



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA – UFSC
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – CFH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGF
LINHA DE PESQUISA: ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

FABIANA BARTOLO BERRETTA

**A RACIONALIDADE PRÁTICA COMO FUNDAMENTAÇÃO
DO AGIR MORAL: O estudo da doutrina da inteligência na
primeira parte da suma teológica de Tomás de Aquino**

Florianópolis

2007

FABIANA BARTOLO BERRETTA

**A RACIONALIDADE PRÁTICA COMO FUNDAMENTAÇÃO DO AGIR MORAL:
O estudo da doutrina da inteligência na primeira parte da suma teológica
de Tomás de Aquino**

Dissertação apresentada como parte dos créditos referentes à obtenção do título de mestrado junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia - PPGF da Universidade Federal de Santa Catarina.

Orientador: Prof. Dr. José Ricardo Pierpauli

Florianópolis

2007

FABIANA BARTOLO BERRETTA

**A RACIONALIDADE PRÁTICA COMO FUNDAMENTAÇÃO DO AGIR MORAL:
O estudo da doutrina da inteligência na primeira parte da suma teológica
de Tomás de Aquino**

Dissertação apresentada como parte dos créditos referentes à obtenção do título de mestrado junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia - PPGF da Universidade Federal de Santa Catarina.

Banca Examinadora:

Orientadora: Prof Dr José Ricardo Pierpauli - CFH/UFSC

Examinador: Prof. Dr João Eduardo Pinto Basto Lupi - CFH/UFSC

Examinador: Prof. Dr. Sérgio Strefling PUC-RS

Suplente: Profa. Dra. Cláudia Drucker - CFH/UFSC

AGRADECIMENTOS

Ao PPGF e a CAPES, pela possibilidade de trabalhar nesta pesquisa.

Ao orientador Prof. Dr. José Ricardo Pierpauli, pela orientação e apoio.

Aos meus pais e irmão, que me propiciaram condições para eu chegar até aqui.

Aos colegas com quem estudei e compartilhei.

Ao amigo fraterno Márcio, pelos diálogos e acolhidas.

Ao 'Jardim dos Limões' e aos amigos que de lá fazem parte, que me dão força e entusiasmo.

Ao Luciano que tem me ajudado a conhecer mais nuances da realidade.

Ao caminho, pelas dificuldades e alegrias que me fazem aprender.

“Certos homens, com efeito, confiam a tal ponto em suas capacidades, que timbram em medir a natureza inteira com o metro da sua inteligência, estimando verdadeiro tudo o que enxergam e falso tudo o que não enxergam”.

(Tomás de Aquino, *Súmula contra os Gentios*, cap V)

RESUMO

O objetivo deste trabalho é apresentar a Doutrina da Inteligência de Tomás de Aquino em seu caráter realista, assim como suas repercussões no âmbito do agir moral. Pretende demonstrar a estrutura e as operações naturais da Inteligência, sua forma de conhecimento da realidade e seu papel moral de fundamentação do agir humano ao exercer a Racionalidade Prática.

Palavras-chave: Inteligência, Ordem, Natureza, Adequação, Razão, Princípios Especulativos e Práticos, Síndese, Racionalidade Prática.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	7
2	CONTEXTO HISTÓRICO-TEÓRICO DA OBRA DE TOMÁS DE AQUINO	12
2.1	O LUGAR DO REALISMO DE TOMÁS DENTRO DE UM PEQUENO PANORAMA HISTÓRICO-FILOSÓFICO SOBRE AS CONCEPÇÕES DE SER E NOÇÕES DE CONHECIMENTO DA ANTIGUIDADE À MODERNIDADE.....	12
2.2	O REALISMO DE TOMÁS DE AQUINO – <i>ADAEQUATIO INTELLECTUS ET REI</i> ...	27
2.3	A <i>ORDEM DA NATUREZA</i> COMO PANO DE FUNDO DO REALISMO DE TOMÁS	33
3	INTELIGÊNCIA E RAZÃO	38
3.1	A INTELIGÊNCIA ENQUANTO POTÊNCIA DA ALMA.....	38
3.2	A INTELIGÊNCIA	42
3.2.1	Intelecto agente e intelecto possível.....	45
3.2.2	Inteligência especulativa e inteligência prática.....	56
3.2.3	Os primeiros princípios do conhecimento.....	58
3.3	A RAZÃO	63
3.3.1	Razão especulativa e razão prática	63
3.3.2	Os princípios especulativos e práticos do conhecimento – a relação entre eles e sua função nas elaborações da razão	67
3.3.3	Sindérese.....	70
4	A RACIONALIDADE PRÁTICA COMO FUNDAMENTAÇÃO DO AGIR MORAL.....	74
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	80
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	85
	ANEXO - BIOGRAFIA DE TOMÁS DE AQUINO	88

1 INTRODUÇÃO

O trabalho que vem a seguir tem como objetivo apresentar a doutrina da Inteligência de Tomás de Aquino. Pretendemos demonstrar o movimento natural da Inteligência, sua forma de conhecimento da realidade e seu papel de fundamentação do agir humano ao exercer a Racionalidade Prática. Buscaremos descrever a estrutura e atividade da Inteligência e seu significado, a fim de reavivar esses conceitos ao conduzi-los à compreensão do leitor.

O método escolhido para tal, surge do próprio objeto de estudo aqui proposto, ou seja, utilizaremos a interpretação dos conceitos básicos relacionados a esse tema, o método exegético. A partir do estudo dos textos, a meta é reconstruir a doutrina de Tomás de Aquino, no que diz respeito à estrutura da Inteligência e ao processo de aquisição do conhecimento. E posteriormente, queremos demonstrar seu aspecto prático e sua utilidade no papel de elaboração de normas morais para ordenar o agir humano.

Desta forma, o segundo capítulo trará uma introdução ao contexto histórico-filosófico da obra do autor preparando-nos com uma compreensão dos seus conceitos de *inteligência, ordem, natureza, adequação*, entre outros. Na tentativa de compreender o pensamento de Tomás e a atualidade de sua temática, iremos, primeiramente, buscar apontá-lo dentro de uma pequena abordagem do contexto da história da filosofia, movimento este que transformou o paradigma do pensamento e das correntes do conhecimento. Diante disto, poderemos situar a teoria do conhecimento e o pensamento racional de Tomás e então, encontrar parâmetros para caracterizar o conteúdo filosófico de sua doutrina. A intenção desse trajeto é, ao acompanharmos a transformação paulatina do pensar que culminou naquilo que se conhece como pensamento moderno, compreender o pensamento de Tomás à luz de nossa acostumada visão moderna de mundo. Ainda diante desta transformação, pretendemos

mostrar a atualidade do conteúdo de seu pensamento. Assim, encontraremos o porque da importância do estudo da inteligência.

Logo em seguida, ainda na Introdução, buscaremos demonstrar o caráter realista da doutrina de Tomás em sua relação de adequação à realidade, ou conhecimento da verdade, que será um dos pontos mais relevantes à nossa apresentação. A intenção é explicitar que a inteligência, base das operações da razão, é capaz de atingir o Ser. Para isso adentraremos o âmbito das questões sobre o conhecimento, seu valor e seu alcance. Buscaremos ainda, em caráter introdutório, tratar do valor metafísico e teológico da natureza e sua ordem como fator indispensável no processo do conhecimento e, conseqüentemente, para as elaborações racionais necessárias ao agir moral. Essa abordagem do conceito de natureza servirá como o suporte metafísico para a compreensão de toda a exposição.

Pretendemos, com esta introdução, chegar à visão do homem da perspectiva tomista: que, além de racional, conhece a realidade de forma objetiva. Então, a partir deste fundamento estaremos preparados para descrever a estrutura e o movimento da Razão do homem e então, fundamentar na Razão, as regras do seu agir moral.

Mais adiante, no terceiro capítulo, trataremos da doutrina da Inteligência, expressando, no item que fala da inteligência enquanto potência da alma, o cunho psicológico da antropologia de Tomás na Suma Teológica, atendo-nos mais à primeira parte da Suma. No item seguinte, abordaremos a inteligência em seu caráter estrutural, e assim adentraremos o âmbito de como se dá o conhecimento, a gnosiologia. No item 3, trataremos do caráter operacional da inteligência, a razão. Sua estrutura no corpo da inteligência e da qualidade da atividade da racionalidade de acordo com a finalidade a qual se destina. Trataremos também dos princípios do conhecimento que fundamentam as operações racionais, sua origem e função nas elaborações da razão.

A partir da compreensão de como se dá o processo do conhecimento, de como está estruturada e de como se dão as operações da inteligência, entraremos no quarto capítulo, nas questões da função da Racionalidade Prática, enquanto atividade que fundamenta o agir moral humano.

Nas considerações finais, frente à apresentação da doutrina da Inteligência de Tomás, queremos apontar, possíveis resoluções para problemas filosóficos que surgiram a partir da perspectiva moderna de mundo. Haverá ainda, com o propósito de situar o autor e sua obra, uma pequena apresentação da biografia de Tomás de Aquino, que demonstrará o caminho do autor até a escritura da Suma Teológica, obra que coroou o trabalho de vida deste pensador e da qual nos utilizaremos como fonte principal.

Em resumo, nosso trabalho tratará da questão da moralidade no sistema de Tomás de Aquino, uma vez que esta fundada nas noções de racionalidade e conhecimento do homem. Para compreender os fundamentos da ação do homem é necessário saber como funciona o processo chamado racionalidade, como é sua estrutura e de que dispõe o homem para esse labor.

Estas questões se fazem importantes no âmbito da Ética no sistema de Tomás, uma vez que a razão humana, ao seguir as leis inerentes à sua própria natureza racional, é quem servirá de regra para o agir moral. Por este motivo, a atividade da Racionalidade Prática em Tomás de Aquino, conforme iremos aqui expor, nada tem a ver com o trabalho da Razão Prática de Kant. Pelo contrário, é importante salientar, que faz parte do objeto deste estudo, apontar a diferença fundamental que existe entre estes dois modelos de pensamento. A principal diferença, que caracteriza o essencial de cada um destes pensamentos, se dá, conforme buscaremos desenvolver, na possibilidade ou não de conhecimento do Ser. Ao contrário de Tomás, Kant, ao postular a existência de Deus, institui a inacessibilidade do conhecimento humano ao ser, e delegou à Razão a tarefa de se fundar imperativos

categóricos, a partir de categorias à priori, que servem de regra para o próprio pensamento. É e nesta imposição que encontram os fundamentos mais sólidos do seu pensamento, de onde pretende estabelecer normas universais para todos os homens. Tomás por sua vez, funda o conhecimento na natureza, nas essências dos objetos do conhecimento, firmado na possibilidade do conhecimento objetivo, advinda da existência de participação da luz divina em nós, o que nos permite ter acesso às essências divinas nas coisas individuais, também partes da totalidade que é Deus. Isto se refere não a um homem em particular, mas universalmente à criatura racional. Por este motivo, a questão gnosiológica e psicológica será de grande importância nessa exposição, pois seus frutos são quem alimentarão as operações da razão, em especial da Racionalidade Prática, que servirá para as elaborações do agir moral.

Assim, para Tomás de Aquino a razão tem a capacidade de servir de regra à moralidade, uma vez que o fim último aspirado pelo homem, o sumo bem, pode ser atingido na perfeição da nossa natureza racional. Por isso, a teoria moral de Tomás é tida como uma teoria racionalista, que:

Salvaguarda a autonomia do agente moral, ao precisar que a lei, a que este está obrigado a obedecer, não é uma imposição arbitrária vinda de fora, mas sim a própria lei de sua natureza, tal como produzida pela criação, tanto que, ao obedecer a essa lei, obedece ele à tendência profunda de sua natureza, ao mesmo tempo que à Deus.¹

Por ser uma teoria racionalista, a moral é, em Tomás, além de uma ciência teórica, uma ciência prática, na medida em que se refere às operações e atos humanos, e porque busca dirigir a ação.

Por este motivo estudaremos a Racionalidade Prática como fundamento do agir moral. Pois em Tomás de Aquino a Razão é o fundamento do Bem. E é na providência divina,

¹ Cf. JOLIVET, Regis. **Moral**. Rio de Janeiro: Agir, 1966, p. 87.

que é a racionalidade divina e fundamento da bondade divina, que a natureza e suas essências encontram sua razão de ser. E por esta razão, vão servir de objetos do conhecimento racional. Assim, a Razão humana é uma participação da Razão divina e por este motivo, terá seu fundamento nas próprias essências e naturezas das coisas, que subsistem formalmente na Racionalidade da Práxis ou Pensamento de Deus e que, por esta razão, levarão a Razão humana a encontrar a finalidade última de cada coisa ordenada. E nessa ordem se apresentarão as regras da razão humana.

Assim, a doutrina da inteligência de Tomás não é a criação de uma teoria para tentar encontrar uma explicação para a realidade e para o ser humano, é antes, a demonstração sistemática da realidade que existe, do ser.

Precisamente com este estudo buscaremos responder: Qual é a estrutura e como funcionam a inteligência e a razão humanas? Como se dá o conhecimento das coisas e da verdade pelo homem? Qual é o significado da natureza, e qual a relação entre homem e natureza? Estas são questões essenciais, de cunho psicológico, gnosiológico e metafísico, que irão nos conduzir no decorrer deste trabalho para encontrarmos de maneira clara, os fundamentos da razão que servirão de regra para o agir moral e então podermos também responder à estas outras questões, de fundo moral: para onde se encaminham, qual a finalidade das coisas em sua dimensão prática? Onde se fundamentam as normas e atitudes éticas?

2 CONTEXTO HISTÓRICO-TEÓRICO DA OBRA DE TOMÁS DE AQUINO

2.1 O LUGAR DO REALISMO DE TOMÁS DENTRO DE UM PEQUENO PANORAMA HISTÓRICO-FILOSÓFICO SOBRE AS CONCEPÇÕES DE SER E NOÇÕES DE CONHECIMENTO DA ANTIGUIDADE À MODERNIDADE

Acredita-se que a questão a respeito dos alcances do conhecimento sobre o ser, ou como conhecido modernamente, o ponto de vista crítico do conhecimento, surgiu pela primeira vez com Descartes (1596-1650), pois neste, a razão tomava a si própria como objeto de estudo e se interrogava sobre seu próprio valor: “*Penso, logo existo*”. Mas já em Guilherme de Ockam (1290-1349) havia o questionar-se sobre o valor do conhecimento, ao afirmar que as idéias seriam apenas “nomes”, termos que substituem os objetos singulares da experiência e que isto era a única coisa que o intelecto podia vir a conhecer. Se observarmos ainda com mais atenção, logo perceberemos que é natural à razão questionar-se sobre o seu valor e seu alcance desde a antiguidade. Porém, há um marco que diferencia a abordagem destas questões sobre o conhecer, que se encontra a partir de Ockam, onde podemos identificar o surgimento de dúvidas à respeito do valor do conhecimento e do alcance do intelecto quanto ao seu objeto.

O fato do problema do conhecimento ter tomado novas formas na idade moderna, não é uma prova de que haja nisto um verdadeiro progresso, nem que “a solução geral deste problema dependa de princípios diferentes daqueles que a antiguidade e a Idade Média puseram em prática”². Na antiguidade a questão do conhecimento parece passar, antes de

² Cf. JOLIVET, Regis. **Metafísica**. Rio de Janeiro: Agir, 1972a, p. 36.

tudo, pela capacidade da razão para conhecer a verdade com certeza³. E na modernidade, a questão do conhecimento vem indagar se é possível à razão conhecer a realidade, a verdade. Duas perguntas podem ser assim colocadas para ilustrarem os questionamentos destas duas fases. Na primeira fase: como se pode conhecer a verdade do Ser (sem colocar em dúvida a existência do Ser ou da razão). Na próxima fase, a pergunta passa a ser: como posso ter certeza de que o que eu conheço é verdade? Nesta segunda fase, começa-se a questionar se o sujeito cognoscente, que conhece, tem a capacidade de vir a conhecer o Ser, e, conseqüentemente, o que é o Ser. Isso coloca em xeque toda a existência do Ser. É no intuito de elucidar o que aqui apontamos que buscaremos trazer algumas poucas, mas decisivas noções sobre o desenvolvimento do pensar com relação ao valor do conhecimento em algumas das mais relevantes correntes filosóficas da história da filosofia, desde a antiguidade até a modernidade.

Para Platão, o verdadeiro real é a Idéia que transcende o mundo mutável dos objetos físicos. Em Fédon, afirma através de Sócrates: “Admitamos, pois que existe um Belo em si, um Bom, um Grande e assim por diante.”⁴ Esta afirmação apresenta sua doutrina das Idéias. Que as Idéias são causa intemporais para os objetos sensíveis, aparências fugidias e instáveis. Nesta perspectiva, as Idéias, que são reais, eternas e incorruptíveis, estão acima das aparências do mundo sensível e a realidade está, então, separada em coisas materiais/sensíveis e a idéia destas coisas. Assim, a inteligência não pode conhecer a partir do mundo sensível, pois Platão admite que aquilo que é inteligível não está imanente ao sensível – que é essencialmente múltiplo e descontínuo, fugaz e mutável. E a realidade metafísica que fundamenta o mundo material das coisas e que se encontra separada delas, está no mundo das idéias. Ou seja, somente na aquisição das idéias das coisas existe o verdadeiro conhecimento.

³ Ibidem, loc. cit.

⁴ Cf. PLATÃO. **Fédon**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 115-191.

Só há certeza na idéia e toda ciência verdadeira se cinge a idéias.⁵ A idéia de Bem é como a Fonte de todas as idéias, fundamento maior do mundo. Existe a idéia acima das coisas e ainda a idéia de Bem acima de todas as idéias das coisas. O mais importante é conhecer o Bem. Daí surge uma dificuldade: O homem está em frente à realidade sensível, que não é a realidade do Bem. A realidade sensível é apenas um reflexo da realidade do Bem. Como é possível alcançar a idéia de bem – que seria o ponto mais alto que atinge o pensar –, como conhecer a verdade que está no mundo das idéias?⁶ Explícita é a preocupação com o alcance da razão no que diz respeito ao processo do conhecimento.

Para superar essa dificuldade e atingir o conhecimento da realidade, Platão apresenta como método de educação, o dar as costas à realidade aparente e ir para a fonte. Que significa principalmente ascensão, um aperfeiçoamento da inteligência para transformar a pessoa humana, para que seja virtuosa, mediante a contemplação da realidade do bem, que não é a mesma que a realidade sensível. Para isto é necessário se afastar das coisas práticas e ir para o fundamento, para a essência das coisas. A chave para o conhecimento da idéia de Bem é procurar a contemplação do Bem. Daí surgiria a perfeição do pensar e do conhecimento. Em termos de ética, somente o ser humano que atingiu essa contemplação, teria a inteligência aperfeiçoada e saberia do valor da virtuosidade e assim passaria a agir. Aquele que visse a realidade do Bem, teria a tarefa de voltar e falar para todos os outros sobre o que viu. O método de conhecimento para Platão é dedutivo: “O pensamento de Platão irá se construindo, assim, como um jogo de hipóteses interligadas”.⁷

Ainda na antiguidade, ao contrário de Platão, Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.), vai buscar o significado da realidade sensível na essência da matéria. Os fundamentos ontológicos das coisas, ao invés de estarem em um mundo de essências

⁵ Cf. JOLIVET, 1972a, p. 41.

⁶ Cf. PLATÃO. **A república**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996, cap 7, passagem 514 a e seguintes (O Mito da Caverna). Este processo de aquisição do conhecimento, que é o fundamento metafísico da doutrina das idéias, está descrito no mito da caverna.

⁷ Ibidem, p. 18.

superiores, não acessível ao conhecimento sensível, estão inseridos na realidade. Ou ainda, que a origem primeira das idéias e dos conceitos residia no próprio sensível. O intelecto humano é fundamental no processo do conhecimento, para que o valor dos objetos sensíveis, que se encontram sob forma potencial, sejam atualizados e então conhecidos assim como são. Com isso, fundava a teoria realista do conhecimento mostrando que a ordenação essencial da inteligência é a de estar em conformidade com o real. Assim, os seres humanos teriam acesso ao conhecimento a partir da percepção sensorial do mundo sensível.

O esforço e a dificuldade do conhecimento do valor real das coisas é o de furar a realidade e ver dentro. – Aristóteles então descreve a realidade antes para poder adentrar, para encontrar no interior dela a fundamentação e não como Platão, que dá as costas para a realidade para buscar seu significado. O ponto de vista de Aristóteles é realista, conhecendo cada parte se compõe a integridade. É um método analítico. O método de Aristóteles é também indutivo, na medida que é necessário conhecer as partes para conhecer a totalidade das coisas. Para esta tarefa, Aristóteles descreve, em sua psicologia, as etapas por meio das quais o conhecimento sensível se eleva ao conhecimento universal. Esse caminho indutivo nos leva ao conhecimento do significado das coisas em si. Há, entretanto, neste caminho, a possibilidade de erro, quando são utilizados argumentos falaciosos, que são aparentemente válidos, porém inválidos em realidade. E o esforço então, passa a ser buscar a verdade da realidade e seu significado, para então atingir o conhecimento universal.

Com esta teoria do conhecimento, o homem comum passa a poder conhecer pelo seu esforço, porém com o respaldo da natureza e seu valor. E é ainda pela persuasão, pelo convencimento e demonstração racional de que as respostas estão na natureza das coisas, que uma pessoa compreende o significado das coisas. A educação, para Aristóteles, significa ajudar aos outros a tirar para fora o conhecimento que está no interior de cada coisa⁸.

⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, cap I.

Já na Idade Média, a filosofia estava intimamente vinculada às tradições teológicas. E a época sofreu forte influência do neoplatonismo, que havia sido incorporado pela tradição cristã, via Santo Agostinho (354 d.C. – 430 d.C.), por intermédio de Plotino (205 d.C. – 270 d.C.), herdeiro da tradição platônica. Contrário a um universo inteligível das idéias subsistentes e um ceticismo sensível, como afirmado por Platão e também a uma idéia de eternidade do mundo que não tivesse uma noção de criação para tornar inteligível a existência do universo, como em Aristóteles, Santo Agostinho professava que havia um certo inatismo das idéias, mas não no sentido platônico e sim no sentido de que “a alma, por sua natureza espiritual e pelo efeito da luz iluminadora que ela recebe de Deus, possui uma aptidão natural, seja para perceber o inteligível nela presente (isto é, ela própria e Deus), seja para apreender imediatamente, ao chamado das impressões corpóreas, o inteligível de que participa e que é sua regra imutável.”⁹ Para ele, o erro no conhecer provem dos juízos que se fazem sobre as sensações e não delas próprias, uma vez que elas não são falsas. Mas Deus é quem transcende a alma humana e dá fundamento à verdade dos objetos exteriores. Assim, ele substituiu o mundo da idéias de Platão pelas essências das criaturas no pensamento de Deus, modelo pelo qual todas as coisas seriam criadas e a partir das quais, a alma humana, poderia conhecê-las. Santo Agostinho trouxe para a filosofia a idéia do *Criacionismo* da teologia cristã, que abarcava uma justificação metafísica da verdade, e a análise psicológica dos processos do conhecimento teve um papel secundário¹⁰.

Tomás de Aquino (1224/1225–1274) recebe Aristóteles como aparato de fundamentação filosófica ao seu pensamento teológico e assim retoma as análises psicológicas dos processos do conhecimento. Contudo, desenvolve sua doutrina a partir da tradição neoplatônica e platônica advindas de Santo Agostinho, que lhe chegaram por

⁹ Cf. JOLIVET, 1972a, p. 43.

¹⁰ Ibidem, p. 44.

intermédio de seu mestre Alberto Magno¹¹. Tomás conservou a riqueza e a precisão psicológica que caracterizam a doutrina de Aristóteles, e ao mesmo tempo, coroou este sistema com uma crítica da razão que vinha de Santo Agostinho, e que fez absolutamente sua quanto ao seu princípio essencial: “a certeza é em nós uma participação da luz divina.”¹² O desacordo entre Agostinho e Tomás¹³ irá ocorrer no que diz respeito à questão da *abstração*, ponto central da psicologia tomista do conhecimento, que é o procedimento que leva a inteligência ao conhecimento inteligível do objeto da realidade a partir da percepção sensível deste objeto. A abstração, conforme veremos a seguir, é de grande importância à psicologia de Tomás (e também de Aristóteles), mas não faz parte das teorias de Santo Agostinho, para quem aquilo que é inteligível é visto sob a luz iluminadora, e nem de Platão, para quem o conhecimento inteligível é obtido pela contemplação da Idéia, do Bem.

Para Tomás, é possível ao intelecto atingir o Ser de forma objetiva. Em sua doutrina da inteligência, nos mostra que o intelecto está estruturado para iluminar e receber objetivamente aquilo que é a natureza do objeto e se faz inteligível no intelecto. Na relação da coisa com o intelecto, aí estará a verdade e aí se configura o realismo da doutrina do conhecimento de Tomás:

Qualquer coisa se diz que é absolutamente verdadeira segundo a relação que tem com o intelecto do qual depende. Por isto também, se diz que as coisas artificiais são chamadas verdadeiras, por sua relação com nosso intelecto [...] Assim também, se diz que as coisas naturais são verdadeiras, por se assemelharem à imagem das espécies existentes na mente divina. Exemplo: se diz que uma pedra é verdadeira quando possui a natureza própria da pedra segundo a concepção anterior existente no intelecto divino. Por onde, a verdade principalmente existe no intelecto e, secundariamente, nas coisas enquanto estas se relacionam com o intelecto como princípio.¹⁴

¹¹ Cf. PIERPAULI, J. R. **Racionalidad práctica y filosofía política**. México: Folia Universitária, 2004, p. 25.

¹² Cf. AQUINO *apud* JOLIVET, 1972, p. 45.

¹³ Cf. JOLIVET, 1972a, p. 46.

¹⁴ Cf. AQUINO, T. **Suma teológica**. Parte I, q. 16. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 1980.

Tomás utilizou-se da psicologia de Aristóteles para fundamentar sua doutrina da inteligência, no que diz respeito ao conhecimento da verdade, da realidade. Porém, durante a fase em que viveu, os escritos de Aristóteles, que haviam sido recentemente recebidos na Europa vindo das traduções árabes, foram proibidos pela Igreja de serem estudados nas Universidades de Paris, por se tratarem de uma filosofia que estudava racionalmente as questões sobre a existência de Deus e apresentarem ameaça à fé. Apesar de muitas teses que podiam limitar o significado de Deus terem sido proibidas, trabalhos recentes concluem que Tomás, de quem algumas posições foram efetivamente atingidas – pois ele era professor da faculdade das artes, para onde estas proibições foram dirigidas –, não foi diretamente visado. Até pouco tempo admitia-se que duas de suas teses teriam sido visadas¹⁵, mas estas duas proposições não se encontram na lista de 219 artigos condenados. Somente dúvidas surgiram quanto a estas duas teses de Tomás e há indícios de que a sua memória tenha sido defendida¹⁶.

Porém estas proibições, apesar de não atingirem diretamente Tomás de Aquino, atingiram muitas outras teses e foram chamadas de *condenações*, que ocorreram no período entre 1270 e 1277¹⁷ e, que, ao atingir não somente teses heréticas, mas também

¹⁵ Cf. TORREL, J. P. **Iniciação a Sto Tomás de Aquino**. São Paulo: Loyola, 1999, p. 352: “Os trabalhos mais recentes modificaram sensivelmente a abordagem desse período. Desde o início e até há pouco tempo admitia-se, com efeito, que Tomás estava incluído na condenação dos 219 artigos. Duas de suas teses em especial teriam sido visadas: a da unicidade da forma substancial no homem (*Quod in homine est tantum una forma substantialis, scilicet anima intellectiva*) e a da impossibilidade para Deus de criar matéria sem forma correspondente (*Deum non posse facere materiam sine forma*).”

¹⁶ *Ibidem*, p. 355: “Ao que tudo indica, é a intervenção de João de Verceil, geral dos dominicanos, presente em Paris entre 15 de outubro de 1276 e 1278 como legado de João XXI [o então papa], que está na origem do envio a Roma do processo contra Tomas. Mas ele tinha apoio na Cúria romana, onde ao que parece foram as intervenções dos cardeais João Gaetano Orsini e sobretudo Tiago Savelli, amigos da ordem dominicana, que explicam a suspensão do processo. De fato, foi o segundo, tornado papa com o nome de Honório IV, que impôs a solução mencionada. Acrescentemos que, na estratégia empregada por João de Verceil (e da qual existem outros indícios), a ida de Santo Alberto a Paris em 1277, para defender a memória de Tomás – outrora contestada por Weisheipl –, é considerada plausível pela crítica mais recente.

¹⁷ *Ibidem*, p. 350: “Quando as ressonâncias dessa fermentação [a inquietude suscitada pelas teses do aristotelismo árabe e judeu] alcançaram Viterbo, inquietaram o antigo mestre de Paris, Pedro de Espanha – então recentemente eleito papa com o nome de João XXI –, que escreve ao bispo de Paris, Estêvão Tempier, em 18 de janeiro de 1277, prescrevendo-lhe inquirir sobre pessoas e meios que propagavam erros prejudiciais à fé e relatar-lhe o quanto antes. A resposta do bispo ao papa não chegou até nós, mas sabemos que ele reuniu uma comissão de dezesseis teólogos, que imediatamente se puseram ao trabalho para expurgar a literatura suspeita proveniente da faculdade de artes [Tomás era lido na faculdade de artes, p. 352]. Essa “investigação apressada e incoerente”, conseguiu, em menos de um mês, enviar ao bispo uma lista de 219 proposições julgadas

opiniões teológicas legítimas que poderiam parecer prejudiciais à fé, de certa forma acarretaram o calar de pensamentos que buscavam o esclarecimento racional sobre as questões da fé, de Deus e do homem. Assim, “se essa intervenção autoritária interrompeu por algum tempo, em Paris, o aristotelismo radical, igualmente exerceu considerável papel de freio quanto à evolução de um pensamento independente.”¹⁸ Podemos ter por exemplo o fato de que, “um espírito tão livre como Godofredo de Fontana admitia não poder se pronunciar sobre o modo de presença dos anjos em certo lugar por temer a excomunhão.”¹⁹ Este fato ilustra como um pensamento que queria estudar a realidade por um prisma racional e sem romper com o fundamento teológico, pode ter sido abafado, dando lugar a outras formas de expressão do pensar.

Neste contexto e durante este mesmo período, foi liberada e enfatizada a teoria do *voluntarismo*, o qual era difundido pelo movimento franciscano da igreja católica, em oposição ao movimento dominicano que estudava as leis racionais das expressões divinas na realidade e nos seres humanos e do qual Tomás de Aquino fazia parte. Do movimento franciscano, advindo principalmente do desenvolvimento do pensamento no arquipélago britânico, faziam parte, entre outros filósofos, Roger Bacon (1214-1294), Duns Scot (1266-1308), Guilherme de Ockam.

Paralelamente ao serem impostas certas limitações mediante as *condenações*, o que abafou o desenvolvimento do pensar racional comprometido com as leis que ordenam o funcionamento da inteligência e da razão, foi sendo aberto um espaço cada vez maior para a mente humana criar a partir de imaginações menos compromissadas com aquelas leis racionais fundamentadas nas leis eternas. Isto foi ocorrendo devido ao movimento dos pensadores britânicos, que haviam seguido um caminho próprio em relação ao pensar, ainda

heterodoxas, e ele, indo além da missão de informação que confiara o papa, efetuou sua condenação, em 7 de março de 1277.”

¹⁸ Ibidem, p. 351.

¹⁹ Ibidem, loc. cit.

que estivessem baseados em princípios comuns com os dominicanos, fundamentados na religiosidade cristã e mesmo no aristotelismo. Era um pensamento que abarcava as peculiaridades econômicas, sociais, políticas daquele povo e os seus desejos de afirmação autônoma em contrapartida ao pensamento universalizante da filosofia escolástica que predominava na Europa continental partindo principalmente de Paris²⁰.

Decorrente disto, o voluntarismo fez da vontade – ao invés da racionalidade e conhecimento da verdade – a essência e o fundamento originário do ser²¹. No sistema tomista, um ponto importante resguardado, é que “a vontade só é livre se conhece a verdade, uma vontade que opere no erro e na ignorância não é livre. A vontade que não aceita regras, que quer ‘libertar-se’ do intelecto, que em seu ato originário não aceita o Criador, termina por tornar-se escrava de si mesma.”²² Aparece aqui uma oposição do pensamento voluntarista em relação ao pensamento de Tomás. Para este, não há vontade livre se não é dependente das leis da razão e da verdade. Duns Scot, por outro lado, afirma que as verdades da fé não podem ser compreendidas e demonstradas pela razão, são algo em que somente se pode crer (*credibilia*), a partir da revelação.

Desta forma, Duns Scot estaria trazendo a possibilidade de a filosofia se tornar independente de seu fundamento religioso, e conseqüentemente, metafísico. Neste contexto, com esse início de “autonomia da razão”, as essências universais dos seres que tornam inteligíveis os seres particulares para Tomás, seriam não mais universais, mas também individuais na essência, pois o real não seria pura universalidade, mas também fragmentos desta em diferentes indivíduos (*estidade*, em Scot)²³. A partir desta compreensão, para Duns Scot “a criação é livre, não há nenhuma lei necessária, não há lei eterna em Deus. Tudo é regido pela vontade libérrima de Deus, sem outro limite que o princípio da não contradição.

²⁰ Cf. MATTOS, C. L. **Duns Scot/Ockam**: vida e obra. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. VII a X.

²¹ Cf. LAUAND, L. J.; SPROVIERO, M. B. **Verdade e conhecimento**. São Paulo: Martins, 1999, p. 94.

²² Ibidem, p. 96.

²³ Cf. MATTOS, op. cit., p. VII a X.

Também a vontade do homem é absoluta. [...] O homem pode querer o mal enquanto mal.”²⁴ Estamos diante da liberação do pensamento sem critérios ou leis universais que o rejam, o que, da mesma forma, possibilitou o pensar sem compromisso com a ordem da razão e da natureza.

Paralelamente a esta liberação do pensamento de suas diretrizes universais, veio ocorrendo um desligamento do significado teológico ou metafísico do conceito de *natureza*, o que gerou um problema antes inexistente: “a restrição paulatina do significado transcendente da idéia de natureza, que teve o processo iniciado na idade média tardia e continuou até a modernidade.”²⁵ Pois ainda na época de Tomás, a idéia de *natureza* estava intimamente relacionada à noção de *ordem* advinda da idéia de *criação*. Esta restrição foi afastando a possibilidade de se conhecer o verdadeiro significado da natureza, que passou a ser, para o pensamento moderno, ‘estranho’ à capacidade de inteligir. E por ter sido colocada em dúvida a existência de significado da natureza, foi brotando no pensamento uma atitude de investigação e denominação para que se tornasse possível identificar suas partes com o intuito de conhecer essa natureza que então passou a se apresentar como estranha para os homens.

Desta forma, as formas inteligíveis retiradas (ou abstraídas, conforme veremos no capítulo da inteligência) pelo intelecto da realidade sensível, que são os conceitos, idéias gerais ou *universais*, e que correspondem à natureza do objeto particular, deixaram de ter correspondência objetiva com os objetos da natureza. Para Tomás, no conceito *universal* conhecido pelo intelecto: “conhece-se tanto a natureza da coisa, como a abstração ou a universalidade. Pois a mesma natureza, a que acontece ser conhecida, abstraída ou universalizada, está no intelecto”.²⁶ Para Platão, atingiam-se os universais a partir das idéias. Em ambos os autores os universais correspondiam à realidade. Para Aristóteles e Tomás era evidente, a partir do conhecimento, atingir objetivamente o significado de natureza, uma vez

²⁴ Cf. LAUAND; SPROVIERO, 1999, p. 94 -95.

²⁵ Cf. PIERPAULI, 2004, p. 16.

²⁶ Cf. AQUINO, T. **Suma teológica**. Parte II, q 85, a 2, resp. à obj. 2. São Paulo: Loyola, 2002.

que os universais apreendidos pelo intelecto correspondiam à natureza do objeto. A partir destes pensadores – Platão, Aristóteles, Agostinho e Tomás –, os *universais* foram deixando de serem vistos como um conceito que corresponde à verdade da realidade.

Como consequência e expressão desse desligamento, surge a teoria nominalista, que declara que os *universais* ou as idéias gerais ou conceitos, não correspondem a nada na realidade. Guilherme de Ockam retirou “dos universais toda e qualquer realidade ontológica. Afirmou que os universais não têm realidade objetiva, existindo apenas no intelecto humano e como algo produzido por ele; não têm realidade nem nas coisas individuais, nem mesmo na mente divina. Os universais são, portanto, apenas palavras (em latim, *nome*, donde a expressão “nominalismo” para a teoria de Ockam). Sendo somente signos, servem para designar um conjunto de semelhanças ou identidade de caracteres, abstraídos das coisas individuais pelo intelecto humano.”²⁷ Assim, as noções universais transcendentais ou os princípios do conhecimento, passam a não ter valor objetivo. E por esta razão, não é mais possível ter certeza, senão de nossa existência e das “aparências naturais” – os fenômenos ou as sensações. Segundo Ockam (citação retirada do livro de Jolivet): “não podemos (saber) de maneira alguma, senão pela fé, se existem outras pessoas ou objetos reais correspondendo a nossas sensações”²⁸. Ou seja, neste momento da história do pensar, deixou de haver objetividade em relação ao que se conhece do mundo que se experiencia.

Assim, estamos contextualizando o processo que desabrochou como o afastamento entre homem e natureza, expresso na impossibilidade de conhecimento objetivo da natureza. Essa noção de separação, vingou seu desencadear quando Descartes apresentou que corpo e mente deviam ser separados, que o mundo objetivo da natureza física, que podia ser medido e pesado, era radicalmente diferente do mundo subjetivo da mente, da experiência interior. Isso levou a natureza a se tornar algo impessoal em todos os aspectos da relação entre

²⁷ Cf. MATTOS, 1989, p. IX.

²⁸ Cf. JOLIVET, 1972a, p.54 -55.

ela e o homem. Perdemos nossa capacidade de nos vermos refletidos nela, deixando de considerá-la uma ampla e rica dimensão da nossa própria experiência, não só com relação à nossa constituição corpórea que é essencialmente composta dos mesmos elementos, mas também na participação dela de várias outras maneiras, como nos ritmos das estações ou dia e noite e nosso ritmo corpóreo, sono e despertar, respirar, por exemplo. Sem mencionar os aspectos cognitivos, psicológicos e morais de que aqui tratamos. Com isso podemos afirmar que a perda de contato com a natureza acompanha uma perda de contato com a nossa própria natureza humana.

Desta forma, toda a existência do mundo passa a se resumir nos aspectos sensíveis que a nós, mediante as sensações, podemos perceber. E assim, perde-se o vínculo com as leis que ordenam a natureza, e também que fundamentam a inteligência e, que conseqüentemente deveriam servir de regra para as elaborações racionais. Aqui nos deparamos com uma prova demonstrativa de como se deu a progressiva separação entre a filosofia e sua relação de dependência com os fundamentos metafísicos e teológicos. Este processo de separação fica comprovado nas elaborações nominalistas e em seus desmembramentos.

Com a liberação do pensamento e imaginação sem compromisso com as leis naturais à razão, surge também a ênfase à experiência. O nominalismo trouxe consigo a transformação da ciência natural, que então se baseava na filosofia e em seus princípios, em conhecimento empírico dos indivíduos. Pode-se dizer que, a partir de então, desencadeou-se o processo que deu início ao que hoje é conhecido como ciência – método científico e pensamento racional nos moldes do pensamento moderno: como o homem não pode conhecer sobre a realidade que é Deus ou o Ser, senão através da fé, se sente motivado para fazer experiências no intuito de obter provas sensíveis sobre o funcionamento do mundo material, e assim tentar descobrir o que ele é. Roger Bacon defende o primado da experiência, pois

também acreditava que o pensamento escolástico não era suficiente para o homem ser capaz de compreender as coisas e, por exemplo, começa a fazer experimentos com lentes mesmo que a partir de uma intenção religiosa; queria estudar Deus através da luz. Busca-se criar teorias sobre a realidade à qual não se tem acesso objetivo, a partir de hipóteses elaboradas pelo pensamento que nomeia a realidade.

Podemos nesta atitude perceber um traço de hereditariedade da teoria platônica: Um mundo material e sensível ao qual temos acesso em oposição a uma realidade inteligível, divina, de significados aos quais não temos acesso, senão pela fé e não pela razão. Estava, então, proposta a existência de uma realidade que não tinha relação objetiva com a razão humana. Diferentemente de Platão, não se tratava de uma realidade de idéias inatas previamente existentes à razão humana, mas criada subjetivamente pelo homem, com base nas denominações que este faz do mundo a ele objetivamente inacessível. Desta forma, o termo do conhecer passa a ser não o objeto real, mas a idéia ou a imagem subjetiva que se faz ou supõe da coisa. Neste sentido, diz Regis Jolivet, que a idéia ou *universal* que o homem ou o “espírito” conhece, deixa de ser a própria coisa representada, mas aquilo que se supõe da coisa, ou seja, um sinal mental do objeto, mas que pode ser de natureza totalmente diferente daquilo que ele realmente é:

O *universal* não é mais uma representação das coisas, mas um simples sinal, evocando, como tal, um objeto da natureza inteiramente diferente. Assim, o objeto imediato e direto do espírito não é a própria coisa, mas o que “supõe” ou “suplementa” por ela, o que é seu sinal mental, natural ou arbitrário, quer dizer, propriamente a “intenção” ou o conceito, a idéia ou o termo.²⁹

Assim, estamos diante do princípio da imanência, ou da postulação da subjetividade do conhecimento do homem, que segundo Jolivet, “nada mais é senão o fruto de

²⁹ Cf. JOLIVET, 1972a, p. 55.

um empirismo radical”.³⁰ Aqui podemos observar um ponto profundo de divergência entre a filosofia aristotélico-tomista e a moderna na solução do problema crítico do conhecimento: para os modernos, conhecer é uma imagem da realidade. A questão fundamental sobre o valor do conhecimento por muito tempo se encontrou resolvida sem discussão. Para Tomás ao conhecer, o intelecto se adequava à coisa assim como ela é, o que garantia a objetividade do conhecimento. Após o desenvolvimento da teoria nominalista e o surgimento do problema da existência do mundo exterior, foi se constituindo, num longo processo desde Ockam e passando por Descartes, o essencial do que se chama problema crítico.

Diante do apresentado, podemos perceber as fontes do idealismo moderno: nominalismo e princípio da imanência, que se encaixam com facilidade no empirismo. E desta forma temos uma indicação do fundamento do pensamento moderno, que se aparta da realidade e tenta reabsorvê-la, a partir do sujeito cognoscente, através de uma relação de desconfiança e suposição subjetiva do significado dos objetos exteriores a si, ou seja: “o universo, reduzido a uma pura multiplicidade fenomenal, não tem mais consistência bastante para se afirmar em si, como um objeto distinto do sujeito cognoscente. Desvanece-se por assim dizer, em puras aparências, engendradas misteriosamente das virtualidades do sujeito³¹”. E assim falamos de compreensões não realistas, mas ideológicas da realidade.

Ocorre nesse período grande processo de autonomia da razão de sua profunda relação com o Ser em seus aspectos intrínsecos (metafísica) e extrínsecos (natureza), e a conseqüente perda da ordenação que rege as operações racionais. O idealismo aliado a uma tendência empirista do conhecimento afastou o homem cada vez mais do real significado da natureza e de sua ordem intrínseca. Para o idealismo é impossível ao homem alcançar objetivamente a realidade: “Todo nosso conhecimento começa pelos sentidos, logo chega até o entendimento e finaliza na razão. Acima da razão não existe nada em nós, a fim de elaborar

³⁰ Ibidem, p. 58.

³¹ Loc. cit.

a matéria da intuição e colocá-la sob a suprema unidade do pensamento”³². Acredita-se que o homem só consegue atingir sua própria experiência da realidade. Duvida-se da existência de significado objetivo das imagens concebidas e manifestadas pela razão. Daí surgem correntes de pensamento ideológicas, predominantes na modernidade, fundamentadas na dúvida sobre o significado da realidade e na superavaliação da capacidade subjetiva do ser humano.

Herdeiro do platonismo e bastante diversificado em suas concepções, o idealismo tem sua representação mais importante no sistema filosófico de Kant, do qual muitos outros derivam. Para Kant, a verdade é a objetividade do pensamento, imanente ao espírito, na concordância do conhecimento com o objeto representado. E estaria vinculada à validade universal do juízo, como o que se impõe à razão comum de todos os homens³³. A faculdade do conhecer, então, está regulada não pelo objeto, mas o objeto se regula pela faculdade de conhecer. Ao investigar certos princípios “a priori”, estes seriam os responsáveis pela síntese dos dados empíricos³⁴.

O idealismo acerta ao enfatizar a necessidade de coerência do pensamento consigo mesmo, mas a coerência interna, porém, não é a verdade, é apenas a condição da mesma. Há pensamentos coerentes e falsos, pois não têm correspondência com a realidade. Para decidir a questão da verdade, há que referir-se à realidade, como *adequação*, conforme veremos no item a seguir. O idealismo tende à verdade imanente, ao conhecimento não intencional, fechado ao reduzir a totalidade da existência a suas premissas limitadas, ao não aceitar a verdade objetiva dos objetos externos à sua subjetividade.

³² Cf. KANT *apud* PIERPAULI, 2004, p. 34.

³³ Cf. LAUAND; SPROVIERO, 1999, p. 87.

³⁴ Cf. KANT *apud* PLATÃO, 1996, p. 8.

2.2 O REALISMO DE TOMÁS DE AQUINO – *ADAEQUATIO INTELLECTUS ET REI*

Diferente do pensamento ideológico moderno, o *realismo* de Tomás de Aquino é a constatação de que a inteligência tem a possibilidade de alcançar objetivamente o Ser. Neste sistema realista, o homem para conhecer, além de passar pelo caminho de percepção do objeto a partir do contato sensível da experiência, deve ser capaz de descobrir no interior do mesmo objeto o seu valor ontológico (*forma*) – através do intelecto agente, conforme veremos a seguir. O conhecimento estará, então, profundamente dependente e em relação com a forma (inserida na matéria), ou significado metafísico de cada objeto. Estamos falando da possibilidade de conhecimento objetivo dos objetos da natureza. E afirmando que, para isso, a natureza, em seu fundamento ontológico, é indispensável para o conhecer objetivo.

O ser enquanto ser, objeto do conhecimento, é o ser real que revela toda a pureza e amplitude de sua inteligibilidade própria, a qual faz honra ao mistério do ser. Somente a inteligência que contempla, que ouve o tênue murmúrio do ser vivente em todas as coisas poderá ter acesso a esta *intuição intelectual*. Segundo Maritain, esta *intuição* se trata de uma visão muito simples, superior a todo discurso e a toda demonstração (por se encontrar na origem das demonstrações). Assim é impossível expressá-la por qualquer palavra, e por ela, a alma se põe em contato vivente e iluminador com a realidade inesgotável que se manifesta no objeto e da qual se apodera³⁵. Neste âmbito obtêm-se as constatações do objeto metafísico do conhecimento.

Diz também Maritain, que a captar o ser através dessa intuição intelectual é difícil, apesar de segundo ele não haver nada de mais simples, pois se produz em nós mediante a atividade vital (vitalmente receptiva e contemplativa) de nossa inteligência. É difícil, pois

³⁵ Cf. MARITAIN, J. *Siete lecciones sobre el ser*. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1950, p. 74-76.

para chegar a este ponto de purificação intelectual, em que este ato possa se realizar em nós, é necessário estarmos dispostos e livres para ouvir o murmúrio de todas as coisas e escutá-las, ao invés de tramar respostas sobre elas. Disse ainda que esta dificuldade, nada tinha a ver com a dificuldade de se executar algo técnico, e que Kant, justamente por causa de seu extremo refinamento da técnica intelectual, nunca teve esta intuição³⁶. Assim, nos encontramos no campo do conhecer, que, além de objetivo, se apresenta aparentemente velado, e à inteligência se revela sempre que esta contempla a realidade com essa intuição vivente.

Neste contexto, o conhecer para Tomás de Aquino é verdadeiro quando há a *adequação*³⁷ do intelecto à coisa: “*adaequatio intellectus et rei*”³⁸. A verdade estará na adequação do intelecto ao objeto, à coisa, o que caracteriza o realismo da doutrina do conhecimento de Tomás. O ato de conhecer “consiste em fazer-se, devir e identificar-se com o objeto, claro que não material ou fisicamente, mas intencional ou objetivamente, no ato mesmo do cognoscente”.³⁹ No realismo tomista, o conhecimento inteligível ou os conceitos adquiridos pelo intelecto são obtidos por *identidade intencional* com o objeto.

Esta concepção clássica – que busca a extinção da perspectiva trazida pelo nominalismo de separação entre sujeito e objeto – trabalha com a *identidade intencional* com a realidade objetiva e nada tem a ver com a tendência de toda a filosofia moderna de interpretar a *adequação* como espelhamento, ou seja, que a verdade seja uma cópia, um retrato, uma reprodução da realidade. Ao identificar a adequação com espelhamento, está havendo um desvio em relação à essência da verdade e do conhecimento:

No conhecer, não ocorre um processo de espelhamento, mas um processo de identificação intencional com o objeto, em cuja base está a abertura originária do pensamento ao ser [...] Na tradição do realismo, a mente não é considerada um espelho (metáfora passiva que não faz jus à atividade e liberdade do intelecto ao

³⁶ Ibidem, p. 79.

³⁷ Cf. LAUAND; SPROVIERO, 1999, p. 83.

³⁸ Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte I, q. 16, a. 1, resposta.

³⁹ Cf. DERISI, O. N. **La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás**. Buenos Aires: Club de Lectores, 1980, p. 62-63.

conhecer), mas flama espiritual totalmente aberta, não como faculdade do indubitável, mas do universal.⁴⁰

Longe de ser uma mera reprodução ou cópia da realidade, o conceito de *intencionalidade*, pode vir a ser compreendido como sendo a posse intencional da forma – essência ou natureza (*quiddidade*) – dos objetos, um “tender a” ou a simples apreensão da verdade pelo intelecto:

Intencional, aqui, significa não um ato volitivo, mas intentio, “tender a”. A forma de cão que está em Rex, fazendo com que Rex seja um cão, está em Rex de modo natural. Ao conhecer, o sujeito apreende a forma de cão de Rex, a possui: evidentemente não do modo natural com que Rex a possui (e que o leva a agir como cão: a roer ossos, a latir, etc.), mas de modo intencional, cognoscitivo. Pela forma assim apreendida (o conceito, a quiddidade da coisa), o sujeito se une à própria realidade do objeto.⁴¹

Para Giovanni Gentile⁴², o conhecimento sem a *intencionalidade* seria um bizarro “só conhecimento”, um conhecimento-coisa. E a concepção de conhecimento que afirma como elemento essencial do conhecer a *intencionalidade* traz o ser, a “objetividade do objeto” para o sujeito. Isso caracteriza, ao invés de um conhecimento-coisa, uma abstração de um conhecimento somente referido a si, uma espécie de conhecimento do que é vivo, em relação com a realidade do Ser⁴³. Essa relação vital e objetiva existente no conhecer no sistema de Tomás de Aquino pode ser demonstrada nas palavras de Pierpaoli, quando diz que a forma, que é o que conhece o intelecto, “estava vitalmente situada no interior de cada ente, constituindo a estrutura íntima dos objetos do conhecimento. Conhecer significava para ele [Tomás de Aquino] uma compenetração vital com os objetos do conhecimento”⁴⁴.

⁴⁰ Ibidem, p. 84-85.

⁴¹ Cf. LAUAND; SPROVIERO, 1999, p. 309.

⁴² Cf. GENTILE, G., 1943, p.71 *apud* LAUAND; SPROVIERO, 1999, p 88.

⁴³ Cf. LAUAND; SPROVIERO, op. cit., p 88-91.

⁴⁴ Cf. PIERPAULI, 2004, p. 35.

Pode-se ainda melhor explicar essa noção de conhecimento utilizando o conceito de *semelhança*. Para Tomás, o conhecimento que se manifesta a nós na inteligência não é apenas a imagem da coisa em nós. A espécie inteligível (o que se conhece no intelecto) não é apenas a reprodução do objeto no intelecto, como se o intelecto fosse um espelho e só conhecesse a sua imagem, nele reproduzida. Ela é a *semelhança* da própria coisa conhecida, e assim, é a forma segundo a qual o intelecto conhece a verdade; pois as espécies inteligíveis contêm na sua forma, a forma do objeto:

A forma segundo a qual se realiza a ação imanente no agente é uma semelhança do objeto. De onde, a semelhança da coisa visível é a forma segundo a qual a vista vê, e a semelhança da coisa conhecida, a saber, a espécie inteligível, é a forma segundo a qual o intelecto conhece. Mas porque o intelecto reflete sobre si mesmo, pela mesma reflexão conhece seu ato de conhecer, e a espécie pela qual conhece. Assim a espécie inteligível é o que é conhecido em segundo lugar. Mas o que é primeiramente conhecido, é a coisa da qual a espécie inteligível é a semelhança. Podemos prova-lo, ainda, servindo-nos da teoria antiga que afirmava que o semelhante é conhecido pelo semelhante. Com efeito, afirmavam que a alma conheceria, pela terra que está nela, a terra que está fora, e assim por diante. Se em lugar da terra, tomamos a espécie da terra, segundo a doutrina de Aristóteles que declara: “A pedra não está na alma, mas a espécie da pedra”, segue-se que a alma conhece as coisas que estão fora dela.⁴⁵

A própria inteligência, por seu ato – conforme veremos a seguir, a partir da atividade do intelecto agente –, que se dá por participação das razões eternas, ao receber a imagem do objeto, reflete-o sobre o seu próprio ato e assim, como que re-conhece ou ressoa – ou como diremos adiante atualiza – algo que em ato inteligível já existia, porém em potência com relação à determinação do objeto. A imagem do objeto, ao entrar em contato com o intelecto, como que dá os limites determinantes daquilo que indeterminadamente o intelecto já trazia em seu ato, de forma inteligível, advindo das razões eternas da qual participa:

A verdade é conhecida pelo intelecto, enquanto este reflete sobre o seu próprio ato. Isto, não apenas enquanto a inteligência conhece seu próprio ato, mas também

⁴⁵ Cf. AQUINO, T., *Suma Teológica*, Parte I, q 85, a 2, resposta.

enquanto conhece a relação do ato com a coisa. Ora, isto só pode ser conhecido se se conhece a própria natureza do princípio ativo, que é a própria inteligência, a qual por natureza está inclinada a colocar-se em conformidade com as coisas. É por isto que a inteligência apreende a verdade enquanto reflete sobre si mesma.⁴⁶

Isto significa que, por participação nas razões eternas e em potência – conforme veremos a seguir –, a inteligência ou alma intelectual contém todas as formas ou conhece tudo⁴⁷. Por isso Tomás diz que “cada coisa é conhecida pelo fato de sua forma estar naquele que conhece”⁴⁸. O sujeito se torna o objeto. Segundo os antigos, diz Tomás, conforme citamos: “o semelhante é conhecido pelo semelhante” e então que a alma conheceria por conter nela aquilo que está fora, como a terra ou a pedra, por exemplo. E ainda cita Aristóteles, que mais tarde veio declarar que “a pedra não está na alma, mas a espécie da pedra”, o que assim demonstra que a alma conhece o que está fora dela por semelhança⁴⁹.

Diz ainda Tomás que “a alma intelectual, porém, conhece uma coisa em sua natureza, de maneira absoluta; por exemplo, conhece a pedra enquanto é pedra, de maneira absoluta. A forma da pedra, pois, está na alma intelectual segundo sua própria razão formal. A alma intelectual, portanto, é forma absoluta”.⁵⁰ Daí pode-se concluir que a espécie inteligível do que se é conhecido é a natureza do objeto, sua essência, sua estrutura formal e que esta se apresenta tanto no objeto, quanto no intelecto. Assim, o que é conhecido “é a coisa da qual a espécie inteligível é a semelhança”.⁵¹

Cabe ressaltar que o conhecimento objetivo conforme a visão de Tomás, nada tem a ver com a tendência moderna do conhecimento de que algo ou a verdade sobre este algo é a construção desse objeto no intelecto: “não se deve confundir atividade intelectual com

⁴⁶ Cf. AQUINO, T., **Questões discutidas sobre a Verdade**, q 1, a 9, resposta à questão enunciada. Coleção os Pensadores. Bauru: Nova Cultural, 1996.

⁴⁷ Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte I, q 84, a 5, resposta.

⁴⁸ *Ibidem*, I, q 75, a 5, resposta.

⁴⁹ *Ibidem*, I, q 85, a 2, resposta.

⁵⁰ *Ibidem*, I, q 75, a 5, resposta.

⁵¹ *Ibidem*, I, q 85, a 2, resposta.

construtivismo: a atividade pela qual a mente conhece o objeto identificando-se intencionalmente com o mesmo não é a construção de tal objeto”⁵². Ao buscar a intencionalidade do objeto no intelecto, esta se propondo a extinção da separação entre o sujeito e o intelecto, que é exatamente a proposição do pensamento moderno. Para este, aquilo que experimentamos no intelecto constitui o mundo como nós o experienciamos e não como o mundo existe em si, independente de nossas experiências. E por afirmar a impossibilidade da certeza do que é o objeto em si e enfatizar apenas o nosso modo de percebê-lo, o pensador ou cientista moderno, afirma que o saber é construído pelo intelecto. Quando falamos em objetividade do conhecimento, falamos não em verdade como produto ou construção (*constructio*) da coisa no e pelo intelecto, mas da verdade enquanto *adaequatio* do intelecto à coisa.

À diferença da noção de conhecimento aristotélico-tomista – vista acima como a *adaequatio intellectus et rei* (adequação do intelecto à coisa) ou como a *identidade intencional* do intelecto e do objeto ou, ainda, como a *semelhança* do intelecto e o seu objeto – que tem como pressuposto a relação direta homem-natureza e, por isso, admite a relação objetiva entre sujeito e objeto, a noção de conhecimento moderna parte de uma **negação** da passagem do sujeito ao objeto, ao ser. Rompe-se, assim, o elo que garante o conhecimento objetivo da realidade. Perdemos a noção do que é verdade, do que é o ser, do que é estarmos em relação com a realidade da qual fazemos parte, e ganhamos a incerteza, a dúvida: “desarticulou-se a verdade, o ser e a unidade em favor da não-verdade, do não-ser, e do não-uno”⁵³.

⁵² Idem, p 85.

⁵³ Cf. LAUAND; SPROVIERO, 1999, p. 81.

2.3 A *ORDEM DA NATUREZA* COMO PANO DE FUNDO DO REALISMO DE TOMÁS

Ainda a título introdutório, devemos falar sobre a importância do conceito de *natureza*, como é utilizado no realismo de Tomás de Aquino, o qual sustenta toda a doutrina de Tomás e nossa exposição. A natureza em Tomás é obra de Deus e nada escapa à sua providência, que é a própria inteligência divina. Assim a ordem natural se apóia numa ordem sobrenatural, da qual depende como sua origem e seu fim. Neste contexto, “um ser natural é uma substância ativa, cuja essência causa as operações e as *determina com necessidade*”⁵⁴, e a regularidade das causas ou naturezas que operam o ser natural, demonstram essa *necessidade* das operações da natureza. A natureza vem a ser, então, o conjunto das naturezas de todas as coisas, as quais são determinadas pela ordem que contém as leis do desenvolvimento delas e que estão reunidas na inteligência divina, que contém em si todas as idéias de Deus. Como ente criado, a natureza é um reflexo da obra do Criador e isso preenche de sentido a realidade.

Desta maneira, a natureza em seus aspectos intrínsecos servirá de fundamento, constituirá o significado dos objetos do conhecimento, o que para o inteligir terá o caráter de verdade. Além disso, os objetos da natureza nos revelarão também o seu fim próprio, a finalidade para qual se destinam e por isso, serão necessários para fundamentar o agir moral. Para este feito, nos importará saber a maneira como as coisas estão ordenadas segundo sua própria natureza, e que aqui buscaremos resolver a partir da questão do conhecimento, para que tenhamos possibilidade de fundamentar a moralidade da ação.

Para que seja possível ao sujeito atingir a essência dos objetos da natureza, o processo do conhecimento, no sistema de Tomás, deverá passar por um caminho no qual, além de o homem conhecer o objeto a partir do contato sensível da experiência, ser capaz de

⁵⁴ Cf. GILSON, E. *O Espírito da Filosofia Medieval*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 446.

descobrir⁵⁵ no interior do mesmo objeto o seu valor ontológico (*forma*). A própria percepção sensível dos objetos da natureza nos mostra que há coisas cujas operações são causadas por um princípio interno, ou seja, sua *forma* implica numa *necessidade*: “Logo, podemos dizer, sem exagero, que percebemos a natureza em sua *necessidade* mesma, porque é a generalidade que a revela, e a generalidade se funda em sua necessidade.”⁵⁶ O conhecimento no sistema de Tomás, por isso, depende não somente do homem que conhece, mas estará profundamente dependente e relacionado com a *forma universal, essência* de cada objeto. Ao contrário do pensamento subjetivo da noção de conhecimento moderno que é quem atribui valor aos objetos do mundo exterior a si, e por isso afirma a impossibilidade de conhecer a realidade assim como ela é.

Com essa noção de natureza nos é apresentado um universo inteligente – independente da atividade racional do homem, porém que a inclui –, o qual significa e ordena a natureza e o ser humano. Os objetos da natureza, entes não só compostos de *matéria*, mas também de *forma*, são partes deste todo inteligente. Este todo inteligente, “que não depende nem em sua existência nem em sua conformação ontológica, da tarefa criativa da razão humana, abre outro âmbito de preocupações filosóficas como é o da existência de uma ordem prévia à razão, da qual a razão mesma faz parte.”⁵⁷

Não há nada que aconteça que não esteja fundamentado nesta ordem racional e que não deva a ela a sua existência. Todos os entes da natureza estão ordenados de modo a expressarem sua essência, sua forma, e nelas, o fim ao qual se ordenam; e na totalidade das existências, temos um todo ordenado e movido segundo uma certa racionalidade ou inteligência divina. Essa racionalidade própria da realidade, ou racionalidade da práxis, é a organização própria que subjaz a natureza das coisas, que atribui forma e finalidades às coisas e ao homem. Toda a realidade obedece e é estruturada por esse fundamento onto-teológico e

⁵⁵ Através da atuação de seu intelecto agente, conforme veremos no item 2.1 do capítulo III.

⁵⁶ Cf. GILSON, 2006, p. 447.

⁵⁷ Cf. PIERPAULI, 2004, p. 36.

assim se organiza e funciona em todo harmonioso, de acordo com suas próprias leis. Alberto Magno, mestre de Tomás, demonstrou essa racionalidade da práxis como sendo a expressão da bondade divina⁵⁸, que rege a natureza. A racionalidade da práxis é a expressão do fundamento metafísico e teológico, da racionalidade divina que estrutura a ordem das coisas.

A idéia de ordem foi trabalhada dentro da obra de A. Magno⁵⁹, e esta apoiada em tradições anteriores, especialmente em Santo Agostinho. O significado de *ordem*, como foi posteriormente utilizado por Tomás, era o de bem da natureza, um reflexo da obra do Criador, a expressão da bondade divina, que revela uma realidade de ordem onto-teológica que se encontra no nível mais profundo da natureza. Essa expressão da bondade divina na natureza se decompõe em três: a natureza tem *modo, forma e ordem*. *Modo* é a constituição interna de cada coisa em si mesma, é a harmonia interior da coisa, a essência de cada coisa segundo sua própria natureza. *Forma* é a expressão exterior do modo. E *ordem* é a inclinação da coisa para alcançar um certo fim.⁶⁰ Ou seja, natureza possui uma realidade metafísica que a ordena. Alberto Magno descreve essa realidade como sendo a racionalidade da práxis, a racionalidade própria da realidade e das coisas, é como a organização própria da natureza, que atribui medidas aos entes e ao homem. Daí a idéia de ordem.

A idéia da ordem das coisas já era utilizada por Aristóteles, pois no finalismo aristotélico, que posteriormente foi utilizado por Tomás, todas as operações dos corpos materiais tendem a um fim, mesmo quando são desprovidos da consciência disso. E a regularidade com que alcançam seu fim mostra que eles não estão movidos pelo acaso. Essa regularidade, se bem observada, é intencional e desejada. Pode-se concluir que há uma

⁵⁸ Ibidem, p. 61.

⁵⁹ Ibidem, p. 68: “*Modus, specie et ordo*, são algo assim como comprimento, largura e profundidade dentro das quais a criatividade humana pode mover-se discricionariamente. Ao mesmo tempo são coordenadas tridimensionais de um marco referencial que permite à razão humana articular na práxis, o caminho que transita desde o pré-político, passando pelo político, até o trans-político. *Modus, specie et ordo* ocupam, quando se transuntam em el intelecto humano em la forma de critérios de racionalidade, o lugar que em Kant ocupan as categorias *a priori*.”

⁶⁰ Ibidem, p. 60-61.

inteligência primeira, ordenadora da finalidade das coisas. Essa inteligência soberana é Deus.⁶¹

A ordem da natureza é a idéia de ordem aplicada à natureza. É a racionalidade da práxis em atuação através da natureza, através de sua ordem intrínseca. Tudo está ordenado na natureza. A partir desta surge o nascer, o crescer, o amadurecer, o reproduzir, o morrer e todo o movimento integrado e perfeito da natureza: “A atividade de todos os entes decorre da sua natureza: a mangueira germina, cresce, floresce e dá mangas porque é mangueira. Está na sua essência fazê-lo. Todas as mangueiras o fazem”⁶², por exemplo. Além disso, toda a natureza se completa ciclicamente, num movimento causal ordenado. E nesta ordenação da natureza, encontra-se o objeto próprio da inteligência e das elaborações da razão.

Toda a obra de Tomás de Aquino esta fundamentada desta noção de natureza ordenada. Ele a cita inúmeras vezes em seus textos, como por exemplo: “na *ordem da natureza* os seres animados são mais perfeitos que os seres inanimados, os animais mais do que as plantas, os homens mais do que os animais, e em cada um desses gêneros há ainda distintos graus”⁶³, ou “por isso, a diversidade das faculdades não provém da diversidade dos órgãos, mas a *natureza* instituiu órgãos diferentes para corresponder à diversidade das potências”⁶⁴, ou também, “Para o intelecto humano, que está unido a um corpo, o objeto próprio é a *qüididade* ou *natureza* que existe em uma matéria corporal. E é pelas *naturezas* das coisas visíveis que se eleva a um certo conhecimento das realidades invisíveis.”⁶⁵

É nossa intenção deixar claro o caráter teológico-metafísico que fundamenta o conceito de ordem da natureza no realismo de Tomás. Em seus escritos, “o *ordo naturae* alcança uma participação a respeito da ordem sobrenatural e se mostra submetido à ação da

⁶¹ Cf. PLATÃO, 1996, p. 10.

⁶² Cf. LAUAND; SPROVIERO, 1999, p. 64.

⁶³ Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte I, q 76, a 3, resposta (itálico meu).

⁶⁴ Ibidem, I, q 78, a 3, resposta (itálico meu).

⁶⁵ Ibidem, I, q 84, a 7, resposta (itálico meu).

providência divina.”⁶⁶ Esta providência é a inteligência divina, criadora dos entes e da razão humana. Assim, a partir do conhecimento dos objetos da natureza, com seus fundamentos próprios de origem metafísica e teológica, é que encontraremos o referencial necessário que serve de regra e conteúdo para as elaborações da razão e, assim, para fundamentar o agir moral, conforme veremos adiante, no capítulo III.

⁶⁶ Cf. PIERPAULI, 2004, p. 38.

3 INTELIGÊNCIA E RAZÃO

3.1 A INTELIGÊNCIA ENQUANTO POTÊNCIA DA ALMA

O estudo da Inteligência se situa no contexto da doutrina antropológica ou tratado sobre “O Homem”. A doutrina antropológica trata do Homem no que diz respeito à sua *natureza*, questões 75 a 89 e sobre as Origens do Homem, ou sua *produção*, questões 90 a 102, na Primeira Parte da Suma Teológica.

Para Tomás de Aquino, o homem é síntese de corpo material e espírito, não sendo somente corpo e nem sendo somente espírito, conforme havia considerado em questões anteriores a existência de criaturas puramente espirituais e puramente materiais. Para ele, ‘espiritual’ significa presença de Deus na criação, conforme temos apresentado. Assim introduz no início do tratado: “Depois do estudo da criatura espiritual, depois da criatura corporal, é preciso abordar o estudo do homem, que é composto de uma substância espiritual e de uma substância corporal⁶⁷”. Desta forma, o estudo da natureza do homem não fica reduzido somente à corporalidade humana, mas primeiramente refere-se à alma. A referência à corporalidade se dá a partir da sua relação com a alma, ou seja, a doutrina que estuda a inteligência em Tomás, é um estudo antropológico que parte de uma abordagem teológica.

Pode-se conhecer a natureza da alma pesquisando a respeito de sua essência, potência e operações. Enquanto essência pode-se reconhecer primeiramente na alma o princípio que dá vida ao ser humano: “para conhecer a natureza da alma, deve-se partir do pressuposto de que ela é o primeiro princípio de vida dos seres vivos que nos cercam [...]”⁶⁸.

⁶⁷ Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte I, q 75.

⁶⁸ *Ibidem*, Parte I, q 75, a 1, resposta.

É o que nos permite saber que os seres *animados* (possuidores de *anima* ou alma), são os seres com vida, e os seres *inanimados*, sem alma são, portanto, sem vida. Também para Aristóteles a alma é um princípio que possibilita a vida, mas não só a vida. A alma é o “princípio primeiro, pelo qual vivemos, sentimos, nos movemos no lugar e entendemos⁶⁹”. Para Tomás, movimento e conhecimento são as atividades primordiais que expressam a alma. A vida, enquanto expressão da alma, para ambos os autores, é a atividade de um ser que se move a si mesmo. Deste modo, a alma é princípio vital essencial ou *forma substancial*⁷⁰ unida ao corpo, pelo qual vivemos, sentimos, nos movemos e entendemos. Ou seja, a alma é “o primeiro pelo qual nos alimentamos e sentimos, pelo qual nos movemos localmente e igualmente pelo qual, por primeiro, conhecemos⁷¹”. Podemos compreender assim, que a alma humana é a expressão de várias operações vitais, como sentimento, movimento e entendimento.

Estas operações vitais são possíveis devido às diversas funções da alma humana. Estas são de ordem *vegetativa, sensitiva e intelectiva*. Apesar de exercer funções diferentes, a alma humana, por ser *forma substancial* do corpo, deve ser uma alma única. Tomás diria que ao aceitarmos a alma como forma do corpo, não seria possível que houvesse várias almas com essências distintas para realizar diferentes funções vitais, num mesmo corpo. Se assim fosse, o homem estaria dividido. Não seria uno, uma vez que se “o homem fosse vivo, em razão de uma forma que seria a alma vegetativa; se ele fosse animal, por outra forma, a alma sensitiva; e enfim se ele fosse homem, por uma outra, a alma racional, resultaria que o homem não seria uno absolutamente⁷²”. Por este motivo é que no homem, as distintas funções da alma – sensitiva, intelectiva e vegetativa – fazem parte da mesma alma.

⁶⁹ Cf. ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 2, 414 a 12. e AQUINO, T. *Comentários* a essa passagem, lec. 4, *apud* DERISI, 1980, p. 42.

⁷⁰ Tomás de Aquino entende *forma substancial* como sendo a que “dá o ser de modo absoluto” ou ainda: “o ato para o qual a matéria primeira está em potência” Cf., respectivamente, *Suma Teológica*, Parte I, q 76, a 4, resposta e Parte I, q 77, a 1, resposta.

⁷¹ Cf. AQUINO, T., *Suma Teológica*, Parte I, q 76 a 1, resposta.

⁷² *Ibidem*, Parte I, q 76, a 3, resposta.

Pode-se ainda afirmar que as funções da alma se ordenam entre si de acordo com a relação de interdependência que possuem. Assim, as funções intelectivas antecedem às sensitivas por exercer domínio ou comando sobre elas, como também ocorre entre as sensitivas e vegetativas. De forma oposta, só é possível que operem as potências sensitivas, uma vez que as vegetativas lhe ofereçam suporte para isto; do mesmo modo, as sensitivas favorecem as operações das intelectivas. Por outro lado, pode-se também afirmar que essas diferentes funções no homem fazem parte de uma mesma unidade, uma vez que a forma mais perfeita contém a menos perfeita. Isto fica claro no exemplo trazido por Tomás, extraído do livro II da Alma de Aristóteles, que diz que um pentágono é uma figura que contém o quadrado e nem por isso quando se tem uma figura do pentágono se tem um quadrado por um lado e um pentágono por outro: “o pentágono contém o quadrado e o ultrapassa”⁷³. De forma análoga ao exemplo das figuras geométricas, a alma intelectiva *contém virtualmente* tudo o que possuem a alma sensitiva dos animais e a alma vegetativa das plantas, e assim: “ela realiza por si só tudo o que as outras formas menos perfeitas realizam nos outros”⁷⁴. Por esta mesma razão é que a alma humana é chamada de alma intelectiva.

Na Suma Teológica, Tomás de Aquino discorre sobre as funções vegetativas da alma, mas somente em geral. Não irá aprofundar seu estudo em particular devido ao seu interesse, enquanto teólogo, estar voltado para as potências sensitivas e intelectivas. Neste capítulo iremos estudar a respeito das funções intelectivas da alma.

A alma, enquanto princípio intelectivo, é o princípio primeiro pelo qual pode-se adquirir conhecimento. Segundo sabemos a partir de Aristóteles, ela também é o que dá forma ao corpo⁷⁵. Por ser forma substancial do homem, a alma vem a ser um substrato – algo que

⁷³ Ibidem, I, q 76, a 3, resp. à obj. 3.

⁷⁴ Ibidem, I, q 76, a 4, resposta.

⁷⁵ Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte I, q 76 a 1, resposta.

serve de suporte – substancial, para uma outra existência, uma existência *accidental*⁷⁶. Substrato sobre o qual se estabelecem e funcionam as *potências* ou capacidades ativas dessa mesma forma substancial.

Para Tomás, *potência* da alma é o princípio de operação da alma. Por sua vez, *essência* da alma, que é sua forma substancial, é *ato*. Porém, as potências que, da alma enquanto essência são expressão, são decorrência de sua capacidade de ser substrato de outras existências acidentais. Isto é o que concede à alma a possibilidade de tornar suas operações existentes, quando suas potências são atualizadas. Ou seja, a alma é ato em sua essência, mas também possui acidentalmente e decorrente dessa sua essência, suas operações em potência. Nas palavras de Tomás, se a alma “está ainda em potência para outro ato, isso não lhe cabe por sua essência, enquanto é uma forma, mas por sua potência”⁷⁷. Deste modo, a alma que é ato, mas também é sujeito de sua potência no que diz respeito às suas atividades, é um “ato primeiro ordenado para um ato segundo”⁷⁸. De forma que, por exemplo, a alma é “o ato de um corpo tendo a vida em potência”⁷⁹. Não só a vida, como vimos acima, mas também o sentimento, o movimento ou o conhecimento. Assim, o fato de a alma ser também potência, não a exclui enquanto ato ou substância, visto que sua essência não é sua potência, mas sim sujeito dela.

As potências, ainda que sendo da mesma natureza que a essência da alma, não funcionam por atividade própria e independente, mas decorrentes e em virtude do seu substrato, a alma enquanto essência. Essa potencialidade concede à essência da alma a oportunidade de realizar uma atividade afetiva, um pensamento ou uma atividade voluntária.

Através da potência, a alma pode atuar, vir a se constituir num ato que lhe corresponde, como

⁷⁶ Ibidem, Parte I, q 76, a 4, resposta, p 389: A forma acidental “*não dá o ser de modo absoluto, mas tal ser. Por exemplo, o calor não dá a seu sujeito ser absolutamente, mas ser quente. Com efeito, quando sobrevém uma forma acidental, não se diz que algo foi feito ou gerado de maneira absoluta, mas que foi feito tal ou que se tem de certo modo. De modo semelhante, quando a forma acidental desaparece, não se diz que algo se corrompeu de maneira absoluta, mas sob determinado aspecto*”.

⁷⁷ Ibidem, I, q 77, a 1, resposta.

⁷⁸ Ibidem, loc. cit.

⁷⁹ Ibidem, loc. cit.

por exemplo, num sentir, num entender ou num querer.

Neste sentido, não há que falar em um sentir, entender ou querer, se desvinculados da alma. A existência destes atos no homem só é possível mediante a existência prévia da alma que os suporta substancialmente. Etienne Gilson⁸⁰ elucida o aqui exposto ao dizer que não é a vista quem vê, senão o homem ou a alma, através da potência visiva; ou ainda, não é a inteligência quem entende, senão o homem ou a alma, através da potência intelectiva.

Ainda para compreender o significado de *potência intelectiva* da alma, retomemos os conceitos de *ato* e *potência* de Aristóteles. A partir deles pode-se compreender como dois seres diferentes podem entrar em relação agindo um sobre o outro – passagem da potência ao ato – o que também explica o movimento que parte primordialmente de um Ser primeiro e imóvel. Um ser está em potência quando pode vir a ser alguma coisa, se sofrer a ação de um ser já em ato. O ser em ato é algo que é. O ser em ato dá a forma ao ser em potência. Neste sentido, o intelecto no homem, enquanto *potência intelectiva* da alma, deve passar da potência ao ato para inteligir. Por isto Tomás diz que “o nosso inteligir é sofrer”⁸¹, pois afirma que sofre tudo o que passa da potência ao ato, mesmo que isso signifique aperfeiçoamento.

O intelecto humano é então uma potência intelectiva da alma. Para inteligir ou conhecer, o intelecto necessita se atualizar. Tem que transformar sua potencialidade em ato do intelecto. O intelecto em ato é o que chamamos inteligência.

3.2 A INTELIGÊNCIA

O intelecto humano é uma potência da alma que para se atualizar ou inteligir

⁸⁰ Cf. GILSON, 1978, p. 397-398.

⁸¹ Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte I, q. 79, a. 2, resposta.

depende de um ato. É na relação com o ente em geral que o intelecto vai encontrar o ato que poderá fazê-lo entender. O ente é o objeto do intelecto: o intelecto está para os entes como a potência está para o ato. Deste modo, aquilo que é inteligível está de certa forma nos entes em geral.

O intelecto humano necessita da passagem da potência ao ato para conhecer, devido a sua condição, segundo Tomás de Aquino, de se encontrar muito distante do intelecto divino, na ordem dos intelectos. O intelecto divino é Ato Puro. Este é o intelecto primeiro, onde não há potência. Diferente da condição do intelecto humano. Entre o intelecto humano e o divino, há ainda o intelecto angélico que não tem seu entender em potência, mas devido a sua proximidade do intelecto divino, sempre recebe os inteligíveis em ato. Por se encontrar muito distante do intelecto divino, Ato Puro, o intelecto humano vai necessitar dos entes para entender, uma vez que os entes fazem parte da essência divina: “há um intelecto que se refere ao ente em geral como o ato de todo ente: é o intelecto de Deus, que é a essência divina, na qual todo ente preexiste originalmente e virtualmente, como na primeira causa”⁸². Desta forma, o intelecto humano está em potência em relação aos inteligíveis, que se encontram nos entes e que são atos necessários à intelecção.

Essa condição da inteligência é decorrente da estrutura metafísica do Ser, conforme demonstrada por Aristóteles e Tomás de Aquino. Para Aristóteles, o Ser, no seu conceito puro, é *perfeição, existência e ato*, num ser único. Tomás de Aquino diz que esse Ato Puro – que não está em potência – é Deus, o existir total. Entretanto, o ser que experienciamos é limitado e múltiplo, uma vez que são apenas partes do Ser único, provém de Deus como de um princípio. Como vê Aristóteles, no cerne do ser, além do seu *ato*, deve haver um outro princípio, de imperfeição e limitação, que coloque limites ao primeiro, e este princípio é o da *potência*. Somente Deus é Ato puro e por isso infinito e único, os demais

⁸² Cf. AQUINO, T., *Suma Teológica*, Parte I, q. 79, a 2, resposta.

seres, finitos e individuais, são compostos de ato e potência e não podem fazer nada senão passando da potência ao ato. Esses seres finitos e individuais, criados, se constituem no interior do ser e o que os determina segundo o seu grau de perfeição é a relação do ato sobre a potência. Esta diversidade e multiplicidade das coisas e dos seres provêm de Deus, e representam e comunicam parte da sua essência, de sua bondade: “e como esta bondade não podia ser representada corretamente por uma só criatura, produziu muitas e diversas a fim de que o que faltava a cada uma para representar a bondade divina foi suprido pelas outras.”⁸³ Na totalidade dos seres e coisas criadas, se expressa a totalidade da bondade que é Deus. Por esta razão o intelecto humano encontra os inteligíveis nas coisas, que são partes do Ato Puro, e assim conhece.

O intelecto humano então, não se encontra em relação direta com o Ser e não é pelo Ser atualizado. Assim, a inteligência se conhece por seu ato e este por seu objeto. O intelecto humano, como potência de uma alma que está unida a um corpo, vem a encontrar o seu objeto, aquilo que lhe é inteligível e que se encontra, de certa forma, nos entes em geral, conforme veremos mais detalhadamente a seguir.

A inteligência, por ser potência, é a capacidade ordenada ao ato, o que determina o inteligir. Dado que algo só é inteligível se em ato. Assim, a inteligência é parte do ser e depende da *atualidade* do ser, das formas atuais dos objetos da realidade, para que sua potencialidade possa se transformar em ato, e então possa inteligir algo dessa realidade. O intelecto está em potência em relação às formas inteligíveis dos objetos materiais. Esta espécie inteligível em ato, que é a forma dos objetos materiais atualizada pelo intelecto agente, é quem determina a inteligência no seu objeto próprio.

⁸³ Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte I, q. 47, a 1, resposta.

3.2.1 Intelecto Agente e Intelecto Possível

Conforme vimos acima, o intelecto humano conhece quando os inteligíveis para os quais está em potência são nele atualizados. Neste sentido, o intelecto é uma potência passiva, que se atualiza ao entrar em contato com o seu objeto em ato. Essa potência passiva é chamada de *intelecto possível*. Por ser desprovido por natureza de qualquer inteligível, mas em potência para recebê-los, enquanto não os recebe, o intelecto humano é como “uma tábula rasa em que nada está escrito”⁸⁴ e neste estado, nada conhece. A intelecção ou o conhecer, somente se dá quando ocorre a atualização do intelecto possível, momento no qual se atualizam nele os inteligíveis. Antes de receber os inteligíveis, o intelecto nada conhece. Neste sentido o conhecer é passivo.

Ao inteligir, o intelecto passivo é determinado pela forma inteligível e assim conhece. Assim, essa passividade do intelecto é “o princípio pelo qual a alma se torna todas as coisas”⁸⁵, ou pode se tornar, no ato do conhecer: “o homem pode conhecer, pelo intelecto, a natureza de todos os corpos. Para que possa conhecer algo, não se deve possuir nada em si de sua natureza, porque tudo aquilo que lhe fosse por natureza inerente, o impediria de conhecer outras coisas”⁸⁶. Assim, o conhecer ou vir a se tornar todas as coisas é possibilitado pelo fato de o intelecto possível e os inteligíveis serem de natureza não corpórea: “é igualmente impossível que se o entenda por um órgão corpóreo, porque a natureza própria daquele órgão corpóreo impediria o conhecimento de todos os corpos”⁸⁷. Se o intelecto fosse de natureza corpórea, isso o impediria de receber a natureza de outros corpos e desta forma não poderia conhecer várias coisas diferentes. Uma vez que conhecer para Tomás significa receber a

⁸⁴ Cf. ARISTOTELES, **De Anima**, livro III.

⁸⁵ Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte I, q. 79, a 7, resposta.

⁸⁶ *Ibidem*, Parte I, q. 75, a 2, resposta.

⁸⁷ *Ibidem*, loc. cit.

natureza daquilo que se conhece no intelecto e que “cada coisa é conhecida pelo fato de sua forma estar naquele que conhece”⁸⁸, o intelecto pode vir a conhecer todas as coisas devido à sua natureza não corpórea. Outrossim, a natureza da coisa, sua forma, é recebida pelo intelecto em sua potencialidade passiva, de modo a ser conhecida de maneira absoluta, assim como ela é: “a alma intelectiva, porém, conhece uma coisa em sua natureza, de maneira absoluta.”⁸⁹. Deste modo, conhece a coisa assim como ela é, por sua adequação à ela, o que caracteriza, para o intelecto, a verdade:

Como toda coisa é verdadeira enquanto que tem a forma própria de sua natureza, é necessário que o intelecto, enquanto que conhece, seja verdadeiro enquanto tem a imagem do conhecido, que é a forma do intelecto enquanto conhece. E por isto, a verdade se define como a adequação entre o intelecto e a coisa. E daí que conhecer tal adequação seja conhecer a verdade. Esta os sentidos de maneira nenhuma conhecem; pois ainda que a vista tenha a imagem do visível, contudo, não conhece a adequação existente entre o visto e aquilo que apreende dele.⁹⁰

O conhecimento inteligível, porém, não se encontra acessível aos sentidos humanos. O inteligível, que é o objeto do intelecto, é a forma das coisas e, por essa razão, não lhe encontramos no primeiro contato sensível com o objeto material. Para inteligir a natureza ou a forma de uma coisa material com a qual primeiramente temos contato sensível, essa forma deve ser retirada da matéria para que seja passível de ser recebida pelo intelecto. Isso significa que nas coisas materiais, o inteligível só se encontra em potência. Para que o inteligível se faça ato, capaz de atualizar a potência do *intelecto possível* se faz necessária a existência de uma potência ativa no intelecto, capaz de atualizar os inteligíveis que se encontram em potência nas coisas materiais, conforme dito por Tomás: “o inteligível em ato não é algo existente na natureza, ao menos na natureza das coisas sensíveis que não subsistem fora da matéria. Por isso, para conhecer não bastaria a imaterialidade do intelecto possível, se

⁸⁸ Ibidem, Parte I, q. 75, a 5, resposta.

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte I, q. 16, a 2, resposta.

não houvesse *intelecto agente*, capaz de tornar os inteligíveis em ato [...]”⁹¹. A forma do objeto da natureza somente passa a ser inteligível em ato, passível de ser captada pela inteligência, pela *participação ativa* dessa mesma inteligência. É a inteligência que, além de ser uma *potência passiva*, que se atualiza por meio dos inteligíveis em ato que a ela se apresentam, ou seja, o *intelecto possível*, é também ativa, no momento em que atualiza o inteligível que se encontra primeiramente em potência no objeto material, afim de que este sirva de ato para a potência passiva do intelecto possível.

Para que se dê o conhecimento “é necessário que as formas que nosso intelecto conhece nas coisas sensíveis, sejam feitas inteligíveis em ato”⁹². Como somente um ente em ato pode fazer passar ao ato o que está em potência, devemos reconhecer no intelecto uma potência ativa, que seja capaz de fazer inteligível em ato, o inteligível que a realidade sensível contém em potência, que seja capaz de retirar a espécie inteligível que está inserida nos aspectos materiais do objeto de conhecimento. A essa potência ativa do intelecto dá-se o nome de *intelecto agente ou ativo*. Segundo Tomás de Aquino, “é necessário admitir-se uma virtude, no intelecto, que atualize os inteligíveis, abstraindo as espécies das condições materiais. E essa é a necessidade de se admitir um *intelecto agente*”⁹³.

Esse processo de tornar os inteligíveis em ato, realizado pelo *intelecto agente*, é chamado *abstração*. Para que o que há de inteligível na realidade sensível possa ser conhecido pelo intelecto, estas formas inteligíveis precisam ser *abstraídas* de sua matéria. Neste momento, em grau metafísico, “a inteligibilidade do objeto do saber está livre de toda referência intrínseca ao sentido ou à imaginação.”⁹⁴ Daí a função da potência ativa da inteligência: abstrair da realidade material do objeto sensível a sua forma em ato e esta, então, levará determinação à inteligência e possibilitará o conhecimento.

⁹¹ Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte 1, q 79, a 4, resp. à obj. 2.

⁹² Cf. GILSON, 1978, p. 379.

⁹³ Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte 1, q.79, a. 3, resposta.

⁹⁴ Cf. MARITAIN, 1944, p. 56.

Ou seja, há duas realidades inteligíveis que se relacionam para que haja o conhecimento. A forma inteligível que é abstraída do objeto sensível e o inteligível que é inteligido pelo intelecto possível. E entre estas duas formas inteligíveis há uma semelhança, senão uma identidade (conforme vimos no item 2 do capítulo 1, O realismo de Tomás de Aquino – *adaequatio intellectus et rei*), o que garante a fidelidade daquilo que se é conhecido com a realidade que o objeto é, conforme o realismo de Tomás.

Para encontrar a realidade do objeto é preciso entrar em contato com os entes através da relação sensível, mas também entrar em contato com a luz divina (conforme veremos adiante neste capítulo) que participa de nosso intelecto. Então há duas fontes para a entrada do real em nós: uma natural, que é nossa relação com o sensível, através da percepção do sentido e que depende da experiência, por onde nos abrimos às coisas e elas entram em nós por nosso modo natural de saber; e uma sobrenatural, que é a relação com o Espírito de Deus, as luzes que baixam do céu e que nos revela a mais alta sabedoria, o que ocorre segundo o dom da graça. Porém, a metafísica, que é o âmbito onde o inteligível pode a nós se revelar, está entre estas duas fontes do saber: dispõe de uma intuição que não é direta das coisas divinas, mas que “está no cume do processo de visualização ou de *abstração* que parte do sensível”⁹⁵ e, por este motivo, depende não só do conhecimento sensível, mas também da participação da luz divina em nós.

No ato de conhecer, esta relação de semelhança entre sujeito (intelecto) e objeto se dá de forma que aquilo que é inteligido está no que conhece: “É por isso que se diz que o inteligido em ato é o intelecto em ato, enquanto a semelhança da coisa conhecida é a forma do intelecto, como a semelhança da coisa sensível é a forma do sentido em ato.”⁹⁶ Porém, não se pode concluir que a espécie inteligível abstraída é aquilo que se conhece em ato, mas sim que é sua semelhança. Ou seja, é por meio das espécies inteligíveis que a alma conhece as coisas

⁹⁵ Ibidem, p 54.

⁹⁶ Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte I, q. 85, a2, resp. à obj. 1.

que estão fora dela, segundo o que diz Aristóteles, citado por Tomás: “A pedra não está na alma, mas a espécie da pedra”.⁹⁷

Um outro ponto de vista quanto às questões da *abstração* e do significado das espécies inteligíveis – os *universais* –, e adotando uma posição intermediária entre o realismo (que considera os universais reais e necessários) e o nominalismo (que os considera coisas meramente pensadas, subjetivas), Pedro Abelardo (1079-1142), as aborda partindo de uma concepção de que o intelecto, ao não precisar de um instrumento corpóreo para inteligir nem para servir-lhe de sujeito, está satisfeito com a semelhança da coisa que o espírito elabora para si mesmo⁹⁸. Porém, para ele, esta *semelhança*, que significa o *universal*, não se refere a um saber real, visto que sua significação é subjetiva. Mas também, os *universais* não seriam meras palavras, vazias de significado, mas palavras importantes, aceitas e usadas como tal, para exprimirem as verdades necessárias e que possibilitariam, assim, o entendimento entre os homens.

Neste contexto, Abelardo investiga o significado dos *universais*, que se obtém por meio de *abstração*, para mostrar que não são vazios. Apresenta então, que matéria e forma sempre existem misturadas ao mesmo tempo e que a razão tem o poder de considerar ora a matéria por si mesma, ora dirigir a atenção só para a forma e ora considerar as duas misturadas. E afirma que ocorre o processo de *abstração*, quando se separam (abstraem) as coisas reunidas, para considerar sua própria natureza em separado. Diz ainda que o significado da espécie obtida por abstração poderia parecer falso, vazio ou vazio porque poderia se perceber a coisa de modo diferente da sua subsistência. Mas, por exemplo, quando considero um homem, ele em sua substância é corpo, é animal, é homem e é revestido de formas infinitas. Se dirijo a atenção somente para o que existe na essência material de sua substância, depois de ter circunscrito todas as suas formas – o que se obtém por meio da

⁹⁷ Ibidem, Parte I, q. 85, a2, resposta.

⁹⁸ Cf. ABELARDO, P. **Lógica para principiantes**. São Paulo: Nova Cultural, 1988, p. 234-235.

abstração – e com isto eu não esteja considerando uma natureza ou propriedade que ele não possui – o que não se dá na *abstração* –, isso não significa que estou considerando o objeto de modo diferente daquele segundo o qual ele existe. Mas, se refere à atenção que dirijo a alguns aspectos que ela possui e não ao modo de subsistir deste objeto.⁹⁹ “De fato, a coisa não tem apenas isso, mas é considerada apenas como tendo isso [...] O modo de entender è outro diferente do modo de subsistir”¹⁰⁰. Assim, para ele, o significado dos universais está ligado ao entendimento da coisa separada em sua substância, embora ela não exista substancialmente em separado; e que este isolamento, que leva à uma pureza da matéria e à uma simplicidade da forma, se reduz “à compreensão da coisa e não à sua subsistência, de tal maneira que, por certo, são modos de entender e não de subsistir”¹⁰¹.

Para Etienne Gilson, em sua perspectiva tomista, os objetos do conhecimento humano, portanto, comportam um elemento universal e inteligível, as *espécies inteligíveis*, associados a um elemento particular e material, as *espécies sensíveis*¹⁰². No momento da *abstração* no processo do conhecimento, há a solução para a relação entre o intelecto e o mundo sensível. Segundo Aristóteles, as formas das coisas naturais não subsistem sem matéria e ainda, as formas existentes na matéria não são inteligíveis em ato, o que assinala mais uma vez que as naturezas ou formas das coisas sensíveis, as quais inteligimos, não se encontram em ato na natureza. Isto também ilustra a condição do intelecto humano que se encontra afastado das realidades inteligíveis puras, e portanto mais distante do intelecto primeiro, que é ato puro¹⁰³, se comparado com o intelecto angélico. Assim, ele se encontra privado do seu ato, pois no mundo sensível não pode haver inteligível em estado puro.

Segundo Tomás de Aquino, o intelecto agente é o elemento da constituição do intelecto humano que permite essa comunicação entre o mundo das formas, metafísico e que

⁹⁹ Cf. ABELARDO, 1988, p. 236-243.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 240-241.

¹⁰¹ Ibidem, p. 241.

¹⁰² Cf. GILSON, 1978, p. 395.

¹⁰³ Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte 1, q. 79, a 2, resposta.

tem relação com o âmbito do conhecimento, da inteligência e o mundo material, que mantém relação com o âmbito do sensível. É ele quem separa os elementos material e formal unidos nos objetos, para que ocorra o conhecimento: “A operação própria do intelecto agente consiste em dissociar estes elementos – a parte material e inteligível de um objeto –, a fim de proporcionar ao intelecto possível, o inteligível e universal que estava implicado no sensível”¹⁰⁴. O processo da *abstração*.

Essa potência ativa ou *intelecto agente*, não é outra coisa senão uma semelhança da luz incriada, do Ato Puro, que participa do intelecto. E o Ato Puro é o princípio ativo universal de toda a intelecção. Portanto, por meio do intelecto agente conhece-se as coisas pela participação da luz incriada, a qual contém as essências eternas: “é necessário dizer que a alma humana conhece tudo nas razões eternas, pois é participando nelas que conhecemos todas as coisas”¹⁰⁵. Como que se o intelecto reconhecesse na forma do objeto a parte divina que lhe diz respeito, que corresponde à divindade que lhe diz respeito por sua participação nela. Assim, o intelecto humano ilumina as formas universais dos objetos, por participação da luz intelectual divina. Por outro lado, as formas universais também são partes de Deus em sua essência, assim como as formas das coisas estão em quem as conhece: as coisas, “deste modo estão em Deus por razões próprias, que nEle não são distintas de sua essência. Para tanto, as coisas estando assim em Deus, são essência divina”¹⁰⁶. Desta forma tudo o que é criado e participa de Deus, é parte dele, inclusive o homem, seu intelecto e as naturezas das coisas. O processo do conhecer permite que o intelecto humano constate nas formas dos objetos aos quais conhece, uma parte da mesma realidade a qual também está presente em sua alma intelectual, na luz do intelecto agente. Essa situação permite o conhecimento. Isso dá a essa noção de conhecimento uma garantia de se conhecer a verdade das coisas, o fundamento metafísico da realidade.

¹⁰⁴ Cf. GILSON, 1978, p. 395.

¹⁰⁵ Cf. AQUINO, T., *Suma Teológica*, Parte 1, q.84, a. 5, resposta.

¹⁰⁶ Cf. AQUINO, T., *Suma Teológica*, Parte I, q 18, a 4, resp. à obj. 1.

Porém, a participação dessa luz no intelecto humano, não garante por si só o conhecimento. Essa luz incriada não oferece ao intelecto humano, ao dele participar, o conhecimento inteligível das coisas materiais somente por ela originalmente conter todas as essências eternas das coisas – como dizia Platão ao atribuir ao intelecto conhecimentos inatos. Para que o conhecimento inteligível das coisas lhe seja revelado, o intelecto humano, que participa da razão eterna de todas as coisas, precisa entrar em contato com os objetos materiais, e ali consegue como que reconhecer ou enxergar suas formas inteligíveis, por serem ambos, luz iluminadora e forma do objeto, da mesma natureza inteligível. Assim, uma boa descrição para os inteligíveis, que são o intelecto em ato, é o de uma luz pela qual se pode ver, mas na qual não se vê nada¹⁰⁷. Ao se deparar com a realidade sensível, o intelecto, para abstrair e iluminar o inteligível deixa de lado os princípios de individuação que pertencem à matéria. Não há inteligível em ato na realidade sensível com a qual o ser humano se relaciona. Portanto, longe de possuir conhecimentos inatos, o intelecto humano está originalmente em potência a respeito de todos os inteligíveis, que estão inseridos nos objetos da realidade material. Assim, para o conhecimento, são necessários os inteligíveis que são abstraídos ao iluminar as coisas sensíveis. Assim, a função do *intelecto agente* “pode ser comparado ao da luz. Do mesmo modo que a luz faz surgir as cores e as formas, o intelecto agente faz surgir na imagem sensível a inteligibilidade que ela contém”¹⁰⁸.

Para Etienne Gilson, além de dissociar a forma da materialidade dos objetos do conhecimento, a tarefa do *intelecto agente* é também produzir a inteligibilidade capaz de ser levada ao intelecto possível, assim: “A operação do intelecto agente não se limita a separar assim o universal do particular. Sua atividade não é simplesmente separadora, também é produtora do inteligível.¹⁰⁹”. Essa tarefa de produção do inteligível, ou a abstração das formas

¹⁰⁷ Cf. GILSON, 1978, p. 398.

¹⁰⁸ Cf. NICOLAS, J.M., na nota c, **Suma Teológica**, Parte 1, q 79, a 3, resposta. São Paulo: Loyola, 2002, p 440.

¹⁰⁹ Cf. GILSON, op. cit., p. 396-397.

inteligíveis das espécies sensíveis é a iluminação feita pelo intelecto agente, luz participada da luz incriada. Essa iluminação, das formas universais inseridas na particularidade da matéria, é a essência da atividade da *abstração*. Contudo, a luz da inteligência não confere o conhecimento inteligível das coisas materiais somente pelo fato da sua participação nas essências eternas, mas ainda fazem-se necessárias o contato com as coisas sensíveis e o esforço intelectual para abstraírem delas aquilo que é inteligível.

Portanto, para que se dê o conhecimento intelectual, é necessário o contato sensível que se dá na relação com os objetos materiais. O conhecimento sensível imprime nos órgãos corporais as impressões obtidas dos objetos materiais. Estas servem de base para o conhecimento inteligível, pois são estas impressões quem contêm, em potência, as espécies inteligíveis. Deste modo, é a partir das impressões sensíveis nos órgãos corporais (que ainda guardam elementos de sua condição material: cheiro, cor, gosto, textura...) que serão abstraídas as espécies inteligíveis. As formas da materialidade da impressão sensível serão abstraídas pelo *intelecto agente*: “O próprio deste intelecto é apreender formas, que existem individualmente em uma matéria corporal, mas não apreendê-las tal como existem nela. Mas conhecer o que está em uma matéria sem levar em conta a matéria em que está, é abstrair a forma da matéria individual que os *fantasmas* [impressões sensíveis]¹¹⁰ representam¹¹¹”.

Deste modo, apontamos duas diferentes potências no funcionamento do intelecto, as quais aqui são denominadas de intelecto agente e intelecto possível, uma potência ativa e outra passiva. Ao entrar em contato com um mesmo objeto, o intelecto agente torna este objeto em ato e o intelecto possível se atualiza pelo objeto antes atualizado pelo intelecto agente: “Desse modo, a potência ativa está para seu objeto como um ente em ato está para um ente em potência; enquanto a potência passiva está para seu objeto, ao contrário, como um

¹¹⁰ Colchetes do autor.

¹¹¹ Cf. GILSON, 1978, p. 394.

ente em potência para um ente em ato”¹¹². As atividades dessas potências, entretanto se complementam; não sendo possível a intelecção sem a atuação de ambas sobre um mesmo objeto. Apesar de haver essa dupla função no intelecto, ambas potências trabalham em conjunto e fazem parte de um só intelecto, de uma mesma substância individual.

Mesmo que não seja claro se Aristóteles postulou a existência de um os dois princípios racionais (ou almas) no composto humano: um pessoal, vinculado à matéria corruptível e em contato com o mundo do devir e o outro impessoal, de essência divina, aberto ao reino do ser propriamente tal, incorruptível¹¹³; não há dúvida, porém, em seus textos quando fala de duas partes intelectuais da alma que fazem parte de uma só substância: “as duas partes intelectuais da alma, como integrando ambas uma só substancia.”¹¹⁴ Mas isto não significa que o par intelecto ativo, intelecto passivo seja sinônimo do par razão teórica-razão prática, as quais estudaremos no item 3.1 deste capítulo, logo abaixo.

Estes termos, intelecto agente e possível foram utilizados pelos escolásticos, incluindo Tomás de Aquino, que chamaram de *intelecto agente*, aquela função do intelecto que fazia inteligível todas as coisas, mas que não foi assim chamada em nenhum lugar por Aristóteles. Chamaram assim essa função, uma vez que esta função fazia “possível que a quiddidade concreta na matéria sensível se fizesse inteligível em ato [...] que revela no fantasma imaginativo as formas inteligíveis”¹¹⁵. E chamaram intelecto possível “a outra função da intelecção propriamente dita, ou seja, de “se transformar” o entendimento inteligível em ato ao receber estas formas inteligíveis, também em ato”¹¹⁶, capacidade de poder se transformar em todas as coisas no ato do entender. De maneira diversa à Aristóteles e

¹¹² Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte I, q 79, a 8, resp.

¹¹³ Cf. ROBLEDO, Antonio Gómez. **Ensayo sobre las virtudes intelectuales**. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 46.

¹¹⁴ Ibidem, p. 48: “las dos partes intelectuales Del alma, como integrando ambas una sola sustancia, como también los mismos pasajes *De Anima* donde vemos cómo no obstante la incomparable superioridad del intelecto activo sobre el intelecto pasivo, uno y otro alcanzan con todo la misma esfera de objetos intencionales, con la sola diferencia de que al primero le corresponde hacer inteligibles todas las cosas, y al segundo, a su vez, hacerse él mismo capaz de su intelecção”.

¹¹⁵ ROBLEDO, op. cit., p. 53.

¹¹⁶ Ibidem, loc. cit.

Tomás, os árabes, que interpretavam que esta dupla eram duas potências diferentes, uma incorruptível e impessoal e a outra corruptível, pessoal, chamaram-nas intelecto ativo e passivo, o que não se deve confundir com o intelecto agente e possível de Tomás.¹¹⁷

Não há o que falar em Tomás de Aquino em intelecto agente separado, como afirmavam Avicena e os filósofos árabes. Para Tomás falamos de uma só substância intelectual no homem, que possui uma parte agente e outra possível. O intelecto agente é participação do intelecto divino, este sim separado, segundo Tomás¹¹⁸, mas o intelecto agente não é uma substância separada, mas sim parte da alma. Se fosse separado, teríamos que afirmar um só intelecto agente para todos os homens: “mas se o intelecto agente é parte da alma, como uma sua potência, é necessário admitir tantos intelectos agentes, quantas almas, que se multiplicam segundo a multiplicação dos homens. Pois é impossível que uma só e mesma potência seja de várias substâncias”¹¹⁹.

Se conforme vimos, a condição para que se dê a apreensão intelectual, o conhecimento, é a de que o sensível possa comunicar a sua determinação para o intelecto – pois são as formas dos objetos materiais quem contém aquilo que se pode ser inteligido pelo intelecto, se faz necessário que o intelecto agente e o possível sejam da mesma natureza. Então, Tomás de Aquino admite a existência de ambos em uma mesma substância individual: o intelecto está em potência em relação a certos aspectos e em ato em relação a outros. O intelecto agente e o possível são potências distintas¹²⁰ porém fazem ambos parte da mesma substância individual.

Disso decorre que a inteligência conhece a realidade de modo objetivo. O processo da abstração do intelecto agente permite conhecer a realidade metafísica dos objetos, ao conhecer as suas naturezas. E por isso, como já dissemos no capítulo I, a doutrina da

¹¹⁷ Ibidem, loc.cit.

¹¹⁸ Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte 1, q 79, a 4, resposta.

¹¹⁹ Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte 1, q 79, a 5, resposta.

¹²⁰ Ibidem, Parte 1, q 79, a 10, resposta.

inteligência de Tomás se trata de um realismo: pois o conhecer se trata de uma adequação do intelecto à coisa. Assim, o ato da inteligência apreende a forma do objeto de conhecimento.

3.2.2 Inteligência especulativa e inteligência prática

A inteligência, a partir das apreensões do intelecto, se orienta para duas finalidades diferentes. Uma finalidade é para as considerações da verdade, a outra concerne à realização do bem. Essa divisão de finalidades dá origem aos dois grandes domínios da atividade humana, a *contemplação* e a *ação*. E a partir dessa divisão, se organizam os dois grandes setores da filosofia e do saber: o de ordem teórica – filosofia natural e metafísica – e o de ordem prática – filosofia moral, arte e técnica¹²¹.

Falar em finalidades diferentes não implica, para Tomás, em falar de potências diferentes. Não se trata de dois intelectos e nem tampouco que estejam voltados a objetos diferentes. Ambas funções fazem parte do mesmo intelecto, somente se orientam a finalidades diferentes. Segundo ele:

“O intelecto prático e o especulativo não são potências diferentes (...) O intelecto especulativo é aquele que não ordena o que apreende para a ação, mas somente para a consideração da verdade. Ao contrário, o intelecto prático ordena para a ação aquilo que apreende. É isso o que diz o Filósofo no livro III *Da Alma*: “O intelecto especulativo é diferente do prático por seu fim¹²²”.

Tomás diz também, citando Aristóteles, “segundo o livro III *Da Alma*, o intelecto especulativo torna-se prático por extensão¹²³”. Segundo Aristóteles, no citado livro III *Da Alma*: “Entendo intelecto como aquilo que tem a capacidade de raciocínio com vista a um

¹²¹ Cf. DERISI, O., *La doctrina de la Inteligencia*, Buenos Aires: Club de Lectores, 1980, p 215.

¹²² Cf. AQUINO, T. *Suma Teológica*, Parte I, q 79, a 11, resposta.

¹²³ *Ibidem*.

determinado fim, assim se diferenciando o intelecto prático do intelecto teórico quanto ao fim correspondente¹²⁴”. Ainda nas palavras de Tomás: “um e outro intelecto são denominados segundo seu fim, um especulativo, e o outro prático, isto é operativo¹²⁵”. Desta forma estamos diante de uma só potência intelectual que se dirige a diferentes funções, de acordo com a finalidade a que se destina: o fim do intelecto especulativo é a apreensão da verdade e do prático, a busca pela realização do bem.

Da mesma forma, os primeiros princípios do conhecimento, adquiridos pela apreensão intelectual, servem às diferentes finalidades do intelecto, e assim são chamados princípios especulativos e práticos. Porém, da mesma maneira que estamos diante de uma e mesma potência intelectual, especulativa e prática, o mesmo acontecerá com os princípios, conforme veremos a seguir¹²⁶. Os primeiros princípios adquiridos pelo conhecimento estarão voltados a atender ao intelecto de acordo com o fim a que este se destina.

Quanto às funções exercidas pela inteligência pode-se, da mesma maneira, descrevê-las a partir da finalidade a que se destinam. A inteligência especulativa se divide em três funções: “1. apreender o ser e seus princípios; 2. raciocinar derivando as conclusões mais concretas das premissas a partir das mais universais; e 3. reduzir todos os conhecimentos das coisas a suas causas últimas ou princípios supremos”¹²⁷. O hábito de tais funções leva a virtudes intelectuais correspondentes a elas: À primeira função corresponde a virtude da inteligência estritamente tal; à segunda, a virtude da ciência; e à terceira, a sabedoria¹²⁸.

Quanto à inteligência prática, suas funções são a do fazer artístico-técnico e a do agir moral. Dois tipos de saber, de normas de ação, são organizados a partir de seus correspondentes fins. Quanto ao fazer artístico-técnico, são estabelecidas as normas de sua elaboração, para uso do artista ou do técnico. Quanto ao agir moral, a inteligência estrutura as

¹²⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Da Alma*, Livro III, 433 a 15, Lisboa: Edições 70, p 113.

¹²⁵ Cf. AQUINO, T. *Suma Teológica*, Parte I, q 79, a 11, resposta.

¹²⁶ Cf. Capítulo 3, item 2 deste trabalho.

¹²⁷ Cf. DERISI, 1980, p. 234.

¹²⁸ *Ibidem*, loc.cit.

normas morais dos atos humanos. Ambas partem de princípios supremos e mais universais imediatamente derivados do fim e aproximam-se cada vez mais da norma precisa e concreta na medida que se distancia do fim.¹²⁹ Os hábitos de tais funções levam às tais virtudes: ao fazer artístico-técnico corresponde a virtude da arte, ao agir moral, a virtude da prudência, ou sabedoria prática.

As virtudes intelectuais, então, são cinco fundamentais: duas de ordem prática: arte e sabedoria prática ou prudência; e três de ordem especulativa: inteligência, ou entendimento dos princípios, a ciência e a sabedoria¹³⁰: “São cinco as disposições em virtude das quais a alma possui a verdade, seja afirmando, seja negando: a arte, o conhecimento científico, a sabedoria prática [a *prudência*], a sabedoria filosófica [a *sabedoria*] e a razão intuitiva [a *inteligência estritamente tal*]¹³¹”. Como diz Tomas: “para julgar retamente, a razão especulativa é aperfeiçoada pela sabedoria; e a razão prática, pela ciência”.¹³²

3.2.3 Os primeiros princípios do conhecimento

A inteligência ao entrar em contato com suas primeiras apreensões, naturalmente conhecidas no primeiro contato do intelecto com os objetos do conhecimento, as conhece de modo absoluto, pela simples *adaequatio intellectus et rei*, conforme vimos no item 2 da introdução deste trabalho. São estes os primeiros dados impostos ao intelecto de todos, objetos simples do pensamento, e sobre os quais o entendimento não pode errar: “o intelecto não erra sobre a *quiddidade* (natureza ou essência) da coisa”¹³³.

¹²⁹ Ibidem, p. 227.

¹³⁰ Cf. DERISI, 1980, p. 235.

¹³¹ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicomaco*, livro VI, II39 b 15, São Paulo: Martin Claret, 2002.

¹³² Cf. AQUINO, T., *Suma Teológica*, Parte I-II, q 68, a 4, resposta.

¹³³ Ibidem, Parte I, q 85, a 6, resposta.

Após obter a apreensão destes primeiros inteligíveis, ao aproximá-los e compará-los, se vê que “por sua introspecção comparativa, de um em exigência do outro, os juízos que brotaram desta intuição não podem não ser verdadeiros e se impõem a todos os espíritos, como a evidência primeira pela qual está suspendida a razão.”¹³⁴ Assim, na aproximação comparativa das apreensões inteligíveis, o intelecto apreende também, os juízos que desta comparação, naturalmente, advém, por serem intrínsecos à própria natureza do objeto de conhecimento. Confirma-se o dito acima por Maritain acerca destes primeiros juízos, na afirmação de Tomás: “o intelecto tampouco pode se enganar sobre as proposições, que são imediatamente compreendidas desde que se compreende a quiddidade dos termos, como acontece com os primeiros princípios.”¹³⁵ Assim, estes primeiros juízos, proposições ou propriedades que são compreendidos imediatamente da apreensão natural dos inteligíveis, são chamados de primeiros princípios do conhecimento.

Assim, ao receber os primeiros inteligíveis, o intelecto logo compreende as propriedades que surgem do encontro entre eles, e, como não é possível haver erro quanto à aquisição da natureza inteligível do objeto, assim também, sobre estas propriedades, que do encontro dessas inteligíveis no intelecto advém, também não pode haver erro. Tomás nos alerta sobre uma primeira de engano do intelecto e isso se deve, acidentalmente, sobre a quiddidade de uma coisa composta. Pois aí já entra a interferência do pensamento humano, com seu julgamento e definição. A composição que é requerida para uma definição, “ou porque a definição de uma coisa é falsa a respeito de outra, por exemplo, a definição do círculo aplicada ao triângulo; ou porque uma definição é em si mesma falsa, implicando uma composição impossível, se se toma como definição de uma coisa: animal racional alado.”¹³⁶ Porém, não poderá haver engano quanto às coisas simples, pois uma primeira e imediata intuição não pode enganar. Desta forma, fica claro que, assim como não se pode errar a

¹³⁴ Cf. MARITAIN, 1950, p. 160-161.

¹³⁵ Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte I, q 85, a 6, resposta.

¹³⁶ *Ibidem*.

respeito da natureza das coisas simples, não se pode errar acerca dos primeiros princípios por serem estas verdades conhecidas em si mesmas.

Contudo, esta evidência dos primeiros princípios indemonstráveis não é algo dado, mas supõe a atividade do espírito. Apesar de esta evidência não ser a nós inata, os primeiros princípios são por nós naturalmente conhecidos¹³⁷, adquiridos pela atividade da razão. Ela não surge da simples contemplação de um só inteligível abstraído do conhecimento sensível, mas pela confrontação e comprovação destes termos inteligíveis. Contudo, quando da observação dos termos inteligíveis apreendidos pelo intelecto se aproximam ativamente os juízos: “o que é” e “o que tem uma natureza determinada”, “o que é contingente” e “o que tem uma causa” (que são as propriedades que definem os primeiros princípios, como o de identidade ou de causalidade, por exemplo), fica claro e podemos julgar que cada “um destes inteligíveis contém em sua noção o outro, e que um é sujeito do outro”.¹³⁸

Segundo Tomás de Aquino, “para o assentimento de uma verdade não basta a simples apreensão dos termos, se requer ademais a apreensão do conjunto e dos termos confrontados porque o juízo recai propriamente sobre dita composição.”¹³⁹. Ainda assim, esta composição surge das primeiras intelecções: “A idéia de ser, que resulta da primeira visão da inteligência sobre as coisas, dá imediatamente origem a juízos que se chamam primeiros princípios, que só fazem exprimir as leis do ser, intuitivamente apreendidas no ser.”¹⁴⁰ Ao adquirir os primeiros princípios do agir humano, recebe-se, neles mesmos, os preceitos da lei natural¹⁴¹, que são, como dito acima, a expressão das leis do ser. Estes primeiros princípios imutáveis servem como os primeiros termos, de onde partem e aonde terminam as elaborações da razão, conforme veremos a seguir.

¹³⁷ Cf. GILSON, 1978, p. 391: “Dizer que preexistem nele, não é dizer que o intelecto os possui atualmente em si, independentemente da ação que os corpos exercem sobre a alma; é dizer simplesmente que são os primeiros inteligíveis que nosso intelecto concebe imediatamente a partir da experiência sensível. A intelecção atual dos princípios não é mais *inata* em nós do que são as conclusões de nossos raciocínios dedutivos”.

¹³⁸ Cf. MARITAIN, 1950, p. 161.

¹³⁹ Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte I-II, q 51, a 1, resposta.

¹⁴⁰ Cf. JOLIVET, R. **Curso de filosofia**. Rio de Janeiro: Agir, 1972b, p. 197.

¹⁴¹ Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte. I-II, q 94, a 1, resp à obj. 2.

São vários os primeiros princípios. O *princípio da identidade*: *o ser é o ser, cada ser é o que é*, diferente do que possa parecer ao sentido comum como uma mera trivialidade, tem o valor de uma intuição metafísica¹⁴² do ser. Nele se vê a lei primeira, a lei fundamental da realidade, em sua consistência e sua abundância, uma vez que esta lei se traduzirá nas coisas seguindo modalidades que diferem até o infinito, seguindo uma variedade infinita de aplicações. E por ele fica garantida a multiplicidade das coisas, uma vez que é o axioma das irredutíveis diversidades do ser.¹⁴³

O *princípio da não contradição* diz que a mesma coisa não pode, ao mesmo tempo e na mesma circunstância, ser e não ser. É um princípio que interessa diretamente à lógica e não à origem metafísica do conhecimento, conforme aqui estamos apresentando, pois é a forma lógica do princípio de identidade: “é o princípio de identidade refletido sobre o plano da vida que as coisas transportam ao espírito para ser conhecidas, tomado no que concerne à operação lógica da afirmação e da negação”.¹⁴⁴ Assim, o princípio da identidade, junto com o da não contradição que é sua extensão lógica, é a manifestação da coerência metafísica, e por isso fundamenta todos os outros princípios: “o primeiro que alcança nossa apreensão é o ente, cuja noção vai incluída em tudo o que o homem apreende. Eis porque o primeiro princípio indemonstrável é que não se pode simultaneamente afirmar e negar, que se funda nas noções de ente e não ente. Sobre este princípio todos os demais estão fundados, como se diz na *Metafísica* (IV, 3, 1005b29)”¹⁴⁵.

O *princípio de finalidade* pode ser compreendido a partir da noção de potência e ato. Há um desejo natural da potência ao ato, e a potência não pode ser conhecida senão pelo ato ao qual esta ordenada. Na ordenação da potência ao ato esta a finalidade¹⁴⁶. Há também um segundo aspecto do princípio de finalidade, que surge quando nos situamos na perspectiva

¹⁴² Cf. Capítulo II, item 2 deste trabalho.

¹⁴³ Cf. MARITAIN, 1950, p. 90.

¹⁴⁴ Ibidem, p. 139.

¹⁴⁵ Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte I-II, q 94, a 2, resposta.

¹⁴⁶ Cf. MARITAIN, op. cit., p. 154-155.

da atualidade enquanto perfeição incluída em cada ação: *todo agente obra por um fim*¹⁴⁷. O ser, neste caso, é considerado em si mesmo e também, no prisma da ação, como tendência a um ato segundo, a um *bem* ou *fim*, ao qual o agente está ordenado.

Há o *princípio de razão suficiente*, que diz que “tudo o que é, tem, na medida em que é, sua razão suficiente” ou seja, tem seu fundamento no ser ou pode dar razão de si à inteligência.¹⁴⁸ E há também o *princípio de causalidade*, no qual “todo ser contingente tem uma causa”, assim como todo ser composto de potencia e ato, enquanto é potência não passa por si mesma ao ato, mas necessita de outro ser em ato, que é a causa de sua transformação. De forma que, segundo Maritain, “nada se produziria neste mundo, nem o mais leve movimento de um erva, nem a mais ligeira onda na água movida pelo vento, nem o mais tênue estremecimento da sensibilidade, nem o mais insignificante ato do entendimento e da vontade, se o universo inteiro não estivesse aberto à ação do Ato puro, se uma onda contínua de causalidade não estivesse sem cessar correndo sobre as coisas desde o seio mesmo da Inteligência e Amor Subsistente.”¹⁴⁹

Assim, para se perceber com mais facilidade estas verdades evidentes, que são os princípios do conhecimento, esta percepção necessita partir de uma estabilidade, de um *hábito*, que não é inato, mas “adquirido pelo exercício e pela atividade da faculdade e que é a *inteligência dos princípios*.”¹⁵⁰ Assim, o exercício da faculdade da aquisição dos primeiros princípios dá origem a um hábito, que facilita a percepção destes primeiros juízos, por constituir um referencial estável dessas apreensões. Este hábito é chamado de intelecto dos princípios.

Assim, a partir da evidência do objeto e de suas razões intrínsecas, a partir dos primeiros princípios temos o conteúdo suficientemente seguro que vai servir para as

¹⁴⁷ Ibidem, p 169.

¹⁴⁸ Ibidem, p. 147.

¹⁴⁹ Ibidem, p. 203.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 161-162.

elaborações da razão. Os primeiros princípios são assim a garantia das conclusões racionais neles baseadas: “são eles que asseguram a verdade das conclusões, no que se refere à certeza da ciência.”¹⁵¹

Ocorre que, assim, como o intelecto se diferencia em especulativo e prático, de acordo com a finalidade a que se destina (conforme vimos no item anterior), os primeiros princípios, que são adquiridos pela apreensão intelectual, e que servem às diferentes finalidades do intelecto, são também direcionados para as tarefas relativas a cada um desses intelectos e deste modo, são chamados, de princípios especulativos e práticos. Porém, apesar de direcionados para tarefas diferentes, especulativas ou práticas, os primeiros princípios têm sempre a mesma origem. E, o que é de grande importância para o nosso trabalho, no mesmo princípio, onde se encontra juízo teórico necessário para regular as elaborações da razão especulativa, também se encontra o aspecto prático do juízo, que servirá para as elaborações da razão prática, conforme veremos no item 3.2 deste capítulo, que vem a seguir.

3.3 A RAZÃO

3.3.1 Razão especulativa e razão prática

No homem é uma só e mesma potência que recebe os nomes de intelecto e de razão. É a potência que encontra seu ato na verdade inteligível. Diferem entre si na forma com que se relacionam com a verdade inteligível. O intelecto simplesmente apreende o inteligível, conhece a verdade. A razão, a partir de objetos já apreendidos, trabalha em busca da verdade

¹⁵¹ Cf. AQUINO, T., *Suma Teológica*, Parte I, q 85, a 6, resposta.

inteligível das composições racionais. A Razão é o aspecto operativo da inteligência: “A razão e o intelecto não podem ser no homem potências diferentes. É o que claramente se vê, se consideramos o ato de uma e da outra. Conhecer é simplesmente apreender a verdade inteligível. Raciocinar é ir de um objeto conhecido a um outro, em vista de conhecer a verdade inteligível.¹⁵²” O raciocinar é a potência intelectual em movimento, procedendo de um objeto conhecido a outro para alcançar a verdade inteligível.

Assim como o movimento está para o repouso, a razão está para a intelecção. O movimento da razão parte de uma imobilidade, que é a aquisição primeira do intelecto, e logo termina nela. Esses primeiros termos apreendidos pelo intelecto são os primeiros princípios. Eles são o termo inicial do conhecimento, a partir dos quais o movimento racional procede. São também os primeiros princípios os termos finais da razão, quando a razão volta a eles para confrontar-lhes as conclusões de sua busca. Desta forma a intelecção dos primeiros princípios inaugura e encerra os passos da razão¹⁵³.

Para Tomás de Aquino, ao partir do imóvel e terminar no repouso, o trabalho da razão, na pesquisa ou na invenção, tem assim o seu momento indutivo, de busca de conclusões a partir dos primeiros princípios, e quando do retorno a estes mesmos princípios para confrontar os resultados de sua busca, efetiva um movimento dedutivo, o que lhe garante a veracidade das conclusões que elaborou:

O raciocínio está, portanto, para a intelecção como o movimento está para o repouso, ou a aquisição para a posse; desses, um é próprio do que é perfeito, outro do imperfeito. Mas pelo fato de sempre um movimento proceder do que é imóvel e terminar no repouso, o raciocínio humano procede, pelo método de pesquisa ou de invenção, de alguns conhecimentos tidos de modo absoluto, os primeiros princípios, depois pelo método de dedução, volta a esses primeiros princípios, à luz dos quais examina o que descobriu¹⁵⁴.

¹⁵² Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte I, q 79, a 8, resposta.

¹⁵³ Cf. GILSON, 1978, p. 384.

¹⁵⁴ Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte I, q 79, a 8, resposta.

Neste sentido, o conhecimento humano não é outra coisa senão a atividade de uma razão que participa na simplicidade do conhecimento intelectual¹⁵⁵. A razão é o aspecto operativo da inteligência.

O trabalho da razão parte da intelecção. Neste sentido segue a finalidade à qual a intelecção se orienta, seja ela na intelecção da verdade ou no entendimento do que concerne à ordenação das coisas segundo o bem ao qual se destinam: “o entendimento prático está ordenado ao fim da ação; ainda que o entendimento especulativo tenha por fim o encontro da verdade”¹⁵⁶. Ou seja, baseado nas aquisições do intelecto que têm por fim a aquisição da verdade e a ordenação ao bem, temos duas diferentes funções na atividade da razão. Uma operação é a de apreensão do conhecimento, da verdade inteligível, que está ligada ao intelecto *especulativo*. E a outra operação *prática*, cuja atividade seria a de motor em busca da realização do bem.

Porém para Tomás, não há o que falar que essas funções seriam potências diferentes: “o intelecto prático e o especulativo não são potências diferentes [...] O intelecto especulativo é aquele que não ordena o que apreende para a ação, mas somente para a consideração da verdade. Ao contrário, o intelecto prático ordena para a ação aquilo que apreende. Conforme já citado, diz o Filósofo no livro III da *Alma*: “o intelecto especulativo é diferente do prático por seu fim”¹⁵⁷. Não se trata de dois intelectos, ou razões distintas e nem tampouco que estejam voltados a objetos diferentes. Ambas as operações fazem parte do mesmo intelecto em movimento, e sua distinção se dá na orientação a finalidades diferentes. O primeiro momento de busca de entendimento, com referência à apreensão da verdade do objeto, é realizado pelo intelecto especulativo. Enquanto o segundo, que é a busca pela ordenação ao bem que o objeto tem por fim, partindo da conclusão especulativa, será

¹⁵⁵ Cf. GILSON, 1978, p 385.

¹⁵⁶ Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte I, a 14, q 16, resposta.

¹⁵⁷ Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte I, q 79, a 11, resposta.

realizado pelo intelecto prático. Porém, conforme diz Tomás, citando Aristóteles, “segundo o livro III Da Alma, o intelecto especulativo torna-se prático por extensão¹⁵⁸”.

O objeto da Razão Especulativa é aquilo que é verdadeiro, que advém da apreensão da coisa, do ente pelo intelecto. O objeto da razão prática é o bem ao qual as coisas se ordenam, que advém da finalidade à qual a coisa se destina: “Ora, assim como o ente é aquilo que, primeiro, pura e simplesmente, cai sob a apreensão, assim também o bem é aquilo que primeiro cai sob a razão prática, a qual está ordenada para a obra, pois todo agente age em vista do fim e este é dotado da razão de bem.”¹⁵⁹ Assim, a Razão Especulativa está voltada às elaborações teóricas e filosóficas, em busca das conclusões da ciência, com base nas apreensões da verdade; e a razão prática está voltada à fundamentação da ação, no que diz respeito à ordenação das coisas com relação à sua finalidade, que possui a noção do bem ao qual a coisa tende.

O objeto da Razão Prática é o bem. Ela trabalha em busca da ordenação das coisas em função do bem ao qual elas tendem. De acordo com o finalismo aristotélico, adotado por Tomás, as operações dos corpos materiais tendem a um fim, e a regularidade com que os corpos se encaminham para o seu fim, demonstra a finalidade de cada um. Essa finalidade individual tende a uma finalidade última que é o Bem Supremo. A totalidade destas finalidades individuais gera um todo ordenado e voltado a um fim último comum. Assim, a própria razão tem uma finalidade e tende a um bem dentro desta totalidade ordenada. Segundo vimos anteriormente, para Alberto Magno, esse todo ordenado a um fim último é a expressão da bondade divina, a racionalidade da práxis¹⁶⁰. Neste âmbito, a Racionalidade Prática terá por fim direcionar os atos humanos, segundo a observância das finalidades, ordenando-as para o seu fim último, o Bem.

¹⁵⁸ Ibidem.

¹⁵⁹ Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte I-II, q 94, a 2, resposta.

¹⁶⁰ Ver item 3 do capítulo II desta apresentação.

Contudo, são os primeiros princípios do conhecimento que fundamentam as elaborações da Razão. Serão eles primeiros princípios especulativos ou práticos, de acordo com a finalidade da racionalidade a qual irão servir, conforme vimos no item 2.3 deste capítulo. Segundo Tomás de Aquino, na ordem da Razão Especulativa partimos dos primeiros princípios indemonstráveis – como o princípio de identidade, de finalidade, de causalidade, etc –, para obter as conclusões das ciências. Assim também ocorre na ordem da Razão Prática, onde a razão humana tem que partir de princípios gerais e indemonstráveis – neste caso primeiros princípios práticos –, que são os preceitos da lei natural, para chegar em disposições mais particularizadas. Esta tarefa da razão prática com base nos primeiros princípios práticos, e por isso na lei natural, estará elaborando as leis humanas.¹⁶¹ Portanto, da mesma maneira que encontramos na Razão Especulativa proposições que vão servir para as conclusões, na Razão Prática encontramos as leis, que vão servir como regras do agir¹⁶². Veremos no próximo item como interagem os primeiros princípios entre si nas elaborações da Razão.

3.3.2 Os Princípios Especulativos e Práticos do Conhecimento – a relação entre eles e sua função nas elaborações da Razão

Os primeiros princípios do conhecimento inauguram e fecham os passos da razão. Eles são utilizados no trabalho da razão de acordo com sua finalidade específica, seja ela especulativa ou prática. Caso o trabalho da razão esteja voltado para as tarefas especulativas, os primeiros princípios serão utilizados no que dizem respeito à verdade das coisas. Caso a razão seja prática, os primeiros princípios serão utilizados no que dizem respeito à ordenação dessa verdade em favor do bem, do fim ao qual se destinam: “o primeiro princípio da razão

¹⁶¹ Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte I-II, q 91, a 3, resposta.

¹⁶² Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte. I-II, q 90, a1, resp a obj.2.

prática está fundamentado sobre a razão de bem”.¹⁶³ Assim, da mesma maneira que estamos diante de uma e mesma razão, que frente ao mesmo objeto do conhecimento é direcionada a finalidades diferentes, especulativas e práticas, o mesmo acontecerá com os princípios. Os primeiros princípios adquiridos pelo conhecimento estarão voltados a atender a função do intelecto e da razão de acordo com o fim a que este se destina.

Os primeiros princípios do conhecimento em relação às diferentes operações do intelecto são chamados princípios especulativos e práticos. Em ambos os casos, sejam eles chamados primeiros princípios especulativos ou práticos, de acordo com a sua função em relação ao trabalho da razão ao qual irão servir, inicialmente eles são o resultado do processo do conhecimento e por esse motivo são chamados primeiros princípios do conhecimento. A constatação de que esses princípios são destinados às diferentes operações da razão, não implica que eles, princípios especulativos e práticos, não estejam relacionados entre si nem no que se refere à sua origem enquanto apreensão do intelecto, nem no que se refere a atender às diferentes operações da razão.

Há uma clara relação entre os princípios especulativos e os práticos no sistema de Tomás de Aquino: eles convivem em relação de dependência mútua. Têm origem comum. Questão de grande importância para a filosofia prática e moral, e por isso para nosso estudo, pois diz respeito ao conteúdo do princípio prático que servirá de fundamento para as elaborações da razão prática. Essa compreensão da mútua dependência entre os princípios do conhecimento pode-se confirmar com a afirmação de Pierpauli: “Quando a razão especulativa capta a verdade especulativa, isto é a verdade do ser em sentido estrito, capta ao mesmo tempo a verdade em sua dimensão prática, vale dizer, sua estrutura formal, a qual, em conformidade com os limites individuantes estabelecidos pela matéria, mostra as linhas emergentes de um dever ser próprio do ser, objeto do conhecimento prático.”¹⁶⁴ Ao captar a

¹⁶³ Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte I-II, q 94, a 2, resposta.

¹⁶⁴ Cf. PIERPAULI, 2004, p. 51.

verdade do objeto conhecido, a razão capta também na estrutura formal deste objeto, a dimensão prática da verdade. E a partir da estrutura matéria e forma, individualizante dos objetos, se expressa a finalidade do próprio objeto, o dever ser do próprio ser, o bem ao qual o objeto se ordena, que serve de conteúdo para fundamentar as elaborações da razão prática. Ou seja, encontra-se nos mesmos primeiros princípios do conhecimento, que advêm das primeiras apreensões do intelecto, tanto matéria para as elaborações especulativas quanto para as práticas.

Desta forma, os princípios especulativos e práticos não podem ser independentes entre si. Esta afirmação é a garantia da impossibilidade das elaborações da razão especulativa e prática sobre um mesmo objeto, caminharem em direções diversas, e até possivelmente opostas. Neste contexto, fica clara a incoerência que há em um raciocínio especulativo e uma atuação prática sobre um mesmo objeto, em que o princípio prático que embasa esta ação não tenha relação com a verdade especulativa que embasou aquele raciocínio especulativo. O encaminhamento dos princípios em especulativos e práticos, não deve tirar deles a unicidade do seu caráter original, mas manter entre eles a relação de profunda dependência quanto à sua originalidade.

Esta relação de dependência entre os princípios especulativos e práticos é um dos pontos mais importantes para a compreensão de todo o sistema de Tomás de Aquino, principalmente no que se refere às questões da moral, pois é esta condição que permite haver coerência entre a teoria e a prática, ambas fundadas na mesma origem metafísica, no que se refere às formulações e a atividade do ser humano.

A razão prática, uma vez que se fundamenta nas mesmas apreensões que são utilizadas como princípio na atividade da razão especulativa, buscará orientar a totalidade da vida humana até o seu devido bem, estabelecendo a ordem e a verdade captadas pela razão

especulativa. A razão especulativa então é que oferece fundamentos para que a razão prática elabore o seu trabalho de realização do seu objeto, o bem.

Uma vez que os princípios especulativos decorrem do primeiro contato com o ente, e dizem respeito à apreensão da verdade, ou seja, da adequação do intelecto à coisa, estes princípios trazem em seu âmago a forma dos objetos da natureza, o conteúdo metafísico dos objetos. Sendo que os princípios práticos, que fundamentam as elaborações da razão, estão intimamente vinculados aos princípios especulativos, estes trazem para a elaboração da razão prática, a partir do contato com a forma intrínseca à coisa, junto com a sua verdade para o intelecto, o aspecto prático desta verdade, que é o fundamento que serve para encaminhar a racionalidade para ação, com a finalidade no bem ao qual ela se destina. Estando assim vinculados, princípios especulativos e práticos, teremos a garantia que a razão prática tem como fundamento o conteúdo onto-teológico da realidade, e que as elaborações para a ação estarão nele baseadas. Isso garante à razão prática continuar o trabalho da racionalidade da práxis e desta forma elaborar suas normas de conduta em coerência com a finalidade das coisas, com o Ser.

3.3.3 Sindérese

A razão humana se move em busca de conclusões, conforme vimos, a partir dos primeiros princípios e a eles retorna para confrontar os resultados da sua pesquisa. São eles a garantia das conclusões teóricas, quando especulativos e das técnicas e ações morais, quando práticos. De acordo com a finalidade à qual se destina a nossa razão, aí servirão os primeiros princípios, podendo ser eles, então, de ordem especulativa ou prática.

O hábito natural de tais princípios, no que diz respeito aos princípios

especulativos é chamado de *intelecto dos princípios*. E é chamado de *sindérese*, o que diz respeito aos princípios práticos. Tomás de Aquino diz que o estado de hábito do intelecto é um estado do intelecto possível, quando este se encontra em seu ato primeiro, ou em ato de saber¹⁶⁵. Segundo Jolivet, o hábito pode ser entendido como “uma aptidão adquirida, para reproduzir certos atos com tanto mais facilidade quanto mais tenham sido executados”.¹⁶⁶ Mas o hábito não é o intelecto possível em ato. O ato do intelecto possível é a consciência. A *sindérese* é o hábito dos primeiros princípios práticos:

A *sindérese* é uma intuição dos primeiros princípios da lei moral [...] Sto Tomás a distingue cuidadosamente da consciência, que é um ato, o ato pelo qual se julga um ato que se realizou ou que será realizado. Tal ato supõe não apenas a *sindérese*, mas ainda todo o conhecimento moral que se apóia sobre ela.¹⁶⁷

Por serem o hábito dos princípios do intelecto, *O intelecto dos princípios* ou a *sindérese* não são potências diferentes dele:

Os primeiros princípios da ordem especulativa, de que somos dotados naturalmente, não pertencem a uma potência especial, mas a uma *habitus* especial que é chamado no livro VI da *Ética* de intelecto dos princípios. Por conseguinte, os princípios da ordem da ação, de que somos dotados naturalmente, não pertencem a uma potência especial, mas a um hábito natural especial, que chamamos *sindérese*.¹⁶⁸

Dizer que o hábito da *sindérese* é natural, significa dizer que é adquirido pelo exercício e a atividade da faculdade do inteligir os primeiros princípios, “uma vez que somos dotados naturalmente de princípios da ordem especulativa, é preciso também que sejamos dotados de princípios da ordem da ação”¹⁶⁹, naturalmente conhecidos. Da mesma maneira, o

¹⁶⁵ Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte I, q. 79, a 10, resposta.

¹⁶⁶ Cf. JOLIVET, 1972b, p. 128.

¹⁶⁷ Cf. NICOLAS, J.M., na nota k, **Suma Teológica**, Parte 1, q 79, a 12. São Paulo: Loyola, 2002, p 460.

¹⁶⁸ Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte 1, q 79, a 12, resposta.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

hábito desses princípios é também natural.

Assim, a *sindérese* serve de fundamento para a atividade da razão prática. Os princípios da ordem da ação, que são razões imutáveis e sobre os quais não pode haver erro, são atribuídos à razão como potências suas e à *sindérese*, como hábito dessas razões imutáveis. Segundo Tomás, “julgamos naturalmente por ambas, isto é, pela razão e pela *sindérese*.”¹⁷⁰ Ela serve de julgamento para as elaborações da razão, pois é o hábito das razões imutáveis da ordem prática, e desta forma se apresenta como lei – lei natural¹⁷¹ - para o intelecto: “ Se diz que a *sindérese* é lei de nosso intelecto porque é um hábito que contém os preceitos da lei natural que são primeiros princípios do agir humano”¹⁷². É mediante esta lei do nosso intelecto que se tem o conhecimento dos princípios que devem regular o agir.

É possível julgar pela lei de nosso intelecto na medida que, ao entrarmos em contato com os primeiros princípios, entramos em contato com o bem ao qual se destinam as coisas, assim julga a *sindérese*, que “incita ao bem, e condena o mal, na medida em que nós, mediante os primeiros princípios, buscamos descobrir e julgamos o que encontramos”¹⁷³. Agimos assim, segundo os preceitos da lei natural. Assim, a *sindérese* conhece os princípios da sua atividade prática e o primeiro deles, que equivale ao primeiro princípio especulativo de identidade, é que ‘deve-se fazer o bem e evitar o mal’.

É um hábito que denota uma capacidade ativa do intelecto, “implica desenvolvimento de atividade. Cria a capacidade e permite ao ser vivo não apenas adaptar-se às circunstâncias, mas dominá-las.”¹⁷⁴ Dominar os hábitos e controlá-los pela razão e se for necessário destruí-los ou reformá-los.

¹⁷⁰ Ibidem, resp à obj 1.

¹⁷¹ A *lei natural* é o modo propriamente humano de realizar a lei eterna, participação da razão divina no homem. A tarefa da *lei natural* é, então, a de expressar os conteúdos da natureza em regras normativas para as elaborações das leis humanas, e por isso o homem opera não *a priori*, mas sobre uma realidade consistente, que é a natureza humana. e Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte I-II, q 91, a 2, resposta: “A luz da razão natural, pela qual discernimos o que é o bem e o mal, que pertence à lei natural, nada mais é que a impressão da luz divina em nós”.

¹⁷² Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte I-II - q 94, a 1. resp. à objeção 2.

¹⁷³ Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte I, q. 79, a 12, resposta.

¹⁷⁴ Cf. JOLIVET, 1972b, p. 128.

O conceito de *sindérese* se faz importante na moral de Tomás, pois está intimamente relacionado com a questão da dependência entre os princípios especulativos e práticos. Na medida em que a razão especulativa torna-se razão prática por extensão, ao conhecer os primeiros princípios da ordem especulativa, a razão também conhece, por extensão, os princípios da ordem prática, capta na verdade especulativa sua dimensão prática: “Os princípios da lei natural são na ordem prática, o que os primeiros princípios da demonstração são na ordem especulativa, pois uns e outros são evidentes por si mesmos.”¹⁷⁵ Os fundamentos do agir baseiam-se no conhecer. A *sindérese* é o hábito destes primeiros princípios práticos que são intimamente dependentes dos primeiros princípios especulativos e que, deste modo, servirá de fundamento para a atividade da racionalidade prática, nas elaborações do agir moral.

¹⁷⁵ Cf. AQUINO, T., *Suma Teológica*, Parte I, q. 91, a 3, resposta.

4 A RACIONALIDADE PRÁTICA COMO FUNDAMENTAÇÃO DO AGIR MORAL

A Racionalidade Prática, segundo os moldes de Tomás, trabalha sobre os âmbitos do agir moral, político e do fazer, seja artístico ou técnico. Sua função é a de estabelecer normas morais aos atos humanos e, conseqüentemente, regras de convivência política, e também de elaborar regras para o uso do artista e do técnico, a partir das suas elaborações e conclusões. Neste âmbito, a Racionalidade Prática terá por fim direcionar os atos humanos, segundo a observância das finalidades particulares de cada objeto, ordenando-os para o seu fim último, o Bem.

O entendimento de que é impossível falar de uma conclusão da razão no nível prático independente de uma conclusão no nível especulativo¹⁷⁶, faz da Racionalidade Prática o ponto central no processo que ocorre desde a aquisição do conhecimento até a ação baseada nele. Estamos diante de um ponto de elevada importância que caracteriza a finalidade deste trabalho. Desta forma, a Racionalidade é o elo de ligação entre o compreender a realidade e o se voltar para ela com elaborações práticas, baseada na compreensão desta mesma realidade da qual obteve compreensão. Uma ação embasada nas elaborações da Racionalidade Prática será uma ação fundamentada nos próprios princípios do conhecimento da realidade e em consonância com a ordem mesma desta realidade, pois na apreensão primeira do intelecto, que dá origem aos primeiros princípios, está a forma da matéria, que guarda em si, a ordenação prática, a finalidade própria do ente: “esta forma que flui da matéria, que esta presente nela desde o primeiro momento e na partícula mais ínfima, constitui, desde a criação de cada ente, o plano de sua perfeição e ao mesmo tempo, o valioso referencial do trabalho

¹⁷⁶ Cf. capítulo III, item 3.2 desta apresentação.

normativo da racionalidade prática”¹⁷⁷. A Racionalidade Prática permite ao ser humano atuar no mundo com base nas leis que ordenam e fundamentam a realidade, pois dela mesmo, a racionalidade, no início do processo do conhecimento, abstraiu e inteligiu suas primeiras apreensões, seus princípios, suas leis.

Baseando-se na ação da Racionalidade Prática, deve se fundamentar as regras ordenadoras do agir moral e político, pois ela guarda em seus primeiros princípios de intelecção os preceitos da lei natural, que expressam a razão imutável da Lei Eterna. Guardados estes princípios, bem como o seu hábito, a *sindérese*, a racionalidade prática serve como o caminho de ordenação, que leva à ordem – *vis ordinativa* – ordem segundo as leis da Racionalidade Divina:

A tarefa da razão prática como *vis ordinativa* consistirá, pois em estabelecer normas, sejam estas morais, jurídicas e/ou políticas necessárias, partindo da contemplação da natureza com sua ordem intrínseca, a fim de conservar ou eventualmente restabelecer as dimensões daquela racionalidade divina, dirigida até o divino, dentro da ordem natural e humana. Assim, pois a tarefa de regulação da razão prática é ao mesmo tempo interpretativa e criativa. É interpretativa, pois parte da leitura da ordem criada, a fim de discernir quando sua dimensão é prática, o fim devido de cada coisa, e é criativa quando cria normas de ação individual ou coletiva, a fim de estabelecer uma ordem até agora somente implícita, a saber, a moral e a política.¹⁷⁸

Além da possibilidade de conhecer as operações naturais das coisas – tarefa especulativa da razão – e a adquirir delas o fundamento prático para elaborar as normas do agir moral e político, a Racionalidade Prática também se utilizará desse conhecimento da ordem da natureza para o atuar no âmbito do fazer. Segundo Tomás,

A razão humana apenas poderá conhecer as operações naturais, mas enquanto isso diz respeito às coisas da arte, além de conhecer, poderá agir. Daí que as ciências humanas referidas às coisas naturais sejam especulativas. Mas enquanto as coisas

¹⁷⁷ Cf. PIERPAULI, 2004, p. 36.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 68.

feitas pelo homem serão práticas ou operativas, segundo a imitação das coisas da natureza.¹⁷⁹

Nesta perspectiva da atividade da Racionalidade Prática enquanto fazer artístico e em conformidade com o princípio criador da natureza, escreve Tomás no *Prefácio ao Comentário à Política de Aristóteles*:

Como fala o Filósofo no segundo livro da Física: ‘A arte imita a natureza’. A razão disto é porque assim como há princípios, há também proporcionalmente operações e efeitos. Mas o princípio daquelas coisas que são feitas segundo a arte é a inteligência humana. Que segundo certa similaridade deriva da inteligência divina [participação – intelecto agente]. A inteligência divina é o princípio das coisas naturais, logo, necessariamente, as operações da arte deverão imitar as operações da natureza. [...] O intelecto humano, portanto, cuja luz deriva da inteligência divina, deverá observar atentamente as coisas feitas na natureza para agir de modo semelhante.¹⁸⁰

Assim, todo o fazer técnico se tornaria artístico se seguisse a ordem das coisas feitas pela natureza, conforme exposto por Tomás. Observando estes preceitos da natureza, a razão, então, poderá aperfeiçoar suas próprias operações.

O saber prático, resultado da Racionalidade Prática, atua sobre a ação humana afim de orientá-la à ordem moral e política e às realizações artísticas com fundamento no conhecimento abstraído da ordem da natureza, objeto do próprio da razão. Ou seja, podemos dizer que o valor moral, artístico e político das atitudes humanas, reside na conformidade com os resultados do processo intelectual de aquisição do conhecimento. Entendido este processo, a Racionalidade Prática, é o elo de ligação entre o fundamento metafísico da natureza – nas suas continuadas e aperfeiçoadas reflexões especulativas – e a atuação do homem no mundo em conformidade com esses princípios que fundamentam a realidade:

A dimensão metafísica e a ético-política aparecem assim intimamente unidas sem confundir-se, pois o descobrimento da verdade em sua dimensão prática não

¹⁷⁹ Ibidem, loc. cit.

¹⁸⁰ Cf. AQUINATIS, THOMAE. **In libros politicorum Aristotelis expositio**. Roma, 1951, p 1. Tradução: José Ricardo Pierpauli.

restringe o trabalho da razão prática em ordem a configurar as normas do agir senão que, pelo contrário, lhe oferece o sustendo metafísico aos seus resultados.¹⁸¹

Assim, a Racionalidade Prática do homem é uma parte da racionalidade da práxis. Então é a partir do conhecimento da práxis que o homem pode elaborar suas leis morais e políticas. A racionalidade da práxis vai se expressar na racionalidade humana, na medida em que o intelecto vier a conhecer as partes e a seguir as medidas da natureza, conforme as coordenadas atribuídas por Alberto Magno, que são modo, espécie e ordem, de acordo com o que vimos no capítulo II, item 3. Assim, no que diz respeito às ordenações práticas, a Racionalidade Prática estará garantida ao seguir a ordem da práxis.

No sistema de Tomás, o conceito de *ordem*, em sua relação com a racionalidade humana ocupa “o lugar de um critério de legitimidade a respeito da ordem prática e em especial a respeito da atividade da *ratio humana*, entendida como *vis ordinativa* das ações morais e políticas. Estes tipos de ações somente podem ser concebidas, como integradas dentro de uma ordem – a saber a ordem da *práxis* – em virtude daquela atividade da razão.”¹⁸² Assim, a Razão Eterna, que se expressa como ordem da práxis afirma a Razão como fundamento do Bem, finalidade última das coisas ordenadas e, por isso, nessa *ordem* se apresentam os ditames da razão humana.

O ser humano terá o modo natural de inteligência e racionalidade no momento em que conhecer e orientar a totalidade da sua vida, inclusive o seu agir, de acordo com as medidas da racionalidade da práxis. Assim expressa-se a de lei natural no homem, que é a aplicação da lei divina segundo a medida da razão humana:

A criatura racional esta submetida à divina providência de modo mais excelente, na medida em que se faz ela própria participante da providência para si para as outras. Donde ser também nela participante a razão eterna, pela qual tem uma natural

¹⁸¹ Cf. PIERPAULI, 2004, p. 51.

¹⁸² Ibidem, p 60.

inclinação para o seu devido fim e ato. E tal participação da lei eterna na criatura racional diz-se lei natural.¹⁸³

Desta forma, o conhecimento da lei natural e seus preceitos são a expressão da Razão Eterna na Racionalidade Prática do homem, através da ‘participação da luz divina’ (conforme vimos no capítulo III, item 2.1): “é como se a luz da razão natural, pela qual discernimos o que é bom e o que é mal, o que pertence à lei natural, outra coisa não seja que a impressão da luz divina em nós. Donde ser patente que a lei natural outra coisa não é senão a participação da lei eterna na criatura racional.”¹⁸⁴ Segundo Pierpauli, pode-se perceber a participação desta Lei Eterna no intelecto humano, quando este possuir a sua ordem própria, participação da ordem da Criação no homem: “O intelecto humano possui de seu uma ordem particular. O possuir esta ordem lhe garante sua infalibilidade restringida, claro está, à apreensão de princípios, e permite alcançar a evidência, mediante o uso da razão, da presença da ordem da Criação na pessoa humana”.¹⁸⁵ A atuação do homem seguindo esta ordem estabelecerá o agir virtuoso e a ordem na atividade humana, como reflexo da lei divina: “por ser a alma racional a forma própria do homem, a inclinação natural é inerente a qualquer homem em vista de agir segundo a razão e isto é precisamente o agir segundo a virtude. Donde, segundo isto, todos os atos das virtudes são da lei natural, pois a própria razão dita a cada um precisamente isto: agir virtuosamente.”¹⁸⁶

Desta maneira, pode-se afirmar que a natureza racional do homem e, por conseguinte, a lei natural, determinam a moralidade de um ato. Isto quer dizer que a moralidade depende do juízo da razão, cujo objeto é o bem. A razão é, então, na medida em que é apta para apreender a qualidade moral de cada ato, a regra da *moralidade objetiva* – que

¹⁸³ Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte I-II, q 91, a 2, resposta.

¹⁸⁴ Ibidem, Parte I-II, q. 94, a 3, resposta.

¹⁸⁵ Cf. PIERPAULI, 2004, p. 55.

¹⁸⁶ Cf. AQUINO, T., **Suma Teológica**, Parte I-II, q. 94, a 3, resposta.

se definirá pela conveniência ou não-conveniência do ato humano, de fazer o bem e evitar o mal, com o fim último do homem. Este juízo prático da razão é como um ditame “que diz o que é preciso fazer ou não fazer em função daquilo que a razão conhece como bom ou mau (a saber: como conveniente ou não à natureza, ou conforme ou não à lei natural)”¹⁸⁷. Assim o juízo da Racionalidade Prática é como um ditame da reta razão, quando efetivamente é conforme as exigências da moralidade objetiva.¹⁸⁸

Assim, a Racionalidade Prática atua nas suas elaborações utiliza-se da forma de *silogismos*, cuja premissa maior enuncia uma lei geral, que será um preceito da lei natural, tal como um princípio de caráter universal; a premissa menor trará a qualidade do ato em questão, de caráter particular e contingente; e a conclusão definirá, em linhas gerais, que este ato deve ser praticado como bom ou evitado por ser mau. A conclusão expressará o *juízo prático moral* (no caso das elaborações para fundamentar o agir humano) que servirá de regra, em função dos preceitos da lei natural, e constituirá a *consciência moral*, que conforme já falamos é um ato e não uma faculdade.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Cf. JOLIVET, 1996, p. 176.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 174-176

¹⁸⁹ Ibidem, p. 176.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A intenção deste trabalho funda-se na tentativa de apresentar e explicitar o caráter realista da doutrina da inteligência de Tomás de Aquino, bem como suas repercussões no âmbito do agir moral, como alternativa às formas de pensamento predominantes desde a modernidade. Buscou-se aqui chamar a atenção para a importância da questão gnosiológica de Tomás na ética e que, conseqüentemente, terá seus reflexos na política.

Vivemos uma época em que estamos envoltos por diversas concepções de conhecimento, relativas à verdade, à teoria moral, à justiça, e inclusive relativas ao conceito de homem, o qual se encontra, neste contexto, sem fundamentos sólidos, angustiado e insatisfeito com a sua atual condição. Por este mesmo motivo, continua sua empreitada por tais concepções. A teoria do conhecimento de Tomás, na medida em que encontra nos fundamentos da inteligência a relação objetiva com a realidade, pretende oferecer solução para tal condição.

Por terem desvinculado a relação objetiva com o ser, em nome de um arbítrio da própria subjetividade, o filósofo e o cientista modernos trazem consigo uma questão gnosiológica, que não tinha lugar no pensamento de Tomás e dos filósofos anteriores à sua época. É ela: ‘como podemos nos assegurar da conformidade entre o que conheço e o objeto de conhecimento, externo ao meu pensamento?’ Esta pergunta expressa a existência de um problema gnosiológico, chamado de problema “de ponte”.¹⁹⁰ De ponte, porque ao ter havido uma ruptura entre o sujeito e o objeto no âmbito do conhecimento, se faz necessária a busca de uma ‘ponte’ para que seja possível reestabelecer a relação entre eles.

Ocorre que a filosofia, ao se transformar, a partir de Descartes (com raízes em Ockam), numa filosofia do sujeito, quase toda ela passou a se dar em torno do problema

¹⁹⁰ Cf. DERISI, 1980, p. 63.

crítico do conhecimento, pois nada mais se pôde afirmar sobre o objeto do conhecimento, a não ser o conteúdo imanente do sujeito pensante. Disso resultou que a existência das coisas passou a ser um problema a ser solucionado¹⁹¹.

Em Tomás de Aquino não há aí um problema a ser resolvido, pois, para ele, a passagem do sujeito ao objeto é possível, que equivale a dizer que sua doutrina aceita a existência real do objeto. Por este motivo, o problema gnosiológico, coroado pelos modernos, segundo a doutrina tomista, se mostra irresolúvel desde a sua colocação. Não há o que resolver, afirma o tomismo,

Não tem sentido sequer a colocação do ‘problema de ponte’, já que um pensamento ou ato de conhecimento é um absurdo sem seu objeto, com o que se identifica intencionalmente e que essencialmente lhe pertence. Essa colocação [...] só é possível, diriam Aristóteles e Tomás, graças a uma deformação prévia e a priori da noção de conhecimento, o qual certamente se manifesta a nós na consciência não como uma imagem ou cópia, senão como uma identidade intencional ou imaterial com a realidade objetiva.¹⁹²

Este problema gnosiológico julga limitada a capacidade do inteligir no que diz respeito ao conhecimento da natureza. E à inteligência, cujo valor ontológico da natureza lhe foi negado, foi imputada a dubitável condição de criadora de sua própria realidade, ou seja, “a inteligência humana, dado que não possui pressupostos de ordem superior a ela mesma, deve projetar a forma valendo-se tão somente das categorias a priori, a fim de integrar dentro de uma síntese os objetos de conhecimento, oferecendo-lhes assim sua consistência ontológica.”¹⁹³

A maioria dos problemas levantados pela modernidade somente é questionada por ser conseqüências de princípios discutíveis ou de postulados errôneos. Estes problemas não são, senão pseudoproblemas, e, como tais, perfeitamente insolúveis. Só se apresentam em

¹⁹¹ Cf. JOLIVET, 1972a, p. 60.

¹⁹² Cf. DERISI, 1980, p. 63.

¹⁹³ Ibidem, p. 34.

função de teorias contestáveis ou falsas¹⁹⁴. De fato, o problema em questão é o da natureza do conhecimento intelectual, da noção do conhecimento.

Após a postulação desse ‘problema de ponte’, o fundamento onto-teológico da realidade pareceu desnecessário para a filosofia. E uma outra consequência dessa lacuna que enfrentamos até hoje, é que, além de negar a possibilidade de conhecer objetivamente os objetos da realidade, o homem passa a supor, subjetivamente, significados para esses objetos. Vive sem relação real com os objetos, cria ideologias.

E com o progresso da complexidade dos saberes, este afastamento da relação objetiva com a natureza passa a se intensificar. Ao conservar e perpetuar através do tempo conceitos que não correspondem às essências da realidade extramental, o intelecto humano, que, em parte se alimenta de si mesmo, passa a embasar suas composições e raciocínios nessas premissas, as quais, *a priori*, negam o conhecimento objetivo da natureza e, por isso, passa a supor realidades subjetivas. É o que Tomás explicita nesta passagem: “É um fato de que nosso saber inteligível se alimenta em parte de si mesmo tanto quanto do real e que os novos conceitos que os progressos do saber nos obrigam a formar o são freqüentemente em função de conceitos antigos e não correspondem, senão imperfeitamente, às essências objetivas, na sua realidade extramental.”¹⁹⁵ Daí decorrem elaborações de cunho ideológico, desarraigadas de vínculo com a ordem da natureza.

Por outro lado, devido a esse processo de autonomia da razão de seus fundamentos metafísicos e teológicos, além de se ter surgido a possibilidade de se negar a apreensão objetiva do conhecimento, nesta atitude, a razão perde sua regulação moral objetiva.¹⁹⁶ Este fato, na perspectiva da psicologia tomista, é ilustrado na autonomia da atividade da Razão Prática em relação às elaborações da Razão Especulativa que, no contexto da ética, é o gérmen do problema filosófico aqui apresentado.

¹⁹⁴ Cf. JOLIVET, 1972a, p. 70-71.

¹⁹⁵ Cf. AQUINO, T., De Anima, III, lect.11, n. 760-763 *apud* JOLIVET, 1972a, p. 140.

¹⁹⁶ Cf. PIERPAULI, 2004, p. 33.

Assim, vivemos hoje a crise da verdade.

A verdade deveria ser o fundamento e aspiração da existência humana. No entanto quantas contestações, negações, falsificações, sofismas, adulterações, controvérsias, contradições. [...] O ceticismo, em suas formas variáveis, é uma negação da verdade, geralmente acompanhada de angústia: o fato novo de nosso tempo é a exaltação dessa negação.¹⁹⁷

Esta forma de conhecimento e racionalidade é baseada na dúvida da existência. Para o filósofo idealista, ‘a existência é dada na própria dúvida’, e isto o faz negar a si mesmo¹⁹⁸. Com a dúvida, nasceram problemas que não existiam numa realidade em que não se questionava a permanente existência da relação objetiva entre homem e ser. Nesta perspectiva, provavelmente encontraríamos a solução para diversos problemas filosóficos que surgiram desta dúvida, aparentemente impossíveis de serem respondidos dentro do paradigma do pensamento moderno.

Com a crise da verdade e com a dúvida a respeito da existência, origina-se a tal pluralidade de concepções, sejam elas de justiças, morais ou sistemas racionais, e, segundo Alasdair McIntyre, aquele que busca fazer um julgamento sobre algum tipo particular de problema, encontra-se num cenário de conflitos radicais, pois cada um de nós é levado a adotar, não um modo coerente de pensar e julgar, mas uma visão construída a partir de um amálgama de fragmentos sociais e culturais herdados de diferentes tradições e de diferentes estágios e aspectos do desenvolvimento da modernidade. A solução que nossa sociedade atual encontrou para esta forma de conflito é, ao contrário da busca pela evidência da certeza sobre a verdade – o que é impossível dentro deste padrão de pensamento originalmente de dúvida – a busca pelo ‘consenso’. Que, por sua vez, também não terá nenhum fundamento sólido, a não

¹⁹⁷ Cf. LAUAND; SPROVIERO, 1999, p. 81-82.

¹⁹⁸ Cf. JOLIVET, 1972a, p. 78.

ser um acordo entre as diversas tentativas de julgamento a respeito da realidade. Nos encontramos, na ausência da verdade, em meio a uma sociedade de divisão e de conflito.

O realismo de Tomás é uma forma do pensamento medieval, que, no plano histórico pode ter sido abafada pelo desenvolvimento do pensamento moderno – que trouxe questionamentos duvidosos acerca da existência do ser. Em sua temática e essência, porém, continua viva, e seu modo de racionalidade está pronto para ser reabilitado, com suas conseqüentes atitudes humanas nele fundamentadas, bem como servir de elemento de reestruturação da ordem moral, social e política.

Finalmente, há ainda um ponto importante a ser colocado, que diz respeito às inúmeras críticas com relação ao pensamento medieval, por este ser julgado como depreciativo em razão de seu caráter servil às determinações do ser, de Deus. Ao contrário de escravidão, ao escolher esta forma de pensar, o homem:

Escolhe a liberdade e a presciência, porque Deus é criador e providência. Ele é que cria as causas: sabe, portanto o que elas são e farão. Se criou causas livres, sabe também o que farão essas causas livres [...] na ordem voluntária, não somente o fato de que Deus prevê nossos atos livres não os impede de serem livres, mas, ao contrário, é por ele ter previsto que realizaríamos atos livres que os realizamos. Sua presciência é sua providência; provendo nossa liberdade, Deus não a destrói, funda-
a.¹⁹⁹

¹⁹⁹ Cf. GILSON, 2006, p. 457.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABELARDO, Pedro. **Lógica para principiantes**. Os pensadores. Tradução: Ruy Afonso da Costa Nunes. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

ALMEIDA, Luciano Pedro Mendes de. **A imperfeição intelectual do espírito humano. Introdução à teoria tomista do conhecimento do outro**. São Paulo: SAETA, 1977.

AQUINATIS, THOMAE. **In libros politicorum Aristotelis expositio**. Roma, 1951.

AQUINO, Tomás de. **Do Reino ou do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre**. In: Escritos Políticos. Tradução de Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Suma teológica, primeira parte (questões 51 a 114)**. Vol. II, 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 1980.

_____. **Suma teológica, primeira parte (questões 01 a 45)**. Vol I, 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 1980.

_____. **Suma teológica, primeira parte da segunda parte (questões 06 a 25)**. Vol. III, 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 1980.

_____. **Suma teológica, primeira parte (questões 75 a 102)**. Vol. II. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Suma Teológica**. Vol. IV. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Questões discutidas sobre a verdade**. Coleção os Pensadores, tradução: Luiz João Baraúna. Bauru: Nova Cultural, 1996.

_____. **Questões disputadas Sobre a Verdade**. Verdade e Conhecimento, tradução: Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Questões disputadas sobre o verbo. “Sobre a diferença entre a palavra divina e humana”**. Verdade e Conhecimento, tradução: Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Questões disputadas sobre a diferença entre a palavra divina e humana.** Verdade e Conhecimento, tradução: Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **O ente e a essência.** Coleção os Pensadores, tradução: Luiz João Baraúna. Bauru: Nova Cultural, 1996.

_____. **Súmula contra os gentios.** Coleção os Pensadores, tradução: Luiz João Baraúna. Bauru: Nova Cultural, 1996.

ARISTÓTELES. **Acerca del Alma.** Traducción y notas: Tomás Calvo Martínez. Planeta de Agostini.

_____. **Da alma (De Anima).** Textos Filosóficos, traduzido por: Carlos Humberto Gomes, Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa. Lisboa: Edições 70

_____. **Ética a Nicômaco.** tradução: Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2002.

CAMPOS, Fernando Arruda. **Tomismo e neotomismo no BR.** São Paulo: Grijalbo, 1968.

_____. **Tomismo hoje.** São Paulo: Loyola, 1989.

DERISI, Octavio Nicolás. **La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás.** Buenos Aires: Club de Lectores, 1980.

GILSON, Etienne. **El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino.** Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 1978.

_____. **O espírito da filosofia medieval.** 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

JOLIVET, Regis. **Metafísica.** Tratado de Filosofia. Vol III. Rio de Janeiro: Agir, 1972a.

_____. **Moral.** Tratado de Filosofia. Vol. IV. Rio de Janeiro: Agir, 1966.

_____. **Curso de filosofia.** 11. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1972b.

_____. **O homem metafísico.** São Paulo: Flamboyant, 1960.

LAUAND, Luis Jean; SPROVIERO, Mario Bruno. **Verdade e conhecimento.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MARITAIN, Jacques. **A filosofia moral.** Rio de Janeiro: Agir, 1964.

_____. **A ordem dos conceitos – Lógica menor.** Rio de Janeiro: Agir, 1962.

_____. **Siete Lecciones sobre el ser.** Tradução: Alfredo E. Frossard. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1950.

MATTOS, Carlos Lopes (consultoria dos textos). **Duns Scot/Ockam – Vida e obra.** São Paulo: Nova Cultural, 1989.

NASCIMENTO, Carlos Arthur. **Santo Tomás de Aquino – O boi mudo da Sicília.** São Paulo: PUC, 1992.

PEGORARO, Olinto. **Ética dos maiores mestres através da história.** São Paulo: Vozes, 2006.

PIERPAULI, José Ricardo. **Racionalidad práctica y filosofía política – El modelo elaborado por Alberto Magno y su significado en la obra de Tomás de Aquino.** México: Folia Universitária, 2004.

PLATÃO. **A república.** Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

PLATÃO. **Fédon.** Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

ROBLEDO, Antonio Gómez. **Ensayo sobre las virtudes intelectuales.** 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

TORREL, Jean-Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino – Sua pessoa e sua obra.** São Paulo: Loyola, 1999.

ANEXO - BIOGRAFIA DE TOMÁS DE AQUINO

Tomás de Aquino nasceu em 1225, no castelo de Rocaseca, na Itália meridional. Situado a meio caminho entre Roma a Nápoles²⁰⁰. Por ser o caçula, conforme o costume da época, Tomás foi destinado ao Mosteiro vizinho de Monte Cassino, ordem beneditina, aos 5 ou 6 anos de idade. Tomás deixou o mosteiro provavelmente em 1239 e foi enviado ao jovem *studium generale* de Nápoles, com mais ou menos 14 ou 15 anos, para aprofundar seus estudos. Deveria então começar pelo estudo das artes e da filosofia, obrigatórios antes do estudo da teologia.

Nesta época, as traduções das obras árabes, inclusive Aristóteles, estavam chegando à Europa: “Miguel Scot não aguardara o imperador para se lançar a seu projeto de traduções (sabe-se hoje que já pusera mãos à obra em Toledo, desde 1215), mas passou a seu serviço a partir de setembro de 1220, e devia permanecer em Palermo até sua morte, em 1235. Foi em parte graças a suas traduções e por sua escola do árabe e do grego que a Sicília e a Itália do Sul, conheceram, na época, intensa vida cultural; a ciência aristotélica, a astronomia árabe e a medicina grega eram florescentes em Palermo, Salerno e Nápoles.”²⁰¹ Tomás, que havia sido enviado à Nápoles bem jovem, pode usufruir da situação favorável que ocorria no Reino das Duas Sicílias, região que, por haver um intercâmbio bastante intenso com os árabes, já oferecia acesso às primeiras traduções de Aristóteles. Ali aprendeu sobre Aristóteles, pois esteve em contato desde cedo com a filosofia natural de Aristóteles e sua Metafísica, mesmo quando estudá-los era oficialmente proibido em Paris. Diz-se ainda que Tomás teria adquirido de Averroes o gosto por Aristóteles.

²⁰⁰ Este capítulo será baseado nas obras de TORREL, J. P., *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*, São Paulo, 1993; e GRABMANN, M., *Introdução à Suma Teológica*, Porto Alegre, 1980; e *Os Pensadores, Tomás de Aquino*, São Paulo, 1996.

²⁰¹ Cf. TORREL, J. P., *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*, São Paulo, 1993, p 07.

Foi em Nápoles que Tomás veio a conhecer os dominicanos, uma nova ordem que defende o ideal da pobreza mendicante, que era dedicada à pregação e ao ensino. E o jovem nobre tomou o hábito aproximadamente em abril de 1244. Por contrariar os planos da família, foi capturado e levado para Rocasseca, após um período de reclusão em um castelo da família ao norte de Rocasseca. Mesmo recluso, Tomás preservava o seu propósito, se dedicando a orar, ler a Bíblia e a estudar. Após um período de talvez um pouco mais de um ano, Tomás foi reconduzido ao convento de Nápoles.

Tomás definitivamente escolhe pela ordem dominicana, e foi pra ela devolvido em 1245, contando com mais ou menos 20 anos. Porém manteve durante toda a vida uma profunda estima pelo ideal beneditino. Sua inclinação para os estudos seria bem satisfeita na nova ordem, pois segundo ele mesmo, “se é bom contemplar as coisas divinas, melhor ainda é contempla-las e transmiti-las”²⁰².

Em 1240, Alberto Magno, futuro mestre de Tomás, começa a ensinar em Paris e a comentar Aristóteles. Em 1244 é fundada a Universidade de Roma. No outono de 1245, Tomás foi encaminhado a Paris e fica lá até a primeira metade de 1248. Pode estudar artes e talvez já tenha tido certos cursos de teologia com Alberto. Em 1248, parte para Colônia, onde estava surgindo o *studium generale* e Alberto já com grande reputação era encarregado de ensinar. Tomás continua seus estudos em Colônia, com idade entre 23 e 27 anos, até 1252, onde impregnou-se do pensamento de Alberto: “Tomás não cita diretamente Alberto em nenhum de seus escritos políticos, mas oferece soluções coincidentes com as de seu mestre, se vale de fontes semelhantes às de seu mestre e sobre tudo, compartilha o mesmo marco doutrinal que Alberto, a fim de receber a Filosofia Política de Aristóteles.”²⁰³

A primeira obra teológica de Tomás que é aqui iniciada, é tida como os primeiros comentários da Escritura, onde se percebe que Tomás quer “fazer compreender o

²⁰² Cf. AQUINO, T., Suma Teol., IIa IIae q.188 a 6; cf. IIIa q.40 a 1 ad2; a 2 *apud* TORREL, J. P., 1993, Iniciação a Santo Tomás de Aquino, p 19.

²⁰³ Cf. PIERPAULI, J.R., Racionalidad Practica y Filosofia Política, México, 2004, p 23.

texto em sentido literal”²⁰⁴ ou que o gosto de Tomás é “por uma exegese que dê a preferência ao sentido literal”²⁰⁵.

Em 1252, Tomás foi à Paris nomeado bacharel pela Universidade, conforme indicação de Alberto, e começou a ensinar, como bacharel, em setembro deste mesmo ano, sob a responsabilidade do mestre dominicano que ocupava a cadeira de Alberto, devido à sua pouca idade 27 anos. Nesta época, a partir de 1250, a proibição do ensino de Aristóteles parecia não existir e na faculdade de artes continuou se estudando Aristóteles, o que não era novidade para Tomás, e que mais tarde culminaria nas condenações de 1277 em que Tomás acabaria sendo vítima de desconfiança de uma corrente reacionária.

Em 1256 foi concedida a Tomás a *licentia docendi* e então preparou sua aula inaugural, que foi dada entre 3 de março e 17 de junho de 1256. Tomás leciona em Paris até 1259. Neste período presencia os conflitos entre as diferentes ordens religiosas, no âmbito universitário, e também do ministério religioso.

Podemos resumir os acontecimentos de um novo período que estava se desenvolvendo na época de Tomás em alguns fatores, como o nascimento e desenvolvimento das Universidades, em especial a Universidade de Paris: “O segundo fator importante do desenvolvimento da escolástica do século XIII é a poderosa intervenção, na vida intelectual, das ordens religiosas recentemente criadas por S. Domingos e por S. Francisco. Estas duas ordens obtiveram em boa hora, na Universidade de Paris, cadeiras que confiaram a seus melhores teólogos. O terceiro fator, e sem dúvida o mais ativo e o mais eficaz, foi o descobrimento das principais obras de Aristóteles sobre a metafísica, a física, a psicologia, a história natural, a ética, a política, a retórica.”²⁰⁶

²⁰⁴ Ibidem, p 34.

²⁰⁵ Ibidem, p 35.

²⁰⁶ Cf. GRABMANN, M., Introdução à Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, Suma Teológica, Porto Alegre, 1980, p XX-XXI, Ed. Sulinas.

Tomás volta à Itália no início de junho de 1259, onde escreve o *Comentário Sobre as Sentenças* e a *Suma Contra os Gentios*, que provavelmente a terminou antes de 1265. Leciona em Agnani, Orvieto, Roma e Viterbo, até 1268. Fica em Roma de 1265 a 1268, e estes são os anos em que se inicia a redação da Suma Teológica: “Parece seguro que, durante sua permanência em Roma (até setembro de 1268), Tomás redigiu a totalidade da Prima pars, e que essa já circulava na Itália antes mesmo de seu retorno a Paris”.²⁰⁷

Tomás teria retornado a Paris entre o final de 1268 e 1269. Onde ensina até 1272. Quanto à continuação da redação da Suma, não se sabe com certeza quanto à *Prima secundae* que pode situar-se durante o verão de 1270 ou em 1271. Quanto ao restante da Suma, pode ser que não só a *Prima secundae*, como a *Secunda secundae* teriam sido terminadas antes de dezembro de 1271. Quanto a *Tertia pars*, teria sido iniciada em Paris, no final do inverno de 1271-1272, e continuou em Nápoles até 6 de dezembro de 1273, data em que Tomás deixou de escrever. Segundo os cálculos parece que Tomás produziu em um curto espaço de tempo, um volume assustadoramente grande. Entre 1272 e 1274 permaneceu em Nápoles, ajudou o papa Urbano IV, esteve como reitor dos estudos da Ordem Dominicana em Roma e terminou por professor de Teologia em Nápoles.

Todo este panorama histórico, pano de fundo da vida de Tomás de Aquino, exerceu uma grande influência na redação da Suma: “Em particular, as obras de Aristóteles, recentemente descobertas, estenderam e reforçaram poderosamente os fundamentos filosóficos da especulação teológica e enriqueceram de novos motivos arquiteturais o edifício doutrinal da teologia. (...) se pode colocar a *Summa Theologica* de S. Tomás, a mais perfeita e a melhor de todas as Sumas teológicas.”²⁰⁸

Considerada a obra mais bem elaborada de Tomás de Aquino: “A Suma Teológica, tomada no seu conjunto, constitui a mais vasta e mais clara exposição sistemática

²⁰⁷ Cf. TORREL, J. P., *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*, São Paulo, 1993, p 171.

²⁰⁸ Cf. GRABMANN, M., *Introdução à Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Suma Teológica, Porto Alegre, 1980, p XX-XXI, Ed. Sulinas.

de toda a teologia tomista, com seus fundamentos e seus antecedentes filosóficos, pois que pertence ao último período da vida e da atividade produtora do grande doutor. Preparada por uma série de trabalhos anteriores mais ou menos consideráveis, e acompanhada de estudos contemporâneos profundamente realizados, a Suma Teológica é incontestavelmente a obra mais madura do Aquinate: apresenta a última palavra sobre muitas questões.”²⁰⁹

Tomás de Aquino vem a falecer em 7 de março de 1274, em Fossanova e não se sabe ao certo a causa, sendo possível que tenha sido com relação a um galho em que bateu sua cabeça quando estava a caminho para Roma, ou até há boatos de que Tomás pudesse ter sido envenenado. Antes de falecer, envolvido pelo mistério de Deus, Tomás afirma que só ao alcançarmos a bem-aventurança final, a vida plena em Deus, é que poderemos contemplá-lo assim como ele é. E diante disso, todo o conhecimento filosófico e teológico se lhe parece com uma sombra. Em 1323, Tomás de Aquino é canonizado pelo papa João XXII.

²⁰⁹ Ibidem, p XXVI.