

## O CAMINHO INTERMEDIÁRIO: ALGUNS LIMITES DO CONHECIMENTO INTELECTUAL HUMANO, SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

Carlos Arthur Ribeiro do NASCIMENTO<sup>1</sup>

- RESUMO: O presente trabalho tem a intenção de apresentar o alcance e os limites do conhecimento intelectual humano de acordo com Tomás de Aquino, tendo como base sobretudo as questões 84 e 85 da primeira parte de sua *Suma de Teologia*.
- PALAVRAS-CHAVE: Conhecimento; modo de ser; modo de conhecer; modo de significar; quiddidade da coisa sensível.

No Artigo quinto da questão 85 da primeira parte de sua *Suma de Teologia*, Tomás de Aquino pergunta “se o intelecto humano entende compondo e dividindo”. O terceiro argumento inicial é o seguinte:

Além disso, o intelecto entende por assimilação à coisa. Ora, a composição e a divisão não é nada nas coisas, pois nada se encontra nas coisas senão a coisa que é significada pelo predicado e o sujeito, que é uma e a mesma se a composição for verdadeira; com efeito, o homem é verdadeiramente aquilo que é o animal. Logo, o intelecto não compõe e divide.

Pretendemos aqui nos ocupar um pouco com a resposta relativamente longa que Tomás de Aquino dedica a este argumento. Parece-nos que ela pode fornecer algumas indicações pertinentes acerca do tema enunciado em nosso título. Leiaamos, portanto, a referida resposta:

Ao terceiro argumento deve dizer-se que a semelhança da coisa é recebida no intelecto de acordo com o modo do intelecto e não de acordo com o modo da coisa. Donde, à composição e divisão do intelecto corresponder algo da parte da coisa; no entanto, não se apresenta do mesmo modo na coisa, como no intelecto. Com efeito, o objeto próprio do intelecto humano é a quiddidade da coisa material que cai sob os sentidos e a imaginação. Ora, encontra-se uma dupla composição

---

1 Professor colaborador do Departamento de Filosofia – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Unicamp – 13081-970 – Campinas – SP.

na coisa material. De fato, a primeira é a da forma para com a matéria. A esta corresponde a composição do intelecto pela qual o todo universal é predicado de sua parte, pois o genero é tomado da matéria comum, a diferença completiva da espécie da forma e a particular da matéria individual. Por outro lado, a segunda composição é a do acidente para com o sujeito. A esta composição real corresponde a composição do intelecto de acordo com a qual o acidente é predicado do sujeito, como quando se diz “o homem é branco”. No entanto, a composição do intelecto difere da composição da coisa, pois os que são compostos na coisa são diversos, ao passo que a composição do intelecto é sinal da identidade dos que são compostos. De fato, o intelecto não compõe de tal modo que diga que o homem é a brancura, mas dizendo que o homem é branco, isto é, dotado de brancura. Com efeito, o que é homem e o que é dotado de brancura é o mesmo quanto ao sujeito. É semelhante no que respeita à composição da forma e da materia, pois o animal significa aquilo que tem a natureza sensitiva, o racional o que tem a intelectiva, o homem o que tem ambas e Sócrates o que tem tudo isto com a matéria individual. De acordo com esta razão de identidade, o nosso intelecto compõe um com outro ao predicar.

Seguindo a própria ordem desse texto, abordaremos os seguintes tópicos: a) o princípio de recepção; b) a distinção entre modo de ser e modo de conhecer; c) o objeto próprio do intelecto humano e duas conseqüências no que se refere ao conhecimento da essência e ao nosso modo de falar; d) a correspondência entre o lógico e o ontológico; e) a não-superposição entre o lógico e o ontológico.

a) O princípio de recepção.

Tomás de Aquino partilha com o autor do terceiro argumento inicial a concepção de que o conhecimento se dá por assimilação do intelecto à coisa. O que se discute é o modo desta assimilação, isto é, nos próprios termos de Tomás de Aquino: como “a semelhança da coisa é recebida no intelecto”.

Neste sentido, a resposta de Tomás de Aquino à dificuldade abre-se pelo recurso ao princípio de recepção, de uso comum no século XIII, de acordo com o testemunho de Roger Bacon:

Tudo que é recebido, é recebido ao modo do recipiente, como todos concedem e é dito muitas vezes pela autoridade, a saber, a do *Livro das Causas*, de Boécio no quinto livro da *Consolação* e em outros lugares. (*De multiplicatione* III, 2, 188, 30-33).

Este axioma, cuja origem neoplatônica é denunciada pela referência ao *Livro das Causas* e a Boécio (Tomás remete, além destes, a Dionísio) (Cf. Henle, 1956, p.330-3), permite estabelecer uma diferença entre a coisa e a coisa presente no intelecto, ainda que guardando uma semelhança entre ambas. Nos próprios termos de Tomás: “a semelhança da coisa é recebida no intelecto de acordo com o modo do intelecto e não de acordo com o modo da coisa”.

b) A distinção entre modo de ser e modo de conhecer.

A fórmula de Tomás de Aquino que acabamos de citar é imediatamente aplicada à composição e divisão do intelecto. A esta “corresponde algo da parte da coisa; no entanto, não se apresenta do mesmo modo na coisa, como no intelecto”. Já na questão anterior da *Suma de teologia* se tinha afirmado, contra Platão e os pré-socráticos, que

não há uma correspondência estrita entre o modo de ser da coisa e o modo como é conhecida. 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” (I<sup>a</sup>, 84, 1). 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” (I<sup>a</sup>, 84, 2). 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 no cognoscente. A tomada de posição de Tomás de Aquino nega justamente este paralelismo estrito, pois “a forma sensível está na coisa que está fora de alma de um modo distinto do modo como está no sentido, que recebe as formas sensíveis sem a matéria; semelhantemente, o intelecto recebe a seu modo, imaterial e imutavelmente as espécies dos corpos que são materiais e mutáveis, pois o recebido está no recipiente ao modo do recipiente” (I<sup>a</sup>, 84, 1).

Voltamos, assim, ao princípio de recepção de onde tínhamos partido. O que mostra a estreita relação entre este princípio e a distinção entre o modo de ser e de inteligir de proveniência Abelardiana (Cf. Abelardo, 1994, p.70).

### c) O objeto próprio do intelecto humano

Não há, porém, uma desvinculação total entre o modo de conhecer e o modo de ser. Para explicitá-lo é preciso, no entanto, ver mais de perto como se apresenta o objeto próprio do intelecto humano. Tomás começa por recordar que este é “a quiddidade da coisa material que cai sob o sentido e a imaginação” ou, em outros termos, “a natureza da coisa material”. Tal é a afirmação que se repete várias vezes no bloco de questões 84 a 89 da primeira parte da *Suma de teologia* dedicado ao estudo do conhecimento intelectual humano.<sup>2</sup> A razão fundamental desta afirmação é a proporção que deve haver entre a potência de conhecimento e o que pode ser apreendido pelo conhecimento; com efeito:

a potência cognoscitiva se proporciona ao cognoscível; donde, o objeto próprio do intelecto an-gélico, que é totalmente separado do corpo, ser a substância inteligível separada do corpo, e por inteligíveis deste tipo, conhece o que é material. No entanto, o objeto próprio do intelecto humano, que é unido ao corpo, é a quiddidade ou natureza existente na matéria corporal; e pelas naturezas deste tipo das coisas visíveis, ascende a algum conhecimento das coisas invisíveis. (I<sup>a</sup>, 84, 7; cf. I<sup>a</sup>, 85, 1)

Desta conexão entre o intelecto humano e a quiddidade ou natureza das coisas materiais derivam várias conseqüências. Anotemos apenas duas. Primeiro, a própria expressão natureza ou quiddidade das coisas materiais não nos deve enganar. Tomás de Aquino não postula de modo nenhum uma apreensão da determinação ontológica

---

2 (1) Cf. I<sup>a</sup>, 84, 7; 8; 85, 8; 86, 2; 87, 2, 2m; 3; 3, 1m; 88, 1; 3. Outras referências em Schimidt, 1960, p.379, n.22; Braun, 1959, p.217, n.17.

última das coisas. De modo constante, relembra ele que devemos nos contentar na maioria dos casos, se é que não é a totalidade deles – excetuado apenas o caso do homem –, com definições descritivas que tomam as manifestações perceptíveis aos sentidos no lugar das determinações propriamente inteligíveis. Entre vários textos,<sup>3</sup> citemos apenas um extraído do opúsculo *O ente e a essência* (Cap.5, n.67), em que Tomás de Aquino sustenta que tanto no que se refere às substâncias espirituais como às corporais, as diferenças essenciais nos são desconhecidas:

Visto que nestas substâncias [isto é, nas substâncias imateriais] a quiddidade não é o mesmo que o ser, por isso são ordenáveis no predicamento; e, por isso, encontram-se nelas gênero, espécie e diferença, embora suas diferenças próprias nos sejam ocultas. De fato, também nas coisas sensíveis, as próprias diferenças essenciais nos são desconhecidas; donde, serem significadas por diferenças acidentais que se originam das essenciais, assim como a causa é significada pelo seu efeito, assim como bípede é posto como diferença do homem. Ora, os acidentes próprios das substâncias imateriais nos são desconhecidos; donde, suas diferenças não poderem ser por nós significadas, nem por si, nem pelas diferenças acidentais.

O mesmo se diga das determinações individuais que escapam ao conhecimento intelectual direto:

O conhecimento de não importa qual cognoscente estende-se de acordo com o modo da forma que é princípio de conhecimento; com efeito, a espécie sensível, que está no sentido, é semelhança apenas de um indivíduo; donde apenas um indivíduo poder ser conhecido por ela; no entanto, a espécie inteligível do nosso intelecto é semelhança da coisa no que se refere à natureza da espécie que é participável por infinitos particulares; donde, o nosso intelecto conhecer, de certo modo, pela espécie inteligível do homem infinitos homens; no entanto, não na medida em que se distinguem entre si, mas na medida em que se reúnem na natureza da espécie, pelo fato de que a espécie inteligível do nosso intelecto não é semelhança dos homens quanto aos princípios individuais, mas apenas quanto aos princípios da espécie. (I<sup>a</sup>, 14, 12)<sup>4</sup>

Outra conseqüência importante da conexão entre o intelecto humano e a natureza das coisas materiais é o caráter de nossa linguagem, marcada que é por sua vinculação com o sensível. Eis duas referências gerais seguidas da aplicação a dois casos particulares:

Uma vez que chegamos ao conhecimento do inteligível a partir do sensível, transferimos também os nomes do conhecimento sensível para o inteligível. (*Suma contra os gentios*, III, 53; cf. *Questões disputadas sobre o poder de Deus*, 10, 1)

De acordo com o Filósofo (*Peri Hermenêias* I, 2, 16a 3), as palavras são signos do que é inteligido e o que é inteligido é semelhança das coisas. É, assim, patente que as palavras se referem às coisas significadas, mediante a concepção do intelecto. Portanto, conforme algo pode ser conhecido por nós, assim pode ser nomeado por nós. (I<sup>a</sup>, 13, 1; cf. I<sup>a</sup>, 76, 4, 4m)

---

3 Cf. referências em Gosselin, 1948, p.40, n.2.

4 Para o conhecimento intelectual do singular, Cf. Klubertanz, 1952.

Como o modo de significar segue o modo de inteligir, a criação é significada a modo de mutação e por isso se diz que criar é fazer algo do nada. (I<sup>a</sup>, 45, 2, 2m)

A ação que passa a algo de exterior é realmente intermediária entre o agente e o sujeito que recebe a ação. Mas, a ação que permanece no agente não é realmente um intermediário entre o agente e o objeto, mas apenas de acordo com o modo de significar; realmente, porém, segue-se à união do objeto com o agente; com efeito, pelo fato de que o inteligido torna-se uno com o inteligente, segue-se o inteligir, como um certo efeito que difere de ambos. (I<sup>a</sup>, 54, 1, 3m)

d) A correspondência entre o lógico e o ontológico.

Depois de ter se referido ao objeto próprio do intelecto humano, Tomás de Aquino explicita a estrutura própria da coisa material. Evoca a dupla composição da matéria e da forma, bem como do acidente e do sujeito. A esta dupla composição corresponde uma outra dupla da parte do intelecto: a do todo universal que se predica de sua parte, assim como a composição pela qual o acidente se predica do sujeito. Neste paralelo, um simples exemplo esclarece o segundo caso, pois, ao dizermos “o homem é branco” estamos evocando a composição entre o acidente e o sujeito. No primeiro caso, lembra Tomás de Aquino que o gênero (por exemplo, animal) é tomado da matéria comum, ao passo que a diferença específica (racional) o é da forma e a diferença particular (Socrateidade) da matéria individual.<sup>5</sup> Este paralelo subjaz às predicções “o homem é animal”, “o homem é racional”, “Sócrates é animal”, “Sócrates é homem”, “Sócrates é racional”.

e) Não superposição do lógico e do ontológico.

Tomás propõe primeiro um enunciado geral:

No entanto, a composição do intelecto difere da composição da coisa, pois, os que são compostos na coisa são diversos, ao passo que a composição do intelecto é sinal de identidade dos que são compostos.

Segue-se uma retomada, primeiro, do exemplo ilustrativo da composição entre sujeito e acidente (homem e brancura). Não dizemos porém, que “o homem é a brancura”, mas que “o homem é branco”. A explicação é simples: “o que é homem e o que é dotado de brancura é o mesmo quanto ao sujeito”, isto é, são a mesma substância. O exemplo referente à matéria e à forma ressalta que, embora estes dois princípios sejam ontologicamente distintos, podemos dizer legitimamente que o homem é animal, o homem é racional, Sócrates é animal, Sócrates é homem e Sócrates é racional por causa da identidade entre o que tem a natureza sensitiva, o que tem a natureza intelectiva e o que tem ambas, seja na matéria comum, seja na matéria individual.<sup>6</sup>

Assim sendo, os três níveis ou planos do ser, do conhecer e do falar são correlacionados e há passagens possíveis de um a outro; mas os três não são equivalentes

5 Para a questão do princípio de individuação, de acordo com Tomás de Aquino, Cf. Bobik, 1952.

6 Cf. *Suma contra os gentios*, I, 36, que aborda o mesmo problema no nosso conhecimento de Deus.

nem superponíveis. Uma das preocupações constantes de Tomás de Aquino em relação ao que ele denomina, de um lado, “Platão e os platônicos” e, de outro, “os primeiros filósofos”, foi justamente combater esta pretensão de homogeneidade ou isomorfia entre os três planos. Acreditava ele que, seguindo “o caminho intermediário” (I<sup>a</sup>, 84, 6), aberto por Aristóteles, havia possibilidade de equacionar melhor as exigências das coisas, do pensamento e da linguagem.

NASCIMENTO, C. A. R. do. The middle way: some limitations of human intellectual knowledge, according to Thomaz Aquinas. *Trans/Form/Ação (São Paulo)*, v.19, p.205-210, 1996.

- **ABSTRACT:** *This work intends to present the scope and limits of the human intellectual knowledge according to Saint Thomas Aquinas, mainly on the ground of questions 84 and 85 of the first part of his Theological Summa.*
- **KEYWORDS:** *Knowledge; mode of being; mode of knowing; mode of signifying; quiddity of the sensible thing.*

## Referências bibliográficas

- ABELARDO, P. *Lógica para principiantes*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- BACON, R. De Multiplicatione Specierum. In: LINDBERG, D. C. *Roger Bacon's Philosophy of Nature*. Oxford: Clarendon Press, 1993. p.1-269.
- BOBIK, J. La doctrine de Saint Thomas sur l'individuation des substances corporelles. *Revue Philosophique de Louvain (Louvain)*, v.51, p.5-41, 1953.
- BRAUN, E. Peut-on parler d'"existencialisme" thomiste, le problème de l'esse chez Saint-Thomas. *Archives de Philosophie (Paris)*, v.22, p.211-26, 1959.
- GOSSELIN, R. *Le De ente et essentia de S. Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1948.
- HENLE, R. J. *Saint Thomas and Platonism, a Study of the Plato and Platonic Texts in the Writings of Saint Thomas*. The Hague: Martinus Nijhooff, 1956.
- KLUBERTANZ, G. P. St. Thomas and knowledge of the singular. *The New Scholasticism (Washington)*, v.26, p.135-65, 1952.
- SHIMIDT, R. W. L'emploi de la séparation en métaphysique. *Revue Philosophique de Louvain (Louvain)*, v.58, p.373-93, 1960.
- TOMÁS DE AQUINO. *De ente et essentia*. Roma: Boyer, C., 1946.
- \_\_\_\_\_. *Suma contra los gentiles*. Madrid: BAC., 1952. 2v.
- \_\_\_\_\_. *Suma theologiae*. Roma: Paulinae. 1962.
- \_\_\_\_\_. *Quaestiones disputatae*. 9.ed. Torino: Marietti, 1953. v.II.
- \_\_\_\_\_. O ente e a essência. Rio de Janeiro: Presença, 1981. p.39-62.