquanto participam da semelhança divina.<sup>150</sup> Contudo, as criaturas intelectuais atingem o fim último de modo mais especial, a saber, conhecendo a Deus pela operação que lhes é própria.<sup>151</sup> Ora, uma vez que a inteligência é a operação própria da substância intelectual, conclui-se, então, que o fim último de toda a criatura intelectual é conhecer a Deus intelectualmente.<sup>152</sup>

Portanto, o homem, como uma criatura intelectual, só poderá satisfazer o seu desejo natural de conhecer o fim último de todas as coisas quando, de fato, atingir a essência divina. Nas palavras de Tomás:

---

<sup>149</sup> “quod ultimus finis sit finis omnium praecedentium finium”, S.c.G. III, c. 17.

<sup>150</sup> “omnes creaturae, etiam intellectu carentes, ordinentur in Deum sicut in finem ultimum; ad hunc autem finem pertingunt omnia in quantum de similitudine eius aliquid participant”, S.c.G. III, c. 25.

<sup>151</sup> “intellectuales creaturae aliquo specialiori modo ad ipsum pertingunt, scilicet per propriam operationem intelligendo ipsum”, S.c.G. III, c. 25.

<sup>152</sup> “Unde oportet quod hoc sit finis intellectualis creaturae, scilicet intelligere Deum”, S.c.G. III, c. 25.

Além disso, há naturalmente presente em todos os homens o desejo de conhecer as causas das coisas que veem. Donde, devido à admiração das coisas conhecidas, cujas causas estão ocultas, os homens começaram a filosofar, e, descobrindo as causas das coisas, aquietavam-se. Ademais, a investigação não para até que se chegue à primeira causa, visto que, então, *temos ciência de que sabemos perfeitamente quando conhecemos a primeira causa*. Por conseguinte, o homem naturalmente deseja conhecer a primeira causa como seu fim último. Ora, Deus é a primeira causa de todas as coisas. Logo, o fim último do homem é conhecer a Deus.<sup>153</sup>

Ao longo desta investigação, pôde-se perceber, à luz da reflexão de Tomás, que a relação do intelecto com a imaginação é, no estado da vida presente, constituída a partir da necessidade da “conversão aos fantasmas”. A análise dessa relação teve como texto-base o artigo 7, da questão 84, da primeira parte, da *Suma de teologia*. É preciso insistir no fato de que, quando o assunto é a *conversio ad phantasmata*, esse artigo se configura como o texto mais importante do *corpus thomisticum*. Assim, justifica-se a exegese de antemão apresentada. A busca por oferecer uma interpretação consistente do artigo 7, permitiu a problematização de diversas implicações da “conversão aos fantasmas”. A mais importante delas é a implicação da *conversio* para o conhecimento de Deus no estado da vida presente. Como foi dito, a condenação de 1241 influenciou bastante a reflexão de Tomás, principalmente, no que se refere à possibilidade do conhecimento que o

---

<sup>153</sup> “Amplius. Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quae videntur: unde propter admirationem eorum quae videbantur, quorum causae latebant, homines primo philosophari coeperunt, invenientes autem causam quiescebant. Nec sistit inquisitio quousque perveniatur ad primam causam: et tunc perfecte nos scire arbitramur quando primam causam cognoscimus. Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi ultimum finem. Prima autem omnium causa Deus est. Est igitur ultimus finis hominis cognoscere Deum”, S.c.G. III, c. 25.

homem pode ter de Deus. Por conseguinte, a estratégia tomasiana foi endossar a condenação, reafirmando a possibilidade do conhecimento da essência de Deus, porém não nesta vida, mas, sim, no porvir, na bem-aventurança. Nas palavras de Tomás:

Alguns disseram que a essência divina jamais poderia ser vista por qualquer intelecto criado, e que nem é vista pelos anjos, nem pelos bem-aventurados. Mas esta proposição se mostra falsa e herética de três maneiras. Primeiro, porque é contrário à autoridade da divina Escritura: “Nós o veremos tal como ele é” [1João 3.2]; “Esta é a vida eterna, que eles conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo, a quem enviaste” [João 17.3]. Segundo, porque a luminosidade de Deus não é outra senão a sua substância: ele não ilumina por participação na luz, mas por meio de si mesmo. Terceiro, porque é impossível alguém alcançar a perfeita bem-aventurança, exceto na visão da essência divina. Isso ocorre porque o desejo natural do intelecto é entender e conhecer as causas de todos os efeitos que ele conhece; mas esse desejo não pode ser pleno, a menos que o intelecto entenda e conheça a primeira causa universal de todas as coisas, o que não é composta de causa e efeito, como as causas secundárias são. Por isso, remover a possibilidade da visão da essência divina pelo homem é remover a própria bem-aventurança. Portanto, para que o intelecto criado seja bem-aventurado, é necessário que a essência divina seja vista. “Bem-aventurados os puros de coração, porque eles verão a Deus” [Mateus 5.8].<sup>154</sup>

---

<sup>154</sup> Fuerunt autem aliqui dicentes, quod divina essentia numquam videbitur ab aliquo intellectu creato, et quod nec ab Angelis vel beatis videtur. Sed haec propositio ostenditur esse falsa et haeretica tripliciter. Primo quidem, quia contrariatur auctoritati divinae Scripturae; I Io. III, 2: “videbimus eum sicuti est”; et infra XVII, 3: “haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum”. Secundo quia claritas Dei non est aliud quam eius substantia: non enim est lucens per participationem luminis, sed per seipsam. Tertio quia impossibile est quod aliquis perfectam beatitudinem consequatur, nisi in visione divinae essentiae: quia naturale desiderium intellectus est scire et cognoscere causas omnium effectuum cognitorum ab eo; quod non potest impleri nisi scita et cognita prima universali omnium causa, quae non est composita ex effectu et causa, sicut causae secundae. Et ideo auferre possibilitatem visionis divinae essentiae ab hominibus, est auferre ipsam beatitudinem. Necesse est ergo ad beatitudinem intellectus creati, ut divina essentia

Assim, no estado da vida presente, o homem não realizará o fim último de sua inteligência: conhecer a essência de Deus. Agora, *in praesenti statu*, o homem vê em parte, por espelhos, por fantasmas. Entretanto, chegará o dia em que não mais verá em parte, por espelhos, por fantasmas, mas, sim, verá a Deus face a face, *per essentiam* (1Co 13.12). Contudo, quando esse dia chegar, o homem não apenas conhecerá a Deus *per essentiam*, mas, sobretudo, saberá o que é ser feliz de verdade: *Ultimus autem finis hominis, et cuiuslibet intellectualis substantiae, felicitas sive beatitudo nominatur.*<sup>155</sup>

---

videatur, Matth. V, 8: “beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt”. *In Ioannem*, I, v. 18, lect. 11, n. 212.

<sup>155</sup> “Com efeito, o fim último do homem e de toda substância intelectual chama-se *felicidade* ou *beatitudo*”, S.c.G. III, c. 25.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Epígrafe

1. “Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 1 (20) quod “invisibilia dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur a creatura mundi”. In *Boeth. De trin.*, q. 6, a. 3, sc.
2. “Dionysius dicit 2 c. caelestis hierarchiae quod humanus animus assuescit extendi per visibilia in supermundanas altitudines”. In *Boeth. De trin.*, q. 6, a. 3, sc.
3. “Man is not a balloon going up into the sky nor a mole burrowing merely in the earth; but rather a thing like a tree whose roots are fed from the earth, while its highest branches seem to rise almost to the stars”. CHESTERTON, G. K. *St. Thomas Aquinas, The Dumb Ox*. New York: Dover Publications, 2009, p. 107.

### 1. Obras de Tomás de Aquino

- Commento ai nomi divini di Dionigi*. Testo integrale di Dionigi. Curato da B. Mondin. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2004.
- Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio. Questões 5 e 6*. Intr. e trad. de C. A. R. Nascimento. São Paulo: Ed. da UNESP, 1999.
- Commenti a Boezio*. A cura di P. Porro. Milano: Rusconi, 1997.
- Commentary on the Book of causes*. Transl. V. A. Guagliardo et al. Washington: Catholic University of America Press, 1996.
- Expositio super librum Boethii De Trinitate*. Ed. B. Decker. Leiden: Brill, 1965.
- Exposição sobre o Credo*. Trad. e notas de O. Moura. São Paulo: Loyola, 2002<sup>5</sup>.
- Exposição sobre o livro Dos nomes divinos de São Dionísio, cap. 7, lição IV: Como Deus é conhecido*, In: NASCIMENTO, C. A. R., “Santo Tomás de Aquino e o conhecimento negativo de Deus”, Uberlândia: *Interações, Cultura e Comunidade*, 2008, 3(3), p. 61-77.

*In librum beati Dionysii de divinis nominibus expositio.* Curato da C. Pera. Torino: Marietti, 1950.

*Le questioni disputate.* A cura di R. Coggi et al. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1992-2003. 11 vols.

*Opera omnia.* Curante R. Busa. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1980. 7 vols. (<http://www.corpusthomisticum.org>).

*O poder de Deus: questões disputadas 1-3.* Campinas: Ecclesiae, 2013.

*Première question disputée sur la vérité.* Intr., trad. et notes par C. Brouwer et M. Peeters. Paris: Vrin, 2002.

*Quaestiones disputatae de veritate. Opera omnia, XXII, 1-3.* Paris: Cerf, 1992. 4 vols.

*Questions disputées sur la vérité. Question IV, Le Verbe.* Intr., trad. et notes par B. Jolles. Paris: Vrin, 1992.

*Questions disputées sur la vérité. Question X, L'esprit (De Mente).* Texte, intr., trad. et notes par K. S. Ong-Van-Cung. Paris: Vrin, 1998.

*Sulla verità.* Curato da F. Fiorentino. Milano: Bompiani, 2005.

*Summa theologiae.* Ed. latina. Madrid: BAC, 1978<sup>4</sup>. 5 vols.

*Summa contra gentiles. Opera omnia, XIII-XVI.* Roma: Garroni, 1918-1948. 4 vols.

*Suma teológica.* Trad. de G. C. Galache et al. São Paulo: Loyola, 2001-2006. 9 vols.

*Suma de teologia. Primeira parte, questões 84-89.* Intr. e trad. de C. A. R. Nascimento. Uberlândia: UFU, 2004.

*Suma contra os Gentios.* Trad. de O. Moura e L. Jaspers. Porto Alegre: Edipucrs, 1996<sup>2</sup>. 2 vols.

*Somme contre les Gentils.* Trad. inédite par V. Aubin et alii. Paris: Flammarion, 1999. 4 vols.

*Truth.* Transl. by R. W. Mulligan et al.. Indianapolis: Hackett, 1995. 3 vols.

## **2. Obras de Pseudo-Dionísio**

*Corpus dionysiacum.* Hrsg. von B. R. Suchla et al. Berlin: de Gruyter, 1990-1991. 2 vols.

*Dionysii Areopagitae opera quae quidem exstent, omnia, quintuplici translatione versa, et commentariis D. Dionysii a Rikel Carthusiani. Ioannes Scotus Eriugena translati.* [Ed. Cologne, 1556]. Patrologia Latina, 122. Turnhout: Brepols, [1853] 1985, cc. 1029-1194.

*Oeuvres complètes.* Textes présentés et trad. par M. de Gandillac. Paris: Aubier, [1943] 1995.

*The Complete Works.* Transl. by C. Lubheid. New York: Paulist, 1987.

### 3. Autores, comentários e documentos antigos e medievais em geral

AUGUSTIN D'HIPPONE, *Homélies sur l'évangile de saint Jean. Tractatus in Iohannis evangelium XVII-XXXIII.* Texte, intr., trad. et notes par M.-F. Berrouard. Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin, 72. Paris, IEA, [1977] 1988<sup>2</sup>.

ANONYMI RATISBONENSIS. *Translatio s. Dionysii Areopagitæ.* Ed. R. Koepke. Stuttgart: *Monumenta Germaniæ Historica, Scriptorum*, 11, 1854, S. 343-375.

ALBERTUS MAGNUS. *Super Dionysium De divinis nominibus [...]. Opera omnia, XXXVII (1-2).* Ed. W. Kubel. Aschendorf: Monasterii Westfalorum, 1951.

DENIFLE, H. et CHÂTELAIN, E. (éd.) *Chartularium Universitatis Parisiensis.* Bruxelles, Culture et Civilisation, 1964.

NÉMÉSIOUS D'ÉMÈSE. *De la nature de l'homme.* Trad. par M. J. B. Thibault. Paris: Hachette, 1844.

PEDRO HISPANO. *Expositio librorum Beati Dionysii. Exposição sobre os livros do Beato Dionísio Areopagita.* Fixação do texto, prólogo, intr. e notas de M. Alonso Alonso. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1957.

THÉRY, P.-G. *Études dionysiennes I-II. Hilduin, traducteur de Denys.* Édition de sa traduction par G. Thery. Paris: Vrin, 1937. 2 vols.

TOMBEUR, P., et al., eds. *Thesaurus Pseudo-Dionysii Areopagitæ. Versiones latinae cum textu graeco.* Thesaurus Patrum Latinorum. Series A-B Formae et Lemmata. Turnholt: Brepols, 1995. 2 vols.

WILHELMUS LUCENSIS. *Comentum in tertiam ierarchiam Dionisii quae est de divinis nominibus.* Cura F. Gastaldelli. Firenze: Olschki, 1983.



#### 4. Comentários em geral

AERTSEN, Jan A. “Was heißt Metaphysik bei Thomas Von Aquin?”. In: CRAEMER-RUEGENBERG, I. e SPEER, A. (ed). *Scientia und Ars im Hoch- und Spätmittelalter*, Miscellanea Mediævalia (Berlin-New York), v. 22, 1994, p. 217-239.

\_\_\_\_\_. *Medieval Philosophy and Transcendentals*. The case of Thomas Aquinas. Leiden: Brill, 1996.

\_\_\_\_\_. “Tomás de Aquino: por natureza, todas as pessoas anseiam pelo saber”. In: KOBUSCH, Theo (org.). *Filósofos da Idade Média*. Trad. de P. A. Soethe. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

ANCONA COSTA, Cristina. “La notion de l’um dans Thomas d’Aquin. Une confrontation sur les noms divins et sur la métaphysique”. In: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, v. 64/2, 1997, p. 315-351.

ANDEREGGEN, Ignacio E. M. “Diferencias en la comprensión medieval del *De divinis nominibus* de Dionisio Areopagita”. In: *Sapientia* (Buenos Aires), v. 44, 1989<sup>1</sup>.

\_\_\_\_\_. *La metafísica del Santo Tomas en la Exposición sobre el De divinis nominibus del Dionisio Areopagita*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica del Argentina, 1989<sup>2</sup>.

\_\_\_\_\_. “El conocimiento de Dios en la exposicion de Tomas de Aquino sobre el *De divinis nominibus* de Dionisio Areopagita”. In: *Sapientia* (Buenos Aires), v. 45, 1990, p. 269-276.

\_\_\_\_\_. “Conocimiento negativo y conocimiento afirmativo de Dios en Tomas de Aquino y Hegel”. In: *Sapientia* (Buenos Aires), v. 46, 1991, p. 91-98.

\_\_\_\_\_. “La relacion entre la Metafísica e la Teología en San Alberto Magno y Santo Tomas de Aquino”. In: *Sapientia* (Buenos Aires), v. 49, 1994, p. 229-240.

\_\_\_\_\_. “La originalidad del comentario de Santo Tomas ao *De divinis nominibus* de Dionisio Areopagita”. In: *Denys l’Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*. Actes du Colloque International (Paris), 21-24 septembre 1994, édités par Y. de Andia. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1997, p. 439-455.

ANDIA, Ysabel de (éd.). *Denys l’Aréopagite et as posterité em Orient et em Occident*. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1997.

- ARTHUR, R. A. *Pseudo-Dionysius as polemicist. The development and purpose of the angelic hierarchy in Sixth century Syria*. Aldershot: Ashgate, 2008.
- BAZÁN, B. C. “Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie”. In: BAZÁN, B. C.; FRANSEN, G.; WIPPEL, J. F.; JACQUART, D. *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*. Turnhout: Brepols, 1985.
- BENAKIS, L. G. (éd) *Néoplatonisme et philosophie médiévale*. Turnhout: Brepols, 1997.
- BÉRUBÉ, Camille. *La connaissance de l'individuel au Moyen Age*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964.
- BIRD, Otto. *Como ler um artigo da Suma*. Coleção “Textos didáticos”. Campinas: IFCH/UNICAMP, n° 53, julho, 2005.
- BLANC, Pierre. *La connaissance du singulier chez Saint Thomas d'Aquin et Duns Scot*. Saarbrücken: Éditions Universitaires Européennes, 2010.
- CARR, Henry. *The function of the phantasm in St. Thomas Aquinas*. Leipzig: Forgotten Books, 2012.
- CHENU, M.-D. *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1950.
- \_\_\_\_\_. *Santo Tomás de Aquino e a teologia*. Trad. de G. D. Barreto. Rio de Janeiro: AGIR, 1967.
- COPP, J. D. *Dionysius the Pseudo-Areopagite. Man of darkness, man of light*. Edwin Mellen, 2005.
- DEMERS, G.-Ed. “Les divers sens du mot *ratio* au Moyen Age”. In: *Études d'Histoire Litteraire et Doctrinale du XIII<sup>e</sup> Siècle*. Paris: J. Vrin; Ottawa: Intitut d'Études Médiévales, 1932.
- DE RIJK, Lambert Marie. “A special use of *ratio* in 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> century metaphysics”. In: BIANCHI, M L. e FATTORI, M. (ed.). *Ratio – VII Colloquio Internazionale, Roma, 1992*. Firenze: L. S. Olschki, 1994.
- EWBANK, M. B. “Diverse orderings of Dionysius's *triplex via* by St. Thomas Aquinas”. In: *Mediaeval Studies* (Toronto), v. 52, 1990, p. 82-109.
- FABRO, C. *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain / Paris: Béatrice Nauwelaerts, 1961.
- GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino*:

*psicologia, metafísica*. Volume 2. Trad. de C. N. A. Ayoub e C. E. Oliveira. São Paulo: Paulus, 2013.

GAUVARD, Claude et alii. *Dictionnaire du Moyen Âge*. Paris: 2002.

GEACH, Peter. *Mental acts: their content and their objects*. London: Routledge & Kegan Paul, 1957.

GEIGER, L.-B. *La participation dans la philosophie de saint Thomas*. Paris: Vrin, 1953.

\_\_\_\_\_. *Penser avec Thomas d'Aquin*. Après. par R. Imbach. Trad. par J. de Bourgknecht et A. Nadeau. Paris: Cerf, 2000.

GEENEN, G. "L'usage des auctoritates". In: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Letouzey et Ané, 1946, v. 15, p. 749-751.

GILSON, Etienne. *Le thomisme: introduction a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1997.

\_\_\_\_\_. *O espírito da filosofia medieval*. Trad. de E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *A filosofia na Idade Média*. Trad. de E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Por que São Tomás criticou Santo Agostinho / Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto*. Trad. de T. J. R. Leme. São Paulo: Paulus, 2010.

GONZÁLEZ, Ángel Luis. *Teología natural*. Navarra: EUNSA, 2008.

GORIS, Harm. *Free creatures of an Eternal God: Thomas Aquinas on God's Foreknowledge and Irresistible Will*. Leuven, Walpole, MA: Peeters, 1996.

GORIS, Wouter. "Antropologie und Erkenntnislehre (S. Th. I, qq. 75-79 und qq. 84-89)". In: SPEER, Andreas (ed.). *Thomas von Aquin: die Summa theologiae – Werkinterpretationen*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2005.

GRABMANN, Martin. *Introdução à Suma teológica de Santo Tomás de Aquino*. Trad. de F. L. Pessoa. Rio de Janeiro: Vozes, 1959.

HAYEN, André. *L'intentionnel selon Saint Thomas*. Paris: Desclés de Brouwer, 1954.

HENLE, R. J. *Saint Thomas and platonism: a study of the Plato and Platonic texts in the writings of Saint Thomas*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1956.

- HUMBRECHT, Th.-D. "La théologie négative chez saint Thomas d'Aquin". In: *Revue Thomiste* (Toulouse), V. XCIII (4), 1993, p. 335-366; V. XCIV (1), 1994, p. 71-99.
- \_\_\_\_\_. *Théologie négative et Noms divins chez Saint Thomas D'Aquin*. Paris: Vrin, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Lire Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Ellipses, 2007.
- JONES, J. D. "The ontological difference for St. Thomas and Pseudo-Dionysius", In: *Dionysius* (Halifax), v. IV, 1980, p. 119-132.
- KAVVADAS, N. C. *Die Natur des schlechten bei Proklos. Eine platoninterpretation und ihre rezeption durch Dionysios Areopagites*. Berlin: de Gruyter, 2009.
- KENNY, Anthony. "Intellect and imagination in Aquinas". In: *Aquinas: a collection of critical essays*. London: Macmillan, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Aquinas on mind*. London: Routledge, 1993.
- KHARLAMOV, V. *The beauty of the unity and the harmony of the whole: the concept of theosis in the theology of Pseudo-Dionysius the Areopagite*. Oregon: Wipf & Stock, 2009.
- KLIBANSKY, Raymond. *The continuity of the platonic tradition during the Middle Ages*. London: The Warburg Institute, 1939.
- KRETZMANN, Norman. "Philosophy of mind". In: KRETZMANN, N. & STUMP, E. *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- LIBERA, Alain de. *La querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen Age*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.
- LONERGAN, Bernard. *Verbum: word and idea in Aquinas*. Collected works of Bernard Lonergan, vol. 2. Toronto: University of Toronto Press, 2012.
- LOUTH, A. *The origins of the christian mystical tradition: from Plato to Denys*. Oxford: University Press, 2007.
- MAILLARD, P. Y. *La vision de Dieu chez Thomas d'Aquin. Une lecture de l'In loannem à la lumière de ses sources augustiniennes*. Paris: Vrin, 2001.
- MAURER, A. "St. Thomas on the sacred name *Tetragrammaton*". In: *Mediaeval Studies* (Toronto), v. xxxiv, 1972, p. 275-286.
- McGRADE, A. S. *The Cambridge companion to Medieval Philosophy*. The Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003.

MONTAGNES, Bernard. *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Béatrice-Nauwelaerts (Philosophes Médiéveaux, VI), 1963.

MURRAY, Alexandre. "Ratio". In: *Dicionário temático do ocidente medieval*. Trad. de J. C. Estêvão. Bauru, SP: EDUSC, 2006, vol. 2.

NASCIMENTO, Carlos Arthur R. do. "O caminho intermediário: alguns limites do conhecimento intelectual humano, segundo Tomás de Aquino". In: *Trans/Form/Ação* 19 (1996).

\_\_\_\_\_. "Las quaestiones de la primera parte de la *Suma de teología* de Tomás de Aquino sobre el conocimiento intelectual humano". In: BERTELLONI, F., e BURLANDO, G., eds., *La filosofía medieval*. Madrid: Trotta / Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002, p. 157-177.

\_\_\_\_\_. "As *auctoritates* da questão 84 da primeira parte da *Suma de teologia* de Tomás de Aquino". In: DE BONI, L. A., et al., eds., *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 349-359.

\_\_\_\_\_. "Introdução: as questões da primeira parte da *Suma de teologia* de Tomás de Aquino sobre o conhecimento intelectual humano". In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teologia [Primeira Parte – Questões 84-89]*. Uberlândia: EDUFU, 2004, p. 36-37.

\_\_\_\_\_. "Santo Tomás de Aquino e o conhecimento negativo de Deus". In: *Interações: cultura e comunidade* (Uberlândia), 2008, vol. 3, n. 3.

\_\_\_\_\_. *Um mestre no ofício: Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulus, 2011.

O'ROURKE, F. *Pseudo-Dionysius and the metaphysics of Aquinas*. Notre Dame: UP, 2005.

PANNENBERG, Wolfhart. *Systematische Theologie*. Band 2. Göttingen: Vandenhoeck, 1991.

\_\_\_\_\_. *Theologie und Philosophie: Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck, 1996.

PASNAU, Robert. *The Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. *Thomas Aquinas on human nature: a philosophical study of Summa theologiae Ia 75-89*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002.

PEGIS, A. C. *At the origins of the thomistic notion of man*. New York: The Macmillan Company, 1963.

- \_\_\_\_\_. "Penitus Manet ignotum". In: *Mediaeval Studies* (Toronto), V. XXVII, 1965.
- PERL, E. D. *Theophany: The neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite*. New York: Suny, 2008.
- PROUVOST, G. *Thomas d'Aquin et les thomismes*. Paris: Cerf, 1996.
- PUNTEL, Lorenz B. "O pensamento de Tomás de Aquino como pensamento sumário-irrefletido sobre o ser e a analogia". In: PUNTEL, Lorenz B. (org.). *Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia: estudos críticos na perspectiva histórico-filosófica*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.
- PUTALLAZ, François-Xavier. *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1991.
- QUINN, P. *Aquinas, platonism and the knowledge of God*. Aldershot: Ashgate, 1996.
- RAHNER, Karl. *Geist in Welt: zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. München: Kösel-Verlag, 1957.
- RYAN, Fáinche. *Formation in Holiness: Thomas Aquinas on Sacra doctrina*. Leuven-Dudley, MA: Peeters, 2007.
- RINEAU, Louis-Marie. *Penser Dieu, Jugement et concept dans la théologie des noms divins d'après saint Thomas*. Paris: Téqui, 2004.
- ROCCA, Gregory. *Speaking the Incomprehensible God, Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*. Washington: The Catholic University of America Press, 2004.
- ROLING, B. *Locutio angelica. Die Diskussion der Engelsprache als Antizipation einer Sprechakttheorie in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Leiden: Brill, 2008.
- ROQUES, R. *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*. Paris: Cerf, 1983.
- ROUSSELOT, Pierre. *A teoria da inteligência segundo Tomás de Aquino*. Trad. de P. Meneses. São Paulo: Loyola, 1999.
- ROREM, P. *Biblical and liturgical symbols within the Pseudo-Dionysian synthesis*. Turnholt: Brepols, 1984.
- RUELLO, F. *Les "noms divins" et leurs "raisons" selon saint Albert le Grand, commentateur du "de divinis nominibus"*. Paris: Vrin, 1963.

- SARANYANA, Josep-Ignasi. *A filosofia medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2006.
- SCHÄFER, Ch. *The philosophy of Dionysius the Areopagite. An introduction to the structure and the content of the treatise on the divine names*. Leiden: Brill, 2006.
- SPEER, Andreas. “Epistemische Radikalisierung: Anmerkungen zu eiber dionysischen Aristoteleslektüre des Thomas von Aquin”. In: *Archiv für Mittelalterliche Philosophie und Kultur*, Heft 12, Sofia, 2006.
- SPRUIT, Leen. *Species intelligibilis: from perception to knowledge. – 1. Classical roots and medieval discussions*. Köln: E. J. Brill, 1994.
- SUAREZ-NANI, T. *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Vrin, 2002.
- TORRELL, J.-P. *Iniciação a santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*. Trad. de L. P. Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Recherches Thomasiennes: Études revues et augmentées*. Paris: J. Vrin, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Santo Tomás de Aquino: mestre espiritual*. Trad. de J. Pereira. São Paulo: Loyola, 2008.
- VVAA. *Die Dionysius-rezeption im Mittelalter*. Turnholt: Brepols, 2000.
- WEAR, S. K. and DILLON, J. (eds.) *Dionysius the Areopagite and the neoplatonist tradition. Despoiling the hellenes*. Aldershot: Ashgate, 2007.
- WEISHEIPL, J. A. *Friar Thomas d’Aquino, his life, thought, and works*. Oxford: Blackwell, 1974.
- WESTRA, H. J. ed. *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought*. Leiden: Brill, 1992.
- WISSINK, J. B. “Aquinas: The theologian of Negative Theology. A reading of ST I, qq. 14-26”. In: *Jaarbøk 1993*, Utrecht, Thomas Institut, 1994, p. 1-83.