

# O CONHECIMENTO INTELECTUAL HUMANO SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO<sup>1</sup>

Richard Lazarini<sup>2</sup>

Universidade Federal de São Carlos – São Carlos – SP

## Resumo

A presente comunicação visa apresentar a importância das “fantasias” ou “fantasmas” (*phantasmata*) na teoria do conhecimento humano, de acordo com Tomás de Aquino. Segundo o vocabulário proposto por Tomás, o objeto próprio do conhecimento intelectual humano é a natureza existente na matéria, considerada por Tomás, de acordo com o vocabulário próprio da Filosofia Grega, o “princípio de individuação” da natureza (ou, mais precisamente, “essência”) universal. Tal natureza, singularizada enquanto existente na matéria, ao ser recebida pelos sentidos, toma a qualificação de espécie *sensível*, e, depois, recebida pela faculdade imaginativa (*phantasia*), essa mesma espécie sensível passa a ser considerada como uma “fantasia” (isto é, uma “representação” sensível do objeto particular). É apenas depois do processo intelectual da abstração, realizada pelo intelecto agente, que essa fantasia se tornará uma espécie *inteligível*, ou seja, o objeto próprio do intelecto humano, que é apreendido inicialmente como um universal. Para que o intelecto possa apreender também o próprio singular que é o ponto de partida do conhecimento, Tomás vê a necessidade de propor, em seguida, uma espécie de “volta” da espécie sensível às fantasias (ou “fantasmas”, a “*conversio ad phantasmata*”), para que assim se complete o processo que Tomás julga necessário para o conhecimento intelectual das coisas sensíveis. Nesta análise estudaremos a primeira parte desse processo de apreensão, que parte da apreensão sensível de algo até a produção das “fantasias” pela faculdade imaginativa.

## Palavras-chave

Abstração. Conhecimento. Espécie sensível. Espécie inteligível. Fantasia.. Intelecto Agente. Natureza. Matéria. Tomás de Aquino.

## Abstract

This communication aims to present the importance of “fantasies” or “phantasms” (*phantasmata*) in the theory of human knowledge, according to Thomas Aquinas. According to the thomistic vocabulary, the adequate object of intellectual human knowledge is the nature that exists in the matter, which Aquinas assumes, according to the Greek Philosophy’s terminology, as the “principle of individuation” of universal natures (or “essences”, in a more accurate conceptual description). Such nature, which is singular insofar it exists in the matter, being received by the senses, takes the qualification of *sensitive* species, and then, as it falls into the sensitive/intellectual capacity called “Fantasy”, it is described as a *phantasm* (i.e., “a sensible *representation* of the particular object”). It’s only after an intellectual process called “abstraction”, performed by the agent intellect, that this phantasm will be considered as an *intelligible* species, i.e., the adequate object of human understanding which is initially

---

<sup>1</sup> Texto apresentado no *IV Encontro de Pesquisa da Graduação em Filosofia da UFSCar: Estética*, em setembro de 2012, no campus de São Carlos.

<sup>2</sup> E-mail: rick\_lionheart@hotmail.com

taken by the intellect itself as a universal form. To make possible the apprehension of the singular itself, which is in the principle of all the intellective process, Aquinas proposes some kind of "shift back" of the intelligible species to the phantasm (the "*conversio ad phantasmata*"), finishing in that way what he understands as the required process to the human intellectual apprehension of individual sensible things. Here, we'll initially analyze the first part of that apprehension process, from the sensitive apprehension of the object to the production of the "phantasms" by the intellectual capacity called "Fantasy".

**Keywords**

Abstraction. Knowledge. Sensitive Species. Intelligible Species. Phantasm, Fantasy. Agent Intellect, Nature. Matter. Thomas Aquinas.

Nosso trabalho consiste principalmente na análise, apoiada pelos comentadores, dos artigos 6 e 7 da questão 84 da primeira parte da *Suma de Teologia*. Esta questão é uma das 6 questões que investigam o conhecimento intelectual humano e é intitulada do seguinte modo: "como a alma unida ao corpo conhece o que é corporal, que lhe é inferior" (*Suma de Teologia*, q.84, a.7).

Os artigos de 1 à 4 verificam os meios e as possibilidades do conhecimento intelectual humano. Depois de afirmar a possibilidade do conhecimento humano, o autor chega a conclusão, no artigo 5, de que a alma humana, de certo modo, conhece tudo o que entende nas razões eternas. No artigo 6, ele diz que o ponto de partida do conhecimento humano se dá nos sentidos. Os últimos dois capítulos são uma análise da conexão do conhecimento intelectual humano com os sentidos. O artigo 7 explana a tese de que o intelecto humano não pode exercer seu ato de inteligência sem que se confronte com as fantasias, e, o artigo 8 diz que o impedimento dos sentidos torna a operação intelectual humana irrealizável.

**Artigo 6**

O artigo 6, da questão 84, estabelece uma das teses mais importantes da filosofia tomista. Essa tese diz respeito ao princípio do conhecimento humano. O artigo se inicia com a seguinte questão: "Se o conhecimento intelectual é recebido das coisas sensíveis" (*Suma de Teologia*, q.84, a.6). Para

Tomás o princípio do conhecimento humano se dá a partir do sensível. No entanto, para desenvolver sua tese, Tomás, de modo semelhante como desenvolveu o corpo dos outros artigos, expõe de início três argumentos, que, no final do artigo, serão contrapostos. Esses argumentos partem da seguinte afirmação: "Parece que o conhecimento intelectual não é recebido das coisas sensíveis" (*Suma de Teologia*, q.84, a.6). O primeiro, baseado no que Agostinho disse, no livro das *Oitenta e três questões*, diz que a verdade não advém pelos sentidos, pois tudo o que é atingido pelo sentido muda ininterruptamente. Recebemos as imagens de tudo o que sentimos pelo corpo, mesmo quando os sentidos não estão presentes, como no sono ou na loucura. Diante disso não conseguimos distinguir se o que sentimos são os próprios sensíveis ou suas imagens falsas; nada pode ser percebido se caso não for distinguido do falso. Devido a isso, a verdade não deve advir dos sentidos. O que apreende a verdade é o conhecimento intelectual, por isso conclui-se que "o conhecimento intelectual não deve ser esperado dos sentidos" (*Suma de Teologia*, q.84, a.6). O segundo argumento afirma que o espírito não está submetido ao corpo, pois se o corpo produzisse algo no espírito, ele teria mais valor que o espírito. Mas não é isso que acontece, o corpo não produz nenhuma imagem no espírito; é o próprio espírito que a produz em si mesmo. Disso decorre que o conhecimento intelectual não é derivado dos sentidos. Por fim, o terceiro argumento defende a tese de que o conhecimento intelectual ultrapassa o âmbito dos sensíveis. O que inteligimos não pode ser percebido pelos sentidos. "Portanto, o conhecimento intelectual não é derivado dos sentidos" (*Suma de Teologia*, q.84, a.6).

Contrapondo esses argumentos, Tomás inicia sua tese dizendo que "o princípio de nosso conhecimento é a partir dos sentidos" (*Suma de Teologia*, q.84, a.6). Três opiniões de três diferentes filósofos, a respeito desta questão, são levadas em conta. Em primeiro lugar, é citado Demócrito, que era da opinião de que a causa de nosso conhecimento advém dos corpos sensíveis. Segundo ele, o conhecimento se dá por imagens e emanções, isto é, os corpos emanam imagens, imagens essas que devem ser recebidas pelos sentidos. Para Demócrito o intelecto não se difere dos sentidos. O sentido se modifica pelo

próprio sensível, devido a isso julgava que “todo nosso conhecimento se dá apenas pela modificação dos sensíveis” (*Suma de Teologia*, q.84, a.6). A emanção das imagens, advinda dos corpos, seria a causa dessa modificação. Platão, no entanto, defendeu uma tese contrária, que consiste na diferença entre o sentido e o intelecto. Além disso, afirmou que o intelecto possui uma constituição e função imaterial, por isso ele não se utiliza do órgão corporal no seu ato. Diferentemente de Demócrito, Platão sustentou que “o conhecimento intelectual não se dá por modificação do intelecto pelos sensíveis, mas por participação das formas inteligíveis separadas” (*Suma de Teologia*, q.84, a.6). A teoria da participação de Platão é a espinha dorsal de sua filosofia, segundo ele “as formas das coisas sensíveis são subsistentes por si sem matéria” (*Suma de Teologia*, q.84, a.4). Sustentava que as formas separadas “são participadas tanto pela nossa alma como pela matéria corporal” (*Suma de Teologia*, q.84, a.4), pela alma para conhecer, e, pela matéria para ser. Assim como a matéria corpórea se torna esta pedra por participar da forma de pedra, “assim também o nosso intelecto se torna conhecedor da pedra por participar da ideia de pedra” (*Suma de Teologia*, q.84, a.4). A participação da ideia ocorre devido a alguma semelhança da própria ideia de pedra “no que a participa”, do mesmo modo em que o modelo participa do modelado. Portanto Platão sustentava que as espécies inteligíveis de nosso intelecto são certas semelhanças das ideias separadas. Mas e o sentido? Qual a função dele dentro da teoria cognoscitiva platônica? Platão<sup>3</sup>, para responder essa questão, sustentou que “o sentido é uma certa capacidade que opera por si mesma” (*Suma de Teologia*, q.84, a.6). O sentido, como uma capacidade espiritual autônoma, não é modificado pelos sensíveis, mas os órgãos dos sentidos são modificados por eles, modificação essa que, de um certo modo, desperta a alma, para ela formar em si espécies dos sensíveis. Até mesmo Agostinho parece fazer uma alusão a isso, pois, em seu livro XII do *Comentário literal sobre o Gênesis*, é dito que não é o corpo que sente, mas a alma, que se serve do corpo como um meio ou mensageiro,

---

<sup>3</sup> Platão, citado por Tomás na *Suma de Teologia*.

forma, em si e por si mesma, imagens do que é anunciado fora. Portanto, de acordo com Platão, o conhecimento intelectual não procede do sensível, nem o sensível, totalmente, das coisas sensíveis; os sensíveis fazem com que a alma sensível seja despertada, para que assim ela possa sentir, e, de modo semelhante, os sentidos, respectivamente, despertam a alma intelectual para entender.

Aristóteles, por sua vez, seguiu um caminho intermediário em relação as duas teorias apresentadas acima. Ele concordou com Platão ao dizer que o intelecto se difere do sentido, no entanto discordou no que se refere a operação própria do sentido sem comunicação com o corpo, pois o sentir não é só um ato da alma, mas do conjunto, alma e corpo. Todas as outras operações da parte sensitiva são decorrentes do conjunto. Devido a isso os sensíveis, que estão fora da alma, causam algo no conjunto. Nisso Aristóteles concordou com Demócrito, pois as operações referentes à parte sensitiva são causadas pela impressão dos sensíveis nos sentidos, mas não a modo de emanção, porém por uma operação. Carlos Arthur, em seu artigo<sup>4</sup>, diz que Tomás se baseia no princípio de recepção para aplicar a distinção entre o modo de ser e conhecer das coisas. "O conhecimento se dá por assimilação do intelecto à coisa" (NASCIMENTO, 1996, p. 206). Mas qual é o modo dessa assimilação, isto é, como é que a semelhança da coisa é recebida no intelecto? A resposta consiste em dizer que tudo aquilo que é recebido, é recebido ao modo do recipiente. Com efeito, vê-se estabelecer uma diferença que se dá entre a coisa e a coisa presente no intelecto, "ainda que guardando uma semelhança entre ambas" (NASCIMENTO, 1996, p. 206). Portanto, o intelecto recebe a semelhança da coisa a seu modo, mas não com o modo da própria coisa. Estabelecido o princípio de recepção cabe analisar como ele se aplica ao modo de ser e conhecer. Entre os pré-socráticos e Platão "não há uma correspondência estrita entre o modo de ser da coisa e o modo como é conhecida" (NASCIMENTO, 1996, p. 207).

---

<sup>4</sup> NASCIMENTO. *O caminho intermediário: Alguns limites do conhecimento intelectual humano, segundo Tomás de Aquino*, São Paulo, 1996, p. 206.

De fato, Platão, “julgando que todo conhecimento se dá a modo de alguma semelhança, acreditou que a forma do conhecido está, por necessidade, no cognoscente do modo como está no conhecido”. Os pré-socráticos partiram do mesmo princípio, pois “julgavam também que a forma do conhecido está no cognoscente do modo como está na coisa conhecida”. No entanto, Platão e os pré-socráticos tomaram posições opostas: aquele atribuindo às coisas as propriedades destas enquanto presentes no intelecto, isto é, a universalidade, a imaterialidade e a necessidade; estes sustentando que, uma vez que as coisas conhecidas são corpóreas e materiais, é preciso que elas, enquanto conhecidas, estejam materialmente do cognoscente (NASCIMENTO, 1996, p. 207).

A posição de Tomás nega esse tipo de paralelismo estrito entre a coisa e o conhecimento da coisa. Segundo ele, a forma sensível se encontra na coisa que está fora da alma de modo diferente como está no sentido. O último recebe as formas sem a matéria, assim como o intelecto recebe a seu modo, isto é, imaterial e imutavelmente, as espécies dos corpos contingentes, “pois o recebido está no recipiente ao modo do recipiente” (*Suma de Teologia*, q.84, a.1). Neste ponto vemos que há uma volta ao princípio de recepção, do qual havíamos partido, o que nos mostra a relação estrita entre esse princípio e o modo de ser e inteligir. Com isso nota-se que há uma comunicação entre os sentidos e os sensíveis, mas, por outro lado, Aristóteles sustentou que o intelecto opera sem comunicação com o corpo. Isso se dá devido ao princípio de que “nada de corpóreo pode imprimir-se numa coisa incorpórea” (*Suma de Teologia*, q.84, a.6). A operação intelectual precisa de uma causa, só as impressões sensíveis não bastam, por isso é necessário algo mais nobre, pois “o agente é mais honroso que o paciente”. A operação intelectual também não tem como causa a impressão de substâncias superiores. Mas possui um agente nobre e elevado chamado de intelecto agente; ele, de acordo com sua função, que nada mais é do que uma abstração<sup>5</sup>, torna as fantasias, recebidas dos sentidos, inteligíveis.

---

<sup>5</sup> Tomás, no *Ente e Essência* e na *Suma de Teologia* (I q.85, a 1) distingue dois tipos de abstração, a saber: a abstração do todo e a abstração da forma da matéria sensível. O primeiro tipo é aquela em que o intelecto agente age sobre a fantasia. Segundo Landim, essa abstração é não-precisiva, isto é, ela “não inclui, sem, no entanto, excluir as características individuais do

A mente humana, em seu estado de vida presente, precisa das fantasias para compreender as coisas. A fantasia nada mais é do que uma representação imaterial<sup>6</sup>, sendo que, além disso, é apenas potencialmente inteligível, pois “representa objetos singulares” (LANDIM, 2004, p. 191). Os entes singulares<sup>7</sup> possuem como princípio de individuação a matéria<sup>8</sup>. O indivíduo, constituído de matéria e forma, possui um princípio que é potencialmente inteligível.

---

objeto” (LANDIM, 2004, p.193). Ela deixa de lado as características individuantes (não incluídas por ela); características essas que são determinadas pela matéria assinalada, por isso que ela “não exclui aquilo que ela não inclui”. Ela considera o indivíduo de modo indeterminado, pois não leva em conta suas respectivas características individuantes. No entanto ela não exclui suas características individuais, produzindo, desse modo, o universal por uma abstração não-precisiva. “Por essa razão, o universal obtido, comum a vários possíveis objetos individuais, é um predicado que pode ser atribuído ao indivíduo particular” (LANDIM, 2004, p.193). Peguemos como exemplo a definição de “homem”; pela abstração não-precisiva, pode ser pensado de modo indeterminado, ou seja, como qualquer homem particular, no entanto nada do indivíduo homem é excluído quando se pensa pelo termo “homem”. Ele indeterminadamente significa qualquer homem. Cada homem individual possui suas particularidades, isto é, matéria designada. “Porém, a definição de homem é posta a matéria não-designada; não se põe, com efeito, este osso, esta carne, mas se põe o osso e a carne tomados absolutamente, que são a matéria não-designada do homem” (Ente e essência, cap. II). A matéria, segundo o texto francês, *L'Être et l'Essence – Le vocabulaire medieval de l'ontologie* (1996, p.20), é o princípio da diversidade e unidade numérica, isto é, a matéria é princípio de individuação; ela é a matéria designada, possui dimensões e, é tanto um princípio de individuação epistemológico (pelo sujeito do conhecimento), como princípio ontológico (em relação a um princípio da coisa). Portanto, a matéria designada não seria colocada na definição de homem, na medida em que é considerado homem, mas na definição de Sócrates. O segundo tipo de abstração (abstração da forma da matéria sensível) é, ao contrário da primeira, precisiva. Ela mantém apenas as determinações formais daquilo que foi abstraído, excluindo, assim, as determinações individuais. Essa abstração exclui aquilo que ela não inclui, isto é, ela exclui as determinações individuais, e retém as determinações formais. As determinações formais nada mais são do que “aquilo pelo qual o composto tem uma determinada natureza” (LANDIM, 2004, p. 194). Portanto, essa abstração é uma abstração das determinações formais. Ao abstrairmos a forma e excluirmos a matéria, tal abstração será tomada a modo de parte. Se na abstração do primeiro tipo obtém-se o termo “homem” a partir de Sócrates (indivíduo), e homem significa de modo indeterminado Sócrates todo, pela abstração do segundo tipo obtém-se o termo humanidade, que exprime “aquilo pelo qual o homem é homem” (*Suma de Teologia*. I, q. 3, a.3). “Humanidade” exclui todas as determinações individuais de Sócrates, significando apenas aquilo pelo qual Sócrates é considerado homem; “humanidade” é uma parte integral de Sócrates, devido a isso não pode ser atribuída a Sócrates. Portanto, fica-se claro a diferença entre os dois tipos de abstrações que podem ser realizadas pelo intelecto humano.

<sup>6</sup>Species sensível.

<sup>7</sup>Os entes singulares são compostos, de matéria e forma, na sua essência.

<sup>8</sup>A matéria prima é pura potência, sendo somente conhecida em sua relação com a forma.

Para tornar inteligível em ato a imagem sensível, é necessário supor uma função intelectual (intelecto agente). É graças à ação do intelecto agente sobre a imagem sensível que a imagem se torna inteligível. Esse processo de tornar a imagem inteligível é denominada abstração (LANDIM, 2004, p. 191).

Devido a um processo que envolve sentidos internos e externos têm-se a produção, pela imaginação, das fantasias. A fantasia “exprime a existência intencional do objeto na mente” (LANDIM, 2004, p. 192). A fantasia, por sua vez, não é inteligível em ato, pois é uma representação de objetos particulares e individualizados pela matéria. Como não é inteligível em ato, mas apenas em potência, faz-se necessário que a fantasia se torne inteligível em ato. São as características particulares<sup>9</sup> que impedem a intelecção em ato da fantasia. Tornar a fantasia inteligível consistirá, portanto, “em deixar de lado essas características individuais presentes na imagem, retendo-se apenas do objeto suas características comuns” (LANDIM, 2004, p. 192).

Partindo das fantasias, a operação intelectual tem como causa o sentido. Mas apenas as fantasias não bastam para modificar o intelecto possível, para fazerem isso é necessário que se tornem inteligíveis em ato pelo intelecto agente. Portanto, o conhecimento sensível não é a causa total e perfeita do conhecimento intelectual, “mas é antes de um certo modo, a matéria da causa” (*Suma de Teologia*, q.84, a.6).

Quanto ao primeiro argumento apresentado no início da questão, cumpre dizer que, de acordo com as palavras de Agostinho, não se deve esperar que os sensíveis comuniquem a integridade da verdade aos sentidos. Para conhecermos de modo imutável a verdade das coisas mutáveis, faz-se necessário a operação do intelecto agente, pois é por ele que distinguimos a semelhança das coisas, das próprias coisas. Quanto ao segundo argumento, é dito que Agostinho não se refere ao conhecimento intelectual, mas imaginativo. Agostinho, concordando com a opinião de Platão, sustentou que a faculdade imaginativa possui uma operação que pertence unicamente a alma. Servindo-se da mesma razão que Aristóteles para provar que o intelecto agente é separado,

---

<sup>9</sup>Características particulares também podem ser entendidas como características materiais.

mostrou que os corpos não imprimem suas respectivas semelhanças na faculdade imaginativa, sendo que, de fato, é a própria alma que faz isto, pois “o agente é mais honroso que o paciente”. De acordo com isso, segundo Tomás, faz-se necessário entender que a faculdade imaginativa, não possui apenas uma potência passiva, mas também ativa. Aristóteles, segundo Tomás, dizia que “a ação da capacidade imaginativa pertence ao conjunto”, alma e corpo (*Suma de teologia*, q.84, p. 117); o órgão é passivo em relação ao corpo sensível, o corpo sensível é um ente em ato, enquanto que o órgão é um ente em potência, “como o colorido em ato à pupila que é colorida em potência” (*Suma de Teologia*, q.84, a.6). De acordo com isso pode-se dizer que a primeira modificação da faculdade imaginativa se dá pelo movimento dos sensíveis, como é dito no livro *Sobre a alma*, “a imaginação é um movimento que ocorre de acordo com o sentido”. No entanto não se deve desconsiderar que há uma operação ativa na alma, a qual dividindo e compondo, “forma as diversas imagens das coisas, até as que não foram recebidas dos sentidos” (*Suma de Teologia*, q.84, a.6). Portanto, é assim que se pode entender o que Agostinho disse. Quanto ao terceiro argumento, é importante dizer que a causa total do conhecimento intelectual não é o conhecimento sensível, pois, como já foi explorado, ele é apenas a matéria da causa do conhecimento intelectual. Devido a isso, nota-se que o conhecimento intelectual vai além do sensível.

## **Artigo 7**

O artigo 7 se inicia com o seguinte problema: “o intelecto pode inteligir em ato as espécies inteligíveis que tem em si sem se voltar para as fantasias?” (*Suma de Teologia*, q.84, a.7). Após ser explanada a questão, são apresentados três argumentos favoráveis à possibilidade do intelecto poder inteligir pelas espécies que ele possui. O primeiro argumento diz que o intelecto é o próprio inteligir. Se, de acordo com isso, o intelecto se atualiza unicamente pela espécie inteligível, o uso das fantasias torna-se, então, desnecessário. O segundo argumento, por sua vez, faz a afirmação de que a imaginação depende mais dos sentidos que do intelecto. Se a imaginação tem a capacidade de imaginar com a ausência dos sensíveis, o intelecto pode, do mesmo modo, inteligir sem

que se volte para as fantasias. O terceiro e último argumento diz que não há fantasias dos incorpóreos, pois a imaginação é uma das capacidades sensitivas da alma, por isso ela não transcende o tempo e o contínuo.

Depois de apresentar argumentos que afirmam a possibilidade da inteligência humana sem o confronto com as fantasias, Tomás, a partir deste ponto, elabora uma tese que toma um caminho diferente em relação ao que foi argumentado acima.

Dois argumentos são apresentados por Tomás para defesa de sua respectiva posição. O primeiro argumento se baseia na tese aristotélica que diz que "a alma nada entende sem fantasia". Com isso vê-se que o autor toma uma posição contrária em relação ao que foi argumentado antes, uma vez que, agora, argumenta-se que o intelecto entende voltando-se para as fantasias, pois o estado da vida atual é o estado em que a alma está unida ao corpo. Como a alma está unida ao corpo, o intelecto não pode entender sem se voltar para as fantasias.

A impossibilidade de o intelecto entender sem se voltar às fantasias é argumentada de dois modos. O primeiro diz que se o intelecto não se utilizasse do órgão corporal, ele não seria impedido de entender em ato, pois a lesão no órgão não afetaria em nada seu processo intelectual, no entanto lhe é solicitado o ato de alguma potência que se utiliza do órgão corporal, que no caso é a imaginação. O segundo argumento diz que quando alguém se esforça para entender algo forma para si fantasias, que são exemplos; exemplos esses que nada mais são do que meios para o entendimento. Isso pode ser ilustrado do seguinte modo: quando uma pessoa explica algo à outra, recorre a exemplos e isso faz com que o interlocutor forme imagens, estas são pontos de partida para se entender o que está sendo explicado.

O segundo argumento visa mostrar que há um proporcionamento entre a potência cognoscitiva e o cognoscível. O intelecto angélico, que é separado do corpo, possui como objeto próprio a substância inteligível, ou seja, a substância separada do corpo. É por intermédio desses inteligíveis que o intelecto angélico conhece o que é corporal. Por outro lado, o intelecto

humano, por ser unido ao corpo, possui como objeto próprio a natureza ou quiddidade existente na matéria corporal. Esta natureza existe no indivíduo, ou seja, a natureza do cavalo e da pedra existem numa determinada pedra e num determinado cavalo. Disso decorre que não se pode ter conhecimento da natureza das coisas materiais, se tal natureza não for conhecida como existente no particular. Com isso pode-se destacar a diferença entre sua posição e o platonismo. Pois, se o intelecto humano fosse uma forma separada da matéria, ou se as naturezas fossem subsistentes fora dos particulares, não haveria necessidade de que o intelecto humano, ao inteligir, se voltasse para as fantasias. Nascimento<sup>10</sup>, a respeito das noções de substâncias separadas e quiddidades das coisas materiais diz:

(...) a noção das substâncias imateriais é completamente diversa das quiddidades das coisas materiais. Logo, por mais que nosso intelecto abstraia da matéria uma quiddidade de coisa material, jamais chega a algo semelhante a uma substância imaterial (NASCIMENTO, 2008, p. 68).

As fantasias são o ponto de partida e de chegada da primeira operação da mente. Landim diz que a partir da fantasia é desencadeado um processo intelectual complexo:

[a] a operação do intelecto agente que torna inteligível, graças ao processo abstrativo, a imagem sensível e a "imprime" no intelecto possível; [b] a produção do conceito quiddativo ou do verbo mental, que, sob a forma de características definicionais, exprime, de maneira abstrata e universal, a imagem (tornada inteligível) impressa no intelecto possível, isto é, exprime as quiddidades ou determinações inteligíveis extraídas da imagem sensível; [c] a conexão do conceito à imagem sensível (operação denominada por Tomás de Aquino de "retorno à imagem sensível") (LANDIM, 2004, p. 195).

Vemos que a função do intelecto agente consiste em tornar inteligíveis as espécies sensíveis, e em imprimi-las no intelecto possível, para que assim elas possam ser conceituadas e universalizadas, e, por fim, voltarem-se às fantasias, para que haja conhecimento em ato. Segundo Landim, é possível extrair disso diversas consequências, porém destaca apenas três delas:

---

<sup>10</sup> NASCIMENTO. *Tomás de Aquino e o conhecimento negativo de deus*, Interações- Cultura e Comunidade/v.3 n.3/ p.68.

[a] A produção do conceito pelo intelecto supõe que uma imagem sensível já tenha sido produzida. O intelecto possível é como um papel em branco, uma "tábua rasa em que nada está escrito" (ST, I, q. 79, a. 2). "Em consequência, tudo o que a mente nesta vida entende, ela entende pelas espécies abstraídas das imagens sensíveis" (De Veritate, q. 10, a. 11).

[b] O intelecto só pode conhecer ligando conceitos abstratos a imagens sensíveis: "[...] é impossível para nosso intelecto, segundo o estado de vida presente, unido a um corpo corruptível, conhecer em ato senão retornando às imagens sensíveis [convertendo-se ad phantasmata]" (ST, I, q. 84, a. 7).

[c] Em consequência de [a] e de [b], o objeto próprio do intelecto humano é a quiddidade das coisas materiais. "Porém, para o intelecto humano, que está unido ao corpo, o objeto próprio é a quiddidade ou a natureza existente na matéria corporal" (idem) (LANDIM, 2004, p. 196).

Desse modo nota-se que a primeira operação da mente tem como objetivo apreender a quiddidade dos sensíveis. Isto quer dizer que o objeto próprio do intelecto humano é a quiddidade da coisa material (NASCIMENTO, 1996, p. 207); a quiddidade do sensível recai sobre o sentido e a imaginação. Quiddidade essa que é definida como natureza da coisa material. "A razão fundamental desta afirmação é a proporção que deve haver entre a potência de conhecimento e o que pode ser apreendido pelo conhecimento" (NASCIMENTO, 1996, p. 207). Sendo que, na apreensão intelectual, a abstração<sup>11</sup> ocupa um papel determinante.

Por fim, Tomás responde os três argumentos iniciais. Em relação ao primeiro é dito que para o intelecto entender, não basta só a conservação das espécies, pois essa conservação se dá por hábito, não em ato. Portanto, trata-se de se conhecer as naturezas que são existentes nos particulares, mas para conhecê-las faz-se necessário o recurso dos sentidos e da imaginação. A

---

<sup>11</sup> Por meio de uma série concatenada de operações, o intelecto produz por intermédio da abstração não-precisiva, um conceito quidditativo, isto é, uma representação universal do que a coisa é. Esse conceito é definido como uma representação indeterminada do particular. "É uma propriedade que, conectada a imagens sensíveis, pode ser atribuída a diferentes coisas singulares" (LANDIM, 2004, p. 196). No segundo tipo de abstração (abstração precisiva ou formal) o conceito quidditativo é indiferente à existência, ou seja, não é um predicado possível, e, se exprime alguma quiddidade, a exprime como parte do todo, mas não como um todo indeterminado.

resposta do segundo argumento consiste em dizer que a própria fantasia é uma semelhança do particular, por isso que imaginação não carece de outra semelhança como carece o intelecto. O intelecto, por sua vez, abstrai a espécie inteligível da fantasia, espécie essa que é uma semelhança do particular, porém ela não possui matéria e não se encontra sob condições materiais. Sobre o terceiro argumento ele responde:

Ao terceiro cumpre dizer que os incorpóreos, dos quais não há fantasias, são conhecidos por nós por comparação com os corpos sensíveis, dos quais há fantasias. Assim como inteligimos a verdade pela consideração da coisa acerca da qual investigamos a verdade. Conhecemos, porém, a Deus, como diz Dionísio, como causa, por ultrapassamento e por remoção. Também não podemos conhecer as demais substâncias incorpóreas, no estado da vida presente, senão por remoção, ou alguma comparação com o que é corporal. Por isso, quando inteligimos algo do que é deste tipo, necessariamente temos de nos voltar para as fantasias dos corpos, embora daquele algo não haja fantasias (*Suma de Teologia*, q.84, a.7).

Portanto, diante de tudo o que foi dito, vemos que Tomás destaca duas coisas importantes e relevantes: 1) O intelecto, unido ao corpo, fica impedido de inteligir quando não há fantasias; 2) O intelecto, se não estivesse unido ao corpo, estenderia sua inteligência para além do sensível.

Quanto ao primeiro, cabe destacar que o intelecto abstrai a espécie inteligível das fantasias. As fantasias se encontram na imaginação, sendo que a imaginação, assim como outras faculdades sensitivas, depende de algum órgão corporal. O intelecto, por sua vez, não depende, diretamente, do órgão corporal, mas da imaginação. O intelecto ficaria ileso diante de alguma lesão no órgão corporal, porém, de acordo com isso, não poderia inteligir às espécies das fantasias. A imaginação não fica impedida de imaginar quando os sensíveis estão ausentes, mas quando há impossibilidade de utilizar-se do órgão corporal, ela fica impedida de produzir fantasias. Com isso nota-se que a produção das fantasias depende do órgão corporal, enquanto que, por outro lado, é possível imaginar sem recorrer aos sensíveis.

Em segundo lugar, outra coisa importante é destacada por Tomás, isto é, a possibilidade de inteligência dos entes imateriais caso não houvesse o impedimento do corpo. O intelecto, caso não estivesse unido ao corpo,

estenderia sua inteligência para além dos sentidos. No entanto não é isso que ocorre, pois, no estado de vida atual, ele não pode inteligir senão voltando-se às fantasias. Portanto poderíamos dizer que o intelecto, por si só, possui a capacidade de inteligir as substâncias separadas, mas essa sua capacidade é limitada devido a sua união com o corpo.

### **Referência bibliográfica:**

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*, Primeira parte (questão 83-89). Tradução: Carlos Arthur R. do Nascimento. Uberlândia: edufu, 2004.

\_\_\_\_\_. *O ente e a essência*. Ed. bilíngue. Tradução: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1995.

DIETRICH, FREIBERG DE. *L'Être et l'Essence – Le vocabulaire medieval de l'ontologie*. Tradução: Alain de Libera e Cyrille Michon. Éditions Du Seuil, novembre 1996.

GILSON, E. *Porque Tomás Criticou Santo Agostinho. Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto*. Tradução: Tiago José Rici Leme. São Paulo: Paulus, 2010.

LANDIM, R. *Lógica e Ontologia, Ensaio em homenagem a Balthazer Barbosa Filho*. In: *Abstração e Juízo: Observações sobre as noções de ente e de ser em Tomás de Aquino*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

MADUREIRA, J. *A conversio ad phantasmata e a recepção tomasiana da triplex via de Dionísio, o areopagita*, pp. 10 -11.

NASCIMENTO, C. *O Caminho Intermediário: Alguns Limites do Conhecimento Intelectual Humano, Segundo Tomás de Aquino*. São Paulo: Trans/Fom/Ação, 19. pp. 205 – 2010, 1996.

\_\_\_\_\_. *Tomás de Aquino e o conhecimento negativo de deus*, Interações-Cultura e Comunidade/v.3 n.3/ p. 68.