Suma de Teologia, P. I, Q. 84 de Tomás de Aquino

As questões 84-89 da Primeira Parte da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino são dedicadas ao estudo do conhecimento intelectual humano. Estas seis questões dividem-se em dois blocos de extensão desigual, pois as cinco primeiras (84-88) investigam como a alma unida ao corpo conhece intelectualmente e a última questão (a questão 89) é a única a se ocupar do conhecimento intelectual da alma separada do corpo.

No que se refere às cinco primeiras questões, temos também uma distribuição desigual: três (84-86) se ocupam com o conhecimento intelectual das coisas materiais, uma (87) com o conhecimento intelectual da alma (e do que nela se encontra) por si mesma e uma (88) com o conhecimento intelectual das substâncias imateriais que lhe são superiores. Esta distribuição é coerente com o fato de Tomás de Aquino considerar a natureza das coisas materiais ou sensíveis como o objeto próprio do conhecimento intelectual humano. Este é seu domínio próprio e tudo o mais será conhecido a partir daí.

A questão 84, busca esclarecer através de que a alma conhece intelectualmente os corpos, sendo constituída por oito artigos. O primeiro destes coloca o problema da existência do conhecimento intelectual dos corpos. Uma vez estabelecida esta, passa-se, nos artigos seguintes, a estudar sua modalidade, que é estabelecida por exclusões sucessivas (artigos 2-4) só restando a alternativa indicada nos artigos 5-6. De fato, a alma não entende os corpos através da intelecção de sua própria essência, mas através de certas determinações inteligíveis (*species*) distintas desta (a. 2); estas determinações inteligíveis

não lhe são inatas (a. 3); nem lhe advêm a partir de certas formas separadas da matéria (a. 4). Pode-se admitir que a alma humana entende nas “razões eternas” de que fala Agostinho, contanto que entendamos esta afirmação no sentido de estarmos nos referindo ao princípio último do conhecimento intelectual humano (a. 5). No entanto, de maneira imediata, o conhecimento intelectual humano é adquirido a partir dos sentidos, como sustentou Aristóteles (a. 6). Os artigos 7 e 8 tiram algumas consequências para o funcionamento do conhecimento intelectual humano, devidas a esta ligação com os sentidos.

O ápice da questão 84 é constituído pelos artigos 5 e 6 (aqui traduzidos), em que Tomás de Aquino concorda com Agostinho (a. 5) interpretando a “teoria da iluminação” deste como uma referência ao fundamento último de todo conhecimento intelectual na inteligência divina. Isto, no entanto, não pré-julga, aos olhos de Tomás, do procedimento concreto de nosso conhecimento intelectual, que foi adequadamente exposto por Aristóteles (a. 6).

Aos olhos de Tomás de Aquino, Aristóteles aparece como aquele que traçou um caminho intermediário entre o materialismo antigo (pré-socrático) e o idealismo platônico. É sobretudo em contraponto com este último que Tomás formula sua posição.

Cf. a respeito: R. J. Henle, *Saint Thomas and Platonism*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1956, Part II, chap. VIII (“Plato’s Theory of Human Cognition”), pp. 387-396.

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento.

Summæ Theologiæ

Prima Pars, Quæstio LXXXIV*

Sancti Thomæ de Aquino

Articulus V: Utrum Anima Intellectiva Cognoscat Res Materiales In Rationibus Aeternis.

[321]

1 AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima intellectiva
non cognoscat res materiales in rationibus aeternis. Id enim in quo
aliquid cognoscitur, ipsum magis et per prius cognoscitur. Sed anima
intellectiva hominis, in statu praesentis vitae, non cognoscit rationes
5 aeternas: quia non cognoscit ipsum Deum, in quo rationes aeternae
existunt; sed *ei sicut ignoto coniungitur*, ut Dionysius dicit in I cap.
Mysticae Theologiae. Ergo anima non cognoscit omnia in rationibus
aeternis.

2. PRAETEREA, *Rom.* 1 dicitur quod *invisibilia Dei per ea quae*
10 *facta sunt, conspiciuntur*. Sed inter invisibilia Dei numerantur
rationes aeternar. Ergo rationes aeternae per creaturas materiales
cognoscuntur, et non e converso.

3. PRAETEREA, rationes aeternae nihil aliud sunt quam ideae:
dicit enim Augustinus, in libro *Octo-* [322] *-ginta trium Quaest.*,

* Sancti Thomæ de Aquino, *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P. M. Edita.
Commissio Leonina. Romæ, 1874. Vol V: *Summa Theologiæ*, Pars Prima,
Quæstio LXXXIV, Art. V-VI.

Suma de Teologia

Primeira Parte, Questão 84*

Tomás de Aquino

Artigo Quinto: Se a Alma Intelectiva Conhece as Coisas Materiais nas Razões Eternas.

Quanto ao quinto problema argumenta-se da seguinte maneira. É claro que a alma intelectual não conhece as coisas materiais nas razões eternas.

1. De fato, aquilo em que algo é conhecido, é ele próprio mais conhecido e anteriormente. Ora, a alma intelectual do ser humano, no estado da vida presente, não conhece as razões eternas, pois não conhece o próprio Deus no qual as razões eternas existem, mas a “ele se une como desconhecido”, como diz Dionísio no capítulo 1º da *Teologia Mística*. Portanto, a alma não conhece tudo nas razões eternas.

2. Além disso, diz-se em *Romanos* 1, 20, que “o que é invisível de Deus, é divisado pelo que foi feito”. Ora, entre o que é invisível de Deus enumeram-se as razões eternas. Portanto, as razões eternas são conhecidas pelas criaturas materiais e não o inverso.

3. Ademais, as razões eternas nada mais são que idéias, pois Agostinho diz no livro das *Oitenta e Três Questões* [q. 46] que “as

* Tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento.

15 *quod ideae sunt rationes stabiles rerum in mente divina existentes.*
 Si ergo dicatur quod anima intellectiva cognoscit omnia in rationibus
 aeternis redibit opinio Platonis, qui posuit omnem scientiam ab ideis
 derivari.

SED CONTRA EST quod dicit Augustinus, XII *Confess.*: *Si ambo*
 20 *videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod*
dico, ubis quaeso id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me:
sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili
veritate. Veritas autem incommutabilis in aeternis rationibus
 continetur. Ergo anima intellectiva omnia vera cognoscit in rationibus
 25 aeternis.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut Augustinus dicit in II *de*
Doctr. Christ., Philosophi qui vocantur, si qua forte vera et fidei
nostrae accomoda dixerunt, ab eis tanquam ab iniustis possessori-
bus in usum nostrum vindicanda sunt. Habent enim doctrinae
 30 *gentilium quaedam simulata et superstitiosa figmenta, quae*
unusquisque nostrum de societate gentilium exiens, debet evitare.
 Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platoniorum imbutus fuerat, si
 qua invenit fidei accomoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero
 invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit. Posuit autem
 35 Plato, sicut supra dictum est, formas rerum per se subsistere a
 materia separatas, quas *ideas* vocabat, per quarum participationem
 dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere; ut sicut materia
 corporalis per participationem *ideae* lapidis fit lapis, ita intellectus
 noster per participationem eiusdem *ideae* cognosceret lapidem. Sed
 40 quia videtur esse alienum a fide quod formae rerum extra res per se
 subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt, dicentes *per*
se vitam aut *per se sapientiam* esse quasdam substantias creatrices,
 ut Dionysius dicit XI cap. de *Div. Nom.*; ideo Augustinus in libro
Octoginta trium Quaest., posuit loco harum *idearum* quas Plato
 45 ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere,
 secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima
 humana omnia cognoscit.

idéias são as razões eternas estáveis das coisas, existentes na mente divina”. Se, portanto, se disser que a alma intelectiva conhece tudo nas razões eternas, retornará a opinião de Platão, que asseverou que toda ciência deriva das idéias.

Em sentido contrário está o que diz Agostinho no livro XII das *Confissões* [cap. 25]: “Se ambos vemos que é verdadeiro o que dizes, e ambos vemos que é verdadeiro o que eu digo, pergunto, onde o vemos? De qualquer modo, nem eu em ti, nem tu em mim, mas ambos na própria verdade imutável que está acima de nossas mentes”. Ora, a verdade imutável está contida nas razões eternas. Portanto, a alma intelectiva conhece tudo o que é verdadeiro nas razões eternas.

Em resposta, deve-se dizer que, assim como Agostinho diz no livro II *Da Doutrina Cristã* [cap. 40] “Se os que são denominados filósofos, acaso disseram algo verdadeiro e em acordo com a nossa fé, deve deles ser reivindicado para nosso uso, como de injustos possuidores. De fato, as doutrinas dos gentios contêm certas ficções inventadas e superticiosas, que cada um de nós, ao sair do convívio dos gentios, deve evitar”. Por isso, Agostinho, que fora imbuído das doutrinas dos Platônicos, se encontrou algo em acordo com a fé, em seus escritos, o tomou; mas, o que encontrou em oposição à nossa fé, mudou para melhor. Ora, Platão sustentou, como foi dito acima [a. 4] que as formas das coisas subsistem por si separadas da matéria e chamava-as de “idéias”, por cuja participação, dizia ele, o nosso intelecto conhece tudo, de tal modo que, assim como a matéria corporal, pela participação da idéia de pedra se torna pedra, igualmente o nosso intelecto, pela participação da mesma idéia, conheceria a pedra. É, porém, claro que é estranho à fé que as formas das coisas subsistam por si sem a matéria, fora das coisas, como os Platônicos sustentaram ao dizer que a vida por si ou a sabedoria por si são certas substâncias ciradoras, como Dionísio diz no cap. XI dos *Nomes Divinos*. Por isso, Agostinho, no livro das *Oitenta e Três Questões* [q. 46], sustentou, no lugar destas idéias que Platão sustentava, que as razões de todas as criaturas existem na mente divina, de acordo com as quais tudo é formado e, de acordo com as quais também, a alma humana conhece tudo.

Cum ergo quaeritur utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat, dicendum est quod aliquid in aliquo dicitur
 50 cognosci dupliciter. Uno modo, sicut in objecto cognito; sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima, in statu praesentis vitae, non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum videt et omnia in ipso. Alio modo, dicitur aliquid
 55 cognosci in alio sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quod in sole videtur ea quae videtur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam
 60 participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Psalmo IV dicitur: *Multi dicunt, Quis ostendit nobis bona?* cui quaestioni Psalmista respondet, dicens: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* Quasi dicat: Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur.

65 Quia tamen praeter lumen intellectuale in nobis, exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae, ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt quod sola idearum participatio sufficit ad
 70 scientiam habendam. Unde Augustinus dicit, in IV *de Trin.*: *Munquid quia philosophi documentis certissimis persuadente aeternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere quod sit animalium genera, quae semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum
 75 ac temporum historiam quaesierunt?*

Quod autem Augustinus non sic intellexerit omnia cognosci in rationibus aeternis, vel in incommutabili veritate, quasi ipsae rationes aeternae videantur, patet per hoc quod ipse dicit in libro *Octoginta trium Quaest.*, quod *rationalis anima non omnis et
 80 quaelibet, sed quae et pura fuerit, asseritur illi visioni, scilicet rationum aeternarum, esse idonea*; sicut sunt animae beatorum.

Et per haec patet responsio ab objecta.

Quando, portanto, se pergunta de a alma humana conhece tudo nas razões eternas, deve-se dizer que se diz que algo é conhecido em algo de dois modos. De um modo, como no objeto conhecido, assim como alguém vê no espelho aquilo cuja imagem ressalta no espelho. Deste modo, a alma, no estado da vida presente, não pode ver tudo nas razões eternas. Mas, deste modo, os bem-aventurados que vêm a Deus e tudo nele, conhecem tudo nas razões eternas. De outro modo, diz-se que algo é conhecido em algo, como no princípio de conhecimento, assim como se dissermos que é visto no sol, o que é visto pelo sol. Deste modo, é necessário dizer que a alma humana conhece tudo nas razões eternas, por cuja participação conhecemos tudo. De fato, a própria luz intelectual que há em nós, nada é além de uma certa semelhança participada da luz incriada na qual estão contidas as razões eternas. Onde, no *Salmo* 4 [6-7] se dizer: “Muitos dizem – Quem nos mostra a felicidade?” A esta pergunta, o salmista responde, dizendo: “A luz da tua face, Senhor, está assinalada sobre nós”. É como se dissesse: pela própria marca da luz divina em nós, tudo nos é mostrado.

No entanto, como, além da luz intelectual em nós, são exigidas as espécies inteligíveis recebidas das coisas, para se ter ciência das coisas materiais, não temos notícia das coisas materiais apenas pela participação das razões eternas, como os Platônicos sustentaram que apenas a participação das idéias basta para ter ciência. Daí, Agostinho dizer no livro IV *Sobre a Trindade* [cap. 16] : “Por acaso, porque os filósofos ensinam com argumentos certíssimos que tudo que é temporal se faz por razões eternas, puderam por isso ver nas próprias razões ou concluir a partir delas quantos são os gêneros de animais e quais os germes de cada um? Por ventura não buscaram tudo isso pela descrição dos lugares e dos tempo?”

Que, porém, Agostinho não entendeu que tudo é conhecido “nas razões eternas” ou “na verdade imutável” como se as próprias razões eternas fossem vistas, é patente pelo que ele próprio diz no livro das *Oitenta e Três Questões* [q. 46], isto é, que “a alma racional, não toda e qualquer, mas a que for santa e pura, é declarada idônea para aquela visão”, isto é, das razões eternas, como são as almas dos bem-aventurados.

Pelo exposto, fica patente a resposta aos argumentos apresentados.

[323]

Articulus VI: Utrum Intellectiva Cognitio Accipiatur a Rebus Sensibilibus.

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectiva cognitio non accipiatur a rebus sensibilibus. Dicit enim Augustinus, in libro
 85 *Octoginta trium Quaest.*, quod *non est expectanda sinceritas veritatis a corporis sensibus*. Et hoc probat dupliciter. Uno modo, per hoc quod *omne quod corporeus sensus attingit, sine ulla intermissione temporis commutatur: quod autem non manet, percipi non potest*. Alio modo, per hoc quod *omnia quae per corpus sentimus, etiam*
 90 *cum non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur, ut in somno vel furore; non autem sensibus discernere valemus utrum ipsa sensibilia, vel imagines eorum falsas sentimus. Nihil autem percipi potest quod a falso non discernitur*. Et sic concludit quod non est expectanda veritas a sensibus. Sed cognitio intellectualis
 95 est apprehensiva veritatis. Non ergo cognitio intellectualis est expectanda a sensibus.

2. PRAETEREA, Augustinus dicit in XII *super Gen. ad litt.*: *Non est putandum facere aliquid corpus in spiritum, tanquam spiritus corpori facienti materiae vice subdatur: omni enim modo*
 100 *praetantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit*. Unde concludit quod *imaginem corporis non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit*. Non ergo intellectualis cognitio a sensibilibus derivatur.

3. PRAETEREA, effectus non se extendit ultra virtutem suae causae. Sed intellectualis cognitio se extendit ultra sensibilia:
 105 *intelligimus enim quaedam quae sensu percipi non possunt. Intellectualis ergo cognitio non derivatur a rebus sensibilibus*.

SED CONTRA EST quod Philosophus probat, I *Metaphys.*, et en fine *Poster.*, quod principium nostrae cognitionis est a sensu.

Artigo Sexto: Se o Conhecimento Intelectivo é Recebido das Coisas Sensíveis.

Quanto ao sexto problema argumenta-se da seguinte maneira. É claro que o conhecimento intelectual não é recebido das coisas sensíveis.

1. Diz Agostinho no livro das *Oitenta e Três Questões* [q. 9] que “não se deve esperar a sinceridade da verdade dos sentidos dos corpos”. Prova isto de dois modos. De um modo, pelo fato de que “tudo que o sentido corpóreo atinge, muda ininterruptamente; ora, o que não permanece, não pode ser percebido”. De outro modo, pelo fato de que “de tudo o que sentimos pelo corpo, mesmo quando não estão presentes os sentidos, recebemos suas imagens, como no sono e na demência; ora, não somos capazes de distinguir pelos sentidos se sentimos os próprios sensíveis ou suas imagens falsas; mas nada pode ser estabelecido se não for distinguido do falso”. Assim, conclui que a verdade não deve ser esperada dos sentidos. Ora, o conhecimento intelectual apreende a verdade. Portanto, o conhecimento intelectual não deve ser esperado dos sentidos.

2. Ademais, Agostinho diz no livro XII *Sobre o Gênesis segundo a letra* [cap. 16]; “Não se deve pensar que o corpo produz algo no espírito, como se o espírito estivesse submetido à modo de matéria ao corpo produtor; com efeito, de toda maneira, aquele que produz tem mais valor do que a coisa da qual faz algo”. Donde, conclui que “o corpo não produz a imagem do corpo no espírito, mas o próprio espírito a produz em si mesmo”. Portanto, o conhecimento intelectual não é derivado dos sensíveis.

3. Ademais, o efeito não se estende além da virtude de sua causa. Ora, o conhecimento intelectual se estende além dos sensíveis, pois inteligimos algo que não pode ser percebido pelo sentido. Portanto, o conhecimento intelectual não é derivado dos sensíveis.

Em sentido contrário está que o Filósofo prova no livro I da *Metafísica* [cap. 1] e no final dos *Analíticos Posteriores* [livro II, cap. 15] que o princípio de todos nosso conhecimento se dá a partir do sentido.

RESPONDEO DICENDUM quod circa istam quaestionem triplex
110 fuit philosophorum opinio. Democritus enim posuit quod *nulla est
alia causa cuiuslibet nostrae cognitionis, nisi cum ab his corporibus
quae cogitamus, veniunt atque intrans imagines in animas nostras;*
ut Augustinus dicit in epistola sua *ad Dioscorum*. Et Aristoteles
etiam dicit, in libro *de Somn. et Vigil.*, quod Democritus posuit
115 cognitionem fieri *per ideola et defluxiones*. Et huius positionis ratio
fuit, quia tam ipse Democritus quam alii antiqui Naturales non
ponebant intellectum differre a sensu, ut Aristoteles dicit in libro *de
Anima*. Et ideo, quia sensus immutatur a sensibili, arbitrabantur
omnem nostra cognitionem fieri per solam immutationem a
120 sensibilibus. Quam quidem immutationem Democritus asserebat
fieri per imaginum defluxiones.

Plato vero e contrario posuit intellectum differre a sensu; et
intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo
non utentem in suo actu. Et quia incorporeum non potest immutari
125 a corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non fit per
immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem
formarum intelligibilium separatarum, ut dictum est. Sensus etiam
posuit virtutem quandam per se operantem. Unde nec ipse sensus,
cum sit quaedam vis spiritualis, immutatur a sensibilibus: sed organa
130 sensuum a sensibilibus immutantur, ex qua immutationem anima
quodammodo excitatur ut in se species sensibilium forment. Et hanc
opinionem tangere videtur Augustinus, XII *super Gen. ad litt.*, ubi
dicit quod *corpus non sentit, sed anima per corpus quo velut nuntio
utitur ad formandum is seipsa quod extrinsecus nuntiatur*. Sic igitur
135 secundum Platonis opinionem, neque intellectualis cognitio a
sensibili procedit, neque intellectualis cognitio a sensibili procedit,
neque etiam sensibilis totaliter a sensibilem rebus; sed sensibilia
excitant animam sensibilem ad sentiendum, et simiter sensus excitant
animam intellectivam ad intelligendum.

140 Aristoteles autem media via processit. Posuit enim cum
Platone intellectum differre a sensu. Sed sensum posuit propriam
operationem non habere sine communicatione corporis; ita quod
sentire non sit actus animae tantum, sed coniuncti. Et similiter posuit

Em resposta, deve-se dizer que a respeito desta questão houve três opiniões dos filósofos. Demócrito sustentou que “não há nenhuma outra causa de qualquer pensamento nosso, senão que destes corpos que pensamos, vêm imagens e entram em nossas almas”, como Agostinho diz na sua *Carta a Dióscoro* [Ep. 118, cap. 4]. Aristóteles também diz no livro *Sobre o sono e a vigília* [*Sobre a adivinhação pelo sonho*, cap. 2], que Demócrito sustentou que o conhecimento se dá “por imagens e emanações”. A razão desta postura foi que, tanto o próprio Demócrito como os outros Antigos Estudiosos da natureza não sustentavam que o intelecto diferisse do sentido, como Aristóteles diz no livro *Sobre a Alma* [livro III, cap. 3]. Assim, porque o sentido é modificado pelo sensível, julgavam que todo nosso conhecimento se dá apenas pela modificação dos sensíveis e Demócrito asseverava que tal modificação se dá pelas emanações de imagens.

Platão, porém, sustentou, ao contrário, que o intelecto difere do sentido e que o intelecto é uma virtude imaterial não se utilizando de órgão corporal no seu ato. E como o incorpóreo não pode ser modificado pelo corpóreo, sustentou que o conhecimento intelectual não se dá por modificação do intelecto pelos sensíveis, mas por participação das formas inteligíveis separadas, como foi dito [aa. 4-5]. Sustentou também que o sentido é uma certa capacidade que opera por si mesma. Onde, nem o próprio sentido, visto ser uma certa força espiritual, ser modificado pelos sensíveis; mas, os órgãos dos sentidos serem modificados e, por esta modificação, a alma é de certo modo excitada para que forme em si as espécies dos sensíveis. Agostinho parece aludir a esta opinião no livro XII *Sobre o Gênesis segundo a letra* [cap. 24] onde diz que “o corpo não sente, mas a alma pelo corpo, do qual se serve, como de um mensageiro, para formar em si mesma o que é a nunciado fora”. Assim, portanto, de acordo com a opinião de Platão, nem o conhecimento intelectual procede do sensível, nem também o sensível totalmente das coisas sensíveis; mas os sensíveis excitam a alma intelectual para entender.

Aristóteles, porém, procedeu por um caminho intermediário. De fato, sustentou com Platão que o intelecto difere do sentido. Mas, sustentou que o sentido não tem operação própria sem comunicação com o corpo; de tal modo que sentir não é um ato apenas da alma, mas do con-

de omnibus operationibus sensitivae partis. Quia igitur non est
145 inconveniens quod sensibilia quae sunt extra animam, causent [324]
aliquid in coniunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito
concordavit, quod operationes sensitivae partis causentur per im-
pressionem sensibilibus in sensum: non per modum defluxionis, ut
Democritus posuit, sed per quandam operationem. Nam et
150 Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum,
ut patet in I *de Generat.* Intellectum vero posuit Aristoteles habere
operationem absque communicatione corporis. Nihil autem
corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad
causandam intellectualem operationem, secundum Aristotelem, non
155 sufficit sola impressio sensibilibus corporum, sed requiritur aliquid
nobilius, quia *agens est honorabilius patiente*, ut ipse dicit. Non
tamen ita quod intellectualis operatio causetur in nobis ex sola im-
pressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit: sed illud
superius et nobilius agens quod vocat intellectum agentem, de quo
160 iam supra [Qu. LXXIX, aa. 3-4] diximus, facit phantasmata a
sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis
cuiusdam.

Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis
operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt
165 immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia
actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio,
sed magis quodammodo est materia causae.

AD PRIMO ERGO DICENDUM quod per verba illa Augustini datur
intelligi quod veritas non sit totaliter a sensibus expectanda.
170 Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter
veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas
res a similitudinibus rerum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod Augustinus ibi non loquitur de
intellectualis cognitione, sed de imaginaria. Et quia, secundum
175 Platonis opinionem, vis imaginaria habet operationem quae est
animae solius; eadem ratione usus est Augustinus ad ostendendum
quod corpora non imprimunt suas similitudines in vim imaginariam,

junto. Sua postura foi semelhante no que se refere a todas as operações da parte sensitiva. Assim, visto não ser inconveniente que os sensíveis, que estão fora da alma, causem algo no conjunto, Aristóteles concordou com Demócrito nisto, que as operações da parte sensitiva são causadas pelas impressões dos sensíveis no sentido; não a modo de emanção, como Demócrito sustentou, mas por uma certa operação. Pois Demócrito sustentou que toda ação se dá pelo influxo de átomos, como está claro no livro I *Sobre a Geração* [8, 324 b 25]. Mas Aristóteles sustentou que o intelecto possui uma operação sem comunicação com o corpo. Ora, nada de corpóreo pode imprimir-se numa coisa incorpórea. Por isso, para causar a operação intelectual, de acordo com Aristóteles, não basta apenas a impressão dos corpos sensíveis, mas é requerido algo mais nobre, visto que “o agente é mais honroso que o paciente”, como ele próprio diz [*Sobre a Alma* III, 5, 430 a 18]. Não, porém, de tal modo que a operação intelectual seja causada em nós apenas pela impressão de algumas coisas superiores, como Platão sustentou; mas, aquele agente mais elevado e mais nobre, que denomina intelecto agente, do qual já falamos acima [q. 79, aa. 3-4], torna as imagens recebidas dos sentidos inteligíveis, à maneira de uma certa abstração.

De acordo com isto, portanto, no que concerne às imagens, a operação intelectual é causada pelo sentido. Mas, como as imagens não bastam para modificar o intelecto possível, mas é preciso que se tornem inteligíveis em ato pelo intelecto agente, não se pode dizer que o conhecimento sensível é a causa total do conhecimento intelectual, mas é antes a matéria da causa.

Ao primeiro argumento, deve-se dizer que, por aquelas palavras de Agostinho dá-se a entender que a verdade não deve ser totalmente esperada dos sensíveis. De fato, é requerida a luz do intelecto agente, pela qual conhecemos de maneira imutável a verdade nas coisas mutáveis e discernimos as próprias coisas das semelhanças das coisas.

Ao segundo, deve-se dizer que Agostinho aí não fala do conhecimento intelectual, mas do imaginativo. Como, de acordo com a opinião de Platão, a faculdade imaginativa tem uma operação que pertence apenas à alma, Agostinho se serviu da mesma razão, para mostrar que os corpos não imprimem suas semelhanças na faculdade imaginativa, mas a

sed hoc facit ipsa anima, qua utitur Aristoteles ad probandum intellectum agentem esse aliquid separatum, quia scilicet *agens est*
180 *honorabilius patiente*. Et procul dubio oportet, secundum hanc positionem, in vi imaginativa ponere non solum potentiam passiva, sed etiam activam. Sed si ponamus, secundum opinionem Aristotelis, quod actio virtutis imaginativae sit coniuncti, nulla senquitur difficultas: quia corpus sensibile est nobilius organo animalis,
185 secundum hoc quod comparatur ad ipsum ut ens in actu ad ens in potentia, sicut coloratum in actu ad pupillam, quae colorata est in potentia. Posset tamun dicit quod, quamvis prima immutatio virtutis imaginariae sit per motum sensibillum, quia *phantasia est motus factus secundum sensum*, ut dicitur in libro *de Anima*; tamen est
190 quaedam operatio animae in homine quae dividendo et componendo format diversas rerum imagines, etiam quae non sunt a sensibus acceptae. Et quantum ad hoc possut accipi verba Augustini.

AD TERTIUM DICENDUM quod sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis. Et ideo non est mirum si intellectualis
195 cognitio ultra sensitivam se extendit.

própria alma faz isto, de que Aritóteles se serve para provar que o intelecto agente é algo separado, isto é, porque “o agente é mais honroso que o paciente”. Sem dúvida nenhuma, de acordo com esta postura, é preciso colocar na faculdade imaginativa, não apenas uma potência passiva, mas também uma ativa. Se sustentarmos, porém, de acordo com a opinião de Aristóteles, que a ação da faculdade imaginativa pertence ao conjunto, não se segue nenhuma dificuldade, pois o corpo sensível é mais nobre que o órgão do animal, na medida em que se compra a ele como ente em ato a um ente em potência, como o colorido em ato à pupila que é colorida em potência. Poder-se-ia, no entanto, dizer que, embora a primeira modificação da faculdade imaginativa se dê pelo movimento dos sensíveis, pois “a imaginação é um movimento que ocorre de acordo com o sentido”, como se diz no livro *Sobre a Alma* [III, 3, 429 2 1], há uma certa operação da alma no ser humano, pela qual comendo e dividindo, forma as diversas imagens das coisas, até as que não foram recebidas pelos sentidos. As palavras de Agostinho podem ser tomadas como se referindo a isto.

Ao terceiro, deve-se dizer que o conhecimento sensível não é a causa toda do conhecimento intelectual. Por isso, não é de se admirar se o conhecimento intelectual se estenda além dos sensível.