

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Marcelo Pereira de Andrade

O autoconhecimento da alma em Tomás de Aquino

DOUTORADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO

2013

Marcelo Pereira de Andrade

O autoconhecimento da alma em Tomás de Aquino

DOUTORADO EM FILOSOFIA

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento.

Banca Examinadora

Para Elaine C. G. de Andrade, minha companheira.

«Studium philosophiae non est ad hoc ut sciatur quid homines senserint,
sed qualiter se habeat veritas rerum»

(In Librum Aristotelis de Coelo et mundo Commentarium I, lectio 22).
São Tomás de Aquino

“Reconhecendo, pois, nossa fraqueza admitamos que, muito mais,
nos faltou a graça ao entender que do que a eles, ao escrever”

(Regra de ouro de Abelardo).

Agradecimentos

Meus agradecimentos à CAPES pela bolsa de estudos. Agradeço também aos Professores do Departamento de Filosofia da PUC-SP, notadamente, aos Professores Drs. Edécio Gonçalves de Souza, Salma Tannus Muchail, Márcio Alves da Fonseca, Jeanne Marie Gagnebin, Marcelo Perine e Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento.

Agradeço aos Professores que aceitaram o convite para compor a Banca Examinadora.

Agradeço também ao Professor Dr. Maurílio José de Oliveira Camello, por despertar em mim o interesse pela filosofia medieval e por sua amizade.

Gostaria de expressar aqui minha imensa gratidão ao Professor Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, por sua orientação exigente, por sua bondade, generosidade e amizade. A ele devo inúmeras superações ao longo do percurso, tanto intelectuais quanto existenciais. *Hoc opus, hic labor.*

Resumo

Agostinho realiza a distinção entre o duplo autoconhecimento da mente: um entendido como uma experiência interior, íntimo e imediato; outro, entendido como uma definição da natureza da mente atingida na verdade mesma. Tomás de Aquino, ao tratar do problema do autoconhecimento da alma, retoma a distinção feita por Agostinho, mas dentro de uma gnoseologia de inspiração aristotélica, em que a alma é concebida como forma comunicando o ato de ser ao corpo, mas supondo-o para a obtenção do material necessário para o conhecimento. Ao fazer isso, Tomás afasta-se de Agostinho no tocante ao autoconhecimento imediato e originário da alma.

Palavras-chave: Autoconhecimento, conhecimento habitual, notícia de si

Abstract

Augustine makes the double distinction between the self of the mind: one, understood as an inner experience, intimate and immediate, the other, understood as a definition of the nature of mind achieved in the truth itself. Thomas Aquinas, dealing with the problem of the self-knowledge of the soul, resumes the distinction made by Augustine, but within a gnoseology of Aristotelian inspiration, in which the soul is conceived as a form of communicating the act of being to the body, but supposing it to obtain the necessary material for knowledge. Thus does Thomas Aquinas move away from Augustine when it comes to the self-knowledge immediate and originary from the soul.

Key-Words: Self-knowledge, habitual knowledge, news of itself

Sumário

Introdução	14
------------------	----

I – O pensamento final de Tomás de Aquino acerca do autoconhecimento da alma na <i>Summa Theologiae I^a, Q. 87, a. 1</i>.....	20
--	-----------

1. Considerações iniciais	20
--	-----------

1.1 A localização da Q. 87, a. 1	20
--	----

1.2 A pergunta do a. 1 ^o da Questão 87	24
---	----

1.3 Os argumentos em favor do autoconhecimento da alma por sua essência	31
---	----

1.4 Interdito ao autoconhecimento da alma por sua essência ..	34
---	----

2. A intelecção dos demais (<i>sicut et alia</i>)	35
--	-----------

2.1 A intelecção dos corpos	38
-----------------------------------	----

2.2 A intelecção das substâncias imateriais	45
---	----

3. A Resposta do artigo 1^o da Questão 87 ao problema do autoconhecimento da alma	50
--	-----------

3.1 A auto-intelecção pelo ato	50
--------------------------------------	----

3.2 O duplo autoconhecimento da alma em Tomás de Aquino ..	60
--	----

3.3 O duplo autoconhecimento da mente em Agostinho	66
--	----

3.4 Abandono da herança agostiniana?	75
--	----

3.5 A menção ao autoconhecimento habitual como caução da permanência da herança agostiniana em Tomás de Aquino? ...	77
---	----

II – O sentido de <i>habitualiter</i> referido ao autoconhecimento nas obras anteriores à <i>Summa Theologiae I^a, Q. 87, a. 1</i>	88
---	-----------

SCRIPTUM SUPER LIBROS SENTENTIARUM MAGISTRI PETRI LOMBARDI 88

A. Scriptum I, D. 3, Q. 1, a. 2, ad 3	89
B. Scriptum I, D. 3, Q. 4, a. 5	94
C. Scriptum I, D. 17, Q. 1, a. 4	100
D. Scriptum III, D. 23, Q. 1, a. 2, ad 3	105

QUAESTIONES DISPUTATE DE VERITATE 113

1. Considerações iniciais 114

1.1 Localização do a.8 da Q. 10 do <i>De Veritate</i>	114
1.2 A pergunta do artigo 8	115
1.3 Os argumentos a favor da necessidade da espécie para o autoconhecimento da alma	117
1.4 Os argumentos em sentido contrário	121

2. A Resposta do a. 8 ao problema do autoconhecimento e o sentido de *habitualiter* 123

2.1 O duplo autoconhecimento da alma e a compatibilização entre Agostinho e Aristóteles	125
2.2 O duplo modo de autoconhecimento próprio da alma	129
2.2.1 O autoconhecimento próprio atual da alma	129
2.2.2 O autoconhecimento próprio habitual da alma	131
2.3 O conhecimento das habilitações existentes na mente	135
2.4 O sentido de <i>habitualiter</i> referido ao autoconhecimento da alma	141
2.5 Confirmação pelas respostas aos argumentos	147
2.5.1 A favor da necessidade da espécie	147
2.5.2 Contra a necessidade da espécie	159
2.6 Resultado da condução até aqui	167
2.7 O autoconhecimento pela presença da mente a si mesma em Agostinho	170
2.7.1 A distinção entre presença e encontro	175

2.8 O duplo modo do conhecimento da natureza da alma	181
2.8.1 Autoconhecimento quanto à apreensão	182
2.8.2 Autoconhecimento quanto ao juízo	186
3. Conclusão	191

III – A virada do pensamento de Tomás de Aquino acerca do autoconhecimento da alma na *Summa contra Gentiles III, 46* 195

SUMMA CONTRA GENTILES III, 46 195

1. O autoconhecimento da alma e conhecimento das substâncias separadas na *Summa contra Gentiles III, 46* 196

1.1. O autoconhecimento da alma in *SCG III, 46* 198

1.1.1 Argumentos ad absurdum 198

1.1.2 Argumentos exegéticos 204

A. A exegese da passagem do *De Trinitate X, ix, 12* de Agostinho 205

B. A exegese da passagem do *De anima III, 4, 430a* de Aristóteles 211

1.1.3 A precariedade do autoconhecimento humano nesta vida conforme *SCG III, 46* 213

2. Quatro passagens menores 220

A. *SCG II, 75* 220

B. *SCG II, 98* 222

C. *SCG IV, 11* 224

D. *SCG IV, 26* 227

IV – O pensamento de Tomás de Aquino acerca do autoconhecimento da alma nos textos contemporâneos à *Summa Theologiae* I^a, Q. 87, a. 1 230

QUAESTIO DISPUTATA DE ANIMA 230

SENTENTIA LIBRI DE ANIMA 234

Sententia libri De anima II, lectio 6 234

Sententia libri De anima III, lectio 9 236

V – O pensamento de Tomás de Aquino acerca do autoconhecimento da alma nos textos posteriores à *Summa Theologiae* I^a, Q. 87, a. 1 250

DE UNITATE INTELLECTUS CONTRA AVERROISTAS 250

O autoconhecimento no De unitate intellectus contra Averroistas III, 82 250

SUPER LIBRUM DE CAUSIS EXPOSITIO 253

1. Todo intelecto entende a si mesmo 253

2. O autoconhecimento da alma na *Proposição 15 da Exposição sobre o Livro das causas* 256

Conclusão 261

Anexos 278

Bibliografia 297

Abreviaturas

<i>ST I^a</i>	–	<i>Summa Theologiae Prima Pars</i>
<i>SCG</i>	–	<i>Summa contra Gentiles</i>
<i>De Veritate</i>	–	<i>Quaestiones Disputatae De Veritate</i>
<i>Scriptum</i>	–	<i>Scriptum Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi</i>
<i>De Unitate Intellectus</i>	–	<i>De Unitate Intellectus contra Averroistas</i>

Introdução

É no texto canônico da *Summa Theologiae I^a*, Q. 87, a. 1, que se encontra o pensamento final de Tomás de Aquino acerca do autoconhecimento da alma. Com efeito, Tomás de Aquino elabora seu próprio pensamento acerca do autoconhecimento humano inspirando-se na distinção feita por Agostinho em *De Trinitate IX, vi, 9*, entre dois modos de autoconhecimento da mente: um íntimo, entendido como uma experiência interior que, se expresso, só pode ser crido; outro genérico e definidor, entendido como uma definição acerca da mente humana obtida pela intuição da inviolável verdade.

Mas é sobretudo no livro X do *De Trinitate*, que Agostinho apresenta sua compreensão da mente humana como presença a si mesma e, por isso, conhecendo-se (*nosse*) imediatamente. Agostinho chama tal conhecimento de notícia de si (*notitia sui*), significando um conhecimento imediato e originário. Reconhece também que, embora sempre se conheça, a mente nem sempre tem um pensamento de si (*cogitatio sui*). Assim, a mente não pode jamais afirmar que se ignora, pois se conhece, tem notícia de si, ainda que não pense em si mesma. Porque é sempre presença *a si mesma*, a mente sempre se conhece a si mesma.

O pensamento final de Tomás de Aquino acerca do autoconhecimento da alma consiste também na distinção do duplo modo de autoconhecimento da

alma: o autoconhecimento particular, que ocorre na medida em que alguém percebe que tem uma alma intelectiva, porque percebe que entende; o autoconhecimento universal, quando é conhecida a natureza da alma humana a partir do ato do intelecto. Mas diferentemente de Agostinho, em Tomás ambos os conhecimentos (particular e universal) são realizáveis na medida em que o intelecto humano é atualizado mediante espécies inteligíveis.

Ocorre, entretanto, que ainda na *Summa Theologiae I^a*, notadamente na Q. 93, a. 7, ad 4, temos uma afirmação explícita de Tomás em favor de um tipo de autoconhecimento da alma que não é o atual: “*Et sic patet quod anima semper intelligit et amat se, non actualiter, sed habitualiter*”¹. Deste modo, a ideia de que em Tomás a alma só se conhece em ato parece não sustentar-se. A não ser que seja considerada a hipótese de que o pensamento final de Tomás de Aquino sobre o autoconhecimento da alma desemboca numa contradição. Mas, como sugere H. D. Gardeil, a distinção entre o duplo autoconhecimento entendida da maneira como Agostinho a apresentou não mais aparece² ou, pelo menos, é deixada em segundo plano no texto canônico da *Summa Theologiae I^a*, Q. 87 a. 1.

Será que Tomás de Aquino se permitiria uma flagrante contradição no espaço de apenas seis *Questões*? O que significa e qual é a implicação do termo *habitualiter* referido ao autoconhecimento da alma na passagem citada?

¹ “Assim é patente que a alma sempre se conhece e se ama, não em ato, mas habitualmente”.

² 1967, pp. 140-145: “...lendo estes textos, não podemos nos furtar de perguntar se o conhecimento habitual e direto da alma teria sido aqui positivamente eliminado...”.

Se a última palavra de Tomás de Aquino sobre o problema do autoconhecimento in *ST I^a, Q. 87, a. 1*, significava uma ruptura definitiva com Agostinho, a menção de um autoconhecimento habitual in *ST I^a, Q. 93, a. 7, ad. 4*, poderia significar, de alguma maneira, a permanência da herança agostiniana de um autoconhecimento imediato por parte de Tomás? Estaria, pois, Tomás de Aquino assimilando e reformulando (não simplesmente repetindo) a herança agostiniana do autoconhecimento imediato pela presença da mente a si mesma, preservando-a e, ainda sim, em coerência com os aspectos principais da teoria sobre o conhecimento intelectual inspirada em Aristóteles e afirmada nas *QQ. 84-86 da Summa*?

As dúvidas permanecem quando lemos os artigos da *Q. 87 da Summa Theologiae Prima Pars*.

O que se pretende, no presente trabalho, é compreender a concepção de Tomás de Aquino acerca do autoconhecimento humano a partir das posições estabelecidas in *ST I^a, Q. 87, a. 1*, considerando a passagem in *Q. 93, a. 7, ad 4*, investigando os elementos da gênese de seu pensamento final sobre o problema nas principais obras em que o autoconhecimento da alma é tratado³, buscando estabelecer as modificações e permanências de sua

³ A lista cronológica dos textos em que Tomás trata *ex professo* do tema do autoconhecimento utilizada em nossa investigação é a seguinte:

(1252-1256) *Scriptum super libros Sententiarum* I, D. 3, Q. 1, a. 2, ad. 3; I, D. 3, Q.4, a. 5; I, D. 17, Q. 1, a. 4; III, D. 23, Q. 1, a. 2, ad. 3;
(1256-1259) *Quaestiones Disputate De veritate* X, a. 8-10;

posição. Portanto, o itinerário proposto para tal investigação compõe-se dos seguintes momentos: **1.** Análise do texto canônico da *ST I^a, Q. 87, a. 1*; **2.** Análise dos principais textos anteriores ao texto da *ST I^a, Q. 87, a. 1*; **3.** Análise dos textos contemporâneos à *ST I^a, Q. 87, a. 1*; **4.** Análise dos textos posteriores à *ST I^a, Q. 87, a. 1*.

O trabalho se divide em cinco capítulos.

O primeiro capítulo, “*O pensamento final de Tomás de Aquino acerca do autoconhecimento humano*”, propõe uma leitura do texto que costuma ser tomado como o texto fundamental de Tomás de Aquino acerca do autoconhecimento da alma: a *Summa Theologiae I^a, Q. 87, a. 1*. Trata-se de mostrar como o tema está situado na *Summa*, explicitando os problemas condensados nos argumentos iniciais do artigo e na teoria do conhecimento contida nas *QQ.84-86*, pressuposta no desenvolvimento da análise. De fato, uma das dificuldades maiores na resposta ao problema do autoconhecimento deve-se ao conjunto da teoria do conhecimento que se professa e, mais radicalmente, à concepção da alma como forma comunicando o ato de ser ao corpo, mas supondo-o para a obtenção do material necessário para o conhecimento.

(1259-1265) *Summa contra Gentiles* III, 46;

(1265-1266) *Quaestio Disputata De anima*, a. 16, ad 8

(1266-1268) *Summa Theologiae I^a, Q. 87, a. 1-3*;;

(1266-1268) *Sententia libri De anima* II, lectio 6; III, lectio 9;

(1270) *De unitate intellectus contra Averroistas* III, n. 82;

(1272) *Super Librum De causis*, prop. 15;

Em relação às datas das obras citadas acima, seguimos as sugestões de TORRELL, 1999, pp. 388-418.

O segundo capítulo intitula-se “*O sentido de habitualiter referido ao autoconhecimento nas obras anteriores à Summa Theologiae I^a, Q. 87, a. 1*”. Em sua primeira grande obra escrita, o *Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, Tomás realiza um grande esforço na tentativa de conciliar as opiniões de Aristóteles e Agostinho. Contudo, o tratamento dado ao problema pende ora para o lado de Agostinho, ora para o lado de Aristóteles. Tomás parece hesitar ou não querer negligenciar nenhuma das “autoridades”.

Em seguida, é investigado o *De veritate X, a. 8*, obra em que, por vez primeira, Tomás utiliza o termo *habitualiter* referindo-se ao autoconhecimento da alma. Inicialmente realizando uma compatibilização entre Aristóteles e Agostinho, quando situa o autoconhecimento íntimo de Agostinho no âmbito da pergunta aristotélica *an sit anima*, e o autoconhecimento universal no âmbito do *quid sit anima*, Tomás termina por esboçar um afastamento da posição agostiniana do autoconhecimento imediato (*notitia sui*). O chamado autoconhecimento próprio habitual aparece muito mais como uma disposição próxima de realizar-se e não como um conhecimento imediato de si.

O terceiro capítulo, intitulado “*A virada de pensamento de Tomás de Aquino acerca do autoconhecimento da alma na Summa contra Gentiles III, 46*”, mostra o momento em que Tomás afasta-se definitivamente da posição agostiniana. Tomás transpõe as intuições fundamentais de Agostinho em vocabulário aristotélico, e reinterpreta a herança agostiniana do

autoconhecimento imediato da mente incorporando-a à gnoseologia aristotélica como conhecimento de que se tem ou há uma mente, e não do que ela é.

O quarto capítulo aborda “*O pensamento de Tomás de Aquino acerca do autoconhecimento da alma nos textos contemporâneos à Summa Theologiae I^a, Q. 87, a. 1*”. Comparando os textos do mesmo período – e do período imediatamente anterior – da confecção da *Summa Prima Pars*, é apresentada a manutenção e o desenvolvimento por parte de Tomás da posição assumida na *SCG III, 46*.

O quinto capítulo, por sua vez, analisa “*O pensamento de Tomás de Aquino acerca do autoconhecimento da alma nos textos posteriores a Summa Theologiae I^a, Q. 87, a. 1*”, visando confirmar nossa interpretação. Nesse sentido, procura-se demonstrar que o sentido de *habitualiter* referido ao autoconhecimento da alma in *Q. 93, a. 7, ad. 4*, não é nenhuma menção à *notitia sui* agostiniana, senão um outro modo de exprimir o autoconhecimento particular da alma.

Capítulo I

O PENSAMENTO FINAL DE TOMÁS DE AQUINO ACERCA DO AUTOCONHECIMENTO DA ALMA

A última palavra *ex professo* de Tomás de Aquino sobre o tema do autoconhecimento da alma encontra-se no *Artigo Primeiro da Questão Oitenta e Sete da Primeira Parte da Suma de Teologia*¹, datada entre 1266 e 1268². Trata-se do texto canônico que fornece o pensamento final de Tomás de Aquino sobre o autoconhecimento e a base das nossas discussões subsequentes.

1. O problema do autoconhecimento da alma na *Suma de Teologia*

1. A localização da Questão 87, a. 1

Após uma explicação introdutória sobre o estatuto da *sagrada doutrina*³, a ordem de organização da *Suma de Teologia* é apresentada no prólogo da *Questão 2ª da Primeira Parte*, retomando a *Q. 1, a. 7*: tratar de Deus em si e

¹ SANCTI THOMAE DE AQUINO. OPERA OMNIA. IUSSU LEONIS XIII P. M. EDITA. TOMUS III – SUMMA THEOLOGIAE. Cura et Studio Fratrum Praedicatorum. Volumen IV – XII. ROMAE AD SANCTAE SABINAE, 1962. Seguimos a tradução de NASCIMENTO, 2004. Consultamos também a tradução francesa de WÉRBERT, 1954.

² TORRELL, 2004, pp. 170-171.

³ “De sacra doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat”.

como princípio de todas as coisas (*Primeira Parte*); do movimento da criatura racional para Deus (*Segunda Parte*); do Cristo como caminho que conduz a Deus (*Terceira Parte*)⁴. A *Primeira Parte* – em que se situa o objeto de nosso estudo – está dividida da seguinte maneira:

1ª

Introdução

Q. 1 = sagrada doutrina

Deus

QQ. 2-26 = A essência de Deus

QQ. 27-43 = As pessoas divinas

A processão das criaturas a partir de Deus

QQ. 44-46 = A produção das criaturas

QQ. 47-102 = A distinção entre as criaturas

QQ. 103-119 = A conservação e o governo das criaturas⁵

Situadas no tema da distinção entre as criaturas, as Questões 75-102 formam um tratado sobre a natureza humana, organizado pela tríade essência,

⁴ *ST I^a, Q. 2, Proem.*: “Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum (Q. 1, a. 7); ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum”.

Sobre o plano da *Suma*, CHENU (1954, pp. 255-273) formulou a tese de que as três etapas citadas no prólogo estão em relação com a concepção neoplatônica de que as coisas procedem de um primeiro princípio e a ele retornam (*exitus-reditus*), o que suscitou vários estudos sobre o plano da *Suma*, e enorme repercussão no âmbito da teologia no tocante à compreensão de Tomás de Aquino acerca da *história da salvação*. Cf. TORRELL, 2004, pp. 176-183. Cf. também IMBACH & OLIVA, 2009, pp. 122-125.

⁵ PASNAU, 2002, p. 18.

potência e operação⁶. Inicia-se pela concepção de homem como composto de alma e corpo (QQ. 75-76), em seguida passa-se as potências em geral (Q. 77), as potências em particular (Q. 78), as potências intelectivas (Q. 79), as potências apetitivas em geral (Q. 80), a sensibilidade (Q. 81), a vontade (Q. 82) e o livre-arbítrio (Q. 83). A intelecção da alma unida ao corpo (QQ. 84-88) e a intelecção da alma separada do corpo (Q. 89).

O tratado conclui com a explicação da criação do homem (QQ. 90-92), o homem à imagem de Deus (Q. 93) e seu estado antes do pecado original (QQ. 94-102).

O bloco das Questões 84-89 é dedicado ao estudo da intelecção humana e está dividido da seguinte maneira: as cinco primeiras (QQ. 84-88) investigam como se dá a intelecção da alma unida ao corpo, questões subdivididas em intelecção das coisas materiais que estão abaixo dela (QQ. 84-86), intelecção da alma sobre si mesma e do que está nela (Q.87), o conhecimento das substâncias imateriais que estão acima do intelecto humano (Q. 88) e, por último, como se dá a intelecção da alma separada do corpo (Q. 89). A divisão dos três primeiros blocos de questões é de origem agostiniana⁷.

⁶ “O estudo da alma humana é organizado pelo recurso a uma tricotomia dionisiana (*Hierarquia celeste*, XI, 20). Quer dizer: cabe estudar o que diz respeito à essência da alma, o que se refere à sua capacidade ou às suas potências e enfim sua operação” (NASCIMENTO, 2004, pp. 10-11).

⁷ *De doctrina Christiana I*, 26, 27.

A extensão das Questões é desigual: as Questões 84 e 85 contêm oito artigos; as Questões 86 e 87 abarcam quatro artigos; a Questão 88 três artigos; e a Questão 89 oito artigos. O motivo da desigualdade é provavelmente o grau de dificuldade do assunto investigado. Parte-se do que é mais acessível a nós, o âmbito dos corpos, sobre o que há mais o que dizer, até ao que nos é menos acessível, as substâncias imateriais acima de nós, sobre o que não há muito o que dizer⁸.

A Q. 87 situa-se, portanto, entre as *Questões* sobre o conhecimento do que é inferior à alma intelectual humana e do que é superior a ela, como se o problema do autoconhecimento da alma fosse o ponto de encontro entre a teoria do conhecimento das coisas corpóreas, e a teoria do conhecimento das coisas incorpóreas⁹.

A Q. 87 está dividida em quatro artigos: (1º) Se a alma intelectual conhece a si mesma por sua essência; (2º) Se o nosso intelecto conhece os

⁸ NASCIMENTO, 2004, p. 12. NASCIMENTO explica também que a maior extensão da Q. 89 se deve ao carácter excepcionalmente difícil do problema por causa das posições assumidas nas questões anteriores e por causa da tradição patrística um tanto oscilante a respeito (*Ibidem*).

⁹ Reflexo da própria situação da alma humana como *confinium*. Cf. *Contra Gentiles II*, 68: “Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quae quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, inquantum est substantia incorporea, corporis tamen forma”.

hábitos da alma pela essência destes; (3º) Se o intelecto conhece o próprio ato; (4º) Se o intelecto entende o ato da vontade¹⁰.

O artigo 1º da Q. 87, que trata precisamente do problema do autoconhecimento humano, divide-se da seguinte maneira: três argumentos favoráveis ao autoconhecimento da alma por sua essência e um argumento em sentido contrário (*sed contra*). Em seguida, a Resposta (*Respondeo*) de Tomás ao problema e, a partir dela, a resposta aos três argumentos favoráveis.

2. A pergunta do artigo 1º da Questão 87

A pergunta do artigo é assim formulada: *utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam* (se a alma intelectual conhece a si mesma por sua essência).

O que primeiramente chama atenção é a terminologia utilizada na própria pergunta, uma vez que o homem não é apenas alma, mas alma e corpo¹¹, como é frequentemente afirmado por Tomás. Assim, embora a inteligência humana seja irreduzível à função orgânica, se realiza em um sujeito

¹⁰ (1º) *Utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam*; (2º) *Utrum intellectus noster cognoscat habitus animae per essentiam eorum*; (3º) *Utrum intellectus cognoscat proprium actum*; (4º) *Utrum intellectus intelligat actum voluntatis*. Há diferença entre os enunciados do prólogo e dos artigos. Quando for o caso, seguiremos de preferência o enunciado do prólogo que tem mais garantia de autenticidade, pois o do começo do artigo pode vir do copista, supondo-se que o texto foi ditado.

¹¹ Na *ST Iª*, Q. 75, a. 4, é investigado justamente *utrum anima sit homo*.

ou substância que está no mundo por meio de um corpo¹². Por isso, não só o intelecto, mas também os sentidos colaboram fundamentalmente na elaboração do conhecimento humano¹³. Contudo, o artigo pergunta se a *alma intelectiva* conhece a si mesma por sua essência. Por que Tomás usa o termo *alma intelectiva* para falar de quem exerce o autoconhecimento parecendo deixar de lado a corporeidade humana¹⁴? Por que não usa o termo homem ou ente humano afastando assim qualquer possibilidade de mal entendido?

Segundo LAMBERT (2007, p. 70), as razões da preferência de Tomás pelo termo *anima intellectiva* como se autoconhecendo são duas¹⁵: 1º) reflete a linguagem da época; 2º) é uma expressão mais elegante e precisa, pois é pela alma intelectiva ou o intelecto que se entende e, portanto, traria mais informações. Todavia, o próprio Tomás reconhece em outra passagem o equívoco da expressão, explicando que quando dizemos que Sócrates ou Platão entendem, não lhes atribuímos isso acidentalmente, pois enquanto homens, a capacidade de entender lhes é atribuída de modo essencial. Assim, é preciso admitir ou que Sócrates entende segundo tudo o que ele é – posição de Platão que afirma que o homem é alma intelectiva –, ou que o intelecto é parte dele, isto é, o intelecto é o “pelo qual” Sócrates entende – sendo esta a posição

¹² *ST I^a, Q. 76, a. 5, Resp.* Cf. MOREAU, 1976, p. 14.

¹³ Trata-se de uma das conclusões gerais do exame das *QQ. 84-86*.

¹⁴ O que não faria sentido uma vez que Tomás se opõe ao dualismo antropológico e insiste vigorosamente na unidade do composto humano. Cf. BAZÁN, *la corporalité selon saint Thomas*.

¹⁵ Há outras hipóteses acerca do uso do termo *anima intellectiva*: por exemplo, um sintoma linguístico das tensões acerca do problema da alma no século XIII. Cf. PEGIS, *St Thomas and the problem of the soul in the thirteenth century*.

de Tomás¹⁶. Assim, referir-se ao homem pelo fator distintivo – o intelecto – pode gerar algum equívoco e dar a entender que o homem é o intelecto e não que o intelecto seja parte dele, que é quem exerce o ato de conhecer: *actiones sunt suppositorum et totum*.

O problema da terminologia reaparece quando se trata de determinar o objeto do autoconhecimento. Trata-se da alma, certamente. Todavia, a alma não é o homem, senão corpo e alma. Além disso, Tomás usa quase indistintamente os termos *mens*, *anima*, *intellectus*. Nos argumentos iniciais, por exemplo, o primeiro diz respeito à mente (*mens*), o segundo à alma humana (*anima humana*) e o terceiro ao intelecto (*intellectus*) e à mente humana (*mens humana*). No argumento “em sentido contrário”, faz referência ao intelecto (*intellectus*). Temos, pois, um repertório de termos (*mens*, *anima humana*, *anima intellectiva*, *intellectus*), difícil de precisar uma vez que, se por

¹⁶ *ST I^a, Q. 76, a. 1, Resp.*: “Attribuitur autem aliqua actio alicui tripliciter, ut patet per Philosophum, V *Physic.*: dicitur enim movere aliquid aut agere vel secundum se totum, sicut medicus sanat; aut secundum partem, sicut homo videt per oculum; aut per accidens, sicut dicitur quod album aedificat, quia accidit aedificatori esse album. Cum igitur dicimus Socratem aut Platonem intelligere, manifestum est quod non attribuitur ei per accidens: attribuitur enim ei in quantum est homo, quod essentialiter praedicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere quod Socrates intelligit secundum se totum, sicut Plato posuit, dicens hominem esse animam intellectivam: aut oportet dicere quod intellectus sit aliqua pars Socratis. Et primum quidem stare non potest, ut supra [Q. 75, a. 4] ostensum est, propter hoc quod ipse homo est qui percipit se et intelligere et sentire: sentire autem non est sine corpore: unde oportet corpus aliquam esse hominis partem. Relinquitur ergo quod intellectus quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur”. Em *De Veritate II, a. 6, ad. 3*, de modo mais sintético: “Non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscit, sed homo per utrumque”. Esclarecimento, aliás, já presente no próprio Aristóteles em *De Anima I, 4, 408b 13-15*: “...pois com certeza é melhor não dizer que a alma apieda-se ou aprende ou pensa, mas sim dizer que o homem o faz com a sua alma” (tradução de Lucas Angioni, 2002).

um lado, não são pura e simplesmente sinônimos, por outro, apresentam-se, em alguns momentos, como intercambiáveis¹⁷.

Para uma demarcação ou precisão terminológica, teríamos o seguinte: *anima* é definida como o primeiro princípio de vida¹⁸; seguindo Aristóteles, Tomás classifica três tipos de vida correspondentes a três tipos de alma: vegetativa, sensitiva e intelectiva¹⁹. A *anima humana* é intelectiva, incorpórea e subsistente²⁰, mas não é, por isso, incompatível com os outros tipos de alma (dos animais e plantas). Na verdade, no homem é uma só e mesma alma o princípio dessas diversas funções, pois a *anima intellectiva* contém virtualmente tudo aquilo que possui a alma sensitiva dos animais e vegetativa

¹⁷ Ver *ST I^a, Q. 75, a.2, Resp.*: “Respondeo dicendum quod necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens. Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum... Ipsum igitur **intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus**, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi entis in actu: unde eo modo aliquid operatur, quo est. Propter quod non dicimus quod calor calefacit, sed calidum. Relinquitur igitur **animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens**, esse aliquid incorporeum et subsistens” (grifos meus). Observe-se que primeiro Tomás afirma que o princípio intelectual é chamado alma do homem; em seguida que o princípio intelectual se chama “mente” ou “intelecto” e, por fim, usa como sinônimos a “mente” ou “intelecto” para designar a “alma humana”. Sobre a possibilidade dos termos serem intercambiáveis, conferir LAMBERT, 2007, pp. 74-75.

¹⁸ *ST I^a, Q. 75, a. 1, Resp.*

¹⁹ *ST I^a, Q. 84, a. 1-2.*

²⁰ *ST I^a, Q. 75, a. 2, Resp.*

das plantas²¹. A *anima intellectiva* é a forma do corpo²², a única forma substancial do homem²³. O homem é ser composto de alma e corpo²⁴.

A alma humana possui diversas potências ou faculdades para poder operar²⁵, sendo duas as principais: o intelecto e a vontade²⁶. No entanto, considerado em si mesmo, o intelecto é superior à vontade²⁷. *Intellectus* é a potência pela qual a alma humana possui um conhecimento universal e imaterial²⁸. *Mens*²⁹, por sua vez, designa aquilo pelo qual a criatura racional transcende as demais criaturas, sendo que a imagem de Deus se realiza apenas segundo a mente³⁰.

²¹ *ST I^a, Q. 76, a. 3, Resp.*

²² *ST I^a, Q. 76, a. 1, Resp.*

²³ *ST I^a, Q. 76, a. 2-7.*

²⁴ *ST I^a, Q. 76, a. 1-8.*

²⁵ *ST I^a, Q. 77, a. 2, Resp.*

²⁶ *ST I^a, Q. 79, a. 1-13; Q. 82, a. 1-5.*

²⁷ *ST I^a, Q. 82, a. 3, Resp.*

²⁸ *ST I^a, Q. 84, a. 1-2; MONDIN, 2000, p. 368.*

²⁹ Em *De Veritate X, a. 1*, Tomás menciona duas etimologias para a palavra mente. No sétimo argumento “em sentido contrário”, ele explica que o nome *mente* é tomado daquilo que lembra (*memini* = lembrar): “Praeterea, nomen mentis ex eo quod meminit sumptum esse videtur; sed memoria designat aliquam potentiam animae...”; mas no início do *Respondeo*, explica que a palavra *mente* é tomada do que é medido (*mensuratus*): “Dicendum quod nomen mentis a mensurando est sumptum...”. Logo a seguir, novamente associa mente e intelecto: “...res autem uniuscuiusque generis mensurantur per id quod est minimum et principium primum in suo genere, ut patet in X Metaphysicae; et ideo nomen mentis hoc modo dicitur in anima sicut et nomen intellectus...”.

³⁰ *ST I^a, Q. 93, a. 6, Resp.*: “Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens. Unde relinquitur quod nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago, nisi secundum mentem”. Tal concepção remonta diretamente a Agostinho: “...non in corpore, sed in ipsa mente factus (...) homo ad

Essa demarcação ou precisão vocabular auxilia na distinção dos termos utilizados, mas é preciso reconhecer que o caráter oscilante da terminologia de Tomás permanece controverso³¹.

Em relação ao problema do uso de alma intelectiva como sujeito de atribuição do autoconhecimento, poderíamos dizer o seguinte: é evidente que a alma humana é intelectiva e o intelecto o que caracteriza a natureza do ser humano enquanto tal. Assim, o sentido do termo *anima intellectiva* na questão acima pode ser entendido deste modo: quem diz alma intelectiva, obviamente, refere-se ao intelecto, mas ao falar da intelectão está pressuposto em seu dizer a compreensão de que a intelectão é a função mais perfeita à qual as demais funções estão subordinadas, e que este modo de falar refere-se ao superior no qual o inferior participa, isto é, está subentendido. Por conseguinte, o termo *anima intellectiva* quer dizer o homem a partir daquilo que há de distintivo dele – o intelecto ou mente – sem excluir as demais instâncias

imagemem Dei [...decerto não no corpo, mas sim na mente mesma (...) o homem foi feito à imagem de Deus]” (*Io. eu. tr. XXIII, 10*). Cf. também Schütz, *Thomas-Lexikon*, pp. 480-481, ad verbum *mens*.

³¹ A hipótese de Lambert (2007, p. 73) é que a flutuação terminológica talvez estivesse relacionada à intenção de Tomás em tentar elaborar um vocabulário a partir de uma linguagem ainda viva e susceptível de modificações. Já a opinião de Lonergan (1967, p. 174) é a de que faltava a Tomás uma noção clara de sujeito humano e a oscilação terminológica manifestaria isso. Nossa opinião é que, na verdade, Tomás fala aqui por metonímia, isto é, fala do todo através da parte. O problema está na distinção das “partes” da alma. Tomás fala aqui das partes potenciais (potências, capacidades). Assim, a inteligência é a alma. Mas, é claro, não é toda alma. É como que manifestação da alma. Isso pode ser melhor visto em outras obras de Tomás. Posterior à *1ª Parte da Suma*, o *De Unitate Intellectus* possui os conceitos acerca das partes da alma melhor formulados. No cap. I, 4, Tomás argumenta que o intelecto está unido ao corpo porque ele é parte da alma e esta é forma do corpo. Então, tanto no caso do intelecto (em relação à alma) e da alma (em relação ao corpo) ele está usando uma metonímia, isto é, fala da parte no lugar do todo. Conferir também *De Veritate Q. 8, a. 1*. Quanto à compreensão de que Tomás faz uso de metonímia para falar da alma humana, seguimos a sugestão de BOULNOIS, 2007, p. 116, n. 1.

inferiores³². Em outras palavras, Tomás fala do ente humano por metonímia. Contudo, o intelecto não coincide exatamente com a alma, nem com a mente, conforme o próprio Tomás afirma³³.

Outra expressão importante é “*per suam essentiam*”. Embora na *Q. 87, a. 1* Tomás não mencione um duplo modo de entender tal expressão, o esclarecimento se dá no *De Verit. Q. 10, a. 8*. Que a alma intelectual se conheça “por sua essência”, explica Tomás, pode ser entendido de dois modos: (a) se referindo à própria coisa conhecida, de modo que se entenda que se conhece por essência aquilo cuja essência se conhece, isto é, quando essência é entendida como aquilo a que o conhecimento se refere; (b) quando se refere àquilo em que se conhece, isto é, quando a essência é entendida como o meio de conhecimento³⁴. Este é, segundo Tomás, o modo como a pergunta deve ser entendida no *De Verit., Q. 10, a. 8*.

Contudo, na *Q. 87, a. 1*, como se verá, não é o *quo* do conhecimento que determina o *quod*. Diferentemente do *De Ver., Q. 10, a. 8*, na *Summa* o

³² Por isso, a *Questão 87* parece pressupor um leitor que já teria percorrido as *QQ. 75-86*.

³³ *ST I^a, Q. 77, a. 1, Resp.; Q. 79, a. 1, Resp.*

³⁴ “Dicendum quod, cum quaeritur utrum aliquid per suam essentiam cognoscatur, quaestio ista dupliciter potest intelligi: uno modo ut hoc quod dicitur per essentiam referatur ad ipsam rem cognitam, ut illud intelligatur per essentiam cognosci cuius essentia cognoscitur, illud autem non cuius essentia non cognoscitur sed accidentia quaedam eius; alio modo ut referatur ad id quo aliquid cognoscitur, ut sic intelligatur aliquid per suam essentiam cognosci quia ipsa essentia est quo cognoscitur, et hoc modo ad praesens quaeritur utrum anima per suam essentiam intelligat se”. Na *Q. 84, a. 2* a mesma expressão aparece: “Utrum anima *per essentiam suam* corporalia intelligat”. Mas o que devemos entender por *per essentiam suam* fica claro: a essência como meio de conhecimento.

quod determina o *quo*, pois é a condição de inteligibilidade do objeto (*quod*) que vai determinar o meio (*quo*) de conhecimento³⁵.

Portanto, o artigo 1º da Questão 87 pergunta: se a alma intelectual (cognoscente) se conhece a si mesma (conhecido) por sua essência, quer dizer, por meio de sua essência.

3. Os argumentos em favor do autoconhecimento da alma por sua essência

Quanto aos argumentos iniciais, todos acentuam a imaterialidade como condição da inteligibilidade³⁶. O primeiro argumento apoia-se em Agostinho que afirma: “a mente conhece a si mesma por si mesma, porque é incorpórea”³⁷. O segundo argumento parece inspirar-se na posição de Orígenes segundo a qual, sendo substância intelectual assim como o anjo, a alma se conhece por essência – assim como o anjo³⁸. O terceiro argumento baseia-se em Aristóteles: “no que é sem matéria, o intelecto é o mesmo que o que é

³⁵ Assim já na confecção dos argumentos a favor e em sentido contrário, e mais notoriamente na *Resposta* do artigo.

³⁶ Mais uma vez é possível perceber o *quod* determinando o *quo* do conhecimento.

³⁷ *ST I, Q. 87, a. 1, arg. 1*: “...mens seipsam novit per seipsam, quoniam est incorporea”.

³⁸ Nas *Quaest. Disp. De anima, Q. 7, Resp.*, Tomás menciona Orígenes como o primeiro a afirmar que a alma humana e o anjo são da mesma espécie: “Responsio. Dicendum quod quidam dicunt animam humanam et angelus esse eiusdem speciei. Et hoc videtur primo posuisse Origenes”. Sobre a provável inspiração bonaventuriana do argumento ver LAMBERT, 2007, p. 40.

inteligido”; assim, sendo sem matéria, na mente humana coincidem o intelecto e o inteligido³⁹.

Todos os argumentos justificam que a alma intelectual conhece a si mesma por sua essência. Temos, pois, a mente sendo incorpórea, substância intelectual e sem matéria; os três argumentos estão fundados na imaterialidade como nota distintiva da mente ou alma humana: (a) sendo incorpórea, ela não padeceria das limitações impostas pelo corpo; (b) enquanto substância intelectual é comparável ao anjo; (c) porque é sem matéria, nela coincidem intelecto e inteligido.

Conforme o próprio Tomás explica, aquilo que distingue os que conhecem dos que não conhecem é que estes nada possuem senão sua própria forma, ao passo que os que conhecem são capazes de receber a forma de outra coisa⁴⁰. A condição de possibilidade – para os que conhecem – de ter em si a forma inteligível é, pois, a imaterialidade⁴¹. Assim, quanto mais uma

³⁹ *ST I, Q. 87, a. 1, arg. 3*: “...in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur...”.

⁴⁰ *ST I^a, Q. 14, a. 1, Resp.*: “...cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscentis natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente”.

⁴¹ *ST I^a, Q. 14, a. 1, Resp.*: “Coarctatio autem formae est per materiam. Unde et supra diximus quod formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis”. A noção de imaterialidade não deve ser entendida, conforme a advertência dada por H. D. GARDEIL (1967, p. 86), simplesmente como “a carência de matéria física, pois neste caso os anjos que, como Deus, não têm matéria física alguma, estariam no mesmo nível noético que Ele. Imaterialidade é aqui co-extensiva a não-potencialidade: assim, por esta expressão afasta-se tudo o que é imperfeito no ser”.

substância é imaterial, maior é sua capacidade cognoscitiva. Isso significa que o grau de ser determina o grau do inteligir: enquanto as plantas não conhecem em razão de sua materialidade, e os animais conhecem pelos sentidos pela capacidade destes de receber as espécies sensíveis, o intelecto é ainda mais cognoscitivo, pois é separado da matéria, e não misturado a ela⁴². Por isso, a atividade do intelecto humano e angélico chega a ser comparável à atividade do intelecto divino⁴³, embora em Deus a imaterialidade seja em grau supremo e seu conhecimento também⁴⁴.

Além disso, o próprio termo *intelligere* (*inteligir*) deriva do conhecimento do íntimo da coisa, daí *intelligere* significar praticamente “ler dentro” (*intus legere*)⁴⁵. Enquanto os sentidos e a imaginação conhecem apenas os acidentes exteriores da coisa, o inteligir alcança o interior e a essência da coisa. O inteligir é caracterizado por ele também como uma simples intuição (*intuitio*),

⁴² *ST I^a, Q. 14, a. 1, Resp.*: “...plantae non cognoscunt, propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia: et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia et immixtus, ut dicitur in III *de Anima*”.

⁴³ *ST I^a, Q. 80, a. 1, Resp.*: “...in quo quodammodo cognitionem habentia ad Dei similitudinem appropinquant, in quo omnia praeexistunt, sicut Dionysius dicit [*De Div. Nom.*, 5]”.

⁴⁴ *ST I^a, Q. 14, a. 1, Resp.*: “Unde, cum Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus patet, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis”.

⁴⁵ Tomás apresenta a etimologia de *intelligere* nas *Quaest. Disput. De Verit., Q. 1, a. 12*: “Nomen intellectus sumitur ex hoc, quod intima rei cognoscit, est enim intelligere quasi intus legere. Sensus enim et imaginatio sola accidentia exteriora cognoscunt; solus autem intellectus ad interiora et essentiam rei pertingit. Sed ulterius intellectus ex essentiis rerum apprehensis diversimode negotiatur ratiocinando et inquirendo”. Ao retomar a questão na *Suma de Teologia I^a, Q. 17, a. 3*, nem sequer é mencionada a etimologia da palavra *intelligere*. Conferir, porém, *II^a II^{ae}, Q. 8, a. 1, Resp.*

isto é, uma simples visão atenta⁴⁶. Essa simples visão, atenciosa e íntima, indica o aspecto imanente do conhecimento, pois o intelecto, na medida em que entende, torna-se um só com o que é entendido⁴⁷.

Assim, no caso da alma intelectual, se ela se conhecesse por sua essência, teríamos: (a) a visão atenciosa (*intuitio*) e íntima de si; (b) a alma tendo-se a si mesma a modo de forma; (c) a alma presente ao intelecto ao modo de inteligível, sendo por isso entendida.

4. O interdito ao autoconhecimento da alma por sua essência

Mas toda essa teoria favorável à auto-intelecção imediata da alma tem um revés. O argumento *sed contra* do artigo vai em rota de colisão com a hipótese do autoconhecimento da alma por sua própria essência:

Em sentido contrário está que se diz no livro III *Sobre a alma* [4, 430 a 2-5], que “o intelecto entende a si mesmo assim como os demais”. Ora, não entende os demais pelas essências deles, mas pelas semelhanças deles. Logo, também não se entende por sua essência (*ST I^a, Q. 87, a. 1, sed contra.*)⁴⁸.

⁴⁶ *ST I^a, Q. 59, a. 1, ad 1*: “...quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu...”. Não é fácil traduzir o termo *intuitio*. Literalmente significa visão, mas num sentido de ver com atenção. Daí traduzimos por visão atenciosa, atenta.

⁴⁷ *ST I^a, Q. 27, a. 1, ad 2*: “...nam intellectus secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit unum cum intellectu”.

⁴⁸ “Sed contra est quod dicitur in III *de Anima*, quod *intellectus intelligit seipsum sicut et alia*. Sed alia non intelligit per essentias eorum, sed per eorum similitudines. Ergo neque se intelligit per essentiam suam”.

O intelecto se entende a si mesmo como os demais (*sicut et alia*). Sendo imaterial, o intelecto parece exigir uma modalidade de conhecimento diferente da modalidade de conhecimento das coisas corporais e materiais. Mas o *sed contra* nega tal especificidade com base em Aristóteles. Segundo o *De anima*, não é necessário um conhecimento peculiar, distinto daquele que diz respeito ao conhecimento das demais coisas. Em outras palavras, o princípio formal é idêntico no conhecimento das coisas corporais e na auto-intelecção da alma. É que a condição de possibilidade da inteligibilidade de uma coisa é sua imaterialidade – e foi visto que o intelecto cumpre tal exigência. Quanto às coisas corporais, elas precisarão de uma certa desmaterialização para serem conhecidas. Na sua materialidade, tais como se apresentam no mundo físico, só podem ser captadas pelos sentidos, aqui e agora. A compreensão do problema exige, pois, um esclarecimento do modo como o intelecto entende os “demais”. Ora, isso significa percorrer o exame elaborado pelo próprio Tomás nas Questões 84-86.

2. A intelecção dos demais (*sicut et alia*)

Segundo Tomás, a condição de nossa atividade intelectual é a de recolher o conhecimento da verdade a partir da multiplicidade das coisas, com a ajuda dos sentidos, pois não temos conhecimento inato da verdade⁴⁹. Essa

⁴⁹ *ST I^a, Q. 76, a. 5, Resp.*: “Anima autem intellectiva, sicut supra habitum est, secundum naturae ordinem, infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet; intantum quod non habet naturaliter sibi

condição imposta ao exercício da inteligência humana é uma manifestação da própria situação da alma humana. Ela é separada da matéria, mas também é na matéria⁵⁰. A capacidade intelectual não é a capacidade de algum órgão corporal, como a capacidade de ver, que exige para se exercer um órgão adequado, o olho. O inteligir não pode ser realizado por um corpo; é capacidade da alma intelectual⁵¹. Embora possua essa capacidade que não é corporal, a alma humana é na matéria, como forma, comunicando o ato de ser ao corpo⁵². Isso se reflete no modo humano de conhecimento: o que conhece, o cognoscente, não é apenas a alma, mas o homem todo, isto é, o conjunto composto de alma e corpo; a inteligência, porém, como tal, é uma operação na qual o corpo não tem nenhuma parte⁵³. Isso porque a alma humana não é uma forma “imersa” na matéria corporal, isto é, não é totalmente abarcada por ela⁵⁴.

inditam notitiam veritatis, sicut angeli, sed oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus, ut Dionysius dicit, 7 cap. *De Div. Nom.* Natura autem nulli deest in necessariis: unde oportuit quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam tali corpori uniri, quod possit esse conveniens organum sensus”.

⁵⁰ *ST I^a, Q. 76, a.1, ad. 1:* “...anima humana, est quidem separata, sed tamen in materia...”

⁵¹ *ST I^a, Q. 76, a. 1, ad. 1:* “Separata quidem est animam secundum virtutem intellectivam, quia virtus intellectiva non est virtus alicuius organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi; intelligere enim est actus qui non potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio. Sed in materia est virtus intellectiva in quantum ipsa anima cuius est haec virtus, est corporis forma, et terminus generationis humanae”.

⁵² *ST I^a, Q. 76, a.1, Resp.*

⁵³ *ST I^a, Q. 75, a. 2, Resp.:* “Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus”.

⁵⁴ *ST I^a, Q. 76, a. 1, ad. 4:* “Ad quartum dicendum quod humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem”.

Tomás “encontra aqui o limite do hilemorfismo enquanto ele implica uma concepção fisiológica da alma”⁵⁵. A alma é isso que a visão é para o olho, que a função é para o órgão, como diz Aristóteles⁵⁶. Mas a alma humana possui uma faculdade – a intelectiva – que se mostra como abertura à verdade e ao ente em geral, pois torna-se, de certo modo, todas as coisas⁵⁷ e, por isso, é irreduzível à uma função orgânica⁵⁸. Esta abertura já se manifesta nos sentidos, na medida em que o conhecimento sensorial não é redutível a uma operação puramente material. Mas só se dá plenamente no conhecimento intelectual. Assim, a inteligência humana é irreduzível à função orgânica, e é atividade separada da matéria que, porém, se realiza em um sujeito que tem um corpo.

É claro que isso acarreta condicionamentos peculiares à inteligência humana, tornando-a mais complexa do que se fosse a inteligência de um intelecto separado inteiramente da matéria ou, por outro lado, a percepção sensorial não ligada à inteligência, o que seriam os casos, respectivamente, do anjo e do animal.

⁵⁵ MOREAU, 1976, p. 13.

⁵⁶ *De anima II, 1, 412b 18-19.*

⁵⁷ *ST I^a, Q. 80, a. 1, Resp.*: “...ut sic anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum...”. MOREAU, 1976, p. 15.

⁵⁸ Se fosse redutível a uma função orgânica, como toda função deste tipo, teria um objeto determinado e não se elevaria ao conhecimento do universal. Ver *De Veritate X, a. 8, Resp.*

Tais condicionamentos são considerados quando Tomás estabelece as bases para a análise do conhecimento intelectual dos corpos nas Questões 84-86, e na análise do conhecimento das substâncias imateriais na Questão 88. Não é possível detalhar aqui todo o desenvolvimento dado por Tomás⁵⁹, mas é possível proporcionar ao menos uma ideia da riqueza desse desenvolvimento, sublinhando alguns elementos fundamentais em sua concepção da inteligência humana das demais coisas.

2.1 A inteligência dos corpos

Segundo Tomás, “O conhecimento se dá quando o conhecido está no cognoscente, e o conhecido está no cognoscente segundo o modo do cognoscente” (*ST I^a, Q. 12, a. 4, Resp.*)⁶⁰.

Essa afirmação concisa é o resultado de uma reflexão cuja gênese se deixa entrever nas Questões 84-86. Perguntando-se pela condição de possibilidade da inteligência dos corpos, Tomás explica que o intelecto conhece o corporal e material mediante formas ou determinações inteligíveis. O intelecto

⁵⁹ As Questões 84-86 examinam o conhecimento do que é corporal e também estão ordenadas de maneira tripartida: pelo que a alma conhece (Q. 84), como e em que ordem (Q.85) e o que (Q.86). *ST I^a, Q. 84, Proem.*: “Circa cognitionem vero corporalium, tria consideranda occurrunt: primo quidem, per quid ea cognoscit; secundo, quomodo et quo ordine; tertio, quid in eis cognoscit”.

⁶⁰ “Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis”.

recebe a forma⁶¹ do conhecido *a seu modo*⁶², isto é, no ato de intelecção o que é material existe, no cognoscente, imaterialmente⁶³. Entretanto, mesmo sendo imaterial, a intelecção ocorre a partir de um dado material⁶⁴. O que não significa que a causa total da operação intelectual provenha das imagens dos corpos sensíveis – imagens que são as semelhanças das coisas particulares, desprovidas das condições materiais⁶⁵ – pois, seguindo Aristóteles, Tomás adverte que a operação intelectual requer algo mais nobre que o sentido⁶⁶, a saber, o intelecto agente, pois é ele que “torna as imagens recebidas dos sentidos inteligíveis em ato, à maneira de certa abstracção” (*ST Iª, Q. 84, a. 6, Resp.*)⁶⁷. Deste modo, nosso intelecto intelige o que é material abstraído⁶⁸ das imagens as espécies inteligíveis.

⁶¹ Trata-se da forma do todo. A presença da forma do todo no intelecto é a espécie que permite ao intelecto (possível) formar o conceito, que é expresso pela definição. Sobre o termo *forma do todo*, ver NASCIMENTO, 2004, p. 28, n. 39. Ver também DE LIBERA, 1996, p. 278.

⁶² Conforme o princípio “o recebido está no recipiente ao modo do recipiente” (*Q. 84, a. 1, Resp., in fine*)

⁶³ *Q. 84, a. 1-2.*

⁶⁴ *Q. 85, a. 1, Resp.*

⁶⁵ *Q. 84, a. 7, ad. 2.*

⁶⁶ É a consequência dos princípios assumidos: embora semelhanças desprovidas das condições materiais das coisas particulares, os fantasmas não têm o mesmo modo de existir que o intelecto; como o que é menos elevado não pode imprimir-se no que é mais elevado (*Q. 84, a. 6, ad. 2*), e tudo o que é recebido, é recebido ao modo do recipiente, os fantasmas não podem por sua própria força imprimir-se no intelecto. *Fantasma* designa as imagens conservadas na imaginação.

⁶⁷ “Non tamen ita quod intellectualis operatio causetur in nobis ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit: sed illud superius et nobilius agens quod vocat intellectum agentem, de quo iam supra diximus, facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cuiusdam”.

⁶⁸ Literalmente *abstrahere* quer dizer retirar, extrair. Cf. Schütz. *Thomas-Lexikon*, p. 03 ad verbum *abstractio*.

Em linhas gerais, tal é a teoria da abstração da forma ou espécie inteligível contida nas QQ. 84-86. Tomás aprofunda os demais aspectos e implicações do conhecimento abstrativo ao longo destas *Questões*. Mas interessam-nos, em referência ao nosso trabalho, três enfoques.

1) Uma vez abstraída a espécie inteligível e estando ela no intelecto, isso ainda não é suficiente para o conhecimento. A espécie inteligível – depois de abstraída – está no intelecto possível a modo de uma habilitação⁶⁹, mas não possibilita qualquer conhecimento atual⁷⁰. O motivo é que no estado da vida presente, unido ao corpo, nosso intelecto não pode inteligir algo em ato senão voltando-se às imagens⁷¹. Tomás utiliza dois argumentos empíricos para justificar tal condição: (a) a lesão de algum órgão corporal prejudica o inteligir. O ente humano fica impedido de inteligir em ato mesmo naquilo de que adquiriu ciência previamente⁷²; (b) para entender alguma coisa, as imagens são sempre utilizadas como exemplos e, quando queremos fazer alguém entender algo, usamos exemplos a partir dos quais possa formar para si imagens para inteligir⁷³.

⁶⁹ Tradução de *habitus* sugerida pelo Prof. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento.

⁷⁰ *Q. 84, a. 7, ad. 1.*

⁷¹ *Q. 84, a. 7, Resp.*: “Respondeo dicendum quod impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata”.

⁷² O artigo 8 da *Q. 84*, intitulado *Utrum iudicium intellectus impediatur per ligamentum sensus*, aborda justamente isso e a conclusão é que a suspensão do sentido impede o juízo do intelecto.

⁷³ *Q. 84, a. 7, Resp.*

2) Essa compreensão antropológica – a condição de nosso intelecto unido ao corpo – repercute diretamente na compreensão do objeto próprio de nossa capacidade cognoscitiva: o intelecto humano não é ato de algum órgão, mas capacidade da alma, que é forma do corpo. Por isso, seu objeto próprio é a forma existente individualmente na matéria corporal, *não porém na medida em que está em tal matéria*, adverte Tomás⁷⁴. Eis o sentido do abstrair: “Ora, conhecer o que está na matéria individual, não na medida em que está em tal matéria, é abstrair a forma da matéria individual, que os fantasmas representam” (Q. 85, a. 1)⁷⁵. Assim, o objeto próprio do intelecto humano não é nem o puro inteligível como no caso do anjo (ou como afirma Platão acerca da alma humana, pois compreende o corpo como mero instrumento desta), nem o puro sensível como no caso dos animais (ou como afirma Demócrito, para o

⁷⁴ Segundo Tomás, há triplíce grau de capacidade cognoscitiva: (a) aquela que é ato de um órgão corporal, o sentido, cujo objeto é a forma na medida em que existe na matéria corporal e, por isso, é cognoscitiva apenas dos particulares; (b) aquela que nem é ato de um órgão corporal nem está unida à matéria corporal, o anjo, cujo objeto é a forma subsistente sem a matéria e, por isso, conhecem o material considerando o imaterial; (c) o intelecto humano, que comporta-se como intermediário. Cf. Q. 85, a. 1, Resp.: “Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, obiectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae. Est autem triplex gradus cognoscitivae virtutis. Quaedam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus. Et ideo obiectum cuiuslibet sensitivae potentiae est forma prout in materia corporali existit. Et quia huiusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivae partis est cognoscitiva particularium tantum. Quaedam autem virtus cognoscitiva est quae neque est actus organi corporalis, neque est aliquo modo corporali materiae coniuncta, sicut intellectus angelicus. Et ideo huius virtutis cognoscitivae obiectum est forma sine materia subsistens: etsi enim materialia cognoscant, non tamen nisi in immaterialibus ea intuentur, scilicet vel in seipsis vel in Deo. In intellectus autem humanus medio modo se habet: non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae quae est forma corporis, ut ex supra dictis patet. Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem non tamen prout est in tali materia”. Tomás situa o intelecto humano localizando-o numa escala (hierarquia) entre o sentido e o intelecto puro (angélico).

⁷⁵ “Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata”. Sobre o sentido de abstração ver Q. 85, a. 1, ad. 1.

qual só há corpos e faculdades sensoriais)⁷⁶, mas “a quiddidade ou natureza existente na matéria corporal” (Q. 84, a. 7)⁷⁷.

3) Deste modo, a intelecção humana das coisas materiais se dá pela recepção da imagem que o intelecto agente, próprio de cada homem⁷⁸, “ilumina” para tornar “visível” o inteligível e extraí-lo imprimindo-o (a espécie inteligível) no intelecto possível⁷⁹. O papel do intelecto agente é extrair a natureza das espécies (naturezas específicas) de uma realidade particular – a natureza individualizada. Informado por estas formas inteligíveis, o intelecto possível produz o conceito (*species intellecta*) universal. Mas isso não significa que o objeto de nosso intelecto seja o abstrato *à parte* do particular, pois se assim fosse, não seria um conhecimento completo e verdadeiro. “Nesse caso, o intelecto é falso quando entende que a coisa é diferentemente do que é. Daí, o intelecto seria falso se abstraísse a espécie da pedra da matéria, de tal modo que entendesse que ela não está na matéria, como Platão sustentou” (Q. 85, a.

⁷⁶ Q. 84, a. 6, *Resp.*

⁷⁷ “Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens...”.

⁷⁸ Q. 84, a. 4, *Resp.*

⁷⁹ Q. 85, a. 1, *ad. 4*: “Ad quartum dicendum quod phantasmata et illuminantur ab intellectu agente; et iterum ab eis, per virtutem intellectus agentis, species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia, sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectivam efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur”.

1, ad 1)⁸⁰. Como explica Tomás, a natureza ou quiddidade existe em algum indivíduo, assim como faz parte da noção da natureza da pedra que esteja nesta pedra. Daí a natureza da pedra – ou de qualquer coisa material – não poder ser conhecida completa e verdadeiramente, senão na medida em que é conhecida como existente no particular⁸¹. Tal é a circularidade da inteligência humana: parte do material particular (dados materiais), abstrai o universal do particular (realiza operação imaterial), volta ao material (juízo acerca do material e particular).

Além disso, duas implicações estão diretamente relacionadas ao problema do autoconhecimento e reaparecem na Q. 87, a. 1.

A primeira delas é sobre o conhecimento nas razões (ou constitutivos nocionais⁸²) eternas⁸³. Conforme o próprio Tomás, citando e seguindo Agostinho, as razões (constitutivos nocionais) de todas as criaturas existem na

⁸⁰ “Tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quam sit. Unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit”.

⁸¹ Q. 84, a. 7, Resp.: “De ratione autem huius naturae est, quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali; sicut de ratione naturae lapidis est quod sit quod sit in hoc lapide, et de ratione naturae equi quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem”.

⁸² É difícil traduzir o sentido de *ratio* aqui, pois não significa simplesmente razão. Uma possível tradução seria “constitutivo nocional” ou “nocional constitutivo”.

⁸³ É o que investiga a Q. 84, a. 5: “Utrum anima intellectiva cognoscat res materiales in rationibus aeternis”.

mente divina, de acordo com as quais tudo é formado e, de acordo com as quais a alma conhece tudo⁸⁴. A teoria da abstração parece indicar a negação deste tipo de conhecimento. Mas a resposta de Tomás precisa como algo é conhecido em algo: (a) como no objeto conhecido: alguém vê no espelho aquilo cuja imagem reflete-se no espelho. Ora, deste modo a alma não pode ver tudo nas razões eternas, no estado de vida presente; (b) como princípio de conhecimento: é visto no sol, o que é visto pelo sol, isto é, como princípio de conhecimento. Deste modo a alma conhece tudo nas razões eternas, por cuja participação conhecemos tudo⁸⁵, inclusive a nós mesmos conforme a citação de Agostinho feita por Tomás quando trata do autoconhecimento universal na *Q. 87, a. 1, Resp.*⁸⁶.

A segunda é sobre o objeto de nosso conhecimento. A espécie é o *quê* ou o *pelo quê* nosso intelecto entende? Não seria a própria espécie inteligível o objeto de nosso conhecimento, uma vez que nada está no intelecto que entende em ato, a não ser a espécie inteligível abstraída?⁸⁷ Em outros termos, conhecemos a coisa externa ou a modificação interna de nosso intelecto? Tal o problema investigado na *Q. 85, a. 2*: “*Se as espécies inteligíveis, abstraídas das fantasias, estão para o nosso intelecto como o que é entendido ou como o*

⁸⁴ *Q. 84, a. 5, Resp.*

⁸⁵ *Q. 84, a. 5, Resp.*

⁸⁶ *Q. 87, a. 1, Resp.*: “Unde et Augustinus dicit, in IX de Trin., Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat, vel sicut id quo intelligitur”. De acordo com o *Prólogo* da questão.

⁸⁷ É o primeiro argumento do artigo 2º da *Q. 85*.

*pelo que se entende*⁸⁸. Dois argumentos mostram o perigo da primeira posição: (a) ela destroi a ciência, pois se só entendemos as espécies que estão na alma, a ciência não seria sobre o que está fora da alma; (b) o juízo será sempre subjetivo, isto é, teríamos a doutrina de Protágoras: “tudo que parece, é verdadeiro”. O mel é doce ou amargo porque parece ser; isso significa que o juízo será sempre a respeito daquilo que se julga ser.

A resposta de Tomás será demonstrar que em um ato de inteligência a espécie inteligível é apenas a forma pela qual o intelecto entende. Em analogia com o sentido, a forma é uma semelhança do objeto, assim como a semelhança da coisa visível é o de acordo com o que a vista vê. Quer dizer: não vemos a forma sensível do giz, vemos o giz do qual a espécie sensível é semelhança. Assim também no caso da espécie inteligível: ela é o *pelo que* nosso intelecto entende. Mas Tomás reconhece que a espécie pode, sim, ser objeto de conhecimento: “Mas, visto que o intelecto se dobra sobre si mesmo, de acordo com a mesma reflexão, entende tanto o seu entender como a espécie pela qual entende” (Q. 85, a. 2, Resp.)⁸⁹. Assim, num mesmo ato o intelecto entende seu próprio entender e a espécie pela qual entende. Tomás não se detém neste ponto, mas logo em seguida explica que mesmo a espécie inteligível podendo ser objeto de conhecimento, isso não altera a natureza dos atos primários de inteligência, em que os objetos são as coisas externas: “Assim, a

⁸⁸ Q. 85, a. 2: “Utrum species intelligibiles abstractae a phantasmatis, se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur”.

⁸⁹ “Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit”.

espécie intelectiva é secundariamente o que é inteligido. Mas, o que é inteligido primeiro é a coisa da qual a espécie inteligível é semelhança” (*Ibid.*)⁹⁰. Essa compreensão de que os atos primários da intelecção são as coisas externas constitui um dos pontos fundamentais na problemática acerca do duplo autoconhecimento da alma em Tomás de Aquino. Retornaremos a ela mais adiante.

2.2 A intelecção das substâncias imateriais

Os demais (*sicut et alia*) também se refere àquilo que é superior à alma humana⁹¹, isto é, a intelecção das substâncias imateriais.

Novamente, argumentando a partir da condição de nosso intelecto no estado da vida presente e de acordo com o que está mais próximo do que experimentamos, seguindo Aristóteles, Tomás explica que nosso intelecto tem uma referência natural às naturezas das coisas materiais e, portanto, não pode inteligir a não ser voltando-se às imagens. “Assim, é manifesto que não podemos, de acordo com o modo de conhecimento por nós experimentado,

⁹⁰ “Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo”.

⁹¹ Disto trata a Q. 88: “Quomodo anima humana cognoscat ea quae supra se sunt”. Dividida em três artigos: 1. Utrum anima humana, secundum statum vitae praesentis, possit intelligere substantias immateriales per seipsas; 2. Utrum intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales; 3. Utrum Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur. Notar as pequenas diferenças de redação em relação ao Prólogo.

inteligir primeiro e por si as substâncias imateriais que não caem sob o sentido e a imaginação” (Q. 88, a. 1, Resp.)⁹².

Tomás já havia dito que o objeto próprio do intelecto humano é a quiddidade existente na matéria corporal, “e pelas naturezas deste tipo, [nosso intelecto] também ascende das coisas visíveis a algum conhecimento das coisas invisíveis”(Q. 84, a. 7, Resp.)⁹³. A Resposta ao argumento 2º da Q. 88 retoma o mesmo raciocínio:

Ao primeiro argumento, portanto, cumpre dizer que, a partir das coisas materiais podemos ascender a um certo conhecimento das coisas imateriais; não porém a um conhecimento perfeito, pois não há paralelo suficiente das coisas materiais para com as coisas imateriais, mas as semelhanças, qua acaso são tomadas das materiais para inteligir as imateriais, são muito dessemelhantes, como Dionísio diz no capítulo 2 da *Hierarquia celeste* (Q. 88, a. 2, ad. 1)⁹⁴.

⁹² “Sed secundum Aristotelis sententiam, quam magis experimur, intellectus noster, secundum statum praesentis vitae, naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium: unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata, ut ex dictis patet. *Et sic manifestum est quod substantias immateriales, quae sub sensu et imaginatione non cadunt, primo et per se, secundum modum cognitionis nobis expertum, intelligere non possumus*”.

⁹³ “Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit”.

⁹⁴ “Ad primum ergo dicendum quod ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam: quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales, sed similitudines si quae a materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multum dissimiles, ut Dionysius dicit, II cap. *Cael. Hier*”.

Isso significa que não podemos inteligir perfeitamente as substâncias imateriais, pelas substâncias materiais⁹⁵. Anteriormente Tomás já apontara os dois modos ou vias pelas quais podemos conhecer o que ultrapassa o mundo material: como causa que ultrapassa os efeitos, por *ultrapassamento*, isto é, postulando o infinito e perfeito, a partir do imperfeito e limitado e *por remoção* ou negação dos limites e imperfeições constatadas em nosso mundo⁹⁶.

Nosso conhecimento das substâncias imateriais é apenas indireto. Sendo assim, o acesso ao conhecimento das substâncias imateriais não poderia vir justamente de nosso conhecimento de nós mesmos? Tal seria a afirmação de Agostinho de que a mente humana conhece as coisas incorpóreas por si mesma⁹⁷.

No entanto, Tomás aceita o argumento com reserva e apontando imediatamente o limite de tal afirmação:

Ao primeiro argumento, portanto, cumpre dizer que desta autoridade de Agostinho pode se obter que aquilo que nossa mente pode captar do conhecimento das coisas incorporais, ela o pode conhecer por si mesma. Isto, tanto é verdade que mesmo entre os filósofos diz-se que a ciência da alma é um certo

⁹⁵ “Et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere”.

⁹⁶ *Q. 84, a. 7, ad 7.*

⁹⁷ “Dicit enim Augustinus, in IX de Trin., *Mens ipsa, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam.* Huiusmodi autem sunt substantiae immateriales. Ergo mens substantias immateriales intelligit”.

princípio para conhecer as substâncias separadas. Com efeito, pelo fato de que nossa alma conhece-se a si mesma, chega a possuir um certo conhecimento acerca das substâncias incorpóreas, tal como lhe cabe ter; não que as conheça pura e simplesmente e perfeitamente, conhecendo-se a si mesma (Q. 88, a. 1, ad. 1)⁹⁸.

De acordo com o próprio ponto de vista de Tomás, partimos sempre daquilo que nos é mais próximo para inteligirmos o que nos é mais afastado. Ora, o que nos é mais próximo que nossa própria alma? No entanto, uma das constantes de seu pensamento sobre o autoconhecimento é de que “há máxima dificuldade no conhecimento da alma” (*maxima difficultas est in cognitione animae*). Se no acesso a nós mesmo há “máxima dificuldade”, o conhecimento das substâncias imateriais mediante o autoconhecimento da alma é ainda menor. Isso em se tratando das substâncias imateriais criadas. No caso de Deus, substância incriada, nosso conhecimento de sua essência é, de fato, negativo⁹⁹.

Então, nosso conhecimento daquilo que transcende a matéria seria tão somente negativo?

⁹⁸ “Ad primum ergo dicendum quod ex illa auctoritate Augustini haberi potest quod illud quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipere potest, per seipsam cognoscere possit. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud philosophos dicatur quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere: non quod simpliciter et perfecte eas cognoscat, cognoscendo seipsam”.

⁹⁹ Na verdade, Deus não é o que por primeiro conhecemos, senão que O conhecemos mediante as criaturas. Tal a conclusão do artigo 3º da Q. 88.

Na verdade, Tomás vai mais longe. Na Resposta do artigo 1º da Q. 10 do *De Verit.*, ele afirma que até mesmo as essências das coisas nos são desconhecidas:

Mas porque, na verdade, as essências das coisas nos são desconhecidas, enquanto que suas virtudes nós distinguimos pelos atos, usamos frequentemente o nome das virtudes ou das potências para designar as essências (*De Verit.*, Q. 10, a. 1, *Resp.*)¹⁰⁰.

3. A Resposta do artigo 1º da Questão 87 ao problema do autoconhecimento da alma

3.1 A auto-intelecção pelo ato

Como foi visto anteriormente, a condição de algo ser conhecido intelectualmente é a sua imaterialidade. Ora, conforme os argumentos iniciais, a alma intelectiva atende tal exigência satisfatoriamente: ela é imaterial e entende desmaterializando as coisas materiais¹⁰¹. Diferentemente dos argumentos iniciais que insistem na imaterialidade como princípio de inteligibilidade, a *Resposta* do artigo fixa-se na atualidade:

Em resposta cumpre dizer que tudo é cognoscível na medida em que está em ato e não na medida em que está em potência,

¹⁰⁰ “Quia vero rerum essentiam sunt nobis ignotae, virtutes autem earum innotescunt nobis per actus, utimur frequenter nominibus virtutum vel potentiarum ad essentias designandas”.

¹⁰¹ Ver páginas 36-50 deste trabalho.

como se diz no livro IX da *Metafísica*, [9, 1051a 21]; com efeito, algo é ente e verdadeiro, que cai sob o conhecimento, assim como está em ato (*ST I, Q. 87, a. 1, Resp.*)¹⁰².

Não se trata propriamente de um deslocamento do princípio de inteligibilidade da imaterialidade para a atualidade¹⁰³. O que Tomás estabelece é a relação entre o maior grau de imaterialidade que possibilita maior grau de inteligibilidade, fundados no maior grau de atualidade. Por isso, algo só é cognoscível na medida em que está em ato.

Como explica Tomás, em analogia com aquilo que ocorre no caso da vista e do colorido – que a vista só percebe o colorido em ato – nosso intelecto também não conhece as coisas materiais senão em ato. É o que o exemplo do caso da matéria prima e da forma quer mostrar: o intelecto não conhece a matéria prima não enformada, porque esta é pura potencialidade:

De fato, isto aparece de maneira manifesta nas coisas sensíveis; com efeito, a vista não percebe o colorido em potência, mas apenas o colorido em ato. Semelhantemente, é manifesto que o intelecto, na medida em que é cognoscitivo das coisas materiais, não conhece senão o que está em ato; vem daí que não conhece a matéria prima, senão de acordo com sua proporção

¹⁰² “Respondeo dicendum quod unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX *Metaphys.*, sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est”.

¹⁰³ PUTALLAZ, 1991¹, p 76. Segundo Putallaz, o deslocamento tem a intenção de mostrar que embora a condição da imaterialidade seja atendida pelo intelecto, isso ainda não é suficiente para afirmar que ele se conhece pela sua essência. Há uma segunda exigência de inteligibilidade, a saber, a atualidade. Mas não se trata propriamente de um deslocamento do princípio de inteligibilidade, senão de uma interrelação entre imaterialidade, inteligibilidade e atualidade.

para com a forma, como se diz no livro I da *Física* [7, 191a 8] (*ST I, Q. 87, a. 1, Resp.*)¹⁰⁴.

O mesmo se aplica às substâncias imateriais: “Donde, também nas substâncias imateriais, na medida em que cada uma delas está para o ser em ato por sua essência, na mesma medida está para o ser inteligível por sua essência”¹⁰⁵. A condição de inteligibilidade de algo determina o meio de conhecimento deste. Em outras palavras, a condição do objeto determina como ele é conhecido.

Portanto, a essência de Deus que é ato puro e perfeito, é simples e perfeitamente inteligível de acordo consigo mesma. Donde Deus intelecua por sua essência, não apenas a si mesmo, mas também tudo. A essência do anjo, porém, está no gênero dos inteligíveis como ato, não porém, como ato puro e completo. Donde, o seu intelecua não se completar por sua essência; com efeito, embora o anjo se intelecua por sua essência, não pode conhecer tudo por sua essência, mas conhece o que é distinto de si pelas semelhanças deles (*Q. 87, a. 1, Resp.*)¹⁰⁶.

No caso de Deus e do anjo é afirmado que o autoconhecimento ocorre pela própria essência. Deus intelecua por sua essência não apenas a si mesmo,

¹⁰⁴ “Et hoc quidem manifeste apparet in rebus sensibilibus, non enim visus percipit coloratum in potentia, sed solum coloratum in actu. Et similiter intellectus manifestum est quod, in quantum est cognoscitivus rerum materialium, non cognoscit nisi quod est actu, et inde est quod non cognoscit materiam primam nisi secundum proportionem ad formam, ut dicitur in I *Physic.*”.

¹⁰⁵ *Q. 87, a. 1, Resp.*: “Unde et in substantiis immaterialibus, secundum quod unaquaeque earum se habet ad hoc quod sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quod sit per suam essentiam intelligibilis”.

¹⁰⁶ “Essentia igitur Dei, quae est actus purus et perfectus, est simpliciter et perfecte secundum seipsam intelligibilis. Unde Deus per suam essentiam non solum seipsum, sed etiam omnia intelligit. Angeli autem essentia est quidem in genere intelligibilium ut actus, non tamen ut actus purus neque completus. Unde eius intelligere non completur per essentiam suam, etsi enim per essentiam suam se intelligat angelus, tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere, sed cognoscit alia a se per eorum similitudines”.

senão tudo¹⁰⁷; o anjo não entende de modo completo por sua essência, pois precisa das semelhanças para conhecer o que lhe é distinto; assim, não conhece tudo por sua essência¹⁰⁸. Assim, a auto-intelecção divina e angélica ocorrem pela própria essência¹⁰⁹. Não seria este o caso também da alma humana? Segundo Tomás, não.

O intelecto humano, no entanto, porta-se no gênero das coisas inteligíveis como um ente apenas em potência, assim como também a matéria prima se porta no gênero das coisas sensíveis; donde ser chamado de 'possível'. Assim, pois, considerado em sua essência, porta-se como inteligente em potência. Donde, por si mesmo, ter a capacidade de entender, mas não a de ser entendido, a não ser na medida em que torna-se em ato (*ST I^a, Q. 87, a. 1, Resp.*)¹¹⁰.

Diferentemente de Deus e dos anjos, o intelecto humano não conhece a si mesmo por essência. Isto porque o intelecto humano é inteligente em potência, e algo só pode ser conhecido na medida em que está em ato, conforme o princípio da atualidade. O intelecto humano possui a capacidade de entender, mas não a de ser entendido. Caberia, então, investigar como o intelecto

¹⁰⁷ Acerca da auto-intelecção divina na *Summa* ver Q. 14, a. 2: *Utrum Deus intelligat se.*

¹⁰⁸ Sobre a auto-intelecção angélica ver Q. 56, a. 1: *Utrum angelus cognoscat seipsum.*

¹⁰⁹ Não trataremos dos autoconhecimentos divino e angélico diretamente. Não só pelo fato da dificuldade que tal empresa apresenta, mas também, principalmente, porque, em acordo com o próprio ponto de vista de Tomás, partimos sempre daquilo que nos é mais próximo para entendermos o que nos é mais afastado. Ora, o que nos é mais próximo que nossa própria alma? Assim, podemos nos referir eventualmente ao caso do autoconhecimento de Deus e dos anjos na medida em que auxilie na compreensão da auto-intelecção humana.

¹¹⁰ “*Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium: unde possibilis nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus, se habet ut potentia intelligens Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu*”.

humano passa da potência ao ato. Antes, porém, é preciso reconhecer que o argumento de Tomás ao mencionar o intelecto possível suscita algumas observações críticas importantes.

A primeira delas é por que Tomás não fala da alma humana? Ao tratar da atualidade divina e angélica, esperava-se que Tomás tratasse da imaterialidade e atualidade da alma humana. Se as condições para o autoconhecimento são a imaterialidade e a atualidade, a alma humana atende a essas exigências, pois ela é forma do corpo (ato), mas separada dele (imaterial). Deste modo, nada impediria que a alma humana conhecesse a si mesma por sua essência.

Mas a *Resposta* refere-se ao intelecto possível. Reaparece aqui o problema da linguagem utilizada por Tomás. Na verdade, há problema também do ponto de vista doutrinal, uma vez que a alma não se identifica com suas potências¹¹¹ e este é também o caso do intelecto: "...é necessário dizer [...] que o intelecto seja alguma potência da alma, e não a própria essência da alma" (*ST I^a, Q. 79, a. 1, Resp.*)¹¹².

¹¹¹ *ST I^a, Q. 77, a. 1, Resp.*

¹¹² "Respondeo dicendum quod necesse est dicere secundum praemissa, quod intellectus sit aliqua potentia animae, et non ipsa animae essentia".

Mas falar desta maneira – da alma por alguma potência sua – não seria um modo de desviar-se do problema da inteligibilidade da alma¹¹³ ou mesmo uma incoerência?

Não parece que Tomás estivesse simplesmente evitando o problema da inteligibilidade da alma por si mesma. Aqui também se dá o caso do uso de metonímia: fala da parte pelo todo, isto é, fala da alma humana pelo intelecto possível. Ademais, está se falando de inteligibilidade, o que só tem sentido em relação a um intelecto. Outra questão é saber o alcance desta inteligibilidade, assunto abordado (pelo menos em parte) nos artigos 2-4 da Questão 87.

Como é sabido, a compreensão do intelecto por Tomás é derivada da tradição aristotélica, que o divide em intelecto agente e possível. O intelecto agente é uma potência derivada do intelecto superior, por meio da qual iluminamos as imagens, conforme a comparação de Aristóteles do intelecto

¹¹³ Como suspeita PUTALLAZ: “La solution de la *Somme théologique* ne satisfait pas pleinement la curiosité; en effet, dans son argumentation, Thomas opère un glissement de la question de l’intelligibilité de l’âme à celle de l’intelligibilité de l’intellect: il s’interroge sur le fait de l’intelligibilité de l’âme, mais il répond que c’est l’intellect humain qui <n’est dans le genre des intelligibles qu’un être en puissance, comme la matière première dans les réalités sensibles (...). Il possède ainsi par lui-même la capacité de connaître, mais non celle d’être connu, si ce n’est lorsqu’il est en acte>. Ce glissement qui permet d’éviter la question de l’intelligibilité par soi de l’âme, n’est en aucun cas immédiatement justifié, d’autant plus que le problème véritable n’est guère résolu, et reste entier: si l’âme, en tant que telle, est présente à l’intellect et qu’elle est de soi intelligible, on ne voit pourquoi affirmer qu’elle ne peut se connaître par sa propre essence et que, par conséquent, elle a besoin d’un acte intentionnel pour se connaître elle-même” (1991¹, p. 76).

agente com a luz que é difundida no ar¹¹⁴. O intelecto agente ilumina as imagens ou “fantasmas” das realidades materiais e abstrai a espécie inteligível a partir desta imagens.

Mas, propriamente falando, é pelo intelecto possível que se pode dizer que o homem entende, sendo o intelecto humano possível o último na ordem dos intelectos – o mais afastado da perfeição do intelecto divino – e estando em potência em relação aos inteligíveis, explica Tomás, ele é como uma tabula rasa (literalmente tabuleta raspada) em que nada está escrito. Por isso, é inteligente em potência, e depois inteligente em ato¹¹⁵. A analogia entre a matéria prima e a forma, e o intelecto e as coisas inteligíveis, visa mostrar justamente que assim como a matéria prima não é entendida sem a forma, assim também o intelecto possível não é entendido sem a espécie inteligível¹¹⁶.

¹¹⁴ Ele é parte da alma, pois a alma humana é intelectiva porque participa da potência intelectiva. No entanto, a capacidade de entender da alma intelectiva – móvel e imperfeita – é dada por um intelecto superior imóvel e perfeito. Cf. *Q. 79, a. 4, Resp.*

¹¹⁵ *Q. 79, a. 2, Resp.*: “Intellectus humanus autem, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est *sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum*, ut Philosophus dicit in *III de anima [4, 430a 1]*. Quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum potentia, postmodum autem efficiuntur intelligentes in actu”.

¹¹⁶ PASNAU, 2002, pp. 333-334: “The comparison with prime matter might suggest that Aquinas means to deny the independent reality of the intellect’s essence. On any interpretation of Aquinas, it is clear that prime matter does not exist without form, and so if the analogy were taken strictly we would have to conclude that the possible intellect does not exist without intelligible species (...) It is clearly too much to say that the possible intellect exists only when it is thinking (...) The analogy to prime matter should therefore be understood epistemologically, not metaphysically. In other words, the comparison is not to prime matter’s non existence apart from form, but to its unknowability apart from form”. Em outros termos: assim como a potência não é cognoscível por si mesma à parte do ato primeiro, igualmente não que se refere à potência e o ato segundo.

No entanto, a comparação entre o intelecto possível e a matéria prima apresenta problema exegético¹¹⁷.

O que é certo é que o problema não é a falta de inteligibilidade da alma humana, mas sim a falta de capacidade intelectual, isto é, a falta de atualidade do intelecto. Como, então, o intelecto se atualiza?

Mas, como é conatural ao nosso intelecto, de acordo com o estado da vida presente, que diga respeito ao que é material e sensível, como foi dito acima [Q. 84, a. 7], segue-se que o nosso intelecto entende a si mesmo do modo como torna-se em ato pelas espécies abstraídas dos sensíveis pela luz do intelecto agente, que é o ato dos próprios inteligíveis, e mediante estes, do intelecto possível. Portanto, nosso intelecto se conhece, não pela sua essência, mas pelo seu ato (Q. 87, a. 1, *Resp.*)¹¹⁸.

Portanto, o intelecto torna-se em ato pelas espécies inteligíveis.

¹¹⁷ Para nós, o problema da terminologia resolve-se pelo uso de metonímia em Tomás. Sobre o problema da razão última do impedimento da auto-intelecção direta, seguimos GARDEIL: a união substancial. Ver GARDEIL, 1923, pp. 219-236; PUTALLAZ, 1991¹, pp. 76-92; LAMBERT, 1982, pp 80-99; PASNAU, 2002, pp. 333-334; LAMBERT, 2007, pp. 153-205.

¹¹⁸ “Sed quia connaturale est intellectui nostro, secundum statum praesentis vitae, quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra dictum est; consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium, et eis mediantibus intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster”.

A passagem é um breve resumo de toda a condução das Questões 84-86¹¹⁹. O movimento da atualização é descrito precisamente: a compreensão antropológica de que nosso intelecto, no estado da vida presente, está unido ao corpo repercute na compreensão do objeto próprio da capacidade cognoscitiva, sendo que o objeto próprio do intelecto humano não é nem o puro inteligível como no caso do anjo, nem o puro sensível como no caso dos animais, mas “a quiddidade ou natureza existente na matéria corporal” (*Q. 84, a. 7, Resp.*)¹²⁰. Assim, a intelecção humana das coisas materiais se dá pela recepção da imagem que o intelecto agente “ilumina” para tornar “visível” o inteligível universal e extraí-lo imprimindo-o (a espécie inteligível) no intelecto possível.

Estritamente falando, o intelecto possível só pode ser inteligido quando entende. Se o intelecto não está em ato por sua essência, ele não pode, por sua essência se conhecer. Por isso, embora tenha a capacidade de entender, não pode ser entendido, a não ser atualizando-se. Ora, a atualização do intelecto se dá, como afirmado acima, pela recepção da espécie inteligível. Neste sentido, esta dependência da espécie inteligível acarreta que a auto-intelecção é derivada da intelecção que o intelecto tem de seus atos de conhecimento. O que é explicado no 3º artigo da Q. 87:

¹¹⁹ Ver nossa análise nas páginas 39-46.

¹²⁰ “Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens...”

Portanto, isto é o que primeiro se entende do intelecto, isto é, o seu próprio entender. Mas acerca disto, os diferentes intelectos portam-se diferentemente. Há, com efeito, algum intelecto, a saber, o divino, que é o seu próprio entender. Assim, em Deus, é o mesmo, que entenda que entende e que entenda sua essência, pois sua essência é seu entender. Há, porém, outro intelecto, a saber, o angélico, que não é o seu entender, como foi dito acima [Q. 79, a. 1], mas apesar disso o primeiro objeto do seu entender é sua essência [...]

Há ainda outro intelecto, a saber, o humano, que nem é o seu entender, nem sua própria essência é o objeto primeiro do seu entender, mas algo extrínseco, isto é, a natureza da coisa material. Por isso, o que é conhecido primeiro pelo intelecto humano é tal objeto; em segundo lugar é conhecido o próprio ato pelo qual o objeto é conhecido e, pelo ato, é conhecido o próprio intelecto do qual o próprio entender é a perfeição. Por isso, o Filósofo diz que os objetos são conhecidos antes dos atos e os atos antes das potências (Q. 87, a. 3, Resp.)¹²¹.

Novamente, o enquadramento é feito mediante hierarquização: Deus é seu próprio entender, isto é, sua essência é seu entender; o anjo não é seu entender, mas o primeiro objeto de seu entender é sua essência. Mas, no caso do ente humano, seu intelecto conhece primeiro um objeto exterior a ele, isto é, a natureza de uma coisa material; em seguida, o ato pelo qual o objeto é conhecido e, pelo ato, a si mesmo. Isto é conforme a doutrina aristotélica, explicita Tomás: os objetos são conhecidos antes dos atos e os atos antes das

¹²¹ “Hoc igitur est primum quod de intellectu intelligitur scilicet ipsum ejus intelligere. Sed circa hoc diversi intellectus diversi modo se habent. Est enim aliquo intellectus, scilicet divinus, qui est ipsum suum intelligere. Et sic in Deo idem est quod intelligat se intelligere et quod intelligat suam essentiam, quia sua essentia est suum intelligere. Est autem alius intellectus, scilicet angelicus, qui non est suum intelligere, sicut supra dictum est, sed tamen primum obiectum sui intelligere est eius essentia. Unde etsi aliud sit in angelo, secundum rationem, quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam, tamen simul et uno actu utrumque intelligit: quia hoc quod est intelligere suam essentiam, est propria perfectio suae essentiae; simul autem et uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est obiectum primum ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur obiectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cuius est perfectio ipsum intelligere. Et ideo Philosophus dicit quod obiecta praecognoscuntur actibus, et actus potentiis”. Observar que nas frases finais Tomás usa *objectum*, quando costumeiramente usa *cognitum*, oposto a *cognoscens*. A respeito do uso da palavra *objectum* ver DEWAN, L. *Objectum*. (1981), pp. 37-96.

potências¹²². O caminho inverso permite perceber melhor a doutrina: a essência (alma) é conhecida por suas potências (neste caso, o intelecto), estas por seus atos (intelecções), estes pelas espécies (inteligíveis), e estas pelos objetos (extrínsecos)¹²³.

Deste modo, a auto-intelecção humana só se realiza mediante a atualização do intelecto, pois o intelecto humano se conhece pelo seu ato¹²⁴.

3.2 O duplo autoconhecimento da alma em Tomás

O resultado da aplicação do princípio aristotélico da atualidade ao intelecto humano é que, no estado da vida presente, o intelecto se entende a si mesmo tornando-se em ato mediante as espécies inteligíveis. Ora, qual é o modo pelo qual o intelecto realiza a auto-intelecção? É duplo, afirma Tomás.

Isto de um duplo modo. De um primeiro modo, de maneira particular, na medida em que Sócrates ou Platão percebe ter

¹²² *De Anima II, 4, 415a 16.*

¹²³ A sequência completa é esta: *Objetos – Espécies – Atos – Capacidades ou Potências – Essência*. Na passagem são mencionados os três últimos, mas fica implícito os dois restantes conforme visto nas QQ. 84-86. Ver PASNAU, 2002, p. 289.

¹²⁴ Não é que seja impossível ao intelecto entender-se diretamente, mas é impossível nesta vida. Se tomarmos o caso da alma separada, fica claro que o impedimento está no fato da união com o corpo. A alma separada do corpo está mais livre para entender, explica Tomás, porque está livre do peso e cuidado do corpo. Mas isso não significa que ela seja mais perfeita separada do corpo, pois é da sua natureza ser forma do corpo. Cf. *Q. 89, a. 2, ad 1*: “Ad primum ergo dicendum quod anima separata est quidem imperfectior, si consideretur natura qua communicat cum natura corporis: sed tamen quodammodo est liberior ad intelligendum, in quantum per gravedinem et occupationem corporis a puritate intelligentiae impeditur.

uma alma intelectiva pelo fato de que percebe que entende. De outro modo, em universal, na medida em que consideramos a natureza da mente humana a partir do ato do intelecto. Ora, é verdade que o juízo e a eficácia deste conhecimento pelo qual conhecemos a natureza da alma, nos cabe de acordo com a derivação da luz de nosso intelecto da verdade divina, na qual estão contidas as noções de todas as coisas, como foi dito acima [Q. 84, a. 5]. Donde, Agostinho também dizer no livro IX *Sobre a Trindade*: “contemplamos a verdade inviolável, a partir da qual, o quanto podemos, definimos perfeitamente, não como é a mente de cada ente humano, mas como deve ser de acordo com as noções eternas” (Q. 87, a. 1, Resp.)¹²⁵.

Temos, pois, um duplo modo de autoconhecimento¹²⁶: (a) o modo particular, na medida em que alguém percebe que tem uma alma intelectiva, porque percebe que entende; (b) o modo universal, no conhecimento da natureza da mente humana a partir do ato do intelecto. Dois modos contrastantes, porém, não excludentes.

O autoconhecimento particular é uma percepção de si mediante a percepção da realização de intelectões. Por que alguém percebe que tem uma alma intelectiva? Porque percebe que entende. Ora, somente uma alma intelectiva pode ter intelectões, isto é, pode entender. Trata-se, pois, do

¹²⁵ “Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo, in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus. Sed verum est quod iudicium et efficacia huius cognitionis per quam naturam animae cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra dictum est. Unde et Augustinus dicit, in IX *de Trin.*, *Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat*”.

¹²⁶ A distinção de um duplo modo de autoconhecimento é inspirada em Agostinho e está na mesma passagem do livro IX do *Sobre a Trindade* citada por Tomás (*De trin. IX, vi, 9*). Discutiremos a derivação da herança agostiniana do duplo autoconhecimento mais adiante.

conhecimento de que há (esse) uma alma intelectual em nós, indivíduos humanos.

O autoconhecimento universal é mais que uma percepção de si. Trata-se do conhecimento da própria natureza da mente ou alma intelectual humana. Este segundo modo é derivado também do ato do intelecto sendo porém, em última instância, derivado das “razões” (constitutivos nocionais) eternas existentes na mente divina. Como Tomás já havia afirmado¹²⁷, é de acordo com as razões eternas que tudo é formado e de acordo com as quais a alma conhece tudo, inclusive a si mesma.

O motivo da ambiguidade do autoconhecimento também é apontado:

Há, porém, uma diferença entre estes dois conhecimentos. Pois, para haver o primeiro conhecimento da mente, basta a própria presença da mente, que é o princípio do ato a partir do qual a mente percebe a si mesma. Assim, se diz que se conhece pela sua presença. Mas, para que haja o segundo conhecimento da mente, não basta sua presença, mas requer-se uma pesquisa diligente e sutil. Donde, tanto muitos ignorarem a natureza da alma, quanto muitos terem também errado acerca da natureza da alma. Por isso, Agostinho diz no livro X *Sobre a Trindade* acerca de tal pesquisa sobre a mente: “a mente não procure se cernir como ausente, mas discernir o que está presente”, isto é, conhecer sua diferença das demais coisas, o que é conhecer sua quididade e natureza (Q. 87, a. 1, Resp.)¹²⁸.

¹²⁷ Q. 84, a. 5, Resp.

¹²⁸ “Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se

A distinção aparece já nos verbos utilizados para cada um dos modos de autoconhecimento. O verbo *percipere* é reservado ao modo particular de autoconhecimento. Na *Summa*, às vezes, *percipere* aparece como sinônimo de *experiri*, mas ambos significando um conhecimento experimental da coisa singular¹²⁹. É um termo usado principalmente em referência ao conhecimento sensível¹³⁰, pois são os sentidos que atingem os acidentes exteriores das coisas¹³¹. Aqui, o significado é de um conhecimento experimental.

Deste modo, a percepção de si é um conhecimento experimental, por definição, particular, derivado da própria presença da mente. Esta presença é o princípio do ato pelo qual a mente se percebe. Tomás afirma, assim, que a

cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animae ignorant, et multi etiam circa naturam animae erraverunt. Propter quod Augustinus dicit, X *de Trin.*, de tali inquisitione mentis: *Non velut absentem se quaerat mens cernere; sed praesentem quaerat discernere*, idest cognoscere differentiam suam ab aliis rebus, quod est cognoscere quidditatem et naturam suam”.

¹²⁹ *ST I^a, Q. 43, a. 5, ad. 2*: “Et ideo signanter dicit Augustinus quod Filius mittitur, *cum a quoquam cognoscitur atque percipitur*: perceptio enim experimentalem quandam notitiam significat”. Já *experiri* aparece in I^a II^{ae}, Q. 112, a. 5, ad 1: “*Illa quae sunt per essentiam sui in anima cognoscuntur experimentaliter experientia, in quantum homo experitur per actus, principia intrinseca sicut voluntatem percipimus volendo et vitam in operatiobus vitae*”. Ver SCHÜTZ, *Thomas-Lexikon*, ad verbum *percipere*. Ver também GARDEIL, 1923, p. 253, n. 3.

¹³⁰ Também a experiência mística é descrita pelas metáforas das sensações por causa da impressão de imediatez. Como observou GARDEIL, 1927¹, p. 16: “En fait, c’est aux expressions qui désignent la sensation que recourent les mystiques pour décrire l’expérience immédiate qu’ils assurent avoir de leur Dieu intérieur. Ils préfèrent même, pour mieux se faire entendre, les sensations inférieures du toucher, du sentir, du goûter, aux sensations plus spiritualisées, de l’ouïe ou de la vue. C’est que celles-là donnent davantage l’impression de l’immédiat, leur *medium* physique, qui existe pourtant, étant plus inhérent au sens”.

Em Tomás, é possível pensar até numa inversão da hierarquia das faculdades, pois aquelas consideradas inferiores à inteligência e à vontade – o conhecimento sensível e as paixões – são utilizadas por ele para descrever a sabedoria suprema. Ver NASCIMENTO, 2005, pp. 25-31.

¹³¹ *ST I^a, Q. 57, a. 1, ad. 2*: “Ad secundum dicendum quod sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum”.

presença da mente é suficiente para a percepção de si quando a mente exerce um ato de intelecção de alguma coisa. Neste momento, aquele que conhece, conhece que está conhecendo, o que supõe o princípio donde deriva este conhecimento.

O autoconhecimento universal e definidor da mente, por sua vez, requer além da presença da mente a si mesma, uma pesquisa diligente e sutil. O sinal da necessidade da pesquisa é que muitos ignoraram ou erraram acerca da natureza da mente ou alma humana. O verbo *cognoscere* é usado frequentemente em referência ao conhecimento intelectual, isto é, a forma superior do conhecimento. É tomado aqui como equivalente a *intelligere*, pois inteligindo a alma humana possui um conhecimento universal, imaterial e definidor¹³². Por meio deste conhecimento, é conhecida a quiddidade e natureza da mente.

A advertência sobre a necessidade – e a dificuldade – da pesquisa ajuda a entender melhor o contraste entre os dois tipos de autoconhecimento: a presença da alma não é suficiente porque somente sua presença não elimina a permanente possibilidade da ignorância e do erro acerca da natureza da alma. Isso significa que *perceber que tenho alma intelectual* não garante *saber o que é tido, ou melhor, que se trata de uma alma intelectual*. Em outras palavras, mesmo que alguém perceba que tenha intelecções e inquirir que tem algo de

¹³² Ver a página 29 deste trabalho.

onde deriva a inteligência, não há garantia de que saiba que este algo é uma alma intelectual. A comprovação de que a presença não basta para uma definição da natureza da alma se dá pelo fato de que muitos se enganaram ou ignoraram o que significa a natureza intelectual da alma. De maneira implícita, significa que embora reconheçam (percebam) o fato de que a alma realiza inteligências, isso não os impede de enganar-se acerca da natureza da alma intelectual acreditando, por exemplo, que a alma seja algo estritamente material (corpo, ar, fogo etc). O conhecimento experimental é vivido concomitantemente a qualquer ato de conhecimento, ao passo que o conhecimento da natureza da alma é explicitamente conceitual, no que podemos nos enganar, sobretudo em assuntos que dizem respeito ao que não é material¹³³.

É, justamente, o que examina a sequência da passagem do livro X do *Sobre a Trindade* de Agostinho citada por Tomás. Nela, dentre outras coisas, é investigado o fato dos materialistas acreditarem que a alma é corpo, embora reconhecessem que ela entende¹³⁴.

Segundo Agostinho, ninguém duvida de que a alma humana é, vive e entende. É um patrimônio comum. Mas há os que acreditam que a alma é

¹³³ Ver neste sentido o que é dito no prólogo do *Comentário* de Tomás ao *De anima* de Aristóteles, especialmente os números 12-18.

¹³⁴ A passagem citada por Tomás encontra-se in *Sobre a Trindade X, ix, 12*. Nela Agostinho discute como deve ser entendido o preceito délfico *conhece-te a ti mesmo*, seguido da análise de que a mente é, vive e entende (X, x, 13), da análise da certeza de si, uma vez que quem duvida, vive (X, x, 14), passando pela investigação sobre o motivo do erro dos materialistas quando querem pensar a mente para, por fim, entender-se corretamente a mente humana como imagem de Deus (X, x-xii).

corpo ou elementos corpóreos como ar, fogo, átomos, cérebro etc. De qualquer maneira, os materialistas não desconhecem a mente; não é por isso que eles erram, mas porque a pensam como corporal. Acreditando ser a alma um corpo, entendem a inteligência como uma qualidade deste corpo, como um acidente. Ora, é este justamente o erro a ser evitado. A mente sabe – percebe é o termo empregado por Tomás – que é, que vive e que entende, mas deve entender-se – *cognoscere se* – como um ser que é fundamentalmente uma inteligência, uma alma intelectual¹³⁵.

Embora não se detenha de maneira mais detalhada nos dois tipos de autoconhecimento, o tratamento do tema em Tomás é bastante semelhante ao de Agostinho.

Na verdade, a própria distinção do duplo autoconhecimento da alma é retirada de Agostinho. No mesmo texto citado por Tomás na *Resposta* do a. 1º da Q. 87 para explicar que o autoconhecimento universal deriva da luz da verdade divina, Agostinho já realizara uma distinção entre dois modos de autoconhecimento da mente.

3.3 O duplo autoconhecimento da mente em Agostinho

¹³⁵ *De trin. X, x, 13*: “Certe enim nouit sibi dici [conhece-te a ti mesmo], sibi scilicet quae est et uiuit et intellegit. Sed est et cadauer, uiuit et pecus; intellegit autem nec cadauer nec pecus. Sic ergo se esse et uiuere scit quomodo est et uiuit intellegentia”.

Quando a mente humana se conhece e se ama, não conhece nem ama algo de imutável: todo homem, atento ao que em seu interior se passa, expressa de uma maneira sua mente ao falar e de outra muito diferente define o que é a mente, servindo-se de um conhecimento geral ou específico. Assim, quando alguém me fala de sua própria mente afirmando que compreende ou não, isto ou aquilo, ou que quer ou não, creio nele; mas quando de maneira geral ou específica diz a verdade acerca da mente humana, eu reconheço e aprovo. Assim, uma coisa é alguém ver em si mesmo o que o outro poderá acreditar se ele o disser, embora sem o ver; e outra coisa é contemplar-se na verdade mesma, o que outro também pode ver, tão bem quanto ele: o primeiro está sujeito às mudanças do tempo, o outro é imutável e eterno. De fato, não é vendo com os olhos do corpo muitas mentes que alcançamos, por similitude, um conhecimento genérico ou específico, **mas contemplamos a inviolável verdade, a partir da qual definimos, com tanta perfeição quanto podemos, não o que seja a mente de cada homem, mas como deve ser de acordo com as razões sempiternas** (*De trin. IX, vi, 9*, grifos meus)¹³⁶.

Temos, pois, um conhecimento íntimo (*quid in se ipso agatur attendens*) e um conhecimento geral ou específico, pelo qual se alcança uma definição (*speciali aut generali cognitione definit*). A definição é fundamentada na contemplação da inviolável verdade. Enquanto o primeiro modo de autoconhecimento é entendido como uma experiência interior que consiste em afirmar que compreende ou não isto ou aquilo ou que quer ou não quer, que se expresso, só pode ser crido, entende-se o segundo modo como uma definição

¹³⁶ “Sed cum se ipsam nouit humana mens et amat se ipsam, non aliquid incommutabile nouit et amat: aliterque unusquisque homo loquendo enuntiat mentem suam, quid in se ipso agatur attendens; aliter autem humanam mentem speciali aut generali cognitione definit. Itaque cum mihi de sua propria loquitur, utrum intelligat hoc aut illud, an non intelligat, et utrum uelit, an nolit hoc aut illud, credo: cum uero de humana specialiter aut generaliter uerum dicit, agnosco et approbo. Unde manifestum est, aliud unumquemque uidere in se, quod sibi alius dicenti credat, non tamen uideat; aliud autem in ipsa ueritate, quod alius quoque possit intueri: quorum alterum mutari per tempora, alterum incommutabili aeternitate consistere. Neque enim oculis corporeis multas mentes uidendo per similitudinem colligimus generalem uel specialem mentis humanae notitiam, **sed intuemur inuolabilem ueritatem ex qua perfecte quantum possumus definiamus non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat**”. Em destaque (negrito) a passagem citada por Tomás. Mas é evidente que o ponto de referência está na própria distinção de dois modos de autoconhecimento.

que é atingida na verdade mesma, tratando-se de algo que outrem pode atingir, havendo então concordância na verdade.

Tomás reconhece o problema da ambiguidade do autoconhecimento, embora o explicita com outros verbos: *percipere* e *cognoscere*. Mas o paralelo é perceptível. Em Agostinho e Tomás há distinção quanto ao alcance: um modo é particular e outro universal. Para o autoconhecimento particular é reservado o verbo *percipere* em Tomás, tratando-se da percepção de que a intelecção é realizada por uma alma intelectiva (em termos agostinianos, um conhecimento íntimo daquele que atenta ao que em seu interior se passa, que só pode ser crido, se for comunicado, isto é, não possui estatuto definidor ou conceitual). Para o autoconhecimento universal é usado o termo *cognoscere*, referindo-se ao conhecimento da própria natureza da alma (conhecimento definidor e geral em Agostinho, isto é, conceitual).

Mas isto implica um outro problema exegético: Tomás está dizendo o mesmo que Agostinho sobre o autoconhecimento?

Se tomarmos a passagem do livro IX do *Sobre a Trindade* citada por Tomás, parece que sim¹³⁷. Mas o tratamento dado por Agostinho não se

¹³⁷ Como veremos mais adiante, há indícios ainda no livro IX de que Agostinho e Tomás não estão dizendo a mesma coisa.

restringe ao Livro IX. Na verdade, é no livro X do *Sobre a Trindade* que encontramos o pensamento mais aprofundado de Agostinho sobre o autoconhecimento¹³⁸.

Para explicar a ambiguidade do autoconhecimento, Agostinho estabelece a distinção entre *nosse* e *cogitare*. Segundo Agostinho, a mente já tem notícia de si mesma, embora nem sempre se pense a si mesma¹³⁹. Uma coisa é conhecer (*nosse*), outra, pensar (*cogitare*). Esta distinção pode ser entendida com um exemplo simples, dado pelo próprio Agostinho: o fato de alguém que conhece várias ciências, não pensar na gramática, no momento em que pensa na medicina, não significa que ignore a gramática. Ele a conhece, embora não pense nela. Há, portanto, uma passagem do conhecer, isto é, da notícia que possui da gramática, ao pensar.

Assim, sendo distintos não se conhecer e não pensar em si (de alguém versado em muitas doutrinas não dizemos que ignore a gramática se, por pensar na arte médica, não pensa nela)... (*De trin. X, v, 7*)¹⁴⁰.

¹³⁸ BERMON, 2001, PASSIM.

¹³⁹ *De trin. X, v, 7; XIV, vi, 8-10.*

¹⁴⁰ “Ita cum aliud sit non se nosse, aliud non se cogitare (neque enim multarum doctrinarum peritum, ignorare grammaticam dicimus, cum eam non cogitat, quia de medicinae arte tunc cogitat)...”

Este também é o caso da mente humana. Ela possui um duplo conhecimento de si: o *nosse*, que é o conhecimento implícito de si, e o *cogitare* que é o conhecimento explícito de si:

Quando a mente, pelo pensamento se considera, se entende e se reconhece, então engendra este entendimento e o conhecimento de si mesma. Uma coisa incorpórea é considerada quando entendida; e é conhecida, quando entendida. Mas a mente não engendra esta sua notícia quando pensando, considera-se entendida, como se antes fosse desconhecida para si; mas ela era sabida para si, assim como é natural às coisas contidas na memória, ainda que não se pense nelas (*De trin. XIV, vi, 8*)¹⁴¹.

Assim, ainda que a mente sempre se conheça, nem sempre pensa em si mesma. Quando sabe que se conhece (*nosse*), então ela se pensa (*cogitare*).

Tal é, sem embargo, a força do pensamento, que nem a própria mente se põe, de certo modo, na sua presença, senão quando se pensa; e, conseqüentemente, nada está presente à mente senão por ser pensado, de sorte que nem mesmo a mente, pela qual se pensa tudo o que se pensa, pode estar em sua presença de outro modo senão pensando em si mesma (*De trin. XIV, vi, 8*)¹⁴².

¹⁴¹ “Mens igitur quando cogitatione se conspicit, intelligit se et recognoscit: gignit ergo hunc intellectum et cognitionem suam. Res quippe incorporea intellecta conspicitur, et intelligendo cognoscitur. **Nec ita sane gignit istam notitiam suam mens, quando cogitando intellectam se conspicit, tanquam sibi ante incognita fuerit: sed ita sibi nota erat, quemadmodum nate sunt res quae memoria continentur, etiamsi non cogitentur**”.

¹⁴² “Tanta est tamen cogitationis uis, ut nec ipsa mens quodam modo se in conspectu suo ponat, nisi quando se cogitat: ac per hoc ita nihil in conspectu mentis est, nisi unde cogitatur, ut nec ipsa mens, qua cogitatur quidquid cogitatur, aliter possit esse in conspectu suo, nisi se ipsam cogitando”.

O ponto fundamental na investigação de Agostinho em relação ao duplo autoconhecimento da mente é que ao se pensar, a mente “encontra, não o que ignorava, senão aquilo em que não pensava” (Ibidem)¹⁴³. O pensar-se pressupõe o conhecimento de si e, por isso, a passagem da *notitia sui* à *cogitatio sui* é comparável à lembrança de algo: “Sabes isso, mas ignoras que sabes; te recordarei e encontrarás que sabes aquilo que pensavas ignorar” (De trin. XIV, viii,9)¹⁴⁴. A mente possui memória latente de si e quando se pensa lembra-se de si mesma. Presença despercebida de si enquanto não realiza a *cogitatio*, mas presença ainda sim, enquanto *notitia*.

Sendo assim, enquanto me conheço, sou presença despercebida de mim; quando me penso, sou presença percebida, consciente. Se o exemplo do perito em várias doutrinas, como a gramática e a medicina, ressalta que não se pode afirmar que ele ignore a gramática porque não pensa (*cogita*) nela – no momento em que se ocupa com a medicina, embora a saiba (*nosse*) – assim também, não posso afirmar que me ignoro, pois me conheço, tenho *notícia* de mim, ainda que não pense em mim mesmo.

Deste modo, em Agostinho, não há necessidade de alguma espécie para que a mente se conheça, pois o conhecimento que possui de si mesma é imediato. Mas a espécie é necessária quando ela quer pensar-se a si mesma.

¹⁴³ “Inueniet autem, non quod nesciebat, sed unde non cogitabat.”

¹⁴⁴ “Scis hoc, sed scire te nescis; commemorabo, et inuenies te scientem quod te nescire putaueras”.

Há uma diferença entre conhecer-se e pensar-se, de maneira que o autoconhecimento é condição de possibilidade do pensar-se¹⁴⁵.

Em síntese, temos o seguinte. Tomás fala de duplo autoconhecimento da alma (percepção da própria inteligência e conhecimento da natureza da mente) inspirando-se em Agostinho. Em ambos há distinção entre um modo particular e íntimo e outro universal e definidor. O autoconhecimento particular entendido como a percepção de que a inteligência é realizada por uma alma intelectual (um conhecimento íntimo daquele que está atento ao que em seu interior se passa, conforme a citação de Agostinho). O autoconhecimento universal e definidor refere-se ao conhecimento da própria natureza da alma (conhecimento definidor e geral em Agostinho). Mas Tomás afirmara antes que, no estado da vida presente, o intelecto se entende a si mesmo tornando-se em ato mediante às espécies inteligíveis.

¹⁴⁵ A mente coloca-se em sua própria presença quando se pensa a si mesma. Mas o problema é: como é possível que a mente só esteja presente a si mesma quando se pensa a si mesma? Onde estaria ela quando não presente a si? O problema da presença da mente a si mesma parece desembocar num paradoxo que Agostinho reconhece não saber como explicar: “Quid dici absurdus uel sentiri potest? Unde igitur aufertur mens, nisi a se ipsa? Et ubi ponitur in conspectu suo, nisi ante se ipsam? Non ergo ibi erit ubi erat, quando in conspectu suo non erat; quia hic posita, inde sublata est. Sed si conspicienda migravit, conspectura ubi manebit? An quasi geminatur, ut et illic sit et hic, id est, et ubi conspiciere, et ubi conspici possit; ut in se sit conspiciens, ante se conspicienda? Nihil horum nobis veritas consulta respondet [Ora, o que se poderia dizer ou pensar de mais absurdo? De onde a mente haveria de se retirar, senão de diante de sua própria presença? E onde se coloca sob seu olhar, senão diante de si mesma? Não estará, portanto, lá onde estava, quando não estava na presença de si mesma, pois, ao se colocar numa parte, retirar-se-ia da outra. Mas se ela mudar de lugar para ser vista, onde ficará para se ver a si mesma? Será que ela como que se desdobra, de modo a poder estar ali e aqui, ou seja, lá onde possa ver e aqui onde possa ser vista? Está em si para ver e diante de si para ser vista? Consultada a verdade, não obtemos resposta alguma a essas inquirições]. Em seguida, acrescenta: Quomodo autem, quando se non cogitat, in conspectu suo non sit, cum sine se ipsa nunquam esse possit, quasi aliud sit ipsa, aliud conspectus eius, inuenire non possum [Não consigo saber, porém, como a alma, quando não se pensa a si mesma, não esteja presente a si, pois nunca pode ela estar separada de si mesma, como se fossem distintas ela e sua consideração de si] (*De trin. XIV, vi, 8*).

Em Agostinho, porém, a notícia de si significa autoconhecimento imediato, isto é, sem a necessidade das espécies inteligíveis. É verdade que a distinção entre *nosse* e *cogitare* só aparece no livro X do *Sobre a Trindade*. A passagem citada por Tomás, tomada isoladamente, parece permitir a interpretação dada entre percepção e definição de si na medida em que o intelecto está em ato. Mas não é, integralmente, o que Agostinho entende pelo duplo autoconhecimento da mente, como resumidamente foi apresentado acima.

Contudo, parece haver nos exemplos de Agostinho (a ciência da gramática e da medicina relacionadas à memória) elementos que favorecem a interpretação de Tomás, pois estes exemplos são de conhecimentos como habilitação (*habitus*): não estou sempre pensando a gramática, mas nem por isso perco a habilitação (*habitus*) gramatical. Esta permanece na memória (intelectual)¹⁴⁶ e pode ser reativada quando for preciso. Deste modo, só sei que sei gramática se realizo atos que supõem conhecimento da gramática.

Na verdade, no próprio livro IX do *Sobre a Trindade*, Agostinho já indica que entende a notícia de si como conhecimento imediato da mente por si mesma:

¹⁴⁶ Aqui intervém uma outra diferença: a memória para Tomás é uma faculdade sensorial.

Ora, a mente não pode amar-se a si mesma se também não se conhecer a si mesma. Pois como ama aquilo que desconhece? Ou então, se alguém diz que, por um conhecimento genérico ou específico, a mente se considera ser como são outras coisas que conheceu por experiência e, por isso, se ama a si mesma, esse fala de um modo absolutamente insensato. De fato, como pode a mente conhecer outra mente se não se conhece a si? Nem sequer da forma que os olhos do corpo vêem outros olhos, mas não se vêem a si, a mente conhece outra mente e a si mesma ignora (*De trin. IX, iii, 3*)¹⁴⁷.

Assim, a linguagem corporal não é adequada à mente – por ser esta incorpórea – e não explica o autoconhecimento, pois não sendo corpórea, seu autoconhecimento não advém do que é corpóreo. Nem advém da observação de outras mentes – como no caso da famosa metáfora do espelho –, isto é, conhecendo outras mentes conheceria a si mesma. Ora, a mente não poderia ter conhecimento da alteridade se não conhecesse a si mesma de algum modo¹⁴⁸.

O fato é que, seja como for, explica Agostinho, não podemos ver a força (*vis*) com que vemos pelos olhos do corpo os corpos, mas somente pela mente.

E conclui:

¹⁴⁷ “Mens enim amare se ipsam non potest nisi etiam nouerit se. Nam quomodo amat quod nescit? Aut si quisquam dicit ex notitia generali uel speciali mentem credere se esse talem quales alias experta est et ideo amare semetipsam, insipientissime loquitur. Unde enim mens aliquam mentem nouit si se non nouit? Neque enim ut oculos corporis uidet alios oculos et se non uidet, ita mens nouit alias mentes et ignorat semetipsam”.

¹⁴⁸ Agostinho então explica que este assunto será tratado mais adiante: “Quod subtilissime obscurissimeque disseritur donec apertissime demonstratur uel ita se rem habere uel non ita [isto é discutido de um modo extremamente sutil e obscuro enquanto não se demonstrar muito claramente que a coisa assim se apresenta ou não]”. De fato, é investigado no livro X.

Por conseguinte, do mesmo modo que a mente recolhe pelos sentidos do corpo as notícias das coisas corpóreas, assim recolhe por si mesma as notícias das incorpóreas. Logo, também se conhece a si mesma por si mesma, porque é incorpórea. Pois se não se conhece, não se ama (*De Trin. IX, iii, 3*)¹⁴⁹.

Ora, a afirmação do autoconhecimento imediato da mente é assinalado.

Assim também Tomás entendeu a afirmação de Agostinho. Tanto é assim que a conclusão de Agostinho aparece no artigo 1º da Questão 87, logo no primeiro argumento a favor do autoconhecimento da alma por sua essência: “Com efeito, Agostinho diz no livro IX *Sobre a Trindade* que ‘a mente conhece a si mesma por si mesma, porque é incorpórea’¹⁵⁰.”

A diferença entre Tomás e Agostinho parece estar na distinção utilizada por Tomás e que não aparece em Agostinho, a saber, a distinção entre conhecimento de que temos uma alma, conhecimento de que há em nós um princípio do conhecimento intelectual (*an sit*) e do que é (*quid sit*) este princípio, ou seja, conhecimento do ser (*esse*) da alma e de sua *essentia* ou natureza.

¹⁴⁹ “Mens ergo ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit sic incorporearum per semetipsam. Ergo et se ipsam per se ipsam nouit quoniam est incorporea. Nam si non nouit, non se amat”.

¹⁵⁰ “Dicit enim Augustinus, IX de Trin., quod mens seipsam nouit per seipsam, quoniam est incorporea”.

3.4 Abandono da herança agostiniana?

Como foi visto, segundo o artigo 1º da Q. 87, nosso intelecto se entende a partir de seu ato. Isto de duplo modo: (a) quando percebe que realiza intelectões e, portanto, é intelectual. Para este conhecimento é suficiente a presença da mente. Trata-se de um conhecimento que propicia a percepção de que tenho uma alma intelectual, porém, seu alcance é particular e não possibilita saber o que é ou significa ter ou ser uma alma intelectual; (b) quando conhece a própria natureza da alma, isto é, quando entende o que significa ser ou ter uma alma intelectual. Para este conhecimento, não é suficiente a presença da mente, senão uma pesquisa diligente e sutil. Seu alcance é universal porque definidor remontando, em última instância, à verdade inviolável da mente divina.

Se nosso intelecto não se entende por sua essência, mas pelo seu ato – como afirma Tomás – não há, portanto, um autoconhecimento imediato e direto da alma. Ora, como também foi visto, Agostinho afirma explicitamente o autoconhecimento imediato e direto (*notitia sui*) da mente, sendo esta condição de possibilidade de todo conhecimento e, notadamente, do próprio autoconhecimento definidor e universal – autopensamento (*cogitatio sui*) na linguagem agostiniana.

Ao reinterpretar a herança agostiniana do autoconhecimento da mente incorporando elementos da gnoseologia aristotélica, teria Tomás, na verdade, abandonando a herança agostiniana?

A julgar pelo tratamento dado ao problema em *ST I^a, q. 87 a. 1*, a distinção entre o duplo autoconhecimento entendida da maneira como Agostinho a apresentou no *De Trinitate X* não mais aparece ou, pelo menos, é deixada em segundo plano¹⁵¹. Assim, embora Tomás distinga o duplo autoconhecimento da alma como em Agostinho, afasta-se de Agostinho ao eliminar o autoconhecimento imediato e originário. Ele o transforma num conhecimento de que há em nós uma alma intelectiva, da qual não sabemos o que ela é, através deste conhecimento.

3.5 A menção ao autoconhecimento habitual da alma como caução da permanência da herança agostiniana em Tomás de Aquino?

A última palavra *ex professo* de Tomás de Aquino sobre o autoconhecimento da alma significaria uma ruptura definitiva com Agostinho, não fosse uma passagem na própria *Summa I^a*, em que Tomás menciona um tipo de autoconhecimento da alma que contrasta com o autoconhecimento atual.

¹⁵¹ H. D. GARDEIL, 1967, pp. 140-145: “...lendo estes textos, não podemos nos furtar de perguntar se o conhecimento habitual e direto da alma teria sido aqui positivamente eliminado...”.

Tratando da questão do fim da produção do homem, Tomás investiga no artigo 7º da Q. 93 se a imagem de Deus se encontra na alma segundo seus atos. Na resposta ao quarto argumento do corpo do artigo, Tomás faz referência explícita ao autoconhecimento habitual:

Quanto ao quarto, cumpre dizer que alguém poderia responder pelo que Agostinho diz no *livro XIV Sobre a Trindade* “que a mente sempre se lembra de si mesma, sempre se conhece e se ama”. Alguns entendem isso como se na alma houvesse em ato a inteligência e o amor de si mesma. Mas exclui este entendimento quando acrescenta que “a alma não pensa sempre em si como distinta do que não é o que ela mesma [é]”. **Assim é patente que a alma sempre se entende e se ama, não atualmente, mas habitualmente.** Embora também se possa dizer que, percebendo seu ato, ela conhece a si mesma toda vez que conhece algo. Mas porque não está sempre entendendo em ato, como é patente quando dorme, por isso é preciso dizer que os atos, embora nem sempre permaneçam em si mesmos, permanecem, sempre em seus princípios: a saber, nas potências e nos hábitos. Donde Agostinho dizer no livro XIV do *Sobre a Trindade*: “Se a alma racional foi feita à imagem de Deus no sentido de que pode usar da razão e do intelecto para conhecer e contemplar a Deus, desde o início em que começou a ser, esteve nela a imagem de Deus” (Q. 93, a. 7, ad. 4, grifos meus)¹⁵².

A resposta ao argumento começa explicando que a afirmação de Agostinho de que a mente sempre se lembra de si mesma, sempre se conhece e se ama poderia ser entendida como significando que a alma sempre está em

¹⁵² “Ad quartum dicendum quod aliquis respondere posset per hoc quod Augustinus dicit XIV *de Trin.*, quod *mens semper sui meminit, semper se intelligit et amat*. Quod quidam sic intelligunt, quae animae adsit actualis intelligentia et amor sui ipsius. Sed hunc intellectum excludit per hoc quod subdit, quod *non semper se cogitat discretam ab his quae non sunt quod ipsa*. Et sic patet quod anima semper intelligit et amat se, non actualiter, sed habitualiter. Quamvis etiam dici possit quod, percipiendo actum suum, seipsam intelligit quandocumque aliquid intelligit. Sed quia non semper est actu intelligens, ut patet in dormiente, ideo oportet dicere quod actus, etsi non semper maneant in seipsis, manent tamen semper in suis principiis, scilicet potentis et habitibus. Unde Augustinus dicit, XIV *de Trin.*: *si secundum hoc facta est ad imaginem Dei anima rationalis, quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest, ab initio quo esse coepit, fuit in ea Dei imago*”.

ato na inteligência e no amor de si. Mas tal interpretação é imediatamente excluída, pois Tomás mostra que o próprio Agostinho afirma que a alma nem sempre pensa em si mesma como distinta das demais coisas.

O problema está em como compreender tal distinção: o fato de que a alma sempre se lembra de si mesma, se entende e se ama, significa que realiza isso sempre em ato? Tomás afirma que não, apoiando-se no próprio Agostinho: a alma não pensa sempre em si mesma. Ora, que nem sempre a alma se conhece (*cognoscere*) é o resultado da exposição feita do artigo 1º da Q. 87: a alma só se conhece quando em ato. Mas a passagem acima (Q. 93, a. 7, ad. 4), afirma que a alma nem sempre está se conhecendo em ato, o que não significa que não se conheça de alguma maneira; ela se conhece habitualmente. O que *habitualiter* significa em relação ao autoconhecimento da alma? Primeiramente, significa que não se trata do autoconhecimento atual.

O problema todo está, pois, em compreender o sentido de *habitualiter* referido ao conhecimento que a alma tem de si mesma. Tal compreensão parece implicar na consideração de duas questões ou vias de investigação: (a) a afirmação de que a alma se conhece habitualmente não se identifica, de alguma maneira, com o autoconhecimento particular da alma? (b) *habitualiter* significa, de algum modo, uma assimilação da herança agostiniana da *notitia sui*, isto é, do autoconhecimento da alma por sua essência, ou não?

A dificuldade na resposta às questões acima se deve ao fato de Tomás não dar muitos detalhes acerca do autoconhecimento habitual da alma na *Summa*.

O que significa *habitualiter* referido ao autoconhecimento da alma?

Sua aparição na Q. 93, a. 7, ad. 4, parece estar ligada à tentativa de explicar uma dificuldade: nem sempre a alma está se conhecendo em ato. Um exemplo óbvio é o de que ela não está se conhecendo em ato quando dorme. Mas isso significa que quando não se conhece em ato, a alma não se conhece de nenhuma maneira?

O exemplo de alguém versado em gramática ajuda a entender melhor o problema. Quando alguém versado em gramática dorme e não pensa nela, não significa que por isso perde o conhecimento que possui da gramática. Tal conhecimento (hábito ou habilitação) permanece no intelecto e pode ser reativado quando o gramático quiser ou for preciso. Assim, o fato de não estar pensando na gramática não significa que o gramático não possua o conhecimento (habilitação) da gramática. O conhecimento da gramática está implícito. Para usar uma metáfora, é como se o conhecimento da gramática estivesse “dormindo”, isto é, estivesse no intelecto implicitamente. De todo modo, o gramático só sabe que sabe gramática se realiza atos que supõem conhecimento da gramática. Assim, pelos atos, o conhecimento habitual –

implícito, dormente – é “despertado”, explicitado ou, como diz Tomás, atualizado.

É assim também no caso do autoconhecimento habitual da alma?

Na Q. 87, a. 2, Tomás investiga justamente *se o nosso intelecto conhece as habilitações da alma pela essência destes (utrum intellectus noster cognoscat habitus animae per essentiam eorum)*. A Resposta explica que a habilitação¹⁵³ é intermediária entre a pura potência e o ato puro ou perfeito. Em seguida, explica como conhecemos as habilitações:

Ora, já foi dito [a.1] que nada é conhecido senão na medida em que está em ato. Assim, portanto, na medida em que o hábito é desprovido do ato perfeito, é desprovido disto, de modo a não ser cognoscível por si mesmo, mas é necessário que seja conhecido pelo seu ato; quer enquanto alguém percebe que tem o hábito, pelo fato de que percebe que produz o ato próprio do hábito; quer enquanto alguém pesquisa a natureza e a noção do hábito pela consideração do ato. De fato, o primeiro conhecimento do hábito se dá pela própria presença do hábito, pois, pelo fato mesmo de estar presente, causa o ato, no que é imediatamente percebido. Mas o segundo conhecimento do hábito se dá por uma pesquisa diligente, como foi dito acima sobre a mente [a.1] (*ST I^a, Q. 87, a. 2, Resp.*)¹⁵⁴.

¹⁵³ Segundo Tomás, *habitus* deriva do verbo *habere* que significa ter ou possuir. E deriva de dois modos: de um modo, enquanto o homem ou qualquer outra coisa tem algo; de outro modo, enquanto o homem ou qualquer outra coisa se tem ou se apresenta (*se habet*) de algum modo em relação a si mesmo ou em relação a outro. Cf *ST I^a II^{ae}*, Q. 49, a. 1.

¹⁵⁴ “*Tam autem dictum est quod nihil cognoscitur nisi secundum quod est actu. Sic ergo in quantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc, ut non sit per seipsum cognoscibilis, sed necesse est quod per actum suum cognoscatur: sive dum aliquis percipit se habere habitum, per hoc quod percipit se producere actum proprium habitus; sive dum aliquis inquirat naturam et rationem habitus, ex consideratione actus. Et prima quidem cognitio habitus fit per ipsam praesentiam habitus, quia ex hoc*

A explicação é muito próxima do tratamento dado ao autoconhecimento: (a) algo só pode ser conhecido na medida em que está em ato; (b) há uma percepção do hábito quando alguém percebe que realiza atos próprios de determinados hábitos; (c) há um conhecimento da natureza do hábito pela pesquisa e consideração do ato. A explicação de como isso se dá é idêntica a descrição do duplo autoconhecimento da alma: a *percepção* da habilitação se dá pela própria presença da habilitação, que pela presença causa o ato; já o *conhecimento* do que é a habilitação se dá pela pesquisa diligente. De qualquer maneira, o conhecimento do habilitação se dá mediante os atos. Tomás usa de novo a distinção entre saber que há e saber o que é: *an sit et quid sit*.

Aplicado ao caso do autoconhecimento, teríamos o seguinte: o autoconhecimento está sempre presente em hábito porque a alma nem sempre está se conhecendo em ato. Mas para conhecer-se em ato, o intelecto precisa atualizar-se (ato segundo). Neste caso, conheço, por concomitância com o ato, que o primeiro deste ato é a potência intelectiva, capaz de conhecimento das demais coisas, de si e, sobretudo, de Deus¹⁵⁵.

ipso est praesens, actum causat, in quo statim percipitur. Secunda autem cognitio habitus fit per studiosam inquisitionem, sicut dictum est de mente”.

¹⁵⁵ Embora se trate de conhecimento limitado.

É possível haver aqui uma acentuação do tipo de conhecimento conforme a perspectiva adotada. Por um lado, a explicação de que o conhecimento se dá somente pelos atos traz algumas dificuldades: quando não penso nele ou quando durmo, significa que não o possuo mais? Significa que o perdi? Para resolver tal dificuldade é afirmado que os atos permanecem nos hábitos, isto é, o fato de não pensar na gramática não significa que eu não saiba gramática, que tenha perdido a habilitação de gramático, mas que apenas não estava pensando nela. O conhecimento está em mim, como que “dormente”. Por outro lado, isto é, acentuando outra perspectiva, só percebo que sei gramática, ao realizar atos que supõem o conhecimento da gramática. Quando o conhecimento “dormente” é, pois, “despertado”. No limite, mesmo que alguém não tenha sido alfabetizado (aprendido gramática) conserva a capacidade (potência) de sê-lo.

Assim, por um lado possuo um conhecimento que não é atual, porque não estar pensando nele em ato não significa que eu não o possua habitualmente (*habitualiter*) ou não possua a capacidade de adquiri-lo. Por outro lado, só sei que possuo um conhecimento habitualmente (*habitualiter*) ou que tenho a capacidade de adquiri-lo quando realizo atos que supõem tal habilitação ou capacidade¹⁵⁶.

¹⁵⁶ Talvez, Tomás estivesse na Q. 87 e na Q. 93 sob a poderosa presença de Aristóteles na primeira e de Agostinho na segunda. Na Q. 93, Aristóteles é citado apenas uma vez (artigo 9º no início da *Resposta*) e a propósito de um princípio geral (*unum in qualitate causat similitudinem* – Metafísica V, 15, 1021a 11). Na Q. 93, as autoridades mais frequentes são a da Escritura e Agostinho.

Se é assim, o autoconhecimento habitual da alma parece aproximar-se mais do autoconhecimento particular da alma tratado por Tomás no artigo 1º da Q. 87. Mas o autoconhecimento definitório não estaria excluído.

Com efeito, diz Tomás que para que haja o autoconhecimento particular da alma, basta a própria presença da mente, o que não basta para outro tipo de autoconhecimento:

Pois, para haver o primeiro conhecimento da mente, basta a própria presença da mente, que é o princípio do ato a partir do qual a mente percebe a si mesma. Assim, se diz que se conhece pela sua presença. Mas, para que haja o segundo conhecimento da mente, não basta sua presença, mas requer-se uma pesquisa diligente e sutil. (*ST Ia, Q. 87, a. 1*)¹⁵⁷.

Tomás reconhece que a mente ou alma é sempre presente. E também afirma que a alma é em ato¹⁵⁸. Ele diz claramente que a presença da mente é suficiente para realizar o autoconhecimento particular da alma, isto é, para realizar a autopercepção. O que Tomás quer dizer com “*sufficit ipsa mentis praesentia*”? Quer dizer que a presença da mente “é o princípio do ato a partir do qual a mente percebe a si mesma”, isto é, que há aí uma alma intelectiva.

¹⁵⁷ “Nam ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio”.

¹⁵⁸ Ver *ST Ia, QQ. 75-87*.

Tomás afirmara anteriormente que o intelecto humano está em potência, tornando-se em ato pelas espécies¹⁵⁹. Mas aqui, fala da presença da mente como sendo o princípio do ato a partir do qual a mente realiza a autopercepção no sentido acima indicado.

Putallaz já havia chamado a atenção para o *glissement* realizado por Tomás no texto da *Summa*, deslocando o problema da inteligibilidade da alma para a inteligibilidade do intelecto¹⁶⁰. Embora na nossa opinião Tomás fale por metonímia (da parte pelo todo, isto é, da alma pelo intelecto), reconhecemos que isso não significa responder satisfatoriamente todos os aspectos do “deslocamento” da inteligibilidade da alma para o do intelecto. Além dos argumentos já mencionados por Putallaz, a saber, a alma é em ato e imaterial, há um outro elemento: a alma é em ato, imaterial e *sempre presente a si mesma*. O reconhecimento de que a alma é sempre presente a si mesma remonta a Agostinho¹⁶¹. Tomás interpreta como percepção ou juízo sobre seu ser.

¹⁵⁹ *ST I^a, Q. 87, a. 1, Resp.*: “Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium: unde possibilis nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus, se habet ut potentia intelligens Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu [O intelecto humano, no entanto, porta-se no gênero das coisas inteligíveis como um ente apenas em potência, assim como também a matéria prima se porta no gênero das coisas sensíveis; donde ser chamado de ‘possível’. Assim, pois, considerado em sua essência, porta-se como inteligente em potência. Donde, por si mesmo, ter a capacidade de inteligir, mas não a de ser inteligido, a não ser na medida em que torna-se em ato]”.

¹⁶⁰ PUTALLAZ, 1991¹, p. 76.

¹⁶¹ *De trinitate X, iii, 5.*

O problema é saber se a presença da alma a si mesma é suficiente para o autoconhecimento. Tomás parece afirmar que sim: “Pois, para haver o primeiro conhecimento da mente [a autopercepção], basta a própria presença da mente” (*Ibidem*). Mas o autoconhecimento particular caracteriza-se como o conhecimento de alguém que “percebe ter uma alma intelectiva pelo fato de que percebe que entende”, isto é, de alguém que percebe que realiza intelecções. Não se trata do conhecimento do que a alma é. Ficaria assim claro qual a implicação da permanente presença da alma em relação ao autoconhecimento.

Outro aspecto do problema é: o que quer dizer “a alma se conhece *habitualmente*”? A resposta a essa pergunta parece encaminhar também a resposta a nossa pergunta: não estaria Tomás assimilando e reformulando (não simplesmente repetindo) a herança agostiniana da *notitia sui* e da *presença da mente a si mesma*, preservando-as e, ainda assim, em coerência com os aspectos principais da teoria sobre o conhecimento das coisas afirmada nas QQ 84-86 da *Summa*? Ou estaríamos diante do momento em que Tomás de Aquino rompe definitivamente com a herança agostiniana? Mas se é assim, qual o sentido da afirmação tomada de Agostinho da peculiaridade da presença da alma a si mesma?

Na verdade, Tomás usa um modo de se expressar muito lacônico: “os atos, embora nem sempre permaneçam em si mesmos, permanecem sempre em seus princípios, a saber na potência e nos hábitos”. Nas potências desde

sua criação, porque “pode usar a razão e o intelecto para conhecer e contemplar a Deus”. Nos hábitos, se já adquiriu algum.

As dúvidas permanecem quando lemos os artigos da Q. 87 da *Suma*.

A correta interpretação acerca do modo como Tomás entendeu o autoconhecimento da alma depende, na nossa opinião, da análise dos elementos da gênese de seu pensamento final sobre o assunto. O que representa percorrer as principais obras em que o tema é tratado *ex professo*.

Capítulo II

O SENTIDO DE *HABITUALITER* REFERIDO AO AUTOCONHECIMENTO NAS OBRAS ANTERIORES À *SUMMA* *THEOLOGIAE* 1ª PARS Q. 87, A. 1

SCRIPTUM SUPER LIBROS SENTENTIARUM MAGISTRI PETRI LOMBARDI ESCRITO SOBRE OS LIVROS DAS SENTENÇAS DO MESTRE PEDRO LOMBARDO (1252-1254)

A primeira obra de Tomás de Aquino em que o problema do autoconhecimento aparece é o *Escrito sobre os Livros das Sentenças do Mestre Pedro Lombardo* (*Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*)¹⁶². Fruto da primeira estada em Paris (1252-1254), a data exata acerca da composição do *Comentário às Sentenças*¹⁶³ – como é comumente

¹⁶² “...la obra del *Magister Sententiarum* tuvo un éxito incomparable: fue el texto obligatorio en la enseñanza de la teología, desde el siglo XIII hasta el siglo XVI. Al alumno que estudiaba teología en la Universidad de París y quería culminar los distintos grados de la carrera, le era obligatorio familiarizarse con el libro de Lombardo. Primero debía obtener el grado de *Bachiller bíblico* (tras dos años de estudios); luego, el de *Bachiller formado* (tras dos años de comentar las *Sentencias*); por último, el grado de *Maestro* (tras cuatro años de realizar *disputationes*, y no antes de cumplir los 35 años de edad)”. Ver CRUZ, 2002, p. 24.

¹⁶³ As *Sentenças de Pedro Lombardo* estão divididas em quatro livros – sendo que cada livro está dividido em *distinções*, *questões* e *artigos*: I. Deus Uni-Trino; II. Deus como Criador e sua obra, a queda e a graça; III. O homem caído e redimido, a encarnação do Verbo e a obra de Redenção, as virtudes, os dons do Espírito Santo e os mandamentos; IV. Os sacramentos e os fins últimos. Cf TORRELL, 2004, p. 51: “1. Deus Trindade, em sua essência e em suas pessoas, com algumas considerações sobre sua presença no mundo e na vida dos cristãos. 2. Deus como criador e sua obra (criação em geral e queda dos anjos, criação e queda do homem e da mulher, graça, pecado original e atual). 3. A encarnação do Verbo e sua obra de redenção, a que se liga o estudo das virtudes e dons do Espírito Santo, assim como o dos dez mandamentos (uma vez que se encontram todos incluídos no do amor). 4. A doutrina dos sacramentos, à

citado – é ainda discutida. O certo é que ocorreu em Paris como exigência para a obtenção do título de *baccalaureus sentitiarius* entre 1252 e 1256, sendo que sua redação ainda não estava concluída quando Tomás iniciou a atividade de mestre em 1256¹⁶⁴.

Por se tratar da primeira grande obra de Tomás, ela é ponto de partida imprescindível para um estudo cronológico acerca do desenvolvimento de seu pensamento sobre o autoconhecimento da alma¹⁶⁵.

Em relação ao autoconhecimento, eis as principais passagens a serem analisadas aqui:

Livro I, D. 3, Q. 1, a. 2, ad. 3

Livro I, D. 3, Q. 4, a. 5;

Livro I, D. 17, Q. 1, a. 4;

Livro III, D. 23, Q. 1, a. 2, ad 3;

A. I. D. 3. Q. 1, a. 2, ad 3

qual se acha vinculada a dos fins últimos”. O *Comentário* de Tomás sobre *As Sentenças de Pedro Lombardo* começa com a distinção (*distinctio*), depois com uma divisão do texto (*divisio textus*) seguida de questões dispostas em artigos, encerrando com a exposição esquemática do texto (*expositio textus*). Ver CRUZ, 2002, p. 29

¹⁶⁴ Ver TORRELL, 1999, p. 64.

¹⁶⁵ A primeira dificuldade na leitura do *Escrito* ou *Comentário* é que não há ainda uma edição crítica. Por isso, seguiremos aqui a Edição Mandonnet e a tradução de CRUZ (2002) e algumas de suas sugestões na interpretação dos textos alterando-a, porém, onde acharmos necessário. Outra dificuldade é a dispersão dos textos relativos ao autoconhecimento. Tomás trata do autoconhecimento *ex professo* no *Scriptum*, uma vez; em outros lugares o tema aparece de maneira secundária, mas ainda assim permite algum acréscimo na compreensão.

Após serem tratadas a conveniência e a divisão do assunto da *Theologia* em coisas (*res*) e signos (*signa*) e a diferença entre fruir (*frui*) e usar (*uti*) na *Distinção 1ª*, bem como do mistério da unidade e trindade divinas (*Distinção 2ª*), a *Distinção 3ª* trata da imagem de Deus e suas “partes”.

Na Questão 1ª da *Distinção 3ª*, pergunta-se sobre o modo de chegarmos ao conhecimento de Deus mediante o vestígio das criaturas. São analisados: se Deus pode ser conhecido pelo intelecto criado (a. 1), se é evidente por si que haja Deus (a. 2), se Deus pode ser conhecido pelo homem mediante as criaturas (a. 3), e se com o conhecimento natural os filósofos conheceram à Trindade partindo das criaturas (a. 4). É justamente no artigo 2º – *se é evidente por si que haja Deus* – que encontramos a primeira palavra de Tomás de Aquino sobre o autoconhecimento da alma.

Em resposta ao a. 2 da Q. 1, Tomás explica que sobre o conhecimento de uma coisa pode-se falar de dois modos: ou segundo a coisa mesma ou em relação a nós. Assim, ao falar-se de Deus em si mesmo *que haja Deus* é por si evidente, mas em relação a nós, poderá ser considerado de dois modos: ou segundo sua semelhança e participação – e deste modo é por si evidente, pois algo é conhecido mediante sua verdade, que é modelada (*exemplata*) a partir de Deus; ou segundo a substância (*suppositum*), isto é, considerando Deus mesmo, enquanto algo incorpóreo – e deste modo não seria por si conhecido. É que as coisas que nos são evidentes por si, nos são dadas a conhecer pelos

sentidos – explica Tomás – como, por exemplo, depois de ver um todo e suas partes, conhecemos que todo todo é maior que sua parte, sem nenhuma indagação. Mas, uma vez conhecidas as coisas sensíveis, não chegamos a Deus a não ser argumentando (*procedendo*): as coisas foram causadas e o que é causado *procede* de alguma causa agente, e o primeiro agente não pode ser corpo. Assim não chegamos a Deus a não ser argumentando (*arguendo*). Nenhuma realidade desse gênero, conclui Tomás, é por si evidente (*per se nota*).

Para nossa investigação interessa a resposta dada ao terceiro argumento inicial, pois nela Tomás faz uma observação acerca do autoconhecimento da alma. O argumento é o seguinte:

Todo conhecimento se dá pela união da coisa conhecida com o cognoscente. Ora, Deus é por si mesmo intrínseco à alma, inclusive mais do que ela a si mesma. Logo, pode por si mesmo ser conhecido (*Scriptum I, D. 3, Q. 1, a. 2, arg. 3*)¹⁶⁶.

O argumento faz menção à ideia agostiniana do Deus *interior intimo meo*¹⁶⁷. O nome de Agostinho não aparece, mas a passagem é suficientemente conhecida. A partir disso, conclui-se: se Deus é mais íntimo à alma do que a própria alma a si mesma, seria por si evidente.

¹⁶⁶ “Item, omnis cognitio est per unionem rei cognitae ad cognoscentem. Sed Deus est per seipsum intrinsecus animae etiam magis quam ipsa sibi. Ergo per ipsum cognosci potest”.

¹⁶⁷ *Confissões III, vi, 11*: “Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo.”

A resposta de Tomás a este argumento é importantíssima por se tratar de sua primeira palavra *ex professo* acerca do autoconhecimento da alma:

Ao terceiro cumpre dizer que ainda que Deus esteja na alma por essência, presença e potência, não está nela, porém, como objeto do intelecto; e isto é requerido para o conhecimento. Onde também a alma está presente a si mesma; mas há máxima dificuldade no conhecimento da alma, não se chega a ele, a não ser raciocinando a partir dos objetos para os atos e dos atos para as potências (*Scriptum I, D. 3, Q. 1, a. 2, ad 3*)¹⁶⁸.

A primeira palavra de Tomás acerca do autoconhecimento é o reconhecimento de que há máxima dificuldade no conhecimento da alma (*maxima difficultas est in cognitione animae*). A alma não aparece a si mesma de modo transparente. Não há qualquer menção a um acesso privilegiado da alma a ela mesma, como em Agostinho. Tomás parece seguir aqui Aristóteles: “E de todo modo e maneira, é difícilimo obter alguma convicção a respeito dela [da alma]” (*De Anima I, 1, 402a 10*)¹⁶⁹.

À primeira vista, depois de reconhecida a presença da alma a si mesma, pode parecer paradoxal afirmar que tal presença é insuficiente para o

¹⁶⁸ “Ad tertium dicendum, quod quamvis Deus sit in anima per essentiam, praesentiam et potentiam, non tamen est in ea sicut objectum intellectus; et hoc requiritur ad cognitionem. Unde etiam anima sibi ipsi praesens est; tamen maxima difficultas est in cognitione animae, nec devenitur in ipsam, nisi ratiocinando ex objectis in actus et ex actibus in potentias”.

¹⁶⁹ Tradução de Lucas Angioni, 2002, p. 21.

autoconhecimento. Mas o motivo disto é explicado: o conhecimento requer a presença de algo *como* objeto do intelecto. O tratamento do problema aqui está sob a influência da doutrina aristotélica de que o conhecimento da alma se dá *racionando* dos objetos aos atos, dos atos às potências, das potências à essência.

Não há qualquer menção explícita a um tipo de autoconhecimento semelhante ao chamado autoconhecimento particular, conforme a *Resposta* do artigo 1º da Q. 87 da *Suma*. Contudo, a passagem condiz com o tratamento dado ao autoconhecimento universal, pois estão presentes os aspectos principais deste tipo de autoconhecimento: (a) a alma é presente a si mesma, mas isso (b) não é suficiente para o autoconhecimento, porque ela não está presente como objeto de conhecimento; (c) a advertência sobre a dificuldade do autoconhecimento e (d) o modo como se dá o autoconhecimento: a essência é conhecida por suas potências, estas por seus atos, estes pelas espécies, e estas pelos objetos¹⁷⁰.

Isso não impede que a afirmação de que *a alma está presente a si mesma* possa ser entendida como uma menção implícita a um tipo de autoconhecimento. Mas o que é acentuado é o fato de que tal presença é insuficiente para o conhecimento da alma e, daí, a máxima dificuldade da investigação. Se tomarmos o palavra *presença* como derivada do repertório

¹⁷⁰ A descrição do itinerário difere, mas o sentido é o mesmo.

vocabular de Agostinho, à exceção dela, o vocabulário e o modo de explicação do autoconhecimento é acentuadamente baseado em Aristóteles.

B. I. D. 3. Q. 4. a. 5

Ainda na Distinção 3^a, é investigado o próprio vestígio (Q. 2) e sobre o sujeito da imagem, isto é, a mente e suas partes (Q. 3). Na Questão 4, são analisadas as partes da imagem: se a memória pertence à imagem (a. 1), se as faculdades da alma são sua essência (a. 2), se uma faculdade deriva de outra (a. 3), se a imagem é considerada nas faculdades racionais em relação a qualquer objeto (a. 4), e se as potências racionais estão sempre em ato em relação aos objetos nos quais se considera a imagem (a. 5). Interessa-nos aqui o artigo 5^o, pois nele Tomás trata do autoconhecimento.

A resposta do artigo 5^o começa com uma distinção baseada em Agostinho entre discernir, pensar e entender¹⁷¹:

Discernir é conhecer uma coisa mediante sua diferença com as demais. **Pensar**, ao contrário, é considerar uma coisa segundo suas partes e propriedades: pelo que se diz que *cogitare* (pensar) é como *coagitare* (tratar conjuntamente). Mas **entender** não significa nada mais que a simples atenção (*simplicem*

¹⁷¹ *De Ut. Cred., II*. Na verdade, na obra mencionada, Agostinho distingue *intelligere*, *credere* e *opinare*.

intuitum) do intelecto no que lhe é presente como inteligível (*Scriptum I, D. 3, Q. 4, a. 5, grifos meus*)¹⁷².

Tomás distingue, portanto, três modos de conhecimento. Em seguida, aplica a distinção ao autoconhecimento:

Digo, pois, que a alma nem sempre pensa em Deus e o discerne, e tampouco a si mesma, porque desta maneira, quem quer que seja teria o conhecimento natural de toda a natureza de sua alma, ao que mal se chega com grande aplicação; pois, para tal conhecimento não é suficiente a presença da coisa de qualquer modo, senão que é preciso que esteja ali sob o aspecto (*ratio*) de objeto, e se exige a visada (*intentio*) do cognoscente (*Scriptum I, D. 3, Q., 4, a. 5, Resp.*)¹⁷³.

O discernimento de si, o pensamento de si e o entendimento de si (e de Deus) significam coisas diferentes. Discernir-se é conhecer a própria diferença em relação às demais coisas, isto é, conhecer a própria natureza. O discernimento de si como é apresentado aqui condiz com o texto da *Suma*¹⁷⁴.

Pensar-se, por sua vez, é considerar-se conforme as partes e propriedades próprias. Neste caso, o pensamento de si significa a

¹⁷² “Discernere est cognoscere rem per differentiam sui ab aliis. Cogitare autem est considerare rem secundum partes et proprietates suas: unde cogitare dicitur quasi coagitare. Intelligere autem dicit nihil aliud quam simplicem intuitum intellectus in id quod sibi est praesens intelligibile”.

¹⁷³ “Dico ergo, quod anima non semper cogitat et discernit de Deo, nec de se, quia sic quilibet sciret naturaliter totam naturam animae suae, ad quod vix magno studio pervenitur: ad talem enim cognitionem non sufficit praesentia rei quolibet modo; sed oportet ut sit ibi in ratione objecti, et exigitur intentio cognoscentis”.

¹⁷⁴ *Q. 87, a. 1, Resp. in fine*: Por isso, Agostinho diz no livro X *Sobre a Trindade* acerca de tal pesquisa sobre a mente: “a mente não procure se cernir como ausente, mas discernir o que está presente”, isto é, conhecer sua diferença das demais coisas, o que é conhecer sua quiddidade e natureza.

consideração da natureza da alma e de seus atributos – dentre os quais, a inteligência. No caso da alma humana, a consideração de sua parte intelectual percorre o itinerário: a alma conhece primeiro o objeto, em seguida o ato pelo qual o objeto é conhecido e, pelo ato, a si mesma. Lida assim, a passagem também condiz com o texto da *Suma*¹⁷⁵.

Tomás explica que a alma nem sempre se pensa e se discerne (nem a Deus), uma vez que, para alguém sempre pensar-se e discernir-se, implicaria que tivesse conhecimento natural de toda a natureza de sua alma, isto é, que tivesse conhecimento imediato da natureza da alma. Mas a isso – continua ele – mal se pode chegar com grande aplicação. Aqui, outra vez, é destacada a dificuldade no conhecimento da alma e a insuficiência da presença de algum modo (*quolibet modo*) da alma a si mesma para a realização do autoconhecimento, mas é explicado que a presença da alma precisa estar para a alma (intelecto) sob o aspecto de objeto (*in ratione objecti*). Há ainda a explicitação de um elemento em comparação com as passagens anteriormente analisadas: a visada ou atenção (*intentio*) do cognoscente¹⁷⁶.

¹⁷⁵ *ST I, Q. 87, a. 1, Resp.*: Mas, como é conatural ao nosso intelecto, de acordo com o estado da vida presente, que diga respeito ao que é material e sensível, como foi dito acima [Q. 84, a. 7], segue-se que o nosso intelecto entende a si mesmo do modo como torna-se em ato pelas espécies abstraídas dos sensíveis pela luz do intelecto agente, que é o ato dos próprios inteligíveis, e mediante estes, do intelecto possível.

¹⁷⁶ O mesmo resultado foi alcançado até aqui na análise de *Scriptum I, D. 3, Q. 1, a. 2, Resp.*: (a) a alma está presente a si mesma (b) mas esta presença é insuficiente para o autoconhecimento, pois há a necessidade da presença a modo de objeto; (c) a advertência sobre a dificuldade do conhecimento da alma; (d) o modo aristotélico de se chegar ao conhecimento da alma. Concordante também com *ST I, Q. 87, a. 1, Resp.*

Mas, a seguir, os dois tipos de autoconhecimento (discernimento e pensamento de si) contrastam com um terceiro:

Mas, enquanto que o entender nada mais diz que ver atentamente (*intuitum*), que nada mais é que a presença do inteligível ao intelecto de qualquer modo, assim a alma sempre se entende a si mesma e a Deus de maneira indeterminada, e segue-se um amor indeterminado (*Scriptum I, D. 3, Q. 4, a. 5, Resp.*)¹⁷⁷.

Entender-se – diferentemente de pensar-se e discernir-se – é a simples visão atenta do intelecto (*simplicem intuitum intellectus*) ao que lhe é presente como inteligível de qualquer modo (*quocumque modo*), neste caso, a alma sempre se entende a si mesma.

Temos, pois, em relação à alma, o autoconhecimento (discernimento e pensamento de si) que exige a presença da coisa precisamente como objeto e a visada cognoscente para realizar-se, e o autoconhecimento (entendimento de si) que requer unicamente a presença do inteligível ao intelecto de qualquer modo (*quocumque modo*), isto é, não necessariamente a modo de objeto. Neste caso, é suficiente a presença da alma. Talvez se pudesse falar de uma presença precognitiva.

¹⁷⁷ “Sed secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum indeterminate, et consequitur quidam amor indeterminatus”.

A afirmação de que a presença da alma a si mesma é suficiente para o autoconhecimento (auto-entendimento) diverge da posição sustentada anteriormente, *Scriptum I, D. 3, Q. 1, a. 2, ad. 3*, e do modo como explica o auto-discernimento e auto-pensamento. Tomás afirmara claramente que a simples presença da alma a si mesma não era suficiente para o conhecimento da alma, pois era preciso que tal presença estivesse como objeto do intelecto. Agora, porém, afirma que há um tipo de autoconhecimento em que é suficiente a presença da alma a si mesma, pois a alma sempre se entende a si mesma.

Este tipo de autoconhecimento coincidiria com o conhecimento habitual da alma conforme mencionado na *Suma*?

A visão do intelecto e a presença de qualquer modo do inteligível (neste contexto, a presença da alma a si mesma), denotam a não necessidade de espécie para o entendimento de si. Contudo, Tomás usa aqui o termo *intelligere*, e não *percipere* como usado para tratar do autoconhecimento particular da alma no *artigo 1 da Q. 87* e nem *habitualiter* como em *Q. 93, a. 7, ad. 4*. Inteligir é uma visão simples e atenta que contrasta com pensar, discernir e raciocinar, isto é, com o movimento de ir *procedendo*. Para alguns intérpretes, trata-se da visão do conhecimento habitual de si¹⁷⁸.

¹⁷⁸ GARDEIL, 1934, p. 225; ROMEYER, 1923, p. 52-53.

De fato, isso parece coincidir com a menção ao autoconhecimento habitual. Deste modo, o auto-discernimento e o auto-pensamento se ajustariam ao tipo de autoconhecimento atual da alma, enquanto o auto-entendimento se ajustaria ao autoconhecimento habitual da alma. Também não seria o caso de um conhecimento particular da alma, pois haveria uma diferença entre o autoconhecimento particular (percepção de si) e o auto-entendimento: o primeiro depende da atualização do intelecto para realizar-se, enquanto o segundo parece ser imediato – a alma sempre se entende a si mesma. Contudo, Tomás não usa o termo *habitus* ou *habitualiter*, em nenhum momento.

Além disso, um outro elemento explicativo acerca do auto-entendimento da alma é apresentado. Ele pode ser entendido também “segundo os filósofos”¹⁷⁹:

De outro modo, segundo os filósofos, entende-se que a alma sempre se entende, pelo fato de que tudo o que é entendido, não é entendido senão iluminado pela luz do intelecto agente, e recebido no intelecto possível. Donde, assim como em toda cor se vê a luz corporal, assim também em todo inteligível se vê a luz do intelecto agente, não no aspecto (*ratio*) de objeto, mas no aspecto (*ratio*) de meio de conhecimento (*Ibidem*)¹⁸⁰.

¹⁷⁹ Não foi possível identificar se Tomás faz referência especificamente a determinados filósofos. Talvez, por falar aqui como teólogo, refira-se simplesmente aos filósofos em geral (aqueles que falaram com o recurso da razão humana sem ter tido conhecimento do ensinamento cristão), por oposição aos “santos” (*Padres da Igreja*). Falando-se de intelecto agente e possível e das funções da ambos, supõe-se que se trata de filósofos “aristotélicos”. Ver nota 179, onde o Filósofo é mencionado.

¹⁸⁰ “Alio tamen modo, secundum philosophos, intelligitur quod anima semper se intelligit, eo quod omne quod intelligitur, non intelligitur nisi illustratum lumine intellectus agentis, et receptum in intellectu

Assim, segundo os filósofos, que a alma sempre se entenda significa a apreensão da luz intelectual do intelecto agente em todo ato intelectual. Não em especial, isto é, como *objeto* de conhecimento, mas como *meio* de conhecimento, como a analogia com a visão corporal visa mostrar. Quer dizer, não é conhecido diretamente, mas como concomitante ao ato de conhecer qualquer objeto.

A julgar pelo que foi dito até aqui, parece que temos o seguinte: a alma sempre se entende porque é sempre presente a si mesma, mas o fato de sempre entender-se a si mesma, segundo os filósofos, pode ser entendido enquanto apreensão por esta (pela alma) da luz do intelecto agente como *meio* de conhecimento.

Se é assim, embora os elementos agostinianos estejam em maior destaque, Tomás recorre novamente a Aristóteles. De qualquer maneira, a posição de Tomás frente ao problema do autoconhecimento da alma permanece ainda não conclusiva.

C. I. D. 17, Q. 1, a. 4

O problema do autoconhecimento reaparece em outra passagem.

possibili. Unde sicut in omni colore videtur lumen corporale, ita in omni intelligibili videtur lumen intellectus agentis; non tamen in ratione objecti sed in ratione medii cognoscendi”.

Seguindo a afirmação de Aristóteles de que algo é difícil de conhecer de dois modos, em si mesmo ou em relação a nós, Tomás explica que aquilo que por seu ser não é com a matéria é em si mesmo maximamente conhecido, mas nós temos dificuldade em conhecê-lo. Por isso, ainda seguindo Aristóteles, podemos dizer que a condição de nosso intelecto em relação a essas naturezas mais manifestas é parecida com a do olho do morcego em relação ao sol¹⁸¹.

Na sequência, após a consideração sobre o ato e o hábito (*habitus*) e o motivo da dificuldade do problema, Tomás conclui que ninguém pode saber com certeza que possui a caridade, podendo apenas conjecturar por sinais prováveis (*signis probabilibus conjicere*). Para exemplificar melhor, Tomás faz alusão ao caso do duplo autoconhecimento da alma:

Ainda que alguns digam, de outro modo, que vemos em nós a própria caridade, que é Deus, no entanto, a visão é a tal ponto tênue, que nem se pode chamar visão, nem ninguém percebe que vê; já que a visão de Deus mesmo como que se confunde e se mistura no conhecimento de outros. Assim também dizem que a alma sempre se entende, mas nem sempre pensa a seu

¹⁸¹ O motivo é, conforme *Scriptum I, D. 17, Q. 1, a. 4, Resp*: “Cujus ratio est, quia cum intellectus noster potentialis sit in potentia ad omnia intelligibilia, et ante intelligere non sit in actu aliquod eorum; ad hoc quod intelligat actu, oportet quod reducat in actum per species acceptas a sensibus illustratas lumine intellectus agentis; quia, sicut dicit philosophus, sicut se habent colores ad visum, ita se habent phantasmata ad intellectum potentialem [A razão é porque como nosso intelecto possível está em potência a todos os inteligíveis, e antes de entender não é em ato nenhum deles, para que entenda em ato, é preciso que seja posto em ato pelas espécies recebidas dos sentidos, iluminadas pela luz do intelecto agente. Porque segundo diz o Filósofo, como as cores estão para a vista, assim estão as imagens para o intelecto potencial]”.

respeito. De que modo se deve entender isto, está na *D. 3, Q. 1, a 2 (Scriptum I, D. 17, Q. 1, a. 4, Resp.)*¹⁸².

Segundo Tomás, alguns afirmam que vemos em nós a caridade que é Deus, mas a visão é a tal ponto tênue, que nem sequer pode chamar-se visão, pois ninguém percebe que a vê [já que a visão de Deus se confunde e se mescla com o conhecimento de outras coisas]; «assim como dizem que a alma sempre se entende, contudo, nem sempre se pensa» (*Scriptum I, D. 17, Q. 1, a. 4, Resp.*)¹⁸³.

A resposta ao artigo 4 termina com uma comparação entre a visão (*visio*) da caridade e a visão atenta (*intuitio*) da alma sobre si mesma. A correlação seria: (a) entre a visão tênue (*sed visio est adeo tenuis*) da caridade – que nem sequer pode dizer-se visão (*scilicet quod nec visio potest dici*) – e o auto-entendimento da alma; (b) entre a percepção da visão da caridade – que, na verdade, ninguém percebe (*nec aliquis percipit se videre*) – e o auto-pensamento da alma.

¹⁸² “Quamvis quidam aliter dicant, quod ipsam caritatem, quae Deus est, in nobis videmus, sed visio est adeo tenuis, scilicet quod nec visio potest dici, nec aliquis percipit se videre; eo quod visio ipsius Dei quasi confunditur et admiscetur in cognitione aliorum. Sicut etiam dicunt, quod anima semper se intelligit, sed tamen non semper de se cogitat. Hoc autem quomodo intelligendum est, supra, dist. 3, q. 1, a. 2, dictum est”.

¹⁸³ “Sicut etiam dicunt, quod anima semper se intelligit, sed tamen non semper de se cogitat”.

A terminologia modifica-se: o auto-entendimento ou auto-intelecção correlaciona-se ao conhecimento ténue, enquanto o auto-pensamento é referido ao perceber que se está vendo – que no caso da caridade, nem ocorre. A exemplificação se dá pela menção ao duplo modo de autoconhecimento: o entendimento de si e o pensamento de si. Na última linha da resposta do presente artigo, Tomás remete para *In Scriptum I, D. 3, Q. 1, a. 2*¹⁸⁴ (referindo-se ao *ad 3*, mais precisamente), a fim de esclarecer melhor o uso do exemplo do autoconhecimento. Como vimos, nessa passagem a presença da alma a si mesma é insuficiente para a realização do autoconhecimento.

Mas relacionados ao caso da visão e percepção da caridade, poderíamos levantar a hipótese de que o duplo autoconhecimento da alma significaria: (a) a alma sempre se entende porque está sempre presente a si mesma, mas trata-se de um conhecimento ténue (implícito); (b) enquanto o auto-pensamento seria um conhecimento pujante (explícito).

Por fim, voltando ao *I, D. 17, Q. 1, a. 4*, na resposta ao quarto argumento (*ad 4*), é recolhido tudo o que foi dito:

Ao quarto é preciso dizer que para que algo seja conhecido pela alma, não é suficiente que esteja presente a ela de um modo qualquer, mas sob o aspecto (*ratio*) de objeto. Porém, de acordo com o estado presente de peregrino nada está presente como

¹⁸⁴ “Hoc autem quomodo intelligendum est, supra, dist. 3, q. 1, a. 2, dictum est”.

objeto ao nosso intelecto, a não ser por alguma similitude sua, ou recebida pelo mesmo como efeito, já que pelos efeitos chegamos às causas. Por isso não conhecemos a própria alma, nem suas potências e hábitos a não ser pelos atos que são conhecidos pelos objetos. A não ser que queiramos falar acerca do conhecimento de modo amplo, como fala Agostinho, na medida em que entender nada mais é que estar presente presencialmente ao intelecto de um modo qualquer (*I, D. 17, Q. 1, a. 4, ad. 4*)¹⁸⁵.

A resposta começa enfatizando a necessidade, para que algo seja conhecido, da presença deste sob a forma de objeto, e que tal presença se realiza a partir de uma similitude da coisa, a espécie inteligível. Aplicado à própria alma, isto significa que ela só se conhece mediante os atos que são conhecidos pelos objetos. Até aqui, a explicação segue a doutrina aristotélica. Mas, há a menção a um outro modo de compreender o conhecimento: de modo amplo, que é como Tomás interpreta o modo de falar de Agostinho.

O que significa falar acerca do conhecimento de modo amplo (*largo modo*)? Significa dizer que “entender” nada diz de diferente que estar presente presencialmente ao intelecto de um modo qualquer.

¹⁸⁵ “Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod aliquid cognoscatur ab anima, non sufficit quod sit sibi praesens quocumque modo, sed in ratione objecti. Intellectui autem nostro nihil est secundum statum viae praesens ut objectum, nisi per aliquam similitudinem ipsius, vel ab ipso effectu acceptam: quia per effectus devenimus in causas. Et ideo ipsam animam et potentias ejus et habitus ejus non cognoscimus nisi per actus, qui cognoscuntur per objecta. Nisi largo modo velimus loqui de cognitione, ut Augustinus loquitur, secundum quod intelligere nihil aliud est quam praesentialiter intellectui quocumque modo adesse”.

Esse trecho condiz com outra passagem analisada anteriormente, em que Tomás fala que é suficiente a presença de algo à alma como inteligível de qualquer modo (*quocumque modo*)¹⁸⁶ para o entendimento. Trata-se de um tipo de conhecimento, que é o entender (*intelligere*), para o qual basta a presença do objeto. No caso do autoconhecimento, a presença da alma de qualquer modo ao intelecto é suficiente?

D. Livro III, d. 23, q. 1, a. 2, ad 3

O livro III do *Scriptum* trata sucessivamente do mistério da Encarnação (*Distinção 1-Distinção 9*), da Pessoa de Cristo (*Dist. 10-Dist. 18*), do ato redentor do Salvador (D. 19-D. 22), e das virtudes teológicas e outros meios de retorno a Deus (D. 23-D.38). Interessa-nos a *Distinção 23*¹⁸⁷.

A Questão 1 trata das virtudes em geral e está dividida em cinco artigos. O artigo que nos interessa é o 2º, intitulado *utrum habitus in nobis existens cognosci possit* (se a habilitação existente em nós pode ser conhecida). Neste artigo, interessa-nos diretamente a resposta ao argumento terceiro que aduz que a habilitação não pode ser conhecida pela presença:

¹⁸⁶ *I, D. 3, Q. 4, a. 5, Resp.*: “Sed secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum indeterminate, et consequitur quidam amor indeterminatus [Mas, enquanto que o **entender nada diz de diferente que ver atentamente (*intuitum*), que nada diz de diferente que a presença do inteligível ao intelecto de qualquer modo**, assim a alma sempre se entende a si mesma e a Deus de maneira indeterminada, e esse entender é acompanhado por um amor indeterminado]”. Grifos meus.

¹⁸⁷ Segundo LAMBERT (2007, p. 46), a *Distinção 23* significa “uma transição crucial da preocupação objetiva com o Filho de Deus à preocupação subjetiva com a resposta humana à divindade”.

Se for dito que as habilitações são conhecidas pelo fato de que estão presentes na alma, e não, porém, os anjos; contra: as habilitações das virtudes não estão por sua essência presencialmente no intelecto, mas no afeto. Ora, o afeto não é conhecer. Logo, tais habilitações não podem ser conhecidas pela presença (*Scriptum III, d. 23, q. 1, a. 2, arg. 3*)¹⁸⁸.

Na resposta a este argumento, Tomás fala de dois modos pelos quais a alma reflete sobre si mesma:

Quanto ao terceiro, cumpre dizer que a alma refletir pelo conhecimento sobre si mesma ou sobre aquilo que é dela, acontece de duplo modo. De um modo, na medida em que a potência cognitiva conhece sua natureza ou daquilo que nela está. Isto cabe apenas ao intelecto, ao qual pertence conhecer as quiddidades das coisas. Ora, o intelecto, como está dito no livro III do *Sobre a Alma*, conhece a si mesmo como conhece os demais, pois conhece por uma espécie não certamente de si, mas do objeto, que é a forma dele. A partir da qual conhece a natureza de seu ato, e a partir da natureza do ato, a natureza da potência do cognoscente, e a partir da natureza da potência a natureza da essência, e conseqüentemente, das outras potências. Não que tenha de todas estas diversas semelhanças, mas porque no seu objeto não apenas conhece a noção de verdadeiro, de acordo com a qual é objeto dele, mas toda noção que há nele, donde também à noção de bem. Por conseqüência, por esta mesma espécie conhece o ato da vontade e a natureza da vontade, e semelhantemente também as outras potências da alma e atos delas.

De outro modo, a alma reflete sobre seus atos conhecendo que há estes atos. Ora, isto não pode ser de tal modo que alguma potência que se utiliza de um órgão corporal reflita sobre o próprio ato, porque é preciso que o instrumento pelo qual conhece que conhece, se encontrasse intermediariamente entre a potência mesma e o instrumento pelo qual conhecia primeiro. Mas, uma potência que se utiliza de órgão corporal pode

¹⁸⁸ “Si dicatur, quod habitus cognoscuntur per hoc quod sunt praesens in anima, non autem Angeli: contra; per essentiam suam praesentialiter non sunt in intellectu, sed in affectu, habitus virtutum. Sed affectus non est cognoscere. Ergo huiusmodi habitus cognosci non possunt per praesentiam”.

conhecer o ato de outra potência, na medida em que a impressão da potência inferior repercute na superior, como pelo sentido comum conhecemos que a vista vê. Ora, o intelecto, sendo uma potência que não se utiliza de órgão corporal, pode conhecer seu ato na medida em que de certo modo padece a partir do objeto e é informada pela espécie do objeto. Mas percebe o ato da vontade por repercussão do movimento da vontade no intelecto, pelo fato de que se reúnem na única essência da alma e na medida em que, de um certo modo, a vontade move o intelecto, enquanto entendo porque quero; também o intelecto move a vontade, enquanto quero algo porque entendo que isso é bom. Assim, no fato de que o intelecto conhece o ato da vontade, pode conhecer uma habilitação existente na vontade (*Scriptum III, D. 23, Q. 1, a. 2, ad.3*)¹⁸⁹.

O início da resposta assemelha-se à pergunta formulada na Questão 87 da *Suma*: “Como a alma intelectiva conhece a si mesma e o que nela está”¹⁹⁰.

¹⁸⁹ Ad tertium dicendum, quod animam reflecti per cognitionem supra seipsam, vel supra ea quae ipsius sunt, contingit dupliciter. Uno modo secundum quod potentia cognoscitiva cognoscit naturam sui, vel eorum quae in ipsa sunt; et hoc est tantum intellectus cuius est quidditates rerum cognoscere. Intellectus autem, ut dicitur in III de Anima, sicut alia, cognoscit seipsum, quia scilicet per speciem non quidem sui, sed obiecti, quae est forma eius; ex qua cognoscit actus sui naturam, et ex natura actus naturam potentiae cognoscentis, et ex natura potentiae naturam essentiae, et per consequens aliarum potentialium: non quod habeat de omnibus his diversas similitudines, sed quia in obiecto suo non solum cognoscit rationem veri, secundum quam est eius obiectum, sed omnem rationem quae est in eo, unde et rationem boni: et ideo consequenter per illam eandem speciem cognoscit actum voluntatis et naturam voluntatis, et similiter etiam alias potentias animae et actus earum. Alio modo anima reflectitur super actus suos cognoscendo illos actus esse. Hoc autem non potest esse ita quod aliqua potentia utens organo corporali reflectatur super proprium actum, quia oportet quod instrumentum quo cognoscit se cognoscere, caderet medium inter ipsam potentiam et instrumentum quo primo cognoscebat. Sed una potentia utens organo corporali potest cognoscere actum alterius potentiae, inquantum impressio inferioris potentiae redundat in superiorem, sicut sensu communi cognoscimus visum videre. Intellectus autem cum sit potentia non utens organo corporali, potest cognoscere actum suum, secundum quod patitur quodammodo ab obiecti: sed actum voluntatis percipit per redundantiam motus voluntatis in intellectu ex hoc quod colligantur in una essentia animae, et secundum quod voluntas quodammodo movet intellectum, dum intelligo, quia volo; et intellectus voluntatem, dum volo aliquid, quia intelligo illud esse bonum. Et ita in hoc quod cognoscit intellectus actum voluntatis, potest cognoscere habitum in voluntate existentem.

¹⁹⁰ *Quaestio LXXXVII*: “Quomodo anima intellectiva seipsam, et ea quae sunt in ipsa, cognoscat”. Relaciona-se também a pergunta formulada no artigo 2º da Q. 87: “se o nosso intelecto conhece as habilitações da alma pela essência destas [Utrum intellectus noster cognoscat habitus animae per essentiam eorum]”, e à pergunta formulada no artigo 4º: “se o intelecto entende o ato da vontade [Utrum intellectus intelligat actum voluntatis]”.

Nela, Tomás usa preferencialmente os verbos *cognoscere* e *intelligere*, não aparecendo em nenhum momento o verbo *reflectere*¹⁹¹, como ocorre aqui.

A alma reflete sobre si mesma de duplo modo, explica Tomás. No primeiro modo de autorreflexão, na medida em que a potência cognitiva conhece sua natureza ou daquilo que nela está. Neste tipo de autoconhecimento, está pressuposta a capacidade do intelecto de conhecer a quiddidade do objeto, que conduz ao conhecimento da natureza do intelecto, uma vez que, conforme o *Sobre a Alma III, 4, 430a 2*, o intelecto conhece a si mesmo como conhece as demais coisas. Novamente, o itinerário de tal conhecimento é descrito: do objeto à espécie, da espécie ao ato, do ato à potência, da potência à essência¹⁹².

Conhecendo a natureza de sua essência, conseqüentemente conhece a natureza das demais potências; isto porque, ao conhecer o objeto, conhece a razão do verdadeiro e do bom, conhecendo assim o ato da vontade e, por este, a natureza da vontade.

No segundo modo de autoconhecimento ou autorreflexão, o intelecto reflete sobre si reconhecendo-se como tal – isto é, como aquilo que não se

¹⁹¹ Ver SCHÜTZ, Thomas-Lexikon, ad verbum *reflectere*, p. 697.

¹⁹² O itinerário é condizente com o artigo 1º da Q. 87 da *Summa* e com outras passagens do *Scriptum* analisadas anteriormente.

serve de um órgão corpóreo – e conhecendo-se na medida em que de certo modo padece¹⁹³ a partir do objeto sendo informado pela espécie deste. Novamente a condição do autoconhecimento é a atualização do intelecto pela espécie do objeto.

O intelecto percebe (*percipit*) o ato da vontade por redundância do movimento da vontade no intelecto, pois esta e aquela se reúnem na única essência da alma. Assim como de um certo modo, a vontade move o intelecto, enquanto entendo porque quero, também o intelecto move a vontade, enquanto quero algo porque entendo que isso é bom, explica Tomás. Por repercussão, o intelecto pode conhecer o ato da vontade e, portanto, uma habilitação existente nela.

Importa, para nossa investigação, observar que não há qualquer menção a um tipo de autoconhecimento que não seja o autoconhecimento atual.

Os dois modos de autoconhecimento explicitados aqui diferem muito mais pelo aspecto ou condição do intelecto que é enfatizado: no primeiro modo, a potência cognoscitiva conhece sua natureza (ou daquilo que nela está), cabendo apenas ao intelecto a realização disso, pois ele conhece as quiddidades das coisas. Está pressuposta a capacidade do intelecto de

¹⁹³ Cf. a análise dos sentidos de *patio* em Suma I^a II^{ae}, Q. 22, a. 1, Resp.

conhecer a quiddidade do objeto, capacidade esta que conduz ao conhecimento da natureza do intelecto; no segundo modo de autoconhecimento, o intelecto reflete sobre si reconhecendo-se como aquilo que não se serve de órgão corporal. Mas a condição de possibilidade de conhecer-se é padecer (ser afetado) e ser informado pelo objeto.

Recolhendo o que foi dito até aqui, podemos destacar alguns pontos na análise das passagens selecionadas do *Scriptum*. De modo geral, os textos vistos apontam para uma compreensão do duplo modo de autoconhecimento da alma semelhante ao do *artigo 1º da Q. 87 da Suma*, com algumas omissões e alguns acréscimos. Os acréscimos podem ser agrupados em torno da figura de Agostinho. Há maior presença de Agostinho em algumas passagens do *Scriptum* do que na *Suma*. Mas também há pelo menos uma passagem importante em que Agostinho sequer é mencionado¹⁹⁴.

Em relação aos termos utilizados por Tomás e ao modo de tratamento do problema correlacionam-se à «autoridade» citada, e estas são citadas, conforme o problema tratado (se de ordem mais teológica, Agostinho aparece

¹⁹⁴ O caso em *Scriptum III, D. 23, Q. 1, a. 2, ad.3.*

mais; se de ordem mais filosófica – principalmente em relação ao conhecimento humano – Aristóteles destaca-se).

De qualquer maneira, os textos não permitem uma conclusão sobre o sentido de *habitualiter* relacionado ao autoconhecimento, não só porque o termo não aparece, mas principalmente porque Tomás parece hesitante quanto à implicação, na investigação do autoconhecimento humano, da presença da alma a si mesma. Ora a presença da alma a si mesma é dita suficiente para a autopercepção (o autoconhecimento particular na *Suma*), ora é dita insuficiente.

O fato é que o termo *habitualiter* para tratar do autoconhecimento da alma não é mencionado em nenhum momento. Contudo, segundo alguns comentaristas¹⁹⁵, a afirmação de Tomás em algumas passagens de que a alma sempre se entende a si mesma, significaria o autoconhecimento habitual. Mas, vale lembrar, que o próprio Tomás afirmou que tal entendimento pode ser compreendido enquanto apreensão pela alma da luz do intelecto agente como *meio* de conhecimento.

A julgar pelos textos analisados, Tomás parece estar esboçando uma tentativa de compatibilização entre Agostinho e Aristóteles, uma vez que

¹⁹⁵ Lambert, 2007, PASSIM.

nenhuma das duas posições acerca de como devemos compreender o entendimento que a alma tem de si mesma é descartada, embora a posição de Agostinho não seja mencionada in *Scriptum III, D. 23, Q. 1, a. 2, ad.3*. De fato, quando a perspectiva é mais próxima da posição de Agostinho, fica esquecido – ou em segundo plano – o condicionamento que a alma experimenta nesta vida de necessitar da percepção sensorial do mundo para entender. Por outro lado, quando a perspectiva é mais próxima da posição aristotélica, fica em segundo plano o fato de que a alma é sempre *presença* a si mesma. Tomás parece não querer negligenciar nenhuma das contribuições fundamentais de cada “autoridade” para pensar o autoconhecimento da alma humana.

Talvez a dúvida se esclareça na análise do texto de Tomás de Aquino considerado pelos intérpretes o mais completo sobre o tema do autoconhecimento da alma: o artigo 8º da Q. 10 das *Questões Disputadas sobre a Verdade*, que passamos a apresentar.

QUAESTIONES DISPUTATAE DE VERITATE – QUAESTIO DECIMA
QUESTÕES DISPUTADAS SOBRE A VERDADE – QUESTÃO DÉCIMA
(1256-1259)

A segunda obra maior em que Tomás de Aquino trata *ex professo* do autoconhecimento é intitulada *Questões Disputadas sobre a Verdade* (Quaestiones Disputatae De veritate)¹⁹⁶. A *disputatio*¹⁹⁷ era uma das funções do mestre (*magister*), uma forma de pedagogia em que os problemas eram tratados por meio do confronto, respostas contrapostas a uma mesma pergunta ou problema. Estas respostas consistiam textos autoritativos (*auctoritates*) ou constituíam-se em argumentos independentes¹⁹⁸.

¹⁹⁶ SANCTI THOMAE DE AQUINO. OPERA OMNIA. IUSSU LEONIS XIII P. M. EDITA. TOMUS XXII – QUAESTIONES DISPUTATE DE VERITATE. Cura et Studio Fratrum Praedicatorum. Volumen II – QQ. 8-20. ROMAE AD SANCTAE SABINAE, 1972. Seguimos a tradução de CAMELLO, 2012. Consultamos também a tradução francesa de ONG-VAN-CUNG, 1998.

¹⁹⁷ As três funções do mestre em teologia eram *legere, disputare, praedicare*. Ver TORRELL, 1999, p. 65.

¹⁹⁸ “La *disputatio*, en tant que *méthode scientifique*, s’affirme comme résultat de la maîtrise de la logique et du développement de l’esprit spéculatif des penseurs médiévaux, c’est-à-dire de leur capacité de poser rigoureusement des *problèmes* à propos des grands textes qui constituaient la colonne vertébrale de leur culture, de discuter les autorités qui nourrissaient leur tradition et d’examiner ces problèmes de façon personnelle à partir d’une perspective théorique et pratique propre à leur temps. La *disputatio* est ainsi une expression et un produit de la conscience de soi de la culture scientifique médiévale (...) s’est développée au sein des universités, lesquelles, à leur tour, étaient conçues à l’instar des corporations de métier. Au sein de celles-ci, maîtres et apprentis étaient unis dans le but commun d’exercer le métier et de réaliser les oeuvres qui lui étaient propres. La transmission et l’acquisition de ce métier s’accomplissaient dans une même acte, dans une même pratique, où les maîtres témoignaient de leur art et où les apprentis s’éduquaient à l’accomplissement de cet art. Enseignement et apprentissage étaient deux aspects du même acte et de la même pratique. Dans le cas de l’université, le métier est celui de l’intellectuel, et l’oeuvre

As *Questões Disputadas sobre a Verdade* datam de 1256 a 1259¹⁹⁹. Ao que parece, a Questão Décima intitulada *De Mente* – cujo artigo 8º trata justamente do problema do autoconhecimento – data de 1257 a 1258²⁰⁰.

O *De Veritate* permite perceber as modificações e permanências do pensamento de Tomás sobre o problema do autoconhecimento em relação ao *Scriptum* e à *Suma*. Além disso, dentre todos os textos de Tomás de Aquino sobre o autoconhecimento da alma ou mente, o a. 8º da Q. 10 do *De Veritate* é, sem dúvida, o mais longo e o mais detalhado.

1. Considerações iniciais

1.1 Localização do a. 8º da Q. 10 do *De Veritate*

O *De Veritate* é composto de 253 artigos, agrupados em 29 Questões²⁰¹.

Para o presente estudo, nos deteremos na Q. 10: *De mente*.

propre, l'établissement d'une vérité rigoureusement fondée" (BAZÀN, 1985, p. 21). A obra citada de BAZÀN constitui um estudo valioso sobre as *Questões Disputas na Faculdade de Teologia*.

¹⁹⁹ BAZÀN, 1985, p. 77. TORRELL segue BAZÀN: "A elaboração do *De veritate* estendeu-se desse modo aos três anos escolares 1256-1259, na ordem de cerca de 80 artigos por ano, o que corresponde bem proximamente ao número de dias de ensino" (1999, p. 74). Vale notar que TORRELL observa, porém, que o resultado redacional final ultrapassa o que podia render uma discussão de estudantes. O que chegou até nós não é o desenrolar real da disputa entre mestre e estudantes, mas – segundo TORRELL – um trabalho redacional.

²⁰⁰ As *Questões I-7*, datam de 1256 a 1257; as *Questões 8-20* de 1257 a 1258; as *Questões 20 a 29* de 1258 a 1259.

A Q. 10 está dividida em treze artigos. Nos deteremos, notadamente, no artigo 8º “Se a mente conhece-se a si mesma por essência ou por alguma espécie” (*Utrum mens se ipsam per essentiam cognoscat aut per aliquam speciem*), onde encontramos o tratamento *ex professo* de Tomás de Aquino sobre o autoconhecimento.

O plano do artigo 8º é semelhante à arquitetura dos artigos da *Suma*, mas o número de argumentos é bem maior:

- Pergunta inicial;
- Dezesseis argumentos favoráveis ao autoconhecimento da mente por alguma espécie;

Onze argumentos em sentido contrário, isto é, favoráveis ao autoconhecimento da mente por sua essência;

- Resposta (*Respondeo*) de Tomás;
- Retomada e resposta aos dezesseis argumentos a favor do autoconhecimento mediante a espécie;

Retomada e resposta aos onze argumentos em sentido contrário ao autoconhecimento pela espécie;

1. 2 A pergunta do a. 8 da Q. 10

²⁰¹ TORRELL, 1999, p. 77.

A pergunta do artigo é assim formulada: *utrum mens seipsam per essentiam cognoscat aut per aliquam speciem* (se a mente se conhece por essência ou por alguma espécie).

A pergunta se parece com a formulada no a. 1º da Q. 87 da *Suma I*: *utrum anima intellectiva seipsam per suam essentiam* (se a alma intelectual se conhece por sua essência). A diferença está no termo *mens* ao invés de *anima intellectiva* e o acréscimo da alternativa “ou por alguma espécie” (*aut per aliquam speciem*) que não aparece na *Suma*. A explicitação da alternativa entre o conhecimento da mente por sua essência e o conhecimento por alguma espécie permite perceber que o modo como é posto o problema do autoconhecimento para Tomás está marcado pela oposição²⁰². Assim, o problema é apresentado de maneira mais completa se comparado ao texto da *Suma*²⁰³.

Sobre o sentido do termo *mente*, além do que já foi visto²⁰⁴, Tomás menciona duas etimologias no *De Veritate*, Q. 10 para o nome *de mente* (*nomen mentis*) que é, aliás, como se intitula a Questão 10: *De mente*. A primeira etimologia é a de que a palavra *mente* é tomada do verbo *medir* (*mensurare*). Ao responder à pergunta se a mente, enquanto nela está a

²⁰² Oposição entre duas autoridades – Agostinho e Aristóteles –, como se verá adiante.

²⁰³ É verdade que, na *Suma*, a ideia do autoconhecimento mediante a espécie já está explicitamente no único argumento em sentido contrário. Apenas, em vez de *species* se diz *similitudines*.

²⁰⁴ Conferir página 29, nota 32, deste trabalho.

imagem da Trindade, é essência da alma ou alguma potência dela²⁰⁵, Tomás explica que mente (*mens*) deriva de mensurando (*mensurando*), cujo sentido está na operação do intelecto de medir o conhecimento das coisas em relação aos seus princípios²⁰⁶. A passagem é também importante para confirmar nossa interpretação de que Tomás fala às vezes de intelecto, alma e mente, por metonímia.

A segunda etimologia é a de que o nome mente (*mens*) é tomado daquilo que lembra (*ex eo quod meminit*)²⁰⁷, isto é, de *meminisse*. O sentido dessa etimologia não é aprofundado porque no artigo 1º da Questão 10 não temos as respostas aos argumentos do *sed contra*. De qualquer maneira, a inspiração da derivação do termo *mente* como “daquilo que se lembra” parece ser Agostinho.

²⁰⁵ “Quaestio est de mente in qua est imago Trinitatis. Et primo quaeritur utrum mens, prout in ea ponitur imago Trinitatis, sit essentia animae vel aliqua potentia eius”.

²⁰⁶ *De Veritate, Q. 10, a. 1, Resp.*: “Responsio. Dicendum quod nomen mentis a mensurando est sumptum; res autem uniuscuiusque generis mensurantur per id quod est minimum et principium primum in suo genere, ut patet in X metaphysicae; et ideo nomen mentis hoc modo dicitur in anima sicut et nomen intellectus: solum enim intellectus accipit cognitionem de rebus quae mensurando eas ad sua principia. Intellectus autem, cum dicatur per respectum ad actum, potentiam animae designat: virtus enim sive potentia est medium inter essentiam et operationem, ut patet per Dionysium in Caelestis hierarchiae XI capitulo [Cumpre dizer que o nome de mente é tomado de mensurando (do que deve ser medido). A coisa de qualquer gênero é medida pelo que é mínimo e princípio primeiro em seu gênero, como é patente na *Metafísica X, I, 1, 1052b 24-34*; e nesse sentido o nome de mente é dito na alma como o nome de intelecto. Somente o intelecto recebe o conhecimento das coisas, medindo-as em relação aos seus princípios. O intelecto, com efeito, como é dito por referência ao ato, designa potência da alma: a virtude ou a potência é o meio entre a essência e a operação, como é patente em Dionísio na *Hierarquia Celeste, cap. XI*]”.

²⁰⁷ *De Veritate Q. 10, a. 1, arg. sed contra 7*: Praeterea, nomen mentis ex eo quod meminit sumptum esse videtur...

1.3 Os argumentos a favor da necessidade da espécie para o autoconhecimento da mente

Após a pergunta inicial, são apresentados os argumentos a favor da necessidade da espécie para o autoconhecimento da mente. São dezesseis argumentos que, exceção feita ao argumento décimo em que Dionísio é citado, remetem, direta ou indiretamente, a Aristóteles. É o caso das obras citadas: do 1º ao 8º argumento, o *De anima* se destaca; o argumento 9º remete ao *Segundos Analíticos*; nos argumentos 11º – 16º, temos uma citação do *Comentador* (Averrois) da *Metafísica* de Aristóteles e remissão indireta a Aristóteles.

Dos dezesseis argumentos, quatro são recorrentes. A afirmação aristotélica de que “nosso intelecto nada entende sem a imagem” (arg. 1)²⁰⁸, a constatação de que muitos erraram sobre a mente humana e, por isso, pode-se afirmar que a mente não se conhece por sua essência, pois o que é conhecido por sua essência é conhecido sem erro (arg. 2)²⁰⁹ – o argumento 3 é uma ampliação do argumento 2 –; o intelecto se entende como entende os demais

²⁰⁸ *ST I^a, Q. 87, a. 1, Resp.*

²⁰⁹ *ST I^a, Q. 87, a. 1, Resp., in fine.*

(arg. 6)²¹⁰, a descrição de como isso se dá, isto é, o itinerário da passagem dos objetos aos atos e dos atos às potências (arg. 7)²¹¹.

Sete argumentos aparecem apenas aqui, comparando o *De Veritate* com os textos da *Summa* e do *Scriptum*: nossa alma é uma forma unida à matéria, e toda forma desse tipo é conhecida por abstração da espécie da matéria e das condições materiais (arg. 4); entender não é ato somente da alma, mas do conjunto. Por isso, para entender é preciso que haja algo da parte do corpo – o que não ocorreria se a mente se conhecesse por sua essência (arg. 5). A analogia com o caso da relação entre o sentido e o sensível: assim como o olho não pode ver a si mesmo, requerendo alguma distância, assim também deve haver distância entre o intelecto e o inteligível (arg. 8). O nono argumento remete diretamente aos *Analíticos Posteriores I, 3, 72b 28*, sendo explicado que se a mente se conhecesse por sua essência violaria o princípio lógico de que não se pode demonstrar em círculo. Se a mente se conhecesse por sua essência, seria anterior e mais conhecida a si mesma. Também seria o mesmo o que é conhecido e o pelo que é conhecido.

O décimo argumento remete a Dionísio, explicando que a alma conhece em algum círculo a verdade dos existentes, isto é, como o círculo é movido do

²¹⁰ Ver *Scriptum III, D. 23, Q. 1, a. 2, ad. 3*; *ST I^a, Q. 87, a. 1, sed contra único*. Na *Suma*, trata-se de um argumento decisivo.

²¹¹ Ver *Scriptum I, D. 3, Q. 1, a. 2, ad. 3*; *Scriptum I, D.17, Q. 1, a. 4, ad. 4*; *Scriptum III, D. 23, Q. 1, a. 2, ad. 3*; *ST I^a, Q. 87, a. 1, Resp.*

mesmo pelo mesmo para o mesmo, assim a alma sai de si para entender pelas coisas exteriores, voltando ao conhecimento de si. Em sua resposta (ad. 10), Tomás afirma que tal argumento não vem a propósito. À parte a pertinência ou não do argumento, a citação de uma autoridade da importância de Dionísio contrasta com a arquitetura aristotélica dos argumentos a favor da necessidade da espécie para o autoconhecimento²¹².

Em outros argumentos, dados certos princípios aristotélicos – “permanecendo a causa, permanece seu efeito” (arg. 11); “o que é posterior é mais composto que o anterior” (arg. 12); “não pode ser o mesmo a forma e o formado sob o mesmo aspecto” (arg. 13); “a forma é mais simples do que aquilo que é informado pela forma” (arg. 16) – é mostrado que a afirmação de que a mente se conhece por essência violaria esses princípios. O argumento décimo quarto explica que a essência da alma não pode ser forma inteligível de si mesma, e o décimo quinto argumenta que os inteligíveis que são da mesma espécie, são entendidos do mesmo modo, segundo a espécie²¹³. Se é assim, como a alma de Pedro é da mesma espécie que a alma de Paulo, a alma de Pedro do mesmo modo entenderia a si mesma que a alma de Paulo. Mas não entende a alma de Paulo por sua essência, pois ela lhe é ausente.

²¹² Não é o único caso em que Dionísio é invocado para apoiar uma doutrina aristotélica. Cf. *ST I^a, Q. 84, a. 4, ad 1*; *II II^{ae}, Q. 47, a. 6, Resp.*

²¹³ A palavra espécie é usada aqui em duplo sentido: lógico e psicológico.

Importa destacar aqui o argumento 11, pois este faz referência à presença da mente a si mesma e da sua relação com o autoconhecimento:

Além disso, permanecendo a causa permanece o efeito dela. Se, pois, a mente se visse por sua essência, por causa de que sua essência está presente a si, visto que sempre esteja presente a si, sempre veria a si mesma. Logo, como é impossível entender vários simultaneamente, jamais entenderia um outro (*De Veritate X, a. 8, arg. 11*)²¹⁴.

Se a mente se visse por sua essência – uma vez que sua essência está sempre presente e, portanto, ela está sempre presente a si mesma – a mente “sempre” veria a si mesma. O problema é que tal condição impediria a mente de conhecer as demais coisas, pois ela não pode conhecer simultaneamente (a si e os demais). Este é o único argumento em que o problema da presença da mente aparece explicitamente. Nos argumentos do *Scriptum* referentes ao autoconhecimento – exceção para o *III, D. 23, Q. 1, a. 2, ad 3*²¹⁵ – Tomás insiste em que a simples presença da alma é insuficiente para a realização do autoconhecimento; é necessário que a alma esteja presente a si mesma a modo de objeto²¹⁶. O argumento 11 também apresenta uma objeção ao autoconhecimento por essência, mas focando um outro aspecto: a impossibilidade da intelecção de vários. Curiosamente, o argumento da

²¹⁴ “Praeterea, manente causa manet eius effectus; si igitur mens se per essentiam suam videret propter hoc quod essentia sua sibi est praesens, cum semper ei sit praesens semper ipsam videret; ergo cum impossibile sit simul plura intelligere, numquam aliud intelligeret”.

²¹⁵ Mas é possível dizer que a ideia esteja implícita.

²¹⁶ *Scriptum I: D. 3, Q.1, a.2, ad 3; D. 3, Q. 4, a. 5, Resp.; D. 17, Q. 1, a. 4, ad 4.*

necessidade da presença da mente a si mesma “sob aspecto de objeto” (*ratio objecti*) não aparece no *De Veritate* Q. 10, a. 8, enquanto no *Scriptum* figura como argumento determinante na recusa do autoconhecimento da alma por sua essência.

1.4 Os argumentos em sentido contrário

São onze argumentos em sentido contrário. No caso destes, também a presença de Aristóteles é ostensiva. Na verdade, Aristóteles aparece direta ou indiretamente do terceiro ao décimo primeiro argumento. Os argumentos 3, 8, 10 e 11 estão baseados no *De anima*; o argumento 7 cita o comentário de Averrois (o *Comentador*) ao livro II da *Metafísica*; os argumentos 4-6 e 9 estão abalisados em princípios aristotélicos, embora não seja citada alguma obra nem o nome de Aristóteles apareça explicitamente. O argumento primeiro remonta a Agostinho e o segundo à *Glosa*.

Destes onze argumentos, cinco são recorrentes. Os que já aparecem no *Scriptum* são: tudo aquilo que está presente ao intelecto como inteligível, pelo intelecto é entendido, sendo a essência da alma presente ao intelecto a modo de inteligível, não haveria qualquer impedimento ao autoconhecimento da alma por essência (arg. 4)²¹⁷; como a luz corporal torna todos os visíveis em ato, assim também a alma “ilumina” os inteligíveis. Como a luz corporal é vista por

²¹⁷ Ver *Scriptum* I, D. 3, Q. 1, a. 2, ad. 3; D. 3, Q. 4, a. 5, Resp.

si mesma – não por alguma similitude – assim também seria o caso da alma (arg. 10). Trata-se aqui da menção ao fato de que o entendimento é alcançado graças à “iluminação” (tornando o que é inteligível apenas em potência – o sensível, a imagem –, inteligível em ato) do intelecto agente²¹⁸, que está sempre em ato²¹⁹.

Os que figuram na *Suma* são: o argumento que remonta diretamente a Agostinho²²⁰: a mente conhece a si mesma por si mesma porque é incorpórea, pois se não se conhece não se amaria (arg. 1)²²¹; o que remonta a Aristóteles²²²: naquilo que é separado da matéria, é o mesmo o que é entendido e o em que é entendido (arg. 3)²²³. Também o argumento 6, se levarmos em conta a resposta de Tomás a este argumento utilizando a analogia entre como se situa o intelecto humano no gênero dos inteligíveis, e como se situa a matéria prima no gênero dos sensíveis: ambos portam-se como entes em potência²²⁴.

²¹⁸ *De anima III, 5, 430a 14.*

²¹⁹ *Ver Scriptum I, D. 3, Q. 4, a. 5, Resp.*

²²⁰ *De trin. IX, 3, 3; XIV, 6-8.*

²²¹ *Ver ST I^a, Q. 87, a. 1, arg. 1.*

²²² *De anima III, 4, 430a 3.*

²²³ *Ver ST I^a, Q. 87, a. 1, arg. 3.*

²²⁴ *Ver ST I^a, Q. 87, a. 1, Resp.* No *De Veritate*, *Q. 10, a. 8, sed contra ad 6*, Tomás indica que o raciocínio é baseado no Comentador (Averrois), Comentário ao Sobre a alma n. 20 (VI: 164d).

2. A Resposta do artigo 8º da Questão 10 do *De Veritate* ao problema do autoconhecimento da alma e o sentido de *habitualiter*

Diferentemente da *Resposta da Suma Iª*, Q. 87, a. 1, Tomás não começa pelo princípio aristotélico de que algo só pode ser conhecido se estiver em ato. Além disso, nem sequer menciona uma hierarquização do autoconhecimento, conforme o grau de atualidade, isto é, não há comparação do intelecto humano com o intelecto angélico e divino. No início da *Resposta* do artigo 8º da Q. 10 do *De Veritate*, temos a distinção de dois modos de se entender a pergunta se algo se conhece *per essentiam suam*:

Em resposta cumpre dizer que quando se pergunta se algo por sua essência é conhecido, tal questão pode ser duplamente entendida: de um modo, ao dizer-se que “por essência” é referido à própria coisa conhecida, de modo que é entendido que se conhece por essência aquilo cuja essência é conhecida; não, porém, aquilo cuja essência não é conhecida, senão alguns acidentes dele. De outro modo, quando é referido àquilo pelo que algo é conhecido, e assim é entendido que se conhece algo por sua essência porque a própria essência é aquilo pelo que se conhece. E deste modo presentemente se pergunta se a alma se conhece por sua essência (*De Veritate X, a. 8, Resp.*)²²⁵.

Que a alma intelectual se conheça por sua essência, explica Tomás, pode ser entendido de dois modos: se referindo à própria coisa conhecida, de

²²⁵ “Dicendum quod, cum quaeritur utrum aliquid per suam essentiam cognoscatur, quaestio ista dupliciter potest intelligi: uno modo ut hoc quod dicitur per essentiam referatur ad ipsam rem cognitam, ut illud intelligatur per essentiam cognosci cuius essentia cognoscitur, illud autem non cuius essentia non cognoscitur sed accidentia quaedam eius; alio modo ut referatur ad id quo aliquid cognoscitur, ut sic intelligatur aliquid per suam essentiam cognosci quia ipsa essentia est quo cognoscitur, et hoc modo ad praesens quaeritur utrum anima per suam essentiam intelligat se”.

modo que se entenda que se conhece por essência aquilo cuja essência se conhece. Neste caso, a essência é entendida como aquilo a que o conhecimento se refere. De outro modo, quando se refere àquilo pelo que se conhece, isto é, quando a essência é entendida como o meio de conhecimento. Este é, segundo Tomás, o modo como a pergunta deve ser entendida. No texto da *Suma I^a, Q. 87, a. 1*, Tomás não explicita o duplo sentido da expressão *per essentiam suam*²²⁶. Mas aqui, o sentido da pergunta está mais determinado²²⁷.

Porém, diferentemente da *Summa I^a, Q. 87, a. 1*, no *De Veritate X, a. 8*, o “*quo*” do conhecimento determina o “*quod*”. Assim, o meio (*quo*) de conhecimento determinará a condição de inteligibilidade do objeto (*quod*).

2.1 O duplo autoconhecimento da alma e a compatibilização entre Agostinho e Aristóteles

Em seguida, temos outra distinção: a do duplo modo de autoconhecimento da alma, inspirado no *Sobre a Trindade IX, 6, 9* de Agostinho:

Para a evidência desta questão, é preciso saber que sobre a alma pode-se ter duplo conhecimento, como diz Agostinho no *livro IX, 6, 9* do *Sobre a Trindade*: um no qual a alma de cada um

²²⁶ Ver páginas 30-31 deste trabalho.

²²⁷ O primeiro sentido não precisaria ser explicado porque não conhecemos a essência de nada, apenas as designamos pelos acidentes próprios. Cf. Introdução às Questões 84-86, p. 35-36.

se conhece na medida da relação com aquilo que lhe é próprio; e outro, no qual a alma é conhecida na medida da relação àquilo que é comum a todas as almas. Esse conhecimento que se tem em comum acerca de toda alma, é aquele em que se conhece a natureza da alma; mas o conhecimento que alguém tem sobre a alma na medida da relação com aquilo que lhe é próprio, é o sobre a alma segundo tem o ser em tal indivíduo. Donde, por este conhecimento é conhecido se há a alma, como quando alguém percebe ter alma; pelo outro conhecimento sabe-se o que a alma é, e quais são seus acidentes por si (*De Veritate X, a. 8, Resp.*)²²⁸.

A *Resposta* distingue o autoconhecimento comum do autoconhecimento próprio da alma, enquanto no texto da *Suma I^a*, a distinção é entre o autoconhecimento particular e o autoconhecimento universal. Não obstante, há correlação entre eles: o autoconhecimento universal na *Suma I^a*, alcança o conhecimento da natureza da alma, assim como o autoconhecimento *comum* (isto é, do que é comum a todas as almas, a saber, a natureza da alma); o autoconhecimento particular correlaciona-se ao autoconhecimento próprio, isto é, trata-se de uma percepção de si. É o tipo de conhecimento pelo qual alguém conhece se há nele uma alma, explica Tomás, conhecimento pelo qual alguém percebe que tem alma, enquanto pelo autoconhecimento do que é comum alguém sabe o que é a alma²²⁹. Assim, os tipos de autoconhecimento são caracterizados como o conhecimento que a alma tem de si mesma quando sabe

²²⁸ “Ad cuius quaestionis evidentiam sciendum est quod de anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque, ut Augustinus dicit in IX De Trinitate: una quidem qua cuiusque anima se tantum cognoscit quantum ad id quod est ei proprium, alia qua cognoscitur quantum ad id quod est omnibus animabus commune. Illa igitur cognitio quae communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur animae natura; cognitio vero quam quid habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod esse habet in tali individuo. Unde per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se animam habere; per aliam vero cognitionem scitur quid est anima et quae sunt per se accidentia eius”.

²²⁹ *De Veritate X, 8, Resp.*: “Unde per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se animam habere; per aliam vero cognitionem scitur quid est anima et quae sunt per se accidentia eius”.

que existe (quando alguém percebe que tem alma, embora não signifique que necessariamente sabe o que significa ser uma alma), e o conhecimento da alma que sabe o que é a alma (quando alguém conhece a natureza própria desta). Pelo primeiro modo de conhecimento posso dizer que sou; pelo segundo modo, posso dizer qual é a minha natureza enquanto dada entre os entes, isto é, o que sou.

Outro ponto importante para nossa investigação é que ao concordar com Agostinho acerca do duplo autoconhecimento da alma, Tomás realiza em seguida uma compatibilização entre Agostinho e Aristóteles. Para Tomás, a distinção entre os dois modos de autoconhecimento da alma corresponde à distinção entre as duas perguntas *an est?* e *quid est?*:

Donde, por este conhecimento é conhecido se há alma (*an est anima*), como quando alguém percebe ter alma; pelo outro conhecimento sabe-se o que a alma é (*quid est anima*), e quais são por si seus acidentes próprios (*De Veritate X, a. 8, Resp.*)²³⁰.

Tomás “traduz” o duplo autoconhecimento da mente apresentado por Agostinho no *De Trinitate X, 6, 9* – a saber, o conhecimento pelo qual a alma de cada um se conhece na medida da relação com aquilo que lhe é próprio e o conhecimento pelo qual a alma é conhecida na medida da relação àquilo que é comum a todas as almas, sua natureza – em linguagem aristotélica:

²³⁰ “Unde per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se animam habere; per aliam vero cognitionem scitur quid est anima et quae sunt per se accidentia eius”.

conhecimento *an est anima* (se há alma) e conhecimento do *quid est anima* (o que é a alma). Pela primeira vez, Agostinho e Aristóteles parecem dizer a mesma coisa: o autoconhecimento próprio de Agostinho deve ser entendido no âmbito do conhecimento aristotélico *an est anima*; já o autoconhecimento comum ou geral, no âmbito do conhecimento do *quid est anima*.

É partir dessa reinterpretação aristotélica do duplo modo do autoconhecimento de Agostinho, que Tomás estabelece a *Determinatio*.

Como se vê, o autoconhecimento humano é pautado, por Tomás, semelhantemente ao conhecimento das substâncias imateriais: é preciso distinguir nosso conhecimento de que tais substâncias existem (*an sit*) e nosso conhecimento do que elas são (*quid sunt*). De acordo com aquilo que é estabelecido na *Summa I^a*, Q. 84, a. 7, ad 3; Q. 88, a. 1-2, sabemos que as substâncias imateriais existem, mas o que são, só podemos chegar a algum conhecimento mediante o conhecimento das coisas materiais. Ora, como não podemos inteligir perfeitamente as substâncias imateriais pelas substâncias materiais, temos que reconhecer que nosso conhecimento delas é precário e necessariamente negativo. Em outras palavras, podemos saber que as substâncias imateriais existem, mas quanto ao conhecimento de sua natureza, sabemos mais o que elas não são do que o que são.

Tomás parece estabelecer a mesma relação no tocante ao autoconhecimento: sabemos que somos, que existimos; não, porém, o que somos. Isso é evidente pela dificuldade da pesquisa acerca da alma e pelo fato de que muitos erraram sobre a natureza da alma²³¹.

Com efeito, Tomás realiza uma outra distinção no âmbito do autoconhecimento próprio, um conhecimento próprio *atual* e um conhecimento próprio *habitual* que a alma tem de si mesma. Ambos situados na esfera do conhecimento *an est anima*, isto é, no conhecimento “se há alma”.

2.2 O duplo modo do autoconhecimento “próprio” da alma

2.2.1 O autoconhecimento “próprio atual” da alma

Tomás explica que conhecer algo é conhecer em habilitação ou em ato. É o caso também do autoconhecimento. Quer dizer, podemos ter um autoconhecimento efetivo ou apenas a capacidade de tê-lo.

O conhecimento atual da alma é aquele pelo qual considero que tenho alma, na medida em que realizo intelectões:

²³¹ Tal evidência remonta tanto a Agostinho (*De trin.* quanto a Aristóteles *De anima*)

Quanto, pois, ao primeiro conhecimento é preciso distinguir, porque conhecer algo é conhecer em habilitação e em ato. Quanto, pois, ao conhecimento atual pelo qual alguém considera se tem em ato a alma, assim digo que a alma é conhecida pelos seus atos. Nisso, com efeito, alguém percebe ter alma, viver e existir, e percebe sentir e entender, e exercer outras funções semelhantes da vida; donde diz o Filósofo no *livro IX, [9, 1170a 30]* da *Ética a Nicômaco*: “sentimos com efeito que sentimos, e entendemos que entendemos, e porque sentimos, entendemos que somos”. Ninguém percebe que se entende senão na medida em que entende algo, porque primeiro é entender algo do que entender que se entende; e assim chega a alma à percepção atual de que é, pelo fato de que entende ou sente (*De Veritate X, a. 8, Resp.*)²³².

Percebo que tenho alma porque primeiro percebo que tenho sensações e que realizo inteleccões, pois quem tem sensações e realiza inteleccões tem uma alma intelectiva. Mas sem os atos – isto é, as sensações e as inteleccões – não haveria percepção atual de si. Isso significa que a percepção de si depende da atualização do intelecto. Uma vez realizado o ato de conhecer qualquer coisa, há a autopercepção atual, alguém percebe (*percipit*) que tem alma, que vive e existe; e percebe que sente e entende e que exerce outras funções vitais. Há aqui claramente uma junção do vocabulário agostiniano e do vocabulário aristotélico para explicar a autopercepção atual. A passagem da *Ética a Nicômaco X, 9, 1170 a 30*, apresenta uma tríade da autopercepção (percebe que sente, entende e que exerce outras função vitais), e assim também em Agostinho. No *Sobre a Trindade X, x, 13*, ao falar da certeza que a

²³² “Quantum igitur ad primam cognitionem pertinet, distinguendum est quia cognoscere aliquid est habitu et actu. Quantum igitur ad actualem cognitionem qua aliquis se in actu considerat animam habere, sic dico quod anima cognoscitur per actus suos: in hoc enim aliquis se percipit animam habere et vivere et esse quod percipit se sentire et intelligere et alia huiusmodi vitae opera exercere; unde dicit Philosophus in IX Ethicorum: ‘Sentimus autem quoniam sentimos, et intelligimus quoniam intelligimus, et quia hoc sentimos intelligimus quoniam sumus’. Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit, quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo anima pervenit ad actualiater percipiendum se esse per illud quod intelligit vel sentit”.

mente tem de si mesma – isto é, a certeza que a mente possui de que é – Agostinho explica que essa certeza da mente é a de que ela é, vive e entende²³³. Assim, Agostinho e Aristóteles aparecem em acordo sobre o modo de autopercepção atual da alma, mas o arremate é aristotélico: “primeiro é entender algo do que entender que entende” (*De Veritate X, . a. 8, Resp.*)²³⁴. É assim que a alma chega à percepção atual do seu ser: entendendo algo, ela percebe que é.

2.2.2 O autoconhecimento próprio habitual da alma

Em seguida, pela primeira vez²³⁵, o termo *habitualiter* aparece explicitamente referido ao autoconhecimento da alma.

Mas quanto ao conhecimento habitual, assim digo que a alma se vê por sua essência, isto é, pelo fato mesmo de que sua essência está a ela presente, é capaz de passar ao ato de conhecimento de si mesma; assim como alguém pelo fato de que tem a habilitação de alguma ciência, pela própria presença da habilitação é capaz de perceber aquilo que subjaz a esta habilitação. Para que a alma perceba que é e atenda ao que em si mesma se passa, não é requerida alguma habilitação, mas para tanto basta somente a essência da alma, que está presente

²³³ *De trin. X, x, 13*: é a refutação do ceticismo pelo dado indubitável de que existo, vivo e entendo: “Et nulli est dubium nec quemquam intellegere qui non uiuat, nec quemquam uiuere qui non sit. Ergo consequenter et esse et uiuere id quod intellegit, non sicuti est cadauer quod non uiuit, nec sicut uiuit anima quae non intellegit, sed proprio quodam uiuit anima quae non intellegit, sed proprio quodam eodemque praestantiore modo [E ninguém tem dúvida de que alguém que não viva não entende, e alguém que não seja não vive. Na sequência, portanto, aquilo que compreende não só é, mas também vive, não como o cadáver, que não vive, é, nem como a alma, que não compreende, vive, mas de um modo próprio, que é um modo superior]”.

²³⁴ “...quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere”.

²³⁵ Cronologicamente nas obras maiores analisadas neste trabalho.

à mente: dela, com efeito, procedem os atos pelos quais a mesma se percebe atualmente (*De Veritate X, a. 8, Resp.*)²³⁶

Tomás afirma explicitamente que a alma se vê (*se videt*) por essência. Tal afirmação é causa de muitas controvérsias entre os comentadores.

De fato, a passagem é de difícil interpretação. Tomás afirma inequivocamente que a alma se vê por sua essência. Ora, tal afirmação parece sugerir um abandono da base empírica aristotélica²³⁷. Além disso, se aproxima muito da expressão *intuitio* usada no *Scriptum* para explicar o fato de que a alma sempre se entende a si mesma²³⁸. *Intuitio* é entendida como a presença do inteligível ao intelecto de qualquer modo (*quocumque modo*), isto é, não necessariamente a modo de objeto.

²³⁶ “Sed quantum ad habitualement cognitionem sic dico quod anima per essentiam suam videt, id est, ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet habitum alicuius scientiae, ex ipsa praesentia habitus est potens percipere illa quae subsunt illi habitui. Ad hoc autem quod percipiat anima se esse et quid in se ipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus, sed ad hoc sufficit sola essentia animae quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur in quibus actualiter ipsa percipitur”.

²³⁷ Segundo Lambert, (2007, p. 100): “Again, the conclusion that the soul is known habitually through its essence seems to abandon Thomas’s characteristic commitment to the empirical basis of knowledge and to concede the point to Augustinian ‘intuitionist’”.

²³⁸ *Scriptum I, D. 1, Q. 4, a. 5, Resp.*: “Sed secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum indeterminate, et consequitur quidam amor indeterminatus [Mas, enquanto que o entender nada mais diz que ver atentamente (*intuitum*), que nada mais é que a presença do inteligível ao intelecto de qualquer modo, assim a alma sempre se entende a si mesma e a Deus de maneira indeterminada, e segue-se um amor indeterminado]”. Mais acima, no mesmo texto, Tomás usa o termo *simplicem intuitum* para distinguir o entender de discernir e pensar.

Também a explicação no *De Veritate X, a. 8*, do porquê a alma se vê a si mesma por essência é muito semelhante ao *Scriptum*: “pelo fato mesmo de que sua essência está a ela presente, é capaz de passar ao ato de conhecimento de si mesma” (*Ibidem*)²³⁹. O que significaria que a presença da alma a si mesma seria suficiente para o entender-se. Assim, ao afirmar que a alma se vê por essência, Tomás estaria aceitando a posição agostiniana do autoconhecimento imediato?

Na nossa opinião, a passagem pelo menos permite uma interpretação em outra direção. Ao contrário, ao afirmar que a alma se vê por essência “pelo fato mesmo de que sua essência está a ela presente”, Tomás imediatamente mostra como se deve entender tal coisa: a alma “é capaz de passar ao ato de conhecimento de si mesma”.

Embora ele conserve o modo de expressão de Agostinho de que “a alma se vê por essência” (pela sua presença a si mesma), acrescenta imediatamente que isso significa que a alma “é capaz de passar ao ato de conhecimento de si mesma”. Tomás não parece estar aceitando a ideia agostiniana de que a presença da alma a si mesma possibilita uma *notitia sui* imediata. O exemplo de alguém que possui a habilitação da gramática parece indicar justamente isso.

²³⁹ “... ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius...”.

Para Tomás, a presença da alma a si mesma é comparável a presença da habilitação de alguma ciência: “assim como alguém pelo fato de que tem a habilitação de alguma ciência, pela própria presença da habilitação tem a capacidade de perceber aquilo que subjaz a esta habilitação” (*De Veritate X, a. 8, Resp.*)²⁴⁰.

Tomemos mais uma vez o caso do gramático: a habilitação da gramática está presente nele e, por isso, ele pode perceber aquilo que é abarcado pela gramática. Como a habilitação está presente no gramático (no intelecto), ele pode perceber o que está subordinado à própria habilitação. Isso é, pode conhecer o que se refere à gramática. Mas apenas pode; só o conhecerá de fato quando exercer seu conhecimento gramatical. Assim também seria o caso do conhecimento da alma.

Contudo, a analogia entre a presença da habilitação da gramática (no gramático) e o conhecimento que a alma tem de si mesma pela presença de sua essência, tem um limite. No caso da alma, explica Tomás, nenhuma habilitação é requerida:

²⁴⁰ “... sicut aliquis ex hoc quod habet habitum alicuius scientiae, ex ipsa praesentia habitus est potens percipere illa quae subsunt illi habitui”.

Para que a alma perceba que é e atenda ao que em si mesma se passa, não é requerida alguma habilitação, mas para tanto basta somente a essência da alma, que está presente à mente: dela, com efeito, procedem os atos pelos quais a mesma se percebe atualmente (*De Veritate X, a. 8, Resp.*)²⁴¹

Outra passagem de difícil interpretação. O que significa dizer que para que a alma perceba que é “*non requiritur aliquis habitus*”²⁴²? Tomás diz que para a autopercepção não é requerida alguma habilitação, e que basta a essência da alma, presente à mente.

A correta interpretação dessa passagem sobre o autoconhecimento habitual da alma implica o entendimento do modo como conhecemos as habilitações. Tomás trata justamente disto no *artigo 9º da Q. 10 do De Veritate*: “se a nossa mente conhece as habilitações na alma existentes por sua essência ou por alguma similitude” (*utrum mens nostra cognoscat habitus in anima existentes per essentiam suam vel per aliquam similitudinem*)²⁴³.

2.3 O conhecimento das habilitações existentes na mente

²⁴¹ “Ad hoc autem quod percipiat anima se esse et quid in se ipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus, sed ad hoc sufficit sola essentia animae quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur in quibus actualiter ipsa percipitur”.

²⁴² Para Lambert (2007, p. 100), por exemplo, a afirmação de que nenhuma habilitação é requerida ao autoconhecimento habitual é absurda: Furthermore, the statement that ‘no habit is required’ for this *habitual* knowledge is, on the face of it, absurd”. Em seu artigo *Habitual Knowledge of the soul in Thomas Aquinas*, 1982, p. 01, Lambert foi mais severo, pois ao invés de “*absurd*” usa o termo “*ridiculous*”.

²⁴³ O tema aparece também na *ST Iª, 87, a. 2*.

A *Resposta* do artigo 9º da Q. 10 do *De Veritate* explica que o conhecimento da habilitação, como o conhecimento da alma, é duplo: o conhecimento pelo qual alguém conhece se há nele habilitação (*quis cognoscit an habitus sibi insit*) e o conhecimento pelo qual alguém conhece o que é a habilitação (*cognoscitur quid sit habitus*). Também aqui Tomás pauta o problema a partir da distinção *an sit* e *quid sit*²⁴⁴.

No entanto, entre o modo de conhecimento da alma e o modo de conhecimento da habilitação há uma diferença fundamental: o conhecimento pelo qual alguém sabe que tem uma habilitação pressupõe o conhecimento (*notitiam*) pelo qual alguém conhece o que é tal habilitação. O exemplo dado por Tomás é o de que não posso saber que tenho a castidade se não sei o que é a castidade. Aqui, como se vê, o conhecimento do *quid sit* é pressuposto para que saibamos o *an sit*.

Mas no caso do autoconhecimento da alma, dá-se o inverso: posso saber que tenho uma alma (*an sit*), embora não saiba o que é a alma (*quid sit*). A razão disto também é explicada: é que tanto a habilitação quanto a alma não são percebidas enquanto existem em nós, a não ser percebendo os atos dos quais a alma e a habilitação são princípios.

²⁴⁴ *De Veritate X, a. 9, Resp.*: “Responsio. Dicendum quod sicut animae ita et habitus est duplex cognitio: una qua quis cognoscit an habitus sibi insit, alia qua cognoscitur quid sit habitus”.

Assim, a habilitação, por sua essência, é princípio do ato, donde só se conhece a habilitação enquanto é princípio de tal ato e conhece-se dela o que é. Retomando o exemplo da castidade, se conheço que a castidade é aquilo pelo qual alguém se coíbe de prazeres ilícitos no que concerne ao venéreo, sei o que é a castidade. Mas se me abstenho de tais atos, sei que tenho a castidade. No caso da alma, explica Tomás, esta não é princípio dos atos por sua essência, mas por suas forças (*vires*)²⁴⁵. Deste modo, percebidos os atos da alma, percebe-se que há o princípio de tais atos (como o movimento e a sensação), mas isso não significa saber a natureza da alma²⁴⁶.

Em seguida, Tomás faz outra distinção: sabemos das habilitações o que são (*quid sunt*) e sabemos se as habilitações estão em nós (*cognoscimus an habitus nobis insint*)²⁴⁷. Interessa-nos aqui o conhecimento das habilitações

²⁴⁵ Tal afirmação é fundamental para confirmar nossa interpretação. Tomás afirma que a alma não se conhece por sua essência, mas por suas forças ou potências. Sendo assim, Tomás estaria esboçando um afastamento da posição de Agostinho no *De Veritate X, a. 8*, mas ainda permanece hesitante, embora tendente mais a Aristóteles – ou, talvez, esteja fazendo uma concessão. Nos textos posteriores ao *De Veritate*, como se verá, a ruptura é explícita.

²⁴⁶ *De Veritate X, a. 9, Resp.*: “Hae tamen duae cognitiones circa habitus aliter ordinantur quam circa animam. Cognitio enim qua quis novit se habere aliquem habitum praesupponit notitiam qua cognoscat quid est habitus ille: non enim possum scire me habere castitatem nisi sciam quid est castitas; sed ex parte animae non est sic: multi enim sciunt se animam habere qui nesciunt quid est anima. Cuius diversitatis haec est ratio, quia tam habitus quam animam non percipimus in nobis esse nisi percipiendo actus quorum anima et habitus sunt principia: habitus autem per essentiam suam est principium talis actus, unde si cognoscitur habitus prout est principium talis actus, cognoscitur de eo quid est, ut si sciam quod castitas est per quam quis se cohibet ab illicitis delectationibus in venereis existentibus, scio de castitate quid est; sed anima non est principium actuum per essentiam suam sed per suas vires, unde perceptis actibus animae percipitur inesse principium talium actuum, utpote motus et sensus, non tamen ex hoc natura animae scitur”

²⁴⁷ *De Veritate X, a. 9, Resp.*

que estão em nós, cuja consideração é dupla: enquanto conhecimento atual e conhecimento habitual²⁴⁸.

Na verdade, atualmente percebemos que nós temos habilitações a partir dos atos das habilitações que em nós sentimos, donde também o Filósofo dizer na *Ética a Nicômaco II, 3, 1104b 4*, que “é preciso receber como sinal das habilitações o prazer adicionado ao operar” (*De Veritate X, a. 9, Resp.*)²⁴⁹.

A percepção atual das habilitações em nós se dá a partir dos atos das habilitações que em nós sentimos e do prazer que os acompanha. Tomás, quanto ao prazer, cita mais uma vez a *Ética a Nicômaco* para confirmar uma percepção atual²⁵⁰, neste caso, da habilitação.

Em seguida, o conhecimento ou percepção habitual da habilitação:

Mas quanto ao conhecimento habitual é dito que as habilitações da mente são por si mesmas conhecidas. Com efeito, o que faz com que algo seja conhecido habitualmente é aquilo a partir do qual alguém se torna capaz de passar ao ato de conhecimento da coisa que é dita conhecida habitualmente. Ora, pelo fato mesmo de que as habilitações por sua essência estão na mente,

²⁴⁸ *De Veritate X, a. 9, Resp.*: “Quantum igitur ad primam cognitionem pertinet, distinguendum est quia cognoscere aliquid est habitu et actu”.

²⁴⁹ “Actualiter quidem percipimus habitus nos habere ex actibus habituum quos in nobis sentimus, unde etiam Philosophus dicit in II Ethicorum quod <signum oportet accipere habituum fientem in opere delectationem>”.

²⁵⁰ Como no *De Veritate X, a. 8, Resp.*, em que a passagem citada da *Ética a Nicômaco IX, 9, 1170 a 30* confirma o fato de que percebemos atualmente que sentimos, entendemos e exercemos outras funções vitais.

a mente pode passar a perceber atualmente que as habilitações estão nela, enquanto pelas habilitações que tem, pode passar aos atos nos quais as habilitações são atualmente percebidas (*De Veritate X, a. 9, Resp.*)²⁵¹.

Tomás afirma, como afirmou antes acerca do autoconhecimento habitual, que as habilitações da mente são por si mesmas conhecidas. Assim como no caso do conhecimento habitual da alma, pelo fato da presença das habilitações na mente, podem ser conhecidas habitualmente que as habilitações existem na mente pois a mente pode, pelas habilitações que tem, chegar aos atos nos quais tais habilitações são atualmente percebidas.

A passagem apresenta raciocínio semelhante ao realizado acerca do autoconhecimento habitual da alma, mas deixa mais claro que só sabemos que temos habilitações quando as percebemos, isto é, quando passam ao ato: “enquanto pelas habilitações que tem pode passar aos atos nos quais as habilitações são atualmente percebidas” (*De Veritate X, a. 9, Resp.*).

Contudo, Tomás explica que há diferença entre as habilitações da parte cognoscitiva e da volitiva. A habilitação da parte volitiva é princípio do ato pelo

²⁵¹ “Sed quantum ad habitualement cognitionem, habitus mentis per se ipsos cognosci dicuntur: illud enim facit habitualiter cognosci aliquid ex quo aliquis efficitur potens progredi in actum cognitionis eius rei quae habitualiter cognosci dicitur; ex hoc autem ipso quod habitus per essentiam suam sunt in mente, mens potest progredi ad actualiter percipiendum habitus in se esse in quantum per habitus quos habet potest prodire in actus in quibus habitus actualiter percipiuntur”.

qual a habilitação pode ser percebida, não porém do conhecimento no qual é percebida. Em relação a habilitação da parte cognoscitiva, temos o seguinte:

...a habilitação da parte cognoscitiva é o princípio tanto do próprio ato pelo qual a habilitação é percebida, como também do conhecimento pelo qual é percebida, porque o próprio conhecimento atual procede da habilitação cognoscitiva [...] E assim é patente que a habilitação da cognitiva, pelo fato de que está presente na mente por sua essência, é princípio próximo de seu conhecimento (*De Veritate X, a. 9, Resp.*)²⁵².

Essa explicação é importante para nossa compreensão do autoconhecimento habitual da alma. Tomás diz que o conhecimento atual procede do conhecimento da habilitação, isto é, o conhecimento habitual é de onde provém o conhecimento atual. A habilitação (da parte cognoscitiva) é entendida como o princípio próximo (*proximum principium*) de seu conhecimento.

O que é então o conhecimento habitual da habilitação? Pelo que foi dito até aqui, é o conhecimento de uma disposição em nós que está próxima de realizar-se, isto é, de ser percebida atualmente, mas que só sabemos ter após atualizar-se. Aplicado ao conhecimento habitual da alma, o autoconhecimento habitual da alma pode ser compreendido como uma espécie de “disposição

²⁵² ...habitus enim cognitivae partis est principium et ipsius actus quo percipitur habitus, et etiam cognitionis qua percipitur quia ipsa actualis cognitio ex habitu cognitivo procedit [...] Et sic patet quod habitus cognitivae, ex hoc quod per essentiam suam in mente existit, est proximum principium suae cognitionis.

próxima” a realizar-se, isto é, disposição próxima de ser uma autopercepção atual, mas do qual só sabemos, quando atualizado²⁵³.

2.4 O sentido de *habitualiter* aplicado ao autoconhecimento da alma no *De Veritate X, a. 8*

Após essas considerações, convém reler a passagem do *De Veritate X,*

a. 8, sobre o autoconhecimento habitual da alma:

Mas quanto ao conhecimento habitual, assim digo que a alma se vê por sua essência, isto é, pelo fato mesmo de que sua essência está a ela presente, é capaz de passar ao ato de conhecimento de si mesma; assim como alguém pelo fato de que tem a habilitação de alguma ciência, pela própria presença da habilitação é capaz de perceber aquilo que subjaz a essa habilitação. Para que a alma perceba que é e atenda ao que no interior de si mesma se passa, não é requerida alguma habilitação, mas para tanto basta somente a essência da alma, que está presente à mente: dela, com efeito, procedem os atos pelos quais a mesma se percebe atualmente (*De Veritate X, a. 8, Resp.*)²⁵⁴

²⁵³ Lambert (2007, *passim*) aplica tal definição ao conhecimento habitual da alma. Assim, o autoconhecimento habitual da alma pode ser compreendido como uma espécie de “disposição próxima” a realizar-se, isto é, disposição próxima de ser uma autopercepção atual. Mas não parece ser esse o sentido da afirmação de Tomás. Já Putallaz (1991¹, *passim*) entende o conhecimento próprio habitual da alma como uma das condições da realização do conhecimento próprio atual da alma, sendo que outra condição seria a espécie, isto é, o ato intencional. Porém, como mostraremos no próximo capítulo, Tomás abandona definitivamente o autoconhecimento habitual da alma e a tese de Putallaz só poderia abranger o *De Veritate*. Na realidade, Tomás já esboça tal abandono no *De Veritate*, mas não se opõe deliberadamente à autoridade de Agostinho, se esforçando em conciliá-lo com Aristóteles, mesmo que precise reinterpretá-lo ou “ajustar” o dizer de Agostinho compatibilizando-o com Aristóteles.

²⁵⁴ “Sed quantum ad habitualement cognitionem sic dico quod anima per essentiam suam videt, id est, ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet habitum alicuius scientiae, ex ipsa praesentia habitus est potens percipere illa quae subsunt illi habitui. Ad hoc autem quod percipiat anima se esse et quid in se ipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus, sed ad hoc sufficit sola essentia animae quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur in quibus actualiter ipsa percipitur”.

O que significa, pois, o autoconhecimento habitual da alma?

De fato, Tomás afirma que a alma se vê por essência, mas como foi visto, disso não se pode concluir que ele esteja aceitando a posição agostiniana do autoconhecimento imediato. O autoconhecimento habitual da alma pode ser compreendido semelhantemente ao conhecimento habitual da habilitação, isto é, como uma espécie de “disposição próxima” a realizar-se, uma “disposição próxima” de ser uma autopercepção atual.

Já a afirmação de que para a realização do autoconhecimento habitual “*non requiritur aliquis habitus*”, parece marcar o limite da analogia entre a habilitação da gramática e a habilitação da autopercepção. Na nossa opinião, portanto, não se trata simplesmente de um modo obscuro de Tomás se expressar²⁵⁵, mas sim de uma demarcação da diferença entre o conhecimento das habilitações das demais coisas e da habilitação do autoconhecimento²⁵⁶.

²⁵⁵ Lambert, 2007, p. 100.

²⁵⁶ Tomás aceita a posição de Aristóteles de que o intelecto conhece a si mesmo assim como os demais, mas reconhece também a peculiaridade do autoconhecimento habitual em relação ao conhecimento habitual dos demais justamente no fato de que, no caso do autoconhecimento habitual da alma, nenhuma habilitação é requerida.

A habilitação ao autoconhecimento é semelhante à habilitação de alguma ciência, mas diferentemente do conhecimento de alguma ciência, a alma não “adquire” sua essência, pois sua essência está presente à mente.

A razão final alegada por Tomás é a seguinte: “dela (da alma), com efeito, procedem os atos pelos quais a mesma se percebe atualmente”. Ora, tal afirmação mostra claramente que o autoconhecimento, ou autopercepção, se dá mediante os atos. O autoconhecimento habitual em Tomás não é, pois, uma *notitia sui* conforme o modo de entender de Agostinho; Tomás preserva o modo de dizer de Agostinho, mas está mais inclinado ao modo como Aristóteles entende o autoconhecimento humano.

O conhecimento (percepção) que a alma tem de si mesma em ato será considerado o conhecimento de fato. Enquanto pura potência, nosso intelecto é como uma tabuleta raspada, explica Tomás no texto da *Summa I, Q. 87, a. 1*. Tal será a postura definitiva de Tomás nas obras posteriores ao *De Veritate X* ao tratar do problema do autoconhecimento da alma.

Mas, no *De Veritate X* é possível perceber ao menos o esboço de um afastamento de Tomás em relação a posição de Agostinho. Se nossa hipótese estiver correta, podemos dizer que o afastamento em relação a Agostinho

crece na proporção em que as obras de Aristóteles tornam-se mais familiares a Tomás²⁵⁷.

Tomás afirma claramente “(digo) que a alma se vê por sua essência”. Isso é possível (a) porque a essência da alma está presente a ela mesma, (b) por isso a alma pode passar ao ato de conhecimento de si. (c) É semelhante à habilitação de alguma ciência, mas diferentemente desta, (d) no caso do autoconhecimento habitual não há necessidade de alguma habilitação, isto é, (e) a alma não adquire sua essência, (f) pois sua essência está presente à mente, é a própria mente. (g) Da essência da alma procedem os atos pelos quais a alma se percebe atualmente, não só percebe que existe, mas também “atende ao que em si mesma se passa”. Este conhecimento atual supõe uma capacidade para tal; é esta capacidade que constitui o conhecimento habitual, que só pode ser afirmado indiretamente, a partir do conhecimento atual.

Mas não se pode negar certa semelhança entre a expressão de Tomás – a alma “atenda ao que em si mesma se passa” – e a de Agostinho quando este fala de um autoconhecimento íntimo – contrastando com o autoconhecimento geral. Há, na verdade, um paralelo entre os textos de Agostinho e de Tomás:

²⁵⁷ É o que mostraremos no capítulo a seguir.

Aliterque unusquisque homo loquendo enuntiat mentem suam **quid in se ipso agatur attendens**; aliter autem humanam mentem speciali aut generali cognitione definit...

[... todo homem, **atento ao que em si mesmo se passa**, expressa de uma maneira sua mente ao falar e de outra muito diferente define o que é a mente, servindo-se de um conhecimento geral ou específico] (*De trin. IX, vi, 9*).

Ad hoc autem quod percipiat anima se esse et **quid in se ipsa agatur attendat**, non requiritur aliquis habitus, sed ad hoc sufficit sola essentia animae quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur in quibus actualiter ipsa percipitur.

[Para que a alma perceba que é e atenda ao que **em si mesma se passa**, não é requerida alguma habilitação, mas para tanto basta somente a essência da alma, que está presente à mente: dela, com efeito, procedem os atos nos quais a mesma se percebe atualmente] (*De Veritate X, a. 8, Resp.*)

A julgar pela semelhança entre as passagens, Tomás está raciocinando acerca do autoconhecimento habitual seguindo de perto os termos de Agostinho no *De Trin. IX, vi, 9*. Além do paralelismo entre a afirmação do “atento ao que em si mesma se passa”, também numa outra afirmação Tomás segue de perto Agostinho: a sentença *dico quod anima per essentiam suam videt* é muito próxima ao “*uidere in se*” de Agostinho: “Assim, é manifesto que uma coisa é **alguém ver em si mesmo** o que o outro poderá acreditar se ele o disser, embora sem o ver” (*De Trinitate X, vi, 9, grifos meus*)²⁵⁸.

Vimos que Tomás compatibiliza Agostinho e Aristóteles no tocante ao duplo modo de autoconhecimento, “traduzindo” o autoconhecimento íntimo de

²⁵⁸ “Unde manifestum est, aliud unumquemque **uidere in se**, quod sibi alius dicenti credat, non tamen uideat...”

Agostinho para o âmbito da pergunta *an est* aristotélica, e o autoconhecimento geral para o âmbito da pergunta *quid est*. Vimos também que ele distingue, no âmbito da pergunta *an est*, a *cognitio actualis* (conhecimento atual) e a *cognitio habitualis* (conhecimento habitual) – sendo que o termo *habitualiter* aparece pela primeira vez referido ao autoconhecimento justamente no *De Veritate X, a. 8*.

Tomás deixa claro, portanto, que o duplo autoconhecimento próprio refere-se ao conhecimento *se a alma é (an est anima)*, nunca se referindo ao conhecimento da natureza da alma (*quid est anima*).

Mas e a sentença de Tomás “*dico quod anima per essentiam suam videt*”? Não fica claro se tal afirmação se dá *in potentia* ou *in actu*.

Ora, a alma ou mente “*vê em si mesma*”, isto é, tem um autoconhecimento íntimo ou uma notícia (*notitia*) daquilo que “em si mesma se passa”, diz Agostinho. Sabemos que tal notícia de si ocorre sem a necessidade das espécies em Agostinho. Tomás não estaria, de alguma maneira, aludindo a isto? Não estaria ele assumindo a posição agostiniana da *notitia sui* entendida como um conhecimento que não é operação, mas que a alma possui enquanto é presença a si mesma?

Talvez as respostas aos argumentos contra e a favor do *De Veritate X*, a. 8, possam ajudar a esclarecer isso.

2.5 Confirmação pelas respostas aos argumentos contra e a favor do autoconhecimento da alma por sua essência

A primeira observação está relacionada às respostas dos argumentos contra o autoconhecimento da alma por sua essência e a favor deste. Trata-se do fato de Tomás responder às duas séries de argumentos. Isso pode significar que Tomás não concorda totalmente, nem com um lado nem com o outro. Pode significar também que Tomás tem consciência da enorme dificuldade do problema e da tensão em relação as autoridades envolvidas na discussão: Agostinho e Aristóteles. Sintomaticamente o corpo do artigo (*Respondeo*) termina com a seguinte conclusão:

Torna-se assim claro que nossa mente conhece a si mesma de algum modo por sua essência, como diz Agostinho; de um outro modo, por intenção, ou por espécie, como o Filósofo e o Comentarador dizem; de outro modo, contemplando a inviolável verdade, como diz Agostinho (*De Veritate X*, a. 8, *Resp.*)²⁵⁹.

2.5.1 As respostas aos argumentos a favor da necessidade das espécies

²⁵⁹ “Sic ergo patet quod mens nostra cognoscit se ipsam quodam modo per essentiam suam, ut Augustinus dicit, quodam vero modo per intentionem sive per speciem, ut Philosophus et Commentator dicunt, quodam vero intuendo inviolabilem veritatem, ut item Augustinus dicit”.

Primeiramente algumas das *respostas* aos argumentos a favor do autoconhecimento mediante alguma espécie. Nos deteremos nas respostas aos argumentos que mostram a tentativa de Tomás de conciliar Agostinho e Aristóteles, e também nas respostas dos argumentos recorrentes, ou seja, aqueles que aparecem no *Scriptum* e na *Summa*.

A. Resposta ao argumento 1º

Parece que por alguma espécie, porque, como o Filósofo diz no livro III do *Sobre a Alma*, *nosso intelecto nada entende sem a fantasia*. Ora, da própria essência da alma não pode ser tomada fantasia alguma. Logo, é preciso que por alguma outra espécie abstraída das fantasias a nossa mente entenda a si mesma (*De Veritate X, a. 8, arg. 1*)²⁶⁰.

O primeiro argumento baseia-se na afirmação de Aristóteles no *De anima III, 7, 431a 14*, de que “nosso intelecto nada entende sem a imagem”. E como da essência da alma não se pode considerar imagem alguma, nossa mente só poderá entender-se a si mesma por alguma espécie abstraída de outras imagens, isto é, das imagens “das coisas”.

A resposta de Tomás estabelece o limite da afirmação aristotélica:

²⁶⁰ “Et videtur quod per aliquam speciem quia, ut Philosophus dicit in III De anima, <intellectus noster nihil intelligit sine phantasmate>; sed ipsius essentiae animae non potest accipi aliquod phastama; ergo oportet quod per aliquam aliam speciem a phantasmatis abstractam mens nostra se ipsam intelligat”.

Quanto ao primeiro, cumpre dizer que nosso intelecto nada pode entender em ato antes de abstrair das imagens; nem pode também ter conhecimento habitual de outros alheios a si, a saber, que não estão nele, antes da mencionada abstração, pois as espécies dos outros inteligíveis não lhe são inatas. Mas sua essência é inata nele não sendo a ele necessário que a tenha de adquirir das imagens, assim como a essência da matéria não é adquirida pelo agente natural, mas somente a forma dela, que é comparada à matéria natural como a forma inteligível à matéria sensível, como diz o Comentador no *Sobre a Alma III (comm. 20)*. Assim a mente, antes que abstraía das imagens, tem a notícia habitual de si, pela qual possa perceber que é (*De Veritate X, a. 8, ad. 1*)²⁶¹.

Tomás aceita a opinião de Aristóteles de que nosso intelecto nada pode entender em ato antes de abstrair das imagens, nem mesmo pode ter o conhecimento habitual das coisas, pois os inteligíveis não lhe são inatos. Por uma sequência lógica, poderíamos pensar que é pela espécie inteligível abstraída da imagem que nosso intelecto a si mesmo se entenda²⁶². Mas não é bem assim. Acontece que a essência da alma é inata nela e “anterior” ao abstrair das imagens. Deste modo, antes que abstraía das imagens, diz Tomás, a “alma tem o conhecimento habitual de si, pelo qual possa perceber que é”.

²⁶¹ “Ad primum igitur dicendum quod intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatis abstrahat, nec etiam potest habere habitualement notitiam aliorum a se, quae scilicet in ipso non sunt, ante abstractionem praedictam eo quod species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae. Sed essentia sua sibi innata est ut non eam necesse habeat a phantasmatis acquirere, sicut nec materiae essentia acquiritur ab agente naturali sed solum eius forma quae ita comparatur ad materiam naturalem sicut forma intelligibilis ad materiam sensibilem, ut Commentator dicit in III De anima; et ideo mens, antequam a phantasmatis abstrahat, sui notitiam habitualement habet qua possit percipere se esse”.

²⁶² Um argumento que é recorrente na *ST I^a, QQ. 84-86*.

É possível perceber aqui alguma semelhança da afirmação de Tomás com a argumentação de Agostinho no *De Trinitate X, iii, 5*.

Embora vise mostrar a impossibilidade da mente fazer uma imagem de si sem conhecer-se, Agostinho mostra a necessidade da espécie para o conhecimento das coisas (*De trin. X, i, 1 – X, ii, 4*), e se pergunta se também o conhecimento de si (*notitia sui*) necessita da espécie. Uma hipótese é a de que a mente se conhece por uma imagem que faz de si:

Será que a fama apregoou a sua espécie, como costumamos ouvir sobre o que está ausente? Talvez não se ame a si mesma, mas ame o que supõe [*fingit*] sobre si, talvez bem diferente do que ela é. Ou será que a mente supõe de si sua semelhança e, amando essa suposição [*figmentum*], ama-se antes de conhecer, pois contempla o que lhe é semelhante; conheceu, pois, outras mentes, a partir das quais faz suposições sobre si [*se fingat*] e é conhecida para si pelo próprio gênero (*De trinitate X, iii, 5*)²⁶³.

A hipótese não se sustenta, pois fazer uma imagem (*espécie*) de si pressupõe saber de si. Partir da opinião de que a mente não se conhece por si mesma, mas produz uma imagem de si, é absurda. Para julgar a imagem é preciso conhecer aquilo de que é imagem. Na verdade, porque a mente já se conhece (*notitia sui*), afirma Agostinho, pode fazer uma imagem de si mesma. Assim, quando a alma deseja conhecer o que quer que seja, já se conhece a si

²⁶³ “An ei fama praedicauit speciem suam, sicut de absentibus solemus audire? Forte ergo se non amat, sed quod de se fingit, hoc amat, longe fortasse aliud quam ipsa est; aut si se mens sui similem fingit, et ideo cum hoc figmentum amat, se amat antequam nouerit; quia id quod sui simile est intuetur: nouit igitur alias mentes ex quibus se fingat, et genere ipso sibi nota est”. Ver nossa análise anterior neste trabalho sobre *o duplo autoconhecimento da mente em Agostinho*.

mesma, isto é, tem notícia de si. Essa notícia não lhe advém do exterior mas está implicada em toda forma de conhecimento.

O argumento aristotélico “de que nosso intelecto nada entende sem a imagem” é invalidado em relação ao autoconhecimento habitual: “nosso intelecto nada entende sem a imagem”... *nada*, a não ser a essência da alma “que lhe é inata e anterior” à abstração das imagens. O próprio vocabulário utilizado por Tomás é indicativo: a alma “*sui notitiam habitualem habet qua possit percipere se esse*”. A alma tem “*uma notícia habitual de si, pela qual pode perceber que é*”.

Trata-se da anterioridade da notícia habitual de si, pois a mente tem a notícia de si antes que abstraía das imagens. Significa isto que “a essência da alma é inata nela, no intelecto”, diz Tomás, “não sendo a ele necessário que a tenha de adquirir das imagens”. Fica explicado mais uma vez que o conhecimento habitual da alma difere do conhecimento habitual dos demais pelo fato de que a essência da alma não é adquirida pela alma, isto é, sua essência não é abstraída como os demais – o que seria absurdo –, mas inata no intelecto.

A alma tem um conhecimento habitual de si, isto é, ela pode passar ao ato de conhecimento de si pelo fato de que sua essência está presente a si,

semelhantemente ao caso de alguém que possui a habilitação de alguma ciência e pode perceber aquilo que subjaz a essa habilitação. Mas diferentemente da habilitação de alguma ciência, para que a alma perceba que é, não é requerida alguma habilitação, isto é, a alma não adquire ou abstraí sua essência como faz em relação aos demais, para perceber-se. Basta somente a essência da alma presente à mente; dela, com efeito, “procedem os atos” pelos quais a alma se percebe atualmente.

B. Resposta ao argumento 2º

O argumento 2º é um aprofundamento do argumento 1º:

Ademais, aquilo que é visto por sua essência é conhecido do modo mais certo e sem erro. Ora, muitos erraram sobre a mente humana, uma vez que alguns disseram que esta é ar, outros fogo, e enunciaram sobre ela muitas opiniões inadequadas. Logo, a mente não se vê por sua essência (*De Veritate X, a. 8, arg.2*)²⁶⁴.

Se a alma se vê por sua essência – e o que é visto por sua essência é conhecido de modo mais certo e sem erro – não haveria erro sobre a alma humana. Ora, na realidade não é assim, pois encontramos opiniões incorretas sobre ela. O argumento é muito interessante por fazer menção ao problema do auto-engano: se é possível o auto-engano, a alma humana não se conhece por

²⁶⁴ Praeterea, ea quae per sui essentiam videntur, certissime cognoscuntur sine errore; sed de mente humana multi erraverunt cum quidam dicerent eam esse aerem, quidam ignem, et multa alia de ea inepta sentirent; ergo mens non videt se per essentiam suam.

essência, pois conhecer por essência é conhecer algo sem engano algum. Como pode a alma ver a si mesma por sua essência e ainda sim enganar-se sobre si mesma?

Tomás responde ao problema da permanência da possibilidade do auto-engano distinguindo o conhecimento de que há alma e o conhecimento da natureza da alma:

Ninguém errou jamais ao não perceber que vive, o que pertence ao conhecimento no qual alguém conhece de maneira singular o que se passa em sua alma; segundo tal conhecimento foi dito que a alma por sua essência é conhecida em hábito. Ora, o erro se dá em muitos sobre o conhecimento da natureza da própria alma em espécie. e quanto a isso, esta parte das objeções conclui com verdade (*De Veritate X, a. 8, ad. 2*)²⁶⁵.

Novamente podemos notar um paralelismo entre os textos de Agostinho e Tomás. Mais ainda, há semelhança entre Agostinho e Tomás no próprio modo de responder ao problema da permanência do auto-engano da alma:

²⁶⁵ *De Veritate X, a. 8, ad 2*: “Ad secundum dicendum quod nullus umquam erravit in hoc quod non perciperet se vivere, quod pertinet ad cognitionem qua aliquis singulariter cognoscit quid in anima sua agatur; secundum quam cognitionem dictum est quod anima per essentiam suam cognoscitur in habitu. Sed error apud multos accidit circa cognitionem naturae ipsius animae in specie, et quantum ad hoc haec pars objectionum verum concludit”.

<p>Aliterque unusquisque homo loquendo enuntiat mentem suam quid in se ipso agatur attendens; aliter autem humanam mentem speciali aut generali cognitione definit...</p>	<p>Ad hoc autem quod percipiat anima se esse et quid in se ipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus, sed ad hoc sufficit sola essentia animae quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur in quibus actualiter ipsa percipitur</p>	<p>Ad secundum dicendum quod nullus umquam erravit in hoc quod non perciperet se vivere, quod pertinet ad cognitionem qua aliquis singulariter cognoscit quid in anima sua agatur; secundum quam cognitionem dictum est quod anima per essentiam suam cognoscitur in habitu</p>
<p>[... todo homem, atento ao que em si mesmo se passa, expressa de uma maneira sua mente ao falar e de outra muito diferente define o que é a mente, servindo-se de um conhecimento geral ou específico] (<i>De trin. IX, vi, 9</i>).</p>	<p>[Para que a alma perceba que é e atenda ao que em si mesmo se passa, não é requerida alguma habilitação, mas para tanto basta somente a essência da alma, que está presente à mente: com efeito, saem dela os atos nos quais a mesma se percebe atualmente] (<i>De Veritate X, a. 8, Resp.</i>).</p>	<p>[Ninguém errou jamais em não perceber que vive, o que pertence ao conhecimento pelo qual alguém conhece de maneira singular o que se passa em sua alma; segundo tal conhecimento foi dito que a alma por sua essência se conhece em hábito] (<i>De Veritate X, a. 8, ad 2</i>).</p>

Tomás diz que ninguém erra em perceber que vive e, além disso, diz que tal conhecimento pertence ao tipo de conhecimento em que “alguém conhece de maneira singular o que se passa em sua alma”. Ele está acompanhando Agostinho (todo homem, atento ao que em si mesmo se passa), mas o dizer de Agostinho está situado no âmbito do conhecimento *an est*: a percepção de que a alma é (*an est anima*), pertence ao conhecimento no qual alguém conhece de maneira singular o que se passa em sua alma.

A percepção de que se vive é indubitável, isto é, pertence “ao que se passa em sua alma” (Tomás), “ao que se passa em si mesmo” (no dizer de

Agostinho). “Segundo tal conhecimento”, arremata Tomás, “foi dito que a alma por sua essência é conhecida em hábito”.

Não há, pois, possibilidade de erro quanto ao conhecimento de que há em nós uma alma, mas Tomás reconhece a possibilidade do auto-engano no que tange ao conhecimento da natureza da própria alma. Mais uma vez Tomás aproxima-se de Agostinho: o auto-engano pode ocorrer quando a mente quer pensar (*cogitare*) sua natureza, mas não pode haver erro quanto ao fato de que a mente sabe (*nosse*) que é. Mas tal aproximação não significa uma concordância integral de Tomás em relação a posição de Agostinho²⁶⁶.

No dizer de Tomás, a alma não pode enganar-se em perceber (*percipere*) que é. A possibilidade do auto-engano permanece quando a alma quer conhecer (*cognoscere*) sua natureza; quanto a isso, as objeções levantadas no segundo argumento são verdadeiras. Assim, muitos erraram sobre a mente enunciando opiniões inadequadas²⁶⁷, o que parece provar que não há uma visão da alma por sua essência, já que tal visão seria sem erro. Mas, afirma Tomás, há um tipo de conhecimento sobre o qual ninguém erra: a

²⁶⁶ A diferença permanente entre eles está no alcance da *notitia sui*. Para Agostinho, a *notitia sui* possibilita um conhecimento da natureza da alma, como veremos mais adiante. Tomás nunca aceitou tal afirmação.

²⁶⁷ Acerca das opiniões errôneas sobre a natureza da alma humana, Tomás tem dupla fonte: além do *De Trinitate X, vii, 9* já citado acima, também o *De anima I, 2, 403b 20-405b 30* de Aristóteles. No *De anima I*, Aristóteles recolhe as opiniões acerca da alma para analisá-las e refutá-las. O problema é que tais opiniões, no entender de Aristóteles, estavam muito próximas de uma explicação estritamente material da alma.

autopercepção do próprio ser. Mas por que o auto-engano pode ocorrer em relação ao conhecimento da natureza da própria alma? Para Agostinho, o problema está em que a mente é sempre presente a si mesma (*praesentia*) e, por isso, não deve buscar-se como ausente, isto é, buscar encontrar-se (*inuentio*) como encontra as demais coisas. Agostinho faz uma distinção fundamental entre a presença (*praesentia*) da mente a si mesma e encontro ou descoberta (*inuentio*) das coisas fora da mente²⁶⁸. Contudo, a opinião de Agostinho opõe-se à afirmação aristotélica de que nosso intelecto entende a si mesmo como entende as demais coisas. É justamente o problema levantado pelo argumento 6º.

C. Resposta ao argumento 6º

Ademais, o Filósofo diz no livro III do *Sobre a Alma* que o intelecto se entende como entende os demais. Ora, entende os demais não por sua essência, mas por algumas espécies. Logo, a mente não se entende a si mesma por sua essência (*De Veritate X, a. 8, arg. 6*)²⁶⁹

Em resposta ao argumento sexto, Tomás estabelece o alcance do princípio aristotélico em relação ao autoconhecimento atual e a peculiaridade do autoconhecimento habitual:

²⁶⁸ Retomaremos essa distinção de Agostinho mais abaixo.

²⁶⁹ “Praterea, Philosophus dicit in III De anima quod intellectus intelligit se sicut et alia; sed alia intelligit non per essentiam suam sed per aliquas species; ergo nec se ipsam mens intelligit per suam essentiam”.

Ao sexto argumento, cumpre dizer que aquela palavra do Filósofo deve ser entendida conforme o intelecto entende de si o que é, e não segundo tem habitualmente o conhecimento de que é (*De Veritate X, a. 8, ad 6*)²⁷⁰.

O intelecto entende a si mesmo como os demais em se tratando do conhecimento da natureza da alma (saber o que é), mas no tocante ao conhecimento habitual de que há alma (saber-se que é), Tomás reconhece a peculiaridade deste tipo de conhecimento de si.

Vale notar que na *Suma I^a, Q. 87, a. 1, sed contra*, o argumento a partir da citação do *Sobre a Alma III* de que “o intelecto entende a si mesmo assim como os demais” é decisivo. Mas aqui, sua abrangência não é total, pois não afeta o conhecimento que a alma possui do próprio ser. Argumentar que muitos tiveram acerca da natureza da alma várias opiniões errôneas (que ela é ar, fogo etc), não é um raciocínio absolutamente válido, pois como vimos acima, Tomás afirma que ninguém errou quanto a perceber que vive ou é.

A limitação da afirmação aristotélica ao conhecimento da natureza da alma, e sua não aplicação ao conhecimento habitual de que a alma é, repercute diretamente em outro argumento frequentemente usado por Tomás e

²⁷⁰ “Ad sextum dicendum quod illud verbum Philosophi est intelligendum secundum quod intellectus intelligit de se quid est et non secundum quod habitualiter habet notitiam de se an sit”.

fundamental em sua abordagem sobre o impedimento do autoconhecimento da alma por sua essência.

D. Resposta ao argumento 7º

Ademais, as potências são conhecidas pelos atos e os atos pelos objetos. Ora, a essência da alma não pode ser conhecida a não ser que sejam conhecidas suas potências, uma vez que a capacidade da coisa faz conhecer a coisa mesma. Logo, é preciso que conheça sua essência por seus atos e pelas espécies de seus objetos (*De Veritate X, a. 8, arg. 7*)²⁷¹.

Na resposta ao argumento, temos: “Semelhantemente (ao que foi dito na resposta ao argumento 6º) se há de dizer para o sétimo” (*De Veritate X, a. 8, ad 7*)²⁷².

Isso significa que o “itinerário aristotélico” necessário para a realização do conhecimento das coisas e da natureza da alma – isto é, a passagem do objeto ao ato, do ato à espécie e ao conhecimento da essência alma – não deve ser aplicado também ao conhecimento habitual da alma. O itinerário é necessário para se alcançar o conhecimento da natureza da alma. Mas não

²⁷¹ *De Veritate X, a. 8, arg. 7*: “Præterea, potentiae cognoscuntur per actus et actus per obiecta; sed essentia animae non potest cognosci nisi potentiis eius cognitis cum virtus rei cognoscere faciat rem ipsam; ergo oportet quod essentiam suam per actus suos et per species obiectorum suorum cognoscat”.

²⁷² “Et similiter dicendum ad septimum”.

seria necessário para a possibilidade do conhecimento de que a alma é, isto é, para o autoconhecimento habitual da existência da alma²⁷³.

Concluir-se-ia do exame destes argumentos e respostas correspondentes que Tomás não parece acrescentar novos esclarecimentos à posição assumida no corpo do artigo. Assim, o conhecimento habitual que a alma tem de si mesma deve ser entendido à luz do que foi dito no *Respondeo*.

2.5.2 Os argumentos contrários a necessidade da espécie

Dentre as respostas aos argumentos contrários à necessidade da espécie para o autoconhecimento da alma, destacaremos os cinco argumentos recorrentes no *Scriptum* e na *Summa*.

A. Resposta ao argumento em sentido contrário 1º

O argumento 1º remonta diretamente a Agostinho:

Mas ao contrário, é o que Agostinho diz no livro IX do *Tratado sobre a Trindade*: “a mente conhece a si mesma por si mesma

²⁷³ O argumento do itinerário é fundamental no *Scriptum I, D. 3, Q. 1, a. 2, ad 3*; *Summa I^a, Q. 87, a. 1, Resp.*

porque é incorpórea; pois se não se conhece a si mesma, não ama a si mesma (*De Veritate X, a. 8, sed. 1*)²⁷⁴.

Já explicamos o sentido dessa afirmação de Agostinho ao tratarmos dos argumentos na *Summa*²⁷⁵. Na *Summa*, Tomás responde ao argumento dizendo que a mente conhece a si mesma, porque pode chegar ao conhecimento de si mesma, mediante o ato.

A resposta de Tomás no *De Veritate* já ia no mesmo sentido que a *Summa*:

Contudo, ao primeiro em sentido contrário é preciso dizer que a palavra de Agostinho deve ser assim entendida: que a mente conhece a si mesma por si mesma, porque da própria mente vem-lhe donde possa chegar ao ato, pelo qual se conheça atualmente, percebendo que é. Assim também como da espécie habitualmente na mente retida, está presente na mente que possa considerar atualmente aquela coisa. Mas qual é a natureza da própria mente, a mente não pode perceber a não ser a partir da consideração de seu objeto, como foi dito (*De Veritate, X, a. 8, sed. 1, Resp.*)²⁷⁶.

²⁷⁴ “Sed contra est quod Augustinus dicit in IX De Trinitate <Mens se ipsam per se ipsam novit quoniam est incorporea; nam si non se ipsam novit, non se ipsam amat>”.

²⁷⁵ Tal argumento aparece na *Summa I^a, Q. 87, a. 1, arg. 1*.

²⁷⁶ “Ad primum autem in contrarium dicendum quod verbum Augustini est intelligendum quod mens se ipsam per se ipsam cognoscit quia ex ipsa mente est ei unde possit in actum prodire quo se actualiter cognoscat percipiendo se esse; sicut etiam ex specie habitualiter in mente retenta inest menti ut possit actualiter rem illam considerare. Sed qualis est natura ipsius mentis, mens non potest percipere nisi ex consideratione obiecti sui, ut dictum est”.

Tomás mostra aqui como se deve entender “a palavra de Agostinho”: a mente conhece a si mesma por si mesma porque da própria mente vem-lhe donde possa chegar ao ato da percepção de si, isto é, a percepção em ato *de que é*. Também aqui Tomás compara a passagem do autoconhecimento habitual ao autoconhecimento atual com a passagem da posse de uma espécie (especificação intelectual) a modo de habilitação²⁷⁷ ao conhecimento atual da coisa de que tal espécie provém.

Pode-se dizer que tanto a opinião de Agostinho de que a mente se conhece por si mesma e a opinião de Aristóteles da necessidade da espécie para a autopercepção, são preservadas. Tomás afirma que não haveria autopercepção se já não houvesse uma habilitação da mente em conhecer-se, habilitação que cabe à mente, a modo da habilitação de uma espécie inteligível; por outro lado, não haveria autopercepção sem o ato intencional da mente, isto é, sem sua atualização a partir da espécie abstraída das coisas. Tomás faz um esforço de conciliação entre as duas autoridades²⁷⁸.

²⁷⁷ As espécies estão no intelecto possível como habilitações. Ver *Summa I^a, Q. 84, a. 7, ad 1m*, que remete para *Q. 79, a. 6*.

²⁷⁸ Para alguns comentadores, tal conciliação é permanente. Ver Putallaz, 1991¹ e Lambert, 2007. Para nós, no entanto, Tomás inclinar-se-à, após o *De Veritate*, unicamente à opinião de Aristóteles. Trata-se do esvaziamento do sentido de *habitualiter* da conotação agostiniana da *notitia sui*, e sua identificação com o autoconhecimento particular conforme a *Summa I^a, Q. 87, a. 1, Resp.* Por utilizar o termo *habitualiter* na *Summa*, alguns intérpretes entenderam que não houve nenhuma mudança na postura de Tomás. Embora utilize o mesmo termo, seu sentido modificou-se. Também a compreensão de Tomás acerca do alcance da afirmação agostiniana da *presença da mente a si mesma* como condição de possibilidade do autoconhecimento se modificará. No entanto, como se verá mais adiante, Tomás nunca aceitou a posição de Agostinho de que da presença da mente a si mesma pode resultar o conhecimento da natureza da alma. O alcance da *presença da mente a si mesma* em Tomás é sempre restrito à autopercepção do ser da alma. Eis o ponto em que Tomás de Aquino nunca esteve em acordo com Agostinho.

B. Resposta ao argumento em sentido contrário 3º

Outro argumento recorrente é o da imaterialidade da mente como condição de sua inteligibilidade:

Ademais, como está dito no livro III, 4, 430a 2 do *Sobre a alma*, <naquilo que é separado da matéria é o mesmo o que é entendido e o pelo que se entende. Mas a mente é uma coisa imaterial. Logo, entende-se por sua essência (*De Veritate X, a. 8, sed. 3, resp.*)²⁷⁹.

Na *Summa*, o argumento é invalidado por referir-se às substâncias separadas e não ao intelecto humano²⁸⁰. A resposta de Tomás no *De Veritate*²⁸¹ já é a da *Summa* e não repercute na nossa análise sobre o sentido de *habitualiter*²⁸².

C. Resposta ao argumento em sentido contrário 4º

Em seguida, o argumento da presença da alma a si mesma como suficiente para realizar o autoconhecimento:

²⁷⁹ “Praeterea, sicut dicitur in III De anima, <in his quae sunt separata a materia idem est quod intelligitur et quo intelligitur>; sed mens est res quaedam immaterialis, ergo per essentiam suam intelligitur”.

²⁸⁰ *Summa Iª, Q. 87, a. 1, ad. 3.*

²⁸¹ “Ad tertium dicendum quod verbum Philosophi est intelligendum de intellectu qui est omnino a materia separatus, ut Commentator ibidem exponit, sicut sunt intellectus angelorum, non autem de intellectu humano; alias sequeretur quod scientia speculativa esset idem quod res scita, quod est impossibile, ut Commentator etiam ibidem deducit”.

²⁸² A importância de citá-la está, além do fato de ser um argumento recorrente, em frisar as “permanências” no tratamento por Tomás do problema do autoconhecimento.

Ademais, tudo que está presente ao intelecto como inteligível é pelo intelecto entendido. Ora, a essência mesma da alma está presente ao intelecto a modo de inteligível; está, com efeito, presente a ela por sua verdade; ora, a verdade é o aspecto sob o qual se entende como a bondade é o aspecto sob o qual se ama; logo, a mente se entende por sua essência (*De Veritate X, a. 8, sed. 4*)²⁸³.

Tomás afirmara no *Scriptum*, ora a suficiência da presença da alma a si mesma para a realização do autoconhecimento²⁸⁴, ora sua insuficiência²⁸⁵. A resposta a esse problema no *De Veritate* aponta para a necessidade do ato intencional para que a alma se conheça:

Ao quarto argumento cumpre dizer que a alma está presente a si mesma como inteligível, isto é, de modo que possa ser entendida; não, porém, de modo que se entenda por si mesma, mas a partir de seu objeto, como foi dito (*De Veritate X, a. 8, sed. 4, resp.*)²⁸⁶.

Tomás afirma que o entendimento de si ocorre a partir do conhecimento do objeto. Isso significa que a presença da alma a si mesma não é suficiente para a realização do autoconhecimento. Contudo, é possível objetar que

²⁸³ “Praeterea, omne quod est praesens intellectui ut intelligibile ab intellectu intelligitur; sed ipsa essentia animae est praesens intellectui per modum intelligibilis: est enim ei praesens per suam veritatem, veritas autem est ratio intelligendi sicut bonitas ratio diligendi; ergo mens per essentiam suam se intelligit”.

²⁸⁴ *Scriptum I, D. 3, Q. 1, a. 2, ad. 3.*

²⁸⁵ *Scriptum I, D. 3, Q. 4, a. 5, Resp.*

²⁸⁶ “Ad quartum dicendum quod anima est sibi ipsi praesens ut intelligibilis, id est ut intelligi possit, non autem ut per se ipsam intelligatur sed ex objecto suo, ut dictum est”.

Tomás esteja falando aqui somente do conhecimento da natureza da alma. A resposta ao argumento sexto precisará que se trata de uma inteligibilidade potencial, o que valeria tanto para o conhecimento da natureza da alma (*quid sit*) como do fato de que há alma (*an sit*).

D. Resposta ao argumento em sentido contrário 6º

A resposta ao argumento 6º contém uma analogia que reaparece no texto da *Summa*²⁸⁷. Trata-se da analogia entre o intelecto na ordem dos inteligíveis e a matéria prima na ordem dos sensíveis; ambos, são entes em potência²⁸⁸.

Ao sexto, cumpre dizer que embora nossa alma seja a si mesma inteiramente semelhante, não pode, porém, ser princípio de conhecimento de si mesma como a espécie inteligível, como nem a matéria prima, pelo fato de que o nosso intelecto na ordem dos inteligíveis se porta, como a matéria prima na ordem dos sensíveis, como diz o Comentador no *Sobre a alma III, Comm. 20 (De Veritate X, a. 8, sed. 6, resp.)*²⁸⁹.

E. Resposta ao argumento em sentido contrário 10º

²⁸⁷ *Summa Iª, Q. 87, a. 1, Resp.*: “Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium, unde possibilis nominatur”.

²⁸⁸ Ver página 57 deste trabalho.

²⁸⁹ “Ad sextum dicendum quod, quamvis anima nostra sit sibi ipsi simillima, non tamen potest esse principium cognoscendi se ipsam ut species intelligibilis, sicut nec materia prima, eo quod hoc modo se habet intellectus noster in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine sensibilium, ut Commentator dicit in III De anima”.

O argumento 10^o faz uma analogia entre a luz corporal (que ilumina os visíveis) e a alma (que ilumina os inteligíveis). Como a luz corporal é vista por si mesma, assim também a alma seria entendida por sua essência.

Ademais, assim como a luz corporal torna todos os visíveis em ato, assim a alma por sua luz torna tudo que é material e inteligível em ato, como está dito no *Sobre a alma III, 5, 430a 14*. Ora, a luz corporal é vista por si mesma e não por alguma similitude de si. Logo, também a alma é entendida por sua essência, não por alguma similitude (*De Veritate X, a. 8, sed. 10*)²⁹⁰.

No *Scriptum*, ao tratar do autoconhecimento, Tomás havia feito a mesma analogia:

De outro modo, segundo os filósofos, entende-se que a alma sempre se entende, pelo fato de que tudo o que é entendido, não é entendido senão iluminado pela luz do intelecto agente, e recebido no intelecto possível. Donde, assim como em toda cor se vê a luz corporal, assim também em todo inteligível se vê a luz do intelecto agente, não no aspecto (*ratio*) de objeto, mas no aspecto (*ratio*) de meio de conhecimento (*Scriptum I, D. 3, Q. 4, a. 5, Resp.*)²⁹¹.

²⁹⁰ “Praeterea, sicut lux corporalis facit omnia esse visibilia in actu, ita anima per suam lucem facit omnia materialia esse intelligibilia in actu, ut patet in III De anima; sed lux corporalis per se ipsam videtur non per aliquam similitudinem sui; ergo et anima per suam essentiam intelligitur, non per aliquam similitudinem”.

²⁹¹ “Alio tamen modo, secundum philosophos, intelligitur quod anima semper se intelligit, eo quod omne quod intelligitur, non intelligitur nisi illustratum lumine intellectus agentis, et receptum in intellectu possibili. Unde sicut in omni colore videtur lumen corporale, ita in omni intelligibili videtur lumen intellectus agentis; non tamen in ratione objecti sed in ratione medii cognoscendi”.

Então, dizer que a alma sempre se entende significaria a apreensão da luz intelectual do intelecto agente em todo ato intelectual. Ora, o intelecto agente não é conhecido diretamente, mas como concomitante ao ato de conhecer qualquer objeto.

A resposta de Tomás no *De Veritate* também mostra que o intelecto agente deve ser entendido como o aspecto (*ratio*) das espécies inteligíveis que as torna inteligíveis, isto é, as espécies são iluminadas por ele. Ora, a luz do intelecto agente é entendida por nós justamente enquanto tal aspecto (*ratio*), quer dizer, concomitante ao ato de conhecer qualquer objeto não como algo contido neste objeto:

Ao décimo, cumpre dizer que a luz corporal não é vista por si mesma, senão conforme se torna o aspecto da visibilidade dos visíveis, e certa forma que concede a eles o ser visível em ato. A própria luz, em verdade, que está no sol, não é vista por nós senão por uma similitude dela presente na nossa vista. Assim como a espécie de pedra não está no olho, senão a similitude dela, assim não pode ser que a forma da luz que está no sol, seja a mesma que está no olho. Semelhantemente também a luz do intelecto agente é entendida por si mesma por nós, enquanto é o aspecto das espécies inteligíveis, que as torna inteligíveis em ato (*De Veritate X, a. 8, sed. 10, Resp.*)²⁹².

²⁹² “Ad decimum dicendum, quod lux corporalis non videtur per se ipsam, nisi quatenus fit ratio visibilitatis visibilium, et forma quaedam dans esse eis visibile actu. Ipsa vero lux quae est in sole, non videtur a nobis nisi per eius similitudinem in visu nostro existentem. Sicut enim species lapidis non est in oculo, sed similitudo eius, ita non potest esse quod forma lucis quae est in sole, ipsa eadem sit in oculo. Et similiter etiam lumen intellectus agentis per seipsum a nobis intelligitur, inquantum est ratio specierum intelligibilium, faciens eas intelligibiles actu”.

2.6 Resultado do percurso até aqui

Havíamos mostrado anteriormente que na *Summa I^a*, Q. 87, a. 1, Tomás afirma que a alma só se conhece (percebe seu ser e conhece sua natureza) mediante o ato, isto é, mediante a realização de intelecções. Todavia, na própria *Summa I^a*, in Q. 93, a. 7, ad. 4, é afirmado que a alma nem sempre está se conhecendo em ato, o que não significa que não se conheça de alguma maneira. Tomás estaria supostamente reconhecendo que a alma tem um conhecimento habitual de si.

A dificuldade em compreender a posição de Tomás acerca do autoconhecimento da alma na *Summa I^a* deveu-se aos poucos detalhes dados por ele sobre o significado do termo *habitualiter* referido ao autoconhecimento. Pelo que foi visto, *habitualiter* poderia significar o autoconhecimento particular da alma, mas não impediria pensar numa assimilação da herança agostiniana da *notitia sui*, isto é, do autoconhecimento da alma por sua essência. Para resolver tal problema, propusemos investigar as obras maiores de Tomás em que o autoconhecimento da alma é tratado, a fim de encontrar o sentido de *habitualiter*.

O resultado de nossa análise da primeira grande obra de Tomás, o *Escrito sobre os Livros das Sentenças do Mestre Pedro Lombardo*, foi o de que Tomás faz menção a um tipo de autoconhecimento que é imediato, sobretudo quando está sob a influência da autoridade de Agostinho. Em outras

passagens do *Scriptum*, porém, sob a influência da autoridade de Aristóteles, Tomás sequer menciona algum tipo de autoconhecimento que não seja através dos atos de conhecimento. Pelo menos em uma das passagens, tenta conciliar a posição de Agostinho e a de Aristóteles. Contudo, podemos dizer que no *Scriptum* Tomás permanece hesitante.

Outra constatação foi a de que o termo *habitualiter*, referido ao autoconhecimento da alma, não aparece no *Scriptum*. Na verdade, como evidenciou-se acima, o termo *habitualiter* aparece referido ao autoconhecimento, por vez primeira, no *De Veritate*.

Ora, a partir do *De Veritate* vimos que: (a) o autoconhecimento habitual está atrelado à autopercepção da alma; (b) porque a essência da alma está presente a ela mesma, (b) a alma pode passar ao ato de conhecimento de si. (c) Vimos que tal passagem é semelhante a habilitação de alguma ciência, mas diferentemente desta, (d) no caso do autoconhecimento habitual, não há necessidade de alguma habilitação, isto é, a alma não adquire sua essência, pois sua essência é presente à mente. (d) Da essência da alma procedem os atos pelos quais a alma se percebe atualmente. Tal o sentido primeiro de *habitualiter* referido ao autoconhecimento em Tomás de Aquino.

Se relesemos a *Summa* ¹, Q. 87, a. 1 em conjunto com a Q. 93, a. 7, ad. 4, à luz do resultado obtido na análise do *De Veritate* X, a. 8, poderíamos

dizer que o pensamento final de Tomás de Aquino sobre o autoconhecimento da alma não expressaria a aceitação integral da posição de Agostinho. Afinal, embora no argumento 4^o do *sed contra* do artigo 7^o da Questão 93 Tomás reconheça que a alma possui um conhecimento habitual de si, isso não parece significar necessariamente que ele esteja aceitação a *notitia sui* agostiniana. Mas, se assim fizessemos, cairíamos num equívoco semelhante ao dos comentadores que leem o *De Veritate* exclusivamente à luz da *Summa*²⁹³.

O resultado alcançado até aqui é o de que *habitualiter* referido ao autoconhecimento da alma, no *De Veritate*, não significa uma preservação da *notitia sui* agostiniana como suspeitávamos inicialmente. Reconhecemos também que Tomás faz um grande esforço para conciliar Agostinho e Aristóteles, mesmo quando estes parecem irreconciliáveis. Para confirmar se tal sentido se mantém até a *Summa*, é necessário analisar o tratamento que Tomás dá ao tema do autoconhecimento da alma em suas obras posteriores ao *De Veritate*. É justamente o que faremos no próximo capítulo.

²⁹³ E, por isso, negam uma possível modificação, por parte de Tomás, no tratamento do assunto do autoconhecimento. A ideia de que Tomás manteve a mesma posição em relação ao autoconhecimento da alma desde os textos da juventude até seu pensamento final sobre o tema, negligencia o enorme esforço de Tomás no *De Veritate* em conciliar a notícia habitual que a alma tem de si e a peculiaridade do fato da alma ser sempre presente a si mesma – ideias fundamentais de Agostinho –, com a gnoseologia aristotélica. Além disso, negligencia o fato de que o próprio Tomás não declara em nenhum momento uma ruptura com a posição de Agostinho. Ele parece tentar ler Agostinho com as lentes de Aristóteles, conciliando-os, mesmo que signifique às vezes interpretar as palavras de Agostinho fazendo-o dizer algo que efetivamente não disse.

Antes, porém, julgamos necessário responder a uma pergunta que nos acompanhou ao longo da análise do *De Veritate*: onde estaria a diferença fundamental entre Tomás e Agostinho no tocante ao autoconhecimento pela presença da mente a si mesma?

Uma vez mais, para compreendermos melhor o que Tomás afirma, precisamos entender antes o que o próprio Agostinho disse a respeito da presença da alma a si mesma.

2.7 O autoconhecimento a partir da presença da mente a si mesma conforme Agostinho

“O que está tão presente ao conhecimento como o que está presente na mente, e o que está tão presente na mente quanto a própria mente?” (*De trin. X, vii, 10*)²⁹⁴.

O contexto dessa passagem é importante. Agostinho concebe o conhecimento que a mente tem de si mesma como imediato. No conhecimento das coisas, é preciso reconhecer a necessidade de certa espécie (ideia, noção) em toda procura. Mas o modo de conhecer as coisas difere do modo como a mente se conhece a si mesma: ela não necessita de alguma *espécie* para se conhecer. O conhecimento que ela possui de si mesma é imediato e originário,

²⁹⁴ “Quid enim tam cognitioni adest quam id quod menti adest, aut quid tam menti adest quam ipsa mens?”

pois quando deseja conhecer o que quer que seja, já se conhece a si mesma. Se não se conhecesse, não poderia diferenciar quem é ela e quem são os outros e as coisas²⁹⁵. A identidade aparece aqui como condição da alteridade²⁹⁶.

Contudo, ainda que a mente sempre se conheça a si mesma, Agostinho reconheceu a permanência de um paradoxo: se a mente já se conhece, por que lhe é dado o preceito *conhece-te a ti mesmo?*²⁹⁷ A solução do paradoxo implicou a distinção entre conhecimento implícito de si (*nosse*) e conhecimento explícito de si (*cogitare*), isto é, na compreensão de que uma coisa é saber (*nosse*), outra coisa é pensar (*cogitare*): “Assim, sendo distintos não se conhecer e não pensar em si – de alguém versado em muitas doutrinas não dizemos que ignore a gramática se, por pensar na arte médica, não pensa nela (na gramática)...” (*De trin. X, v, 7*)²⁹⁸.

O exemplo é recorrente tanto em Agostinho quanto em Tomás: o fato de alguém que conhece várias ciências, não pensar na gramática, no momento em que pensa na medicina, não significa que ignore a gramática. Ele a

²⁹⁵ É o resultado da exposição do *De trin. X, i, 1* ao *X, iv, 6*.

²⁹⁶ Trata-se de um argumento forte em Agostinho: a condição de conhecermos os demais (*sicut et alia*) é não nos confundirmos com eles; ora, isso só é possível se sabemos de antemão que não somos os demais. Para isso, teríamos que reconhecer alguma notícia de nós mesmos.

²⁹⁷ *De trin. X, v, 7*: “Ut quid ergo ei praeceptum est, ut se ipsam cognoscat?”

²⁹⁸ “Ita cum aliud sit non se nosse, aliud non se cogitare – neque enim multarum doctrinarum peritum, ignorare grammaticam dicimus, cum eam non cogitat, quia de medicinae arte tunc cogitat...”

conhece, embora não pense nela. É o que Tomás chama de conhecimento habitual.

Também a mente possui um duplo autoconhecimento: embora sempre tenha um conhecimento ou notícia de si (*notitia sui*), nem sempre tem um pensamento de si (*cogitatio sui*)²⁹⁹. Se o exemplo do perito em várias doutrinas, como a gramática e a medicina, ressalta que não se pode afirmar que ele ignore a gramática porque não pensa (*cogita*) nela – no momento em que se ocupa com a medicina, embora a saiba (*nosse*) – assim também, a mente não pode afirmar que se ignora, pois se conhece, tem notícia de si, ainda que não pense em si mesma. Deste modo, buscar-se ou realizar o preceito “conhece-te a ti mesmo” significa, em Agostinho, a passagem da *notitia sui* à *cogitatio sui*³⁰⁰. A mente não busca se conhecer, pois ela já se conhece; deve buscar, pois, pensar-se. Por quê? Porque há uma inadequação entre o conhecer-se e o pensar-se. Na verdade, para Agostinho o problema é ético: a mente age como

²⁹⁹ “Mens igitur quando cogitatione se conspicit, intelligit se et recognoscit: gignit ergo hunc intellectum et cognitionem suam. Res quippe incorporea intellecta conspicitur, et intelligendo cognoscitur. Nec ita sane gignit istam notitiam suam mens, quando cogitando intellectam se conspicit, tanquam sibi ante incognita fuerit: sed ita sibi nota erat, quemadmodum nate sunt res quae memoria continentur, etiamsi non cogitentur [Quando a mente, pelo pensamento se considera, se entende e se reconhece, então engendra este inteligido e o conhecimento de si mesma. Uma coisa incorpórea é considerada quando entendida; e é conhecida, quando entendida. Mas a mente não engendra esta sua notícia quando pensando, considera-se entendida, como se antes fosse desconhecida para si; mas ela era sabida para si, assim como é natural às coisas contidas na memória, ainda que não se pense nelas]”.

³⁰⁰ O sentido do preceito délfico aparece in *De trin.* X, v, 7: “Credo, ut se ipsam cogitet, et secundum naturam suam uiuat, ut secundum naturam suam ordinari appetat, sub eo scilicet cui subdenda est, supra ea quibus praeponenda est; sub illo a quo regi debet, supra ea quae regere debet [Creio, para que se pense a si mesma e viva segundo sua natureza, isto é, para que segundo sua natureza deseje ser ordenada, abaixo daquilo ao qual deve submeter-se, acima daquilo ao qual deve ser anteposta; abaixo daquele pelo qual deve ser dirigida, acima daquelas coisas que deve dirigir]”.

que esquecida de si, por causa de um desejo malsão³⁰¹. Ela sai de si³⁰², apegando-se às imagens corpóreas, dispersando-se na exterioridade³⁰³. Por isso, o preceito implica a necessidade da transformação de si³⁰⁴, isto é, uma transformação ética. A mente que saiu de si mesma, inclinando-se à exterioridade, deve voltar-se para si mesma, realizando uma conversão (*conuersio*) que é simultaneamente um afastar-se do exterior (*foris*), um voltar (*redire*) e um chamamento de retorno (*reuocari*) para si: “a verdade habita no homem interior”³⁰⁵.

Enquanto age esquecida de si, a mente se une às imagens corpóreas de tal modo que acredita também ser um corpo como as demais coisas corpóreas.

Erra, pois a mente quando se une a estas imagens com tanto amor que chega a crer-se algo tal como elas. Com efeito, de tal modo se conforma em certa medida, a elas, não quanto à existência, mas em pensamento; não porque se julgue uma imagem, mas porque se identifica com aquilo mesmo cuja imagem tem consigo (*De trin. X, vi, 8*)³⁰⁶.

³⁰¹ *De trin. X, v, 7*: “Multa enim per cupiditatem prauam, tanquam sui sit oblita, sic agit [muitas das ações (da mente) ela as pratica, como que esquecida de si, por um desejo malsão]”.

³⁰² *De trin. X, viii, 11*.

³⁰³ Segundo BILOLO (2000, p. 36), isso significa que o erro da mente se concretiza em uma forma de sensualismo materialista, já que ela se deleita nas formas e movimentos corpóreos.

³⁰⁴ COURCELLE, 1974, p. 125.

³⁰⁵ Ver *De uera relig. XXXVIII, 72*: “Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat ueritas [Não vás para fora, volta-te para ti mesmo, a verdade habita no homem interior]”.

³⁰⁶ “Errat autem mens, cum se istis imaginibus tanto amore coniungit, ut etiam se esse aliquid huiusmodi existimet. Ita enim conformatur eis quodam modo, non id existendo, sed putando: non quo se imaginem putet, sed omnino illud ipsum cuius imaginem secum habet”.

No entanto, mesmo identificando-se com aquilo a que as imagens corpóreas se referem ainda compreende que é ela que rege o corpo: “E como é bem consciente de seu senhorio sobre o corpo que rege, sucedeu que alguns se perguntaram o que do corpo prevalece no corpo e opinaram que isso era a mente ou toda a alma” (*De trin. X, vii, 9*)³⁰⁷.

Mas as opiniões divergem quando se trata de pensar o que a mente é, de fato.

Outros acreditaram que ela [a mente] é composta de corpúsculos diminutos e indivisíveis, chamados átomos, que se reúnem e se ligam. Outros disseram que sua substância era o ar e outros, o fogo. Outros que não era substância nenhuma, por não acharem que são senão os corpos; mas opinaram que era a própria proporção adequada de nosso corpo ou a conexão dos componentes primeiros pelos quais esta carne como que se compõe (*De trin. X, vii, 9*)³⁰⁸.

Agostinho emprega propositalmente o verbo crer (*putare*) para mostrar que as opiniões materialistas sobre a mente repousam numa crença e não em um saber (*nosse*)³⁰⁹. Aqueles de opiniões materialistas não desconhecem, portanto, a mente. Não é por isso que eles erram, mas porque a pensam como corporal:

³⁰⁷ “Et quia sibi bene conscia est principatus sui quo corpus regit; hinc factum est ut quidam quaererent quid corporis amplius ualeret in corpore, et hoc esse mentem, uel omnino totam animam existimarent”.

³⁰⁸ “Alii ex minutissimis indiuidisque corpusculis, quas atomos dicunt, concurrentibus in se atque cohaerentibus, eam confici crediderunt. Alii aerem, alii ignem substantiam eius esse dixerunt. Alii eam nullam esse substantiam, quia nisi corpus esse non inueniebant: sed ipsam temperationem corporis nostri uel compagem primordiorum, quibus ista caro tanquam connectitur, esse opinati sunt”.

³⁰⁹ BERMON, 2001, p. 217.

...os defensores da corporeidade da mente erram, não por a mente lhes ser desconhecida, mas porque acrescentam a ela aquilo, sem o qual são impotentes para pensar alguma natureza. O que quer que se lhes peça que pensem sem a ajuda das imagens (*phantasiis*) corpóreas, o consideram inexistente (De trin. X, vii, 10)³¹⁰.

Os que opinam que a mente é corpo se utilizam de imagens (*phantasia*) corpóreas para pensar a mente e, assim, se mantêm no exterior e inferior. O resultado é que, embora falem dela, não o fazem adequadamente, por serem incapazes de ir além do que é de natureza corpórea. Aqui surge o problema que fará Agostinho tratar da presença da mente a si mesma: como pode a mente pensar-se a si mesma sem fazer uso de imagens corpóreas?

2.7.1 A distinção entre presença e encontro (*inventio*)

Para responder a esse problema, Agostinho faz uso de um jogo de palavras entre *uenire*, *in uenire* e *inuenire*³¹¹:

O que está tão presente ao conhecimento como o que está presente na mente, ou o que está tão presente na mente quanto a própria mente? Onde, aquilo mesmo que é chamado de encontro (*inventio*), se voltarmos à origem da palavra, o que soa senão que encontrar é vir ao que se busca (*in id uenire*)? Por isso, o que, por assim dizer, espontaneamente nos vem à mente não é chamado costumeiramente de encontrado, embora possa

³¹⁰ “... simul oportet uideat eos qui opinantur esse corpoream, non ob hoc errare, quod mens desit eorum notitiae, sed quod adiungunt ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam. Sine phantasiis enim corporum quidquid iussi fuerint cogitare, nihil omnino esse arbitrantur”.

³¹¹ No que se refere à palavra *inventio*, há vários equivalentes: tomada de conhecimento, descoberta, encontro etc. Traduziremos por encontro, por nos parecer contrastar melhor com presença.

ser chamado de conhecido, porque não nos dirigíamos para isto, ao buscarmos com o fim de chegar a isto, isto é, de encontrá-lo (*De trin. X. vii, 10*)³¹².

Agostinho explica aqui que a mente é presença a si mesma e que, portanto, não se encontra a si mesma como se estivesse ausente. A faculdade de encontrar (*invenire*), é tendência a (*tendere e intendere*)³¹³. Mas, segundo Agostinho, o que é encontrado é de duas ordens: corpóreo, mediante os sentidos; incorpóreo, que a mente percebe por si mesma. Cabe distinguir entre o encontro interior do essencialmente incorpóreo – Deus e as Ideias – e o encontro da imagem (*phantasia*) corpórea³¹⁴. Portanto, a mente encontra estes três: os corpos, a imagem dos corpos e Deus. Mas a mente não se encontra, pois ela é presença a si; não pode estar ausente de si mesma. O problema é que a mente, acostumada que está ao mundo corpóreo, não é capaz de estar em si mesma sem as imagens corpóreas. “Quando se esforça por pensar-se

³¹² “Quid enim tam cognitioni adest, quam id quod menti adest, aut quid tam menti adest, quam ipsa mens? Unde et ipsa quae appellatur inuentio, si uerbi originem retractemus, quid aliud resonat, nisi quia inuenire est in id uenire quod quaeritur? Propterea, quae quasi ultro in mentem ueniunt, non usitate dicuntur inuenta, quamuis cognita dici possint: quia non in ea quaerendo tendebamus, ut in ea ueniremus, hoc est, ea inueniremus”.

³¹³ *De trin. X, vii, 10*. Ver BERMON, 2001, p. 231.

³¹⁴ *De trin. X, viii, 11*: “Quapropter, sicut ea quae oculis aut ullo alio corporis sensu requiruntur, ipsa mens quaerit (ipsa enim etiam sensum carnis intendit, tunc autem inuenit, cum in ea quae requiruntur idem sensus uenit): sic alia quae non corporeo sensu internuntio, sed per se ipsam nosse debet, cum in ea uenit, inuenit: aut in superiore substantia, id est in Deo, aut in ceteris animae partibus, sicut de ipsis imaginibus corporum cum iudicat: intus enim in anima eas inuenit per corpus impressas [Portanto, assim como o que é procurado pelo olho ou algum outro sentido do corpo, a própria mente busca, pois ela mesma também dirige o sentido da carne e então acha, quando o mesmo sentido vem ao que é procurado, e assim o demais que por si mesma, sem o intermediário de algum sentido corpóreo, deve conhecer, quando vem a ele, encontra, seja em uma substância superior, isto é, em Deus; seja nas outras partes da alma, como julga a respeito das imagens dos corpos. Com efeito, encontra-as interiormente na alma, impressas pelo corpo]”.

apenas a si, se crê ser isto [as imagens], sem o que não pode pensar-se” (*De trin. X, viii, 11*)³¹⁵.

Segundo Agostinho, a mente deve realizar um exercício de discernimento: “deve distinguir-se do que conheceu de outro” (*De trin. X, ix, 12*)³¹⁶. Deve retirar o que juntou a si mesma por causa do desejo malsão, isto é, as imagens corpóreas.

Quando se lhe preceitua conhecer-se, não se busque como se estivesse despojada de seu ser, mas despoje-se do que acrescentou a si. Ela é mais interior que estes sensíveis, que estão manifestadamente fora, inclusive que suas imagens, que estão em certa parte da alma... (*De trin. X, viii, 1*)³¹⁷.

O afastamento de tudo aquilo que a mente encontra, permite compreender sua presença a si mesma. Para pensar-se a si mesma, a mente não deve, portanto, encontrar nada. Eis o entendimento do retorno a si mesmo ou do “conhece-te a ti mesmo” para Agostinho:

Mas quando se diz à mente: conhece-te a ti mesma, no momento em que entende o que foi dito [a ti mesma], se conhece, não por outro, senão porque está presente a si mesma. Se não entende o que se diz, não o faz. Se lhe ordena, pois,

³¹⁵ “...quoniam dum se solam nititur cogitare, hoc se putat esse sine quo se non potest cogitare”.

³¹⁶ “...sed ab eo quod alterum nouit dignoscat”.

³¹⁷ “Cum igitur ei praecipitur ut se ipsam cognoscat, non se tanquam sibi detracta sic quaerat; sed id quod sibi, addidit detrahat. Interior est enim ipsa, non solum quam ista sensibilia quae manifeste foris sunt, sed etiam quam imagines eorum quae in parte quadam sunt animae...”

para que faça isso; o que faz ao entender o preceito (X, ix, 12)³¹⁸.

A distinção entre presença (*praesentia*) e encontro (*inventio*) permite a Agostinho discernir aquilo que está presente à mente (ela mesma) e aquilo que a mente encontra quando busca. Os materialistas, aqueles que Agostinho refuta aqui, não compreendem a presença a si mesma da mente e, por isso, imaginam que ela se busca e se encontra como faz em relação a todo o resto³¹⁹. Mas ela não tem necessidade de acrescentar nada: “Não acrescente nada ao que se ‘conhece a si mesma’, quando ouve que conheça a si mesma” (*De trin. X, x, 13*)³²⁰.

“Assim” – dirá Agostinho – “não procure (a mente) ver-se como ausente, mas cuide de distinguir-se como presente” (*De trin. X, 9, 12*)³²¹.

O sentido dessa passagem é o de que a mente já se conhece quando se busca. Ora, não se conhece algo se não se conhece sua essência (*substantia*). Por isso, se a mente se conhece, conhece sua essência. Se está certa de si,

³¹⁸ “Sed cum dicitur menti: <cognosce te ipsam>, eo ictu quo intelligit quod dictum est <te ipsam>, cognoscit se ipsam; nec ob aliud, quam eo quod sibi praesens est. Si autem quod dictum est non intelligit, non utique facit. Hoc igitur ei praecipitur ut faciat, quod cum ipsum praeceptum intelligit, facit”.

³¹⁹ Notar aqui a colisão com a opinião de Aristóteles de que “a alma se conhece como os demais”.

³²⁰ “Non ergo adiungat aliud ad id quod se ipsam cognoscit, cum audit ut se ipsam cognoscat”.

³²¹ “Non itaque uelut absentem se quaerat cernere, sed praesentem se curet discernere”.

está certa de sua essência, isto é, do que é³²². E o que ela é? “Quando, por exemplo, a mente crê que é ar, opina que o ar entende, mas sabe que ela entende; que seja ar, não entende, mas acredita (De trin. X, x, 13)³²³. O verbo *putare* indica que tal raciocínio se funda numa crença: a mente não sabe que é ar, mas acredita sê-lo. Agostinho não está opondo uma crença espiritual à uma crença materialista³²⁴, mas sim um saber indubitável à opinião³²⁵.

A mente sabe que entende e para crer-se ar ou fogo, precisa pensar que esses elementos entendam. Isso significa que a mente é entendimento (*intelligentia*), mas os materialistas não conseguem compreendê-lo: eles reconhecem que são, vivem e entendem, mas pensam que são e vivem como corpos e entendem os demais corpos.

Em suma, a mente é e vive como uma inteligência, o que o materialismo não é capaz de compreender: a mente é e vive como uma inteligência, isto é,

³²² *De trin. X, x, 16*: “nullo modo autem recte dicitur sciri aliqua res dum eius ignoratur substantia. Quapropter dum se mens nouit substantiam suam nouit, et cum de se certa est de substantia sua certa est [Ora, de nenhum modo é dito com segurança que se conhece uma coisa enquanto se ignora sua substância. Por isso é que, conhecendo-se a si, a mente conhece a sua substância e, quando tem certeza de si, tem certeza da sua substância]”.

³²³ “Cum ergo, uerbi gratia, mens aerem se putat, aerem intelligere putat, se tamen intelligere scit; aerem autem se esse non scit, sed putat”.

³²⁴ BERMON, 2001, p. 358.

³²⁵ Na verdade, a crença materialista é possível porque os materialistas identificam o entendimento com aquilo que é entendido: “Neque enim omnis mens aerem se esse existimat, sed aliae ignem, aliae cerebrum, aliaeque aliud corpus, et aliud aliae, sicut supra commemorauit: omnes tamen se intelligere nouerunt, et esse, et uiuere; sed intelligere ad id quod intelligunt referunt, esse autem et uiuere ad se ipsas [Nem toda mente crê ser ar, pois umas se têm por fogo, outras por cérebro, outras por corpo e outras por algo distinto, segundo recordei pouco antes; mas todas sabiam que entendem, são e vivem; mas referem o entender àquilo que entendem; o ser e o viver, a si mesmas]” (*De trin. X, x, 13*).

de maneira que lhe é própria e a situa à parte e acima de qualquer outro ente ou vivente material.

Para alcançar tal compreensão, afirma Agostinho, a mente não deve recorrer às imagens corpóreas e nem fixar-se nelas para pensar-se a si mesma. Vazia de todo o resto, se conhece a si mesma, isto é, se conhece como presença imediata, total e indubitável, que é, vive e entende como inteligência.

Se nada acrescentar a si destes pensamentos, de modo que suponha que é algo de tal, o que quer que lhe resta de si, apenas isto ela é (De trin. X, x, 16)³²⁶.

Agostinho afirma que a *notitia sui* é explicitada no conhecimento da natureza da alma como sendo presença (*praesentia*). Ao reconhecer-se como presença, a alma realiza explicitamente (*cogitatio sui*) o que a *notitia sui* traz de maneira implícita.

³²⁶ “Ex quorum cogitationibus si nihil sibi affingat, ut tale aliquid esse se putet, quidquid ei de se remanet, hoc solum ipsa est”.

Tomás de Aquino também afirma o autoconhecimento a partir da presença da alma, mas enquanto a *notitia sui* agostiniana explicita-se na afirmação do conhecimento da própria natureza da alma pela presença da alma a si mesma (“se a mente se conhece, conhece sua essência; se está certa de si, está certa de sua natureza, isto é, do que é”³²⁷), o mesmo não se dá em Tomás. Em nenhum momento ele relaciona o autoconhecimento habitual com o conhecimento da natureza da alma. O que sempre é afirmado por Tomás é que o *conhecimento habitual de si* diz respeito exclusivamente ao âmbito da autopercepção.

2.8 O duplo modo de conhecimento da natureza da alma no *De Veritate X*, a. 8

Vimos que Tomás distinguiu o duplo modo do autoconhecimento próprio da alma em autoconhecimento próprio *habitual* e autoconhecimento próprio *atual*. Nenhum deles significou um conhecimento da natureza da alma, como foi visto acima. Cabe agora mostrar como Tomás de Aquino concebe o duplo modo de conhecimento que a alma possui de sua própria natureza, isto é, o âmbito do *quid est anima*.

Mas se falamos do conhecimento da alma, visto que a mente humana se define pelo conhecimento especial ou geral, assim de novo se há de distinguir: para o conhecimento, concorrem os dois seguintes, a saber: a apreensão e o juízo da coisa apreendida; e por isso o conhecimento pelo qual a natureza da

³²⁷ *De trin. X, x, 16.*

alma é conhecida, pode ser considerado quanto à apreensão e quanto ao juízo (*De Veritate X, a. 8, Resp.*)³²⁸.

Tomás fala do autoconhecimento *comum, geral* ou *especial*³²⁹, distinguindo um duplo aspecto no conhecimento da natureza da alma: o conhecimento da alma quanto à apreensão e o conhecimento da alma quanto ao juízo da coisa apreendida. Tal distinção não aparece nem no *Scriptum* nem na *Summa*, embora Tomás retome na *Summa* algumas passagens (exemplos e mesmo partes de raciocínios) apresentadas no tratamento do conhecimento da natureza da alma no *De Veritate*.

2.8.1 O autoconhecimento comum quanto à apreensão

Em relação ao autoconhecimento quanto à apreensão, Tomás afirma que o conhecimento da natureza da alma se dá mediante espécies que a alma abstrai dos sentidos³³⁰. Isso porque o intelecto possível humano está inicialmente em potência, como a analogia entre o intelecto possível e a matéria prima visa mostrar³³¹:

³²⁸ “Sed si loquamur de cognitione animae, cum mens humana speciali aut generali diffinitur, sic iterum distinguendum videtur: ad cognitionem enim duo concurrere oportet, scilicet apprehensionem et iudicium de re apprehensa; et ideo cognitio qua natura animae cognoscitur potest considerari et quantum ad apprehensionem et quantum ad iudicium”.

³²⁹ Os termos *geral e especial* remontam a Agostinho. Ver *De trin. IX*,

³³⁰ *De Veritate X, a. 8, Resp.*: “Si igitur consideretur quantum ad apprehensionem, sic dico quod natura animae a nobis cognoscitur per species quas a sensibus abstrahimus”.

³³¹ A analogia aparece também na *Summa* e já analisamos sua repercussão anteriormente. Ver capítulo I.

Com efeito, nossa alma no gênero das coisas intelectuais, tem o último lugar, assim como a matéria prima no gênero dos sensíveis, como se evidencia pelo Comentador no *Sobre a Alma III, comm. 5, (VI:138e)*. Assim como a matéria prima está em potência para todas as formas sensíveis, assim também nosso intelecto possível para todas as formas inteligíveis; donde, na ordem dos inteligíveis, ser como potência pura, como a matéria na ordem dos sensíveis. Assim como a matéria não é sensível senão pela forma superveniente, assim também o intelecto possível não é inteligível senão pela espécie superintroduzida (*De Veritate X, a. 8, Resp.*)³³².

Assim, a mente não pode entender a si mesma enquanto o intelecto possível não for atualizado pela espécie. Por isso, Tomás afirma que a alma não se apreende imediatamente. Ele sustenta que é ao apreender os demais que alma chega ao conhecimento de si mesma, isto é, ao conhecimento de sua natureza. O intelecto possível humano é, portanto, puramente receptivo das espécies. Daí o sentido da analogia, pois a natureza da matéria prima também é conhecida pelo fato de ser receptiva das formas e são estas que detemrinam sua natureza³³³. Assim, sem a espécie a alma não pode conhecer-se – isto é, conhecer sua natureza – pois o intelecto possível permanecería em potência. É, portanto, ao apreender as demais coisas que a alma pode chegar ao conhecimento de sua própria natureza enquanto conhece.

³³² “Anima enim nostra in genere intellectualium tenet ultimum locum, sicut materia prima in genere sensibilium, ut patet per Commentatorem in III De anima: sicut enim materia prima est in potentia ad omnes formas sensibiles, ita et intellectus possibilis noster ad omnes formas intelligibiles, unde in ordine intelligibilium est sicut potentia pura ut materia in ordine sensibilium; et ideo, sicut materia non est sensibilis nisi per formam supervenientem, ita intellectus possibilis non est intelligibilis nisi per speciem superinductam”.

³³³ *De Veritate X, a. 8, Resp.*: “Unde mens nostra non potest se intelligere ita quod se ipsam immediate apprehendat, sed ex hoc apprehendit alia devenit in suam cognitionem, sicut et natura materiae primae cognoscitur ex hoc ipso quod est talium formarum receptiva”.

Isso significa que pelo ato intelectual pode-se chegar ao conhecimento da natureza da espécie inteligível recebida. Tal o modo como os filósofos investigaram a natureza da alma, afirma Tomás:

O que é patente vendo o modo como os filósofos investigaram a natureza da alma: pelo fato de que a alma humana conhece as naturezas universais das coisas, perceberam que a espécie pela qual entendemos é imaterial; de outro modo, seria individuada e assim não conduziria ao conhecimento do universal. Pelo fato de que a espécie inteligível é imaterial, perceberam que o intelecto é alguma coisa que não depende da matéria; e disso passaram ao conhecimento das outras propriedades da alma intelectual (*De Veritate X, a. 8, Resp.*)³³⁴.

A alma humana conhece o universal e, isso só é possível, porque a espécie inteligível é imaterial, isto é, não individuada e limitada ao conhecimento desta ou daquela coisa material. A partir disso, o próprio intelecto pode ser compreendido como sendo algo independente da matéria. Note-se que Tomás baseia-se numa experiência humana comum, a saber, a experiência de que conhecemos o universal relacionada às coisas individuais³³⁵.

³³⁴ “Quod patet intuendo modum quo philosophi naturam animae investigaverunt: ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, perceperunt quod species qua intelligimus est immaterialis, alias esset individuata et sic non duceret in cognitionem universalis; ex hoc autem quod species intelligibilis est immaterialis, perceperunt quod intellectus est res quaedam non dependens a materia, et ex hoc alias proprietates cognoscendas intellectivae animae processerunt”.

³³⁵ É verdade que o exemplo do modo da investigação da natureza da alma pelos filósofos remonta ao *De Anima* de Aristóteles, mas o próprio Aristóteles partia da experiência humana comum.

No fundo, Tomás reconhece, seguindo Aristóteles, que no conhecimento da natureza da alma nosso “intelecto se entende como os demais”³³⁶:

E isso é o que o Filósofo diz no *Sobre a Alma III, 4, 430a 2*, que o intelecto <é inteligível como os demais inteligíveis>; explicando isso, o Comentador diz que <o intelecto é entendido por uma intenção nele, como os demais inteligíveis>. Ora, esta intenção não é outra que a espécie inteligível. Mas tal intenção está no intelecto como inteligível em ato; com efeito, nas demais coisas, não, mas como inteligível em potência (*De Veritate X, a. 8, Resp.*)³³⁷

Tal é, pois, o autoconhecimento comum quanto à apreensão: a alma conhece sua própria natureza mediante a espécie inteligível. Realizando uma operação que tem a espécie inteligível imaterial como meio de conhecimento, a alma humana pode conhecer sua natureza como imaterial, isto é, o meio de conhecimento (*quo*) revela a condição de inteligibilidade do objeto de conhecimento (*quod*), aqui, no caso, a própria alma. Trata-se de autoconhecimento mediante a espécie. É conhecendo os demais (*sicut et alia*) que a alma pode chegar ao conhecimento de sua própria natureza (*quid est anima*).

³³⁶ Na *Summa I^a, Q. 87, a. 1, sed contra único*, a afirmação aristotélica é determinante. Mais uma vez Tomás fala aqui por metonímia, isto é, da alma pelo intelecto.

³³⁷ “Et hoc est quod Philosophus dicit in III De anima quod intellectus <est intelligibilis sicut alia intelligibilia>; quod exponens Commentator dicit quod <intellectus intelligitur per intentionem in eo, sicut alia intelligibilia>, quae quidem intentio nihil aliud est quam species intelligibilis. Sed haec intentio est in intellectu ut intelligibilis actu, in aliis autem rebus non, sed ut intelligibilis in potentia”.

Mas há, segundo Tomás, outro modo de conhecimento da natureza da alma: o autoconhecimento comum quanto ao juízo. É perceptível que Tomás introduz a distinção entre apreensão e juízo para dar conta da referência de Agostinho às noções eternas (*rationes aeternae*). Ele já havia lidado com este problema de um modo mais geral na *ST I^a, Q. 84, a. 5*.

2.8.2 O autoconhecimento comum quanto ao juízo

Se, porém, é considerado o conhecimento que temos da natureza da alma quanto ao juízo, pelo qual sentenciamos ser assim como pela dedução precedente a apreendemos, então se tem o conhecimento da alma enquanto <contemplamos a inviolável verdade, a partir da qual, o quanto podemos, definimos perfeitamente, não como é a mente de cada ente humano, mas como deve ser de acordo com as noções eternas>, como diz Agostinho no *Sobre a Trindade IX, 6, 9*. Ora, contemplamos a inviolável verdade na sua similitude, que está impressa em nossa mente, enquanto conhecemos algo naturalmente como conhecido por si mesmo, segundo o qual examinamos todo o resto, julgando tudo de acordo com isto (*De Veritate X, a. 8, Resp.*)³³⁸.

A passagem tirada do *De Trinitate IX* é a conclusão de Agostinho acerca do duplo autoconhecimento da alma. Eis o texto na íntegra:

³³⁸ “Si vero consideretur cognitio quam de natura animae habemus quantum ad iudicium quo sententiamus ita esse ut deductione praedicta apprehenderamus, sic notitia animae habetur in quantum <intuemur inviolabilem veritatem ex qua perfecte quantum possumus diffinimus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens sed qualis esse sempiternis rationibus debeat>, ut Augustinus dicit IX De Trinitate. Hanc autem inviolabilem veritatem <intuemur> in sui similitudine, quae est menti nostrae impressa, in quantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota, ad quae omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus iudicantes”.

Mas, quando a mente humana se conhece e se ama a si mesma, não ama e conhece algo de imutável. De um modo, todo homem, atento ao que em si se passa, expressa sua mente ao falar; e de outro modo, por um conhecimento específico ou genérico, define a mente humana. Assim, quando alguém me fala de sua própria mente dizendo se entende ou não entende isto ou aquilo, ou que quer ou não quer isto ou aquilo, creio nele; quando de maneira geral ou específica diz a verdade acerca da mente humana, eu reconheço e aprovo. Donde ser manifesto que uma coisa é cada um ver em si aquilo que o outro poderá acreditar se ele o disser sem, contudo, o ver; outra coisa é ver na própria verdade aquilo que o outro também pode ver, uma das quais pode alterar-se com o tempo, a outra manter-se inalterável pela eternidade. De fato, não é vendo com os olhos do corpo muitas mentes que alcançamos, por similitude, um conhecimento genérico ou específico da mente humana, **mas vemos a inviolável verdade a partir da qual definimos, com tanta perfeição o quanto podemos, não o que seja a mente de cada homem, mas o que deva ser de acordo com as noções sempiternas** (*De trin. IX, vi, 9*, grifos meus)³³⁹.

Agostinho conclui que o conhecimento genérico ou específico, isto é, o tipo de conhecimento em que definimos a natureza da mente humana, não é alcançado por alguma similitude resultante da visão dos olhos do corpo de muitas mentes, mas de uma outra visão: “a visão da inviolável verdade”. Além disso, Agostinho está situando o problema na relação tempo-eternidade: a

³³⁹ *De trin. IX, vi, 9*: “Sed cum se ipsam nouit humana mens et amat se ipsam, non aliquid incommutabile nouit et amat. Aliterque unusquisque homo loquendo enuntiat mentem suam quid in se ipso agatur attendens; aliter autem humanam mentem speciali aut generali cognitione definit. Itaque cum mihi de sua propria loquitur, utrum intellegat hoc aut illud an non intellegat, et utrum uelit an nolit hoc aut illud, credo; cum uero de humana specialiter aut generaliter uerum dicit, agnosco et approbo. Unde manifestum est aliud unumquemque uidere in se quod sibi alius dicenti credat, non tamen uideat; aliud autem in ipsa ueritate quod alius quoque possit intueri, quorum alterum mutari per tempora, alterum incommutabili aeternitate consistere. Neque enim oculis corporeis multas mentes uidendo per similitudinem colligimus generalem uel specialem mentis humanae notitiam, sed intuemur inuiolabilem ueritatem ex qua perfecte quantum possumus definiamus non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat”.

mente de cada de homem (tempo) e a mente humana à luz da inviolável verdade (eternidade)³⁴⁰.

O trecho final do *De Trinitate IX, vi, 9*, também é citado na *Summa I^a*:

De outro modo [de conhecimento], em universal, na medida em que consideramos a natureza da mente humana a partir do ato do intelecto. Ora, é verdade que o juízo e a eficácia deste conhecimento pelo qual conhecemos a natureza da alma, nos cabe de acordo com a derivação da luz de nosso intelecto da verdade divina, na qual estão contidas as noções de todas as coisas, como foi dito acima [Q. 84, a. 5]. Donde, Agostinho também dizer no livro IX *Sobre a Trindade*: “contemplamos a verdade inviolável, a partir da qual, o quanto podemos, definimos perfeitamente, não como é a mente de cada ente humano, mas como deve ser de acordo com as noções eternas” (Q. 87, a. 1, *Resp.*)³⁴¹

A interpretação do que Tomás entende pelo autoconhecimento comum quanto ao juízo, apresenta dificuldades. Para alguns comentadores, o arranjo mais aristotélico do autoconhecimento comum quanto à apreensão, contrasta

³⁴⁰ Logo no início da passagem citada Agostinho já mostra que está situando o tema na oposição tempo-eternidade: “Mas, quando a mente humana se conhece e se ama a si mesma, não ama e conhece algo de imutável”.

³⁴¹ “Alio modo, in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus. Sed verum est quod iudicium et efficacia huius cognitionis per quam naturam animae cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra dictum est. Unde et Augustinus dicit, in IX *de Trin.*, *Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat*”.

com o arranjo mais agostiniano-platônico da exposição do autoconhecimento comum quanto ao juízo³⁴².

Para outros, Tomás está situando o autoconhecimento humano numa hierarquia: (a) autoconhecimento próprio habitual, (b) autoconhecimento próprio atual, (c) autoconhecimento comum quanto à apreensão e (d) o mais alto tipo de autoconhecimento comum, isto é, quanto ao juízo³⁴³. Mas, curiosamente, no texto da *Summa I^a, Q. 87, a. 1*, Tomás explica que o juízo e a eficácia do conhecimento da natureza da alma – o conhecimento adquirido pelo ato do intelecto, o autoconhecimento quanto à apreensão – deriva também das noções eternas. Assim, há uma junção entre conhecimento quanto à apreensão e conhecimento quanto ao juízo sobre a natureza da alma³⁴⁴. Além disso, não há qualquer afirmação de Tomás acerca de uma hierarquia do autoconhecimento humano, a não ser que quissémos falar da superioridade do conhecimento *quid est anima* em relação ao conhecimento *an est anima*, na medida em que saber *o que é a alma* é mais perfeito que saber *que ela é*. No entanto, Tomás não diz isso, e nem sequer menciona qualquer repercussão dos autoconhecimentos próprios nos autoconhecimentos comuns. A distinção

³⁴² Lambert, 2007, pp. 248-256.

³⁴³ Putallaz, 1991¹, passim.

³⁴⁴ Putallaz afirma que o conhecimento da natureza da alma quanto à apreensão – chamado por ele de análise abstrata de si – tem sua verdade assegurada pela referência aos primeiros princípios derivados de Deus – chamado por ele de julgamento crítico. Tal seria o valor epistemológico da citação de Agostinho da visão da inviolável verdade no que tange ao autoconhecimento da alma. Cf. Putallaz, 1991¹, pp. 131-148.

parece manter cada tipo de autoconhecimento no seu âmbito: autopercepção (*an est anima*) e autoconhecimento em sentido estrito (*quid est anima*)³⁴⁵.

A citação de Agostinho parece significar a preocupação de Tomás em evitar o erro de alguém supor que o fato da essência da alma ser inata a ela, pudesse assegurar, de alguma maneira, que cada mente particular viesse a conhecer a sua própria natureza.

Mas há um acréscimo no texto do *De Veritate X* em relação ao texto da *Summa I^o*:

Ora, contemplamos a inviolável verdade na sua similitude, que está impressa em nossa mente, enquanto conhecemos algo naturalmente como conhecido por si mesmo, segundo o qual examinamos todo o resto, julgando tudo de acordo com isto (*De Veritate X, a. 8, Resp.*)³⁴⁶.

³⁴⁵ A opinião de Pautallaz é a de que o autoconhecimento habitual é uma das condições permanentes da realização do autoconhecimento da alma (a outra seria o ato intencional). Não encontramos, no entanto, nenhuma afirmação de Tomás no *De Veritate* que apontasse para isso. Na verdade, Tomás estabelece firmemente a distinção entre os dois modos de conhecimento da alma (conhecimento de sua existência e conhecimento de sua natureza), distinção esta que não aparece em Agostinho, pelo menos nestes termos.

³⁴⁶ “Si vero consideretur cognitio quam de natura animae habemus quantum ad iudicium quo sententiamus ita esse ut deductione praedicta apprehenderamus, sic notitia animae habetur in quantum <intuemur inviolabilem veritatem ex qua perfecte quantum possumus diffinimus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens sed qualis esse sempiternis rationibus debeat>, ut Augustinus dicit IX De Trinitate. Hanc autem inviolabilem veritatem <intuemur> in sui similitudine, quae est menti nostrae impressa, in quantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota, ad quae omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus iudicantes”.

O sentido deste acréscimo parece ser o de mostrar que a “visão na inviolável verdade”, pela qual definimos a natureza da mente humana, não é uma visão direta como se poderia entender. Sobre isto, Tomás vai se pronunciar na *ST I^a, Q. 84, a. 5*.

Na verdade, Tomás não dá muitos detalhes sobre o autoconhecimento comum quanto ao juízo. As hipóteses sobre o sentido da citação de Agostinho aqui dividem os comentadores³⁴⁷. Não está proibido acrescentar mais uma hipótese. Como dissemos, Tomás parece fazer apelo à distinção entre apreensão e juízo para situar a referência de Agostinho à verdade eterna (*rationes aeternae*). Esta distinção vale para o conhecimento em geral e Tomás estaria apenas recorrendo a ela no presente contexto³⁴⁸.

Conclusão

Recolhendo o que foi dito até aqui, podemos destacar alguns pontos principais na análise do *De Veritate X, a. 8*.

³⁴⁷ Ver, por exemplo, Putallaz, 1991¹, pp. 138-141 e Lambert, 2007, pp. 248-256.

³⁴⁸ Cf. NASCIMENTO, 2004, pp. 31-32.

Nossa análise surpreendeu o momento em que Tomás de Aquino refere o termo *habitualiter* ao autoconhecimento da alma. O sentido de *habitualiter* não significou a aceitação, por parte de Tomás, da posição de Agostinho acerca da *notitia sui*, isto é, do autoconhecimento imediato da alma. Contudo, nossa análise mostrou o esforço de Tomás em tentar conciliar Agostinho e Aristóteles, e o momento em que ele de fato os compatibiliza, a saber, ao situar o duplo modo do autoconhecimento em Agostinho no âmbito da dupla pergunta aristotélica *an sit anima* e *quid est anima*. No entanto, na nossa opinião, tal compatibilização pendeu, já no *De Veritate*, mais para o lado aristotélico.

Isso pode ser visto pelo fato de que se para Agostinho a alma é presença a si mesma, e pela presença a si mesma ela é autotransparente e conhece imediatamente sua natureza, para Tomás de Aquino somente a presença da alma a si mesma não parece ser suficiente. É verdade que no *De Veritate* Tomás afirma em vários momentos que a presença da alma à mente basta para que a alma passe ao ato de conhecimento de si. Mas vimos também que há sempre uma complementação acerca da necessidade do ato. No fundo, Tomás parece ir afirmando numa crescente que a alma é simplesmente presença, ou seja, a presença da alma é entendida por ele muito mais como um “estar-aí” do que uma presença “a si” (ainda não totalmente no *De Veritate*, mas definitivamente nas obras posteriores ao *De Veritate*, como será visto).

Em outras palavras, a presença da mente para Agostinho é *presença da mente a si mesma*, enquanto a presença da alma em Tomás – de modo mais embrionário no *De Veritate* – é *simplesmente presença*, isto é, um *estar-aí*, distinguindo explicitamente o ser (*esse*) do ser algo (*esse quid*), o que parecia bloqueado em Agostinho.

Por fim, a partir do *De Veritate*, podemos afirmar que a chave da diferença entre Tomás de Aquino e Agostinho parece estar na distinção utilizada pelo primeiro e que não parece presente em Agostinho, entre conhecimento de que temos uma alma – conhecimento de que há em nós um princípio de conhecimento intelectual (*an est*) – e conhecimento do que é (*quid est*) este princípio. Ou seja, conhecimento do ser (*esse*) da alma e conhecimento de sua essência ou natureza.

Assim, Tomás compatibiliza Agostinho e Aristóteles fazendo a notícia de si agostiniana correlacionar-se com o conhecimento que a alma tem de que existe ou é (*an sit*). Não é este, como foi visto, o sentido originário da *notitia sui* em Agostinho. Em outras palavras, Tomás parece apenas conservar a expressão de Agostinho, mas o sentido do autoconhecimento habitual pende mais para o lado aristotélico.

Mas, precisamos reconhecer que embora haja por parte de Tomás uma reinterpretação de Agostinho tornando-o mais compatível com Aristóteles, em nenhum momento uma ruptura explícita – isto é, declarada – ocorre. Podemos considerar que o *De Veritate X, a. 8* esboça uma futura ruptura definitiva nas obras posteriores., mas as palavras finais de Tomás acerca do autoconhecimento não nos permitem falar de afastamento explícito em relação à posição de Agostinho:

Torna-se assim claro que nossa mente conhece a si mesma de algum modo por sua essência, como diz Agostinho; de um outro modo, por intenção, ou por espécie, como o Filósofo e o Comentador dizem; de outro modo, contemplando a inviolável verdade, como diz Agostinho (*De Veritate X, a. 8, Resp.*)³⁴⁹.

³⁴⁹ “Sic ergo patet quod mens nostra cognoscit se ipsam quodam modo per essentiam suam, ut Augustinus dicit, quodam vero modo per intentionem sive per speciem, ut Philosophus et Commentator dicunt, quodam vero intuendo inviolabilem veritatem, ut item Augustinus dicit”.

Capítulo III

A VIRADA DE PENSAMENTO DE TOMÁS DE AQUINO ACERCA DO AUTOCONHECIMENTO DA ALMA NA *SUMMA CONTRA GENTILES III, 46*

SUMMA CONTRA GENTILES SUMA CONTRA OS GENTIOS (1259-1265)

O problema do autoconhecimento aparece também na *Summa contra Gentiles III, 46: Quod anima in hac vita non intelligit seipsam per seipsam* (a alma nesta vida não entende a si mesma por si mesma)³⁵⁰. Datada entre 1259-1265³⁵¹, a *Summa contra Gentiles* é uma obra que Tomás “releu, modificou e corrigiu várias vezes”³⁵². Está dividida em quatro livros: I. trata o que a razão pode conhecer de Deus; II. Do ato criador e seus efeitos; III. Da providência e do governo divino; IV. trata das verdades da fé cristã que ultrapassam o domínio do conhecimento natural (mistério da Trindade e da Encarnação, sacramentos, fins últimos)³⁵³.

³⁵⁰ SANCTI THOMAE DE AQUINO. OPERA OMNIA. IUSSU LEONIS XIII P. M. EDITA. TOMUS XIV – SUMMA CONTRA GENTILES. Cura et Studio Fratrum Praedicatorum. ROMAE, TYPIS RICCARDI GARRONI 1926. Seguimos a tradução de Camello, *manuscriptum*, 2012.

³⁵¹ TORREL, 1999, p. 388: “A redação original dos 53 primeiros capítulos do Livro I remonta ao último ano do primeiro período de ensino parisiense (antes do verão de 1259). Na Itália, a partir de 1260, Tomás reviu esses 53 primeiros capítulos e redigiu o restante da obra, concluída com a redação do quarto livro em 1264-1265, muito provavelmente antes da partida de Tomás para Roma (1265).

³⁵² P.-M. GILS citado por TORRELL, 1999, p. 119.

³⁵³ TORREL, 1999, pp. 125-136; p. 388.

O problema do autoconhecimento da alma aparece no *Livro III, 46*, relacionado ao problema das substâncias separadas.

1. O autoconhecimento da alma e conhecimento das substâncias separadas na *Summa contra Gentiles III, 46*

No capítulo 45 do livro III da *Summa contra Gentiles*, Tomás havia afirmado “que nesta vida não podemos conhecer as substâncias separadas” (*Quod non possumus in hac vita intelligere substantias separadas*)³⁵⁴. O motivo desta impossibilidade é explicado da seguinte maneira: mesmo unido ao corpo, o nosso intelecto possível é incorruptível e não depende da matéria. Mas, no modo de vida presente, por causa da própria união com o corpo, nosso intelecto recebe das coisas materiais os inteligíveis. Quando separada do corpo, na vida futura, a alma poderá então conhecer os inteligíveis em si mesmos, isto é, conhecer as substâncias separadas pela luz do intelecto agente, “que, na alma, é semelhante à luz intelectual que têm as substâncias separadas”³⁵⁵. Mas nesta vida isso não é possível. O arremate é categórico: “E

³⁵⁴ *SCG III, 45*.

³⁵⁵ *SCG III, 45*: “Si autem intellectus possibilis, quanvis sit corpori unitus, est tamen incorruptibilis et a materia non dependens secundum suum esse, sicut supra (II, 79) ostendimus; sequitur quod obligatio ad intelligendas res materiales accidat ei ex unione ad corpus. Unde, cum anima a corpore tali fuerit separata, intellectus possibilis intelligere poterit ea quae sunt secundum se intelligibilia, scilicet substantias separatas, per lumen intellectus agentis, quae est similitudo in anima intellectualis luminis quod est in substantiis separatis”.

esta é a doutrina da nossa fé, sobre o conhecimento que temos das substâncias separadas após a morte, mas não nesta vida” (SCG III, 45)³⁵⁶.

No início do capítulo 46, Tomás reconhece que algumas palavras de Agostinho parecem contrariar a conclusão do capítulo 45:

Surge uma dificuldade a respeito do que acima foi dito, devido a algumas palavras de Agostinho, que devem ser cuidadosamente consideradas. Diz ele no *livro IX do De Trinitate*: <assim como a mente recebe os conhecimentos das coisas corpóreas mediante os sentidos corpóreos, também recebe o das coisas incorpóreas por si mesma. Por conseguinte, [a mente] conhece a si mesma por si mesma, porque é incorpórea>. Destas palavras se conclui que a nossa mente se conhece a si mesma por si mesma, e, conhecendo-se, conhece as substâncias separadas. O que é contra o que acima (II, 75) foi proposto (SCG III, 46)³⁵⁷.

A opinião de Agostinho de que “a mente conhece a si mesma por si mesma, porque é incorpórea”³⁵⁸, parece entrar em rota de colisão com a afirmação de Tomás acerca do caráter negativo do nosso conhecimento das substâncias separadas. Mais que isso, a opinião de Agostinho parece indicar que o autoconhecimento da mente poderia ser a via privilegiada para o conhecimento das substâncias separadas ainda nesta vida: “nossa mente se

³⁵⁶ “Et haec est sententia nostrae fidei de intelligendo substantias separatas a nobis post mortem, et non in hac vita”.

³⁵⁷ “Videtur autem difficultas quaedam contra praedicta afferri ex quibusdam Augustini verbis, quae diligenter pertractanda sunt. Dicit enim in *IX de Trinitate* libro: *Mens, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semipsam. Ergo et seipsam per seipsam novit: quoniam est incorporea*. Ex his enim verbis videtur quod mens nostra se per seipsam intelligat, et intelligendo se, intelligat substantias separatas: quod est contra praeostensa”.

³⁵⁸ Ver *De Veritate X, a. 8, sed 1, resp.*

conhece a si mesma por si mesma, e, conhecendo-se, conhece as substâncias separadas”. Tomás, então, se propõe a investigar como se dá o autoconhecimento humano e qual é a relação deste com o conhecimento das substâncias separadas.

1.1 O autoconhecimento da alma conforme *Summa contra Gentiles III, 46*

“Por conseguinte, é preciso indagar como a nossa alma por si mesma se conhece” (SCG, 46)³⁵⁹. São apresentados quatro argumentos *ad absurdum* mostrando a impossibilidade da alma conhecer-se a si mesma por si mesma nesta vida, dois argumentos exegéticos, um argumento em que Agostinho aparece reinterpretado por Tomás, dois argumentos conclusivos sobre o que de fato conhecemos acerca das substâncias separadas a partir do autoconhecimento da alma e, por fim, um argumento mostrando como o conhecimento *de que* a alma é e o conhecimento *do que* ela é dependem da percepção dos atos.

1.1.1 Argumentos *ad absurdum*

Com efeito, é impossível dizer que a alma por si mesma conheça de si o que é. Pelo fato de que uma potência cognoscitiva torna-se cognoscente em ato, quando nela está aquilo pelo qual conhece. Quando esse meio está nela em potência, conhece em

³⁵⁹ “Inquirere ergo oportet quomodo anima nostra per seipsam intelligat se”.

potência; se está em ato, conhece em ato; se está de modo intermediário, conhece em habilitação. Ora, a própria alma sempre está presente a si mesma em ato, e nunca em potência ou em habilitação somente. Se pois por si mesma a alma a si mesma conhece o que é, sempre em ato esta conhecerá de si o que é. O que é patente ser falso (SCG III, 46)³⁶⁰.

Primeiramente, chama atenção a afirmação taxativa de Tomás: “é impossível dizer que a alma por si mesma conheça de si o que é”. Com isso, fica demarcada a posição de Tomás a respeito do problema. Em segundo lugar, ele reconhece que o próprio Agostinho afirma, ou, ao menos parece afirmar, o autoconhecimento da alma por si mesma. Se é impossível que a alma conheça por si mesma o que é, como afirma Tomás, a opinião de Agostinho seria, no mínimo, equivocada. Mas Tomás não está discordando explicitamente “das palavras” de Agostinho, pois para ele as palavras de Agostinho possuem outro sentido distinto do que possa parecer à primeira vista.

O terceiro ponto a observar é que o motivo da impossibilidade do autoconhecimento da alma por si mesma está abalizado na relação entre o meio de conhecimento (*quo*) e a condição da inteligibilidade do objeto (*quod*). Com efeito, Tomás argumenta que a potência cognoscitiva atualiza-se quando nela está aquilo pelo qual (*quo*) conhece. Se aquilo pelo qual (*quo*) conhece

³⁶⁰ “Impossibile est autem dici quod per seipsam intelligat de se *quid est*. Per hoc enim fit potentia cognoscitiva actu cognoscens, quod est in ea id quo cognoscitur. Et si quidem sit in ea in potentia, cognoscit in potentia; si autem in actu, cognoscit actu; si autem medio modo, cognoscit habitu. Ipsa autem anima semper sibi adest actu, et nunquam in potentia vel in habitu tantum. Si igitur per seipsam anima cognoscit quid est, semper actu intelliget de se quid est. Quod patet esse falsum”.

está em potência, conhece em potência; se está em ato, conhece em ato; se está de modo intermediário, conhece em habilitação. Nisso não há dúvida alguma.

Em seguida, é afirmado inequivocamente que “a própria alma sempre está presente a si mesma em ato” (nunca em potência ou a modo de habilitação somente). Sendo assim, a permanente presença da alma a si mesma em ato poderia significar aquilo pelo qual (*quo*) a alma conhece a si mesma por si mesma³⁶¹. Mas o que Tomás pretende aqui é outra coisa: a afirmação da permanente presença em ato da alma a si mesma serve para mostrar o absurdo em que cairia alguém que dissesse que a alma conhece a si mesma por si mesma, isto é, que ela é seu próprio meio (*quo*) de conhecimento de si mesma³⁶². Por conseguinte, que a alma está sempre em ato conhecendo de si o que é (*quid est*)³⁶³. Ora, tal conclusão é evidentemente falsa. Tomás recorre à nossa própria experiência ordinária, pois é evidente que não estamos sempre conhecendo em ato aquilo que somos. É interessante notar que não há aqui qualquer menção a um tipo de autoconhecimento habitual da alma³⁶⁴. Ou melhor, este conhecimento habitual é interpretado com recurso à tríade

³⁶¹ Uma das afirmações do *De Veritate X, a. 8, Resp.*

³⁶² O raciocínio de Tomás aqui condensa algumas das respostas aos argumentos contra e a favor ao autoconhecimento por essência conforme o *De Veritate X*. Podemos elencar os seguintes argumentos do *De Veritate X, a. 8: sed. 9, 11, 12, 13*. Estes argumentos remetem de alguma maneira à relação entre o meio (*quo*) de conhecimento e a inteligibilidade do conhecido (*quod*). Também o *De Veritate X, a. 8, ad. 1*, em que Tomás interpreta “as mesmas palavras” de Agostinho citadas na *SCG III, 46*.

³⁶³ Ver *De Veritate X, a. 8, ad. 4, Resp.*

³⁶⁴ Como ocorre, por exemplo, no *De Veritate X, a. 8*

aristotélica, potência, habilitação e ato. Então a alma não tem um conhecimento atual de si mesma, mas a possibilidade radical ou próxima de se conhecer.

Na realidade, Tomás deixa claro que aceitar a permanente presença da alma a si mesma não implica aceitar também que a alma por si mesma conheça de si o que é (*quid est*), isto é, conheça sua natureza³⁶⁵. A distinção entre *ser* (*esse*) e *ser algo* (*esse quid*), que aparecia ainda de modo embrionário no *De Veritate X, a. 8*, na *Summa contra Gentiles III, 46*, é afirmada sem hesitação.

O argumento seguinte mostra o absurdo em que alguém cairia se aceitasse que a alma por si mesma conhece de si o que é: “Além disso, se a alma por si mesma conhece de si o que é, como todo homem tem alma, todo homem conhece da alma o que é. O que é patente ser falso” (*SCG III, 46*)³⁶⁶. O quarto argumento amplia tal raciocínio:

Além disso, o conhecimento mediante algo que nos é dado naturalmente, é natural tal como são os princípios indemonstráveis conhecidos pela luz do intelecto agente. Ora, se nós conhecemos da alma por si mesma o que é, este conhecimento nos é natural. Mas, ninguém pode cair em erro

³⁶⁵ Mesmo raciocínio no *Scriptum I, D. 3, Q. 1, a. 2, ad. 3* e *De Veritate X, a. 8, ad. 4*.

³⁶⁶ “Adhuc. Si anima per seipsam cognoscit de se quid est; omnis autem homo animam habet: omnis igitur homo cognoscit de anima quid est. Quod patet esse falsum”.

quanto às coisas naturalmente conhecidas, porque ninguém pode errar nos princípios indemonstráveis. Assim, ninguém pode errar quanto aquilo que a alma é, se esta alma por si mesma se conhece. O que é patente ser falso, porque muitos afirmaram ser a alma este ou aquele corpo, e alguns número ou harmonia. Logo, a alma por si mesma não conhece de si o que é (SCG III, 46)³⁶⁷.

Para mostrar o tipo de conhecimento implicado na aceitação de que a alma se conhece por si mesma – e o absurdo ao qual conduziria tal aceitação – Tomás faz uma analogia com o conhecimento dos princípios indemonstráveis. Um conhecimento dado naturalmente, nos é natural, e como ninguém pode errar quanto às coisas naturalmente conhecidas, como é o caso dos princípios indemonstráveis, se a alma se conhecesse por si mesma, ninguém poderia errar sobre o que é a alma (*quid est anima*). Todavia, as opiniões sobre o que é a alma são manifestamente divergentes e até conflitantes³⁶⁸, para não dizer inaceitáveis. Trata-se de um argumento muito importante por remontar tanto a Aristóteles (*De anima I, 2, 403b 20-405b 30*) quanto a Agostinho (*De trinitate X, vii, 9*)³⁶⁹.

³⁶⁷ “Amplius. Cognitio quae fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis: sicut principia indemonstrabilia, quae cognoscuntur per lumen intellectus agentis. Si igitur nos de anima scimus quid est per ipsam animam, hoc erit naturaliter notum. In his autem quae sunt naturaliter nota, nullus potest errare: in cognitione enim principiorum indemonstrabilium nullus errat. Nullus igitur erraret circa animam quid est, si hoc anima per seipsam cognosceret. Quod patet esse falsum: cum multi opinati sint animam esse hoc vel illud corpus, et aliqui numerum, vel harmoniam. Non igitur anima per seipsam cognoscit de se quid est”.

³⁶⁸ Aparece também no *De Veritate X, a. 8, ad 2* e na *ST I^a, Q. 87, a. 1, Resp. in fine*.

³⁶⁹ Mas em Agostinho o argumento aparece como favorável ao autoconhecimento da alma por sua essência. O motivo das opiniões divergentes é a não compreensão de que a alma é presença, isto é, presença *a si mesma*.

Em seguida, Tomás reduz ao absurdo o argumento a favor de que a alma é por primeira conhecida e, portanto, princípio do conhecimento das demais coisas:

Além disso, em qualquer ordem, *o que é por si é anterior ao que é por outro, e princípio desse (Física VII, 5, 257a)*. Logo, o que é por si conhecido, é conhecido anteriormente a tudo que é conhecido por outro, e o princípio de o conhecer, como as primeiras proposições para as conclusões. Se, pois, a alma por si mesma conhece de si o que é, isso será conhecido por si, e, por conseguinte, por primeiro conhecido e princípio do conhecer os demais. Ora, isso se evidencia ser falso, pois o que é a alma não se supõe na ciência como conhecido, mas se propõe como devendo ser inquirido a partir de outras coisas. A alma, portanto, não conhece de si o que é por si mesma (SCG III, 46, n. 2231)³⁷⁰.

Dado o preceito aristotélico (em qualquer ordem, o que é por si é anterior ao que é por outro, e princípio desse), a afirmação de que a alma conhece a si mesma por si mesma violaria tal preceito³⁷¹. Isso significaria aceitar que a alma é o primeiro conhecido e princípio do conhecimento das demais coisas. Ora, Tomás rejeita tal concepção como sendo absurda e evidentemente falsa³⁷², pois saber o que é a alma não é o ponto de partida da ciência, senão justamente o que deve ser inquirido a partir de outros dados. O

³⁷⁰ “Amplius. In quolibet ordine, *quod est per se est prius eo quod est per aliud, et principium eius*. Quod ergo est per aliud cognoscuntur, et principium cognoscendi ea: sicut primae propositiones conclusionibus. Si igitur anima per seipsam de se cognoscit quid est, hoc erit per se notum, et per consequens primo notum et principium cognoscendi alia. Hoc autem patet esse falsum: nam *quid est anima* non supponitur in scientia quae notum, sed proponitur ex aliis quaerendum. Non igitur anima de seipsa cognoscit quid est per seipsam”.

³⁷¹ Ver *De Veritate X, a. 8, ad. 7, resp. e ad. 8, resp.*

³⁷² Poderíamos falar aqui de um anticartesianismo em Tomás de Aquino.

raciocínio de Tomás atinge, ao menos indiretamente, a noção de *notitia sui* agostiniana. Com efeito, Agostinho entende a *notitia sui* como o conhecimento originário da mente³⁷³ a partir do qual a mente conhece as demais coisas, pois se ela não se conhecesse, não poderia conhecer os demais diferentes dela³⁷⁴. Contudo, para Tomás o conhecimento sobre a natureza da alma (*quid est anima*) não é o primeiro conhecido, a partir do qual inquirimos sobre os demais, pois afirmar tal coisa seria negar a experiência ordinária sobre nós mesmos³⁷⁵.

1.1.2 Argumentos exegéticos

Após apresentar os argumentos *ad absurdum* para mostrar que a alma não se conhece a si mesma por si mesma, Tomás apresenta dois argumentos exegéticos com o mesmo objetivo: exegese da passagem do *De Trinitate X*, em que Agostinho trata do modo como a mente deve buscar-se a si mesma; exegese do *De anima III, 4*, 430a, em que Aristóteles trata da condição do intelecto possível nesta vida.

³⁷³ *De trinitate X, iii, 5.*

³⁷⁴ Trata-se do argumento de que a alteridade existente no conhecimento das demais coisas não se realizaria. O argumento de Agostinho pretende mostrar que mente já se conhece e, por isso, pode conhecer a diferença, isto é, as demais coisas. O erro de alguns é justamente não perceber que a mente já é presente *a si mesma*, enquanto as demais coisas são descobertas ou encontradas (*inventio*) por ela. Como veremos a seguir, Tomás se apropria do argumento de Agostinho e o reverte a seu favor, mostrando que o erro de alguns foi não distinguir a mente das demais coisas, pois somente a presença da mente (entendida por ele como *estar-aí*) não é suficiente para defini-la.

³⁷⁵ Recorrer à experiência ordinária que fazemos sobre nós mesmos é o traço aristotélico do pensamento de Tomás. Mas é preciso notar que Agostinho pretende também estar explicitando uma experiência ordinária quando trata da *notitia sui*.

A. A exegese da passagem do *De trinitate X, ix, 12* de Agostinho

Após explicar o sentido do preceito délfico a partir da distinção entre *nosse* e *cogitare*³⁷⁶, Agostinho fala do motivo das falsas opiniões acerca da natureza da mente³⁷⁷. Opiniões que sustentavam que a mente é corpo³⁷⁸, sendo que o erro resulta do fato de que, quando a mente se pensa a si mesma, agrega a si algo que lhe é estranho, isto é, as imagens corpóreas³⁷⁹). Agostinho apresenta, então, o modo como a mente deve buscar-se a si mesma:

Assim, não procure se cernir como ausente, mas cuide de discernir-se como presente. Nem se conheça como se não se conhecesse, mas distinga-se daquilo que conhece como distinto de si (*De trinitate X, ix, 12*)³⁸⁰.

Ora, a passagem acima contém nada menos que a ressignificação feita por Agostinho do preceito délfico “conhece-te a ti mesmo”. Com efeito, para ele a mente não deve buscar-se como se fosse uma coisa dentre as demais coisas. Diferentemente das demais coisas, que podem ser encontradas, a mente nunca pode ser encontrada, porque nunca está ausente, porque é

³⁷⁶ *De trinitate X, v, 7.*

³⁷⁷ *De trinitate X, vi, 8.*

³⁷⁸ *De trinitate X, vii, 9.*

³⁷⁹ *De trinitate X, vii, 10.*

³⁸⁰ “Non itaque uelut absentem se quaerat cernere, sed praesentem se curet discernere. Nec se quasi non norit cognoscat, sed ab eo quod alterum nouit dignoscat”.

sempre presente. Por isso, a mente já se conhece quando se busca. Ora, não se conhece algo se não se conhece sua natureza, conclui Agostinho³⁸¹.

Sem dúvida, as palavras de Agostinho no *De trinitate X, ix, 12*, significam a afirmação mais forte e conclusiva a favor do autoconhecimento da alma por essência, isto é, de que a alma conhece a si mesma por si mesma. Ora, Tomás não entende assim, mas também não discorda explicitamente de Agostinho. O que ele faz é realizar uma exegese da passagem do *De trinitate X, ix, 12*, negando que o próprio Agostinho esteja afirmando o autoconhecimento da alma por si mesma: “é patente que nem o próprio Agostinho quis afirmar isso” (*SCG III, 46*)³⁸².

Diz, com efeito, no *De Trinitate X, ix, 12* que a alma, ao buscar o conhecimento de si, não procure se cernir como ausente, mas discernir o que está presente. Não para se conhecer, como se fosse desconhecida, mas para distinguir-se de outro por ela conhecido (*SCG III, 46*)³⁸³.

A expressão “a alma, ao buscar o conhecimento de si”, resume a condução de Agostinho antes da passagem citada. Em seguida, Tomás convoca a seu favor as palavras conclusivas de Agostinho que afirmam o

³⁸¹ *De trinitate X, x, 16*.

³⁸² “Patet autem quod nec ipse Augustinus hoc voluit”.

³⁸³ “Dicit enim in X libro de Trin., quod anima, cum sui notitiam quaerit, non velut absentem se quaerit cernere, sed praesentem se curat discernere: non ut cognoscat se, quasi non norit; sed ut dignoscat ab eo quod alterum novit”.

autoconhecimento da mente por si mesma. Eis a exegese de Tomás da passagem do *De trinitate X, ix, 12*:

Com isto [Agostinho] dá a entender que a alma se conhece por si mesma como presente, não como distinta dos demais. Por isso, disse também que alguns erraram por não a terem distinguido dos demais que são diversos dela (*SCG III, 46*)³⁸⁴.

Segundo Tomás, Agostinho “dá a entender” que a alma se conhece por si mesma como presente, mas não se conhece como distinta dos demais, isto é, não conhece sua natureza. Na verdade, a exegese da passagem do *De trinitate X, ix, 12*, revela o modo como o próprio Tomás entende a presença da alma: não se trata da *presença da alma a si mesma*, como em Agostinho, mas da simples *presença da alma*, isto é, do simples *estar-aí* da alma. Pelo fato de ser conhecida apenas a presença da alma (seu *estar-aí*) – portanto, não conhecida como distinta das demais coisas –, muitos erraram sobre sua natureza (justamente por não a terem distinguido das demais coisas). Ora, isso prova que saber que a alma está presente, não significa saber o que ela é. De maneira muito sutil, Tomás apropria-se do argumento conclusivo de Agostinho acerca do autoconhecimento da mente por si mesma e o reverte a seu favor, mostrando que o erro de alguns em não distinguir a mente das demais coisas, mostra que somente a presença da mente (entendida por ele como *estar-aí*)

³⁸⁴ “Ex quo dat intelligere quod anima per se cognoscit seipsam quasi praesentem, non quasi ab aliis distinctam. Unde et in hoc dicit aliquos errasse, quod animam non distinxerunt ab iliis quae sunt ab ipsa diversa”.

não é suficiente para defini-la³⁸⁵. Ele não só está dizendo que o conhecimento de que a alma está presente não é conhecimento da natureza da alma, mas está dizendo também que o próprio Agostinho dá a entender isso:

Ora, pelo fato de que se conhece de uma coisa o que é, sabe-se também que ela é distinta das demais coisas. Onde também a definição, que significa o que é a coisa, distingue o definido das demais coisas. Logo, não quis Agostinho afirmar que a alma conhece de si o que é por si mesma (*SCG III, 46*)³⁸⁶.

Tomás conclui dizendo que Agostinho não quis afirmar o autoconhecimento da alma por si mesma. Assim, o argumento conclusivo de Agostinho sobre o autoconhecimento da mente por si mesma é assimilado e neutralizado.

Todavia, no capítulo seguinte do *De trinitate X*, após mostrar que todas as mentes têm conhecimento de si mesmas e estão certas disso³⁸⁷, Agostinho havia reafirmado o autoconhecimento da alma por si mesma:

Nenhum deles [os que afirmam que a mente é corpo] atenta em que a mente se conhece também quando se busca, como já

³⁸⁵ Como vimos, Agostinho “quis” dizer o contrário.

³⁸⁶ “Per hoc autem quod scitur de re quid est, scitur res prout est ab aliis distincta: unde et definitio, quae significat quis est res, distinguit definitum ab omnibus aliis. Non igitur voluit Augustinus quod anima de se cognoscat quid est per seipsam”.

³⁸⁷ *De trinitate X, x, 14.*

demonstramos. Ora, de nenhum modo é dito com segurança que se conhece uma coisa enquanto se ignora sua substância. Por isso é que, conhecendo-se a si, a mente conhece a sua substância e, quando tem certeza de si, tem certeza da sua substância. De si tem a certeza, conforme o que acima foi dito (*De trinitate X, x, 16*)³⁸⁸

Agostinho usa a palavra *nosse* que, como vimos anteriormente, significa o conhecimento originário, distinto de *cogitare*, que significa a autorreflexão. No entanto, se tomarmos isoladamente a passagem do *De trinitate X, ix, 12*, a sutileza da interpretação de Tomás pode passar despercebida. É que a exegese de Tomás bem como sua afirmação de que Agostinho “dá a entender” isso e “não quis” afirmar o autoconhecimento da alma por si mesma, é um sutil exercício da “técnica das autoridades”³⁸⁹.

De qualquer maneira, o que importa para nossa investigação é o fato de Tomás revelar, ao fazer a exegese do texto de Agostinho, o modo como ele próprio (Tomás) entende a presença da alma: não se trata da presença da alma *a si mesma*, mas da simples presença da alma, da presença da alma como simplesmente *estar-aí*. Trata-se, em terminologia aristotélica, da resposta à pergunta *an sit* (*se há*), logicamente distinta da pergunta sobre o *quid sit* (*o que é*).

³⁸⁸ “Qui omnes non aduertunt mentem nosse se etiam cum quaerit se sicut iam ostendimus. nullo modo autem recte dicitur sciri aliqua res dum eius ignoratur substantia. Quapropter dum se mens nouit substantiam suam nouit, et cum de se certa est de substantia sua certa est”.

³⁸⁹ CHENU, 1950, pp. 117-150.

A passagem do *De trinitate X, ix, 12*, aparece também na *Suma de Teologia I^a, Q. 87, a. 1, Resp.*, como conclusão da *Determinatio* do artigo. Nos dois textos Tomás dá a entender que sua compreensão do autoconhecimento da alma está em acordo com aquilo que o próprio Agostinho disse a respeito. Mas, podemos surpreender na *Summa contra Gentiles III, 46*, o momento em que Tomás apropria-se da compreensão de Agostinho acerca do autoconhecimento da mente e a ressignifica.

Deste modo, nossa interpretação parece estar correta até aqui: no *Scriptum*, Tomás ainda hesita acerca do alcance do autoconhecimento da alma por sua presença a si mesma; ora é afirmada a suficiência, ora a insuficiência da presença da alma *a si mesma* para a realização do autoconhecimento. No *De Veritate X, a. 8*, Tomás esforça-se para compatibilizar Agostinho e Aristóteles, interpretando a distinção do duplo autoconhecimento da mente de Agostinho à luz da distinção aristotélica entre *an est* (se há) e *quid est* (o que é). Mas é possível perceber um afastamento por parte de Tomás, ainda que embrionário, da noção agostiniana de que a alma é presença *a si mesma*. Na *Summa contra Gentiles III, 46*, Tomás rompe definitivamente com a posição agostiniana de que a alma conhece a si mesma por si mesma – embora não declare isso em nenhum momento, alegando, aliás, que o próprio Agostinho “não quis dizer isso” – afirmando explicitamente que a presença da alma não é suficiente para o autoconhecimento, pois a presença da alma é simplesmente seu *estar-aí*. Assim, a alma não conhece de si *o que é* (*quid est*), mas apenas que é (*quod est*).

Em seguida, Tomás realiza a exegese da passagem do *De anima III, 4, 430a* de Aristóteles. Esta exegese é importante por revelar a condição do autoconhecimento humano.

B. A exegese da passagem do *De anima III, 4, 430a* de Aristóteles

Ora, nem Aristóteles pretendeu [afirmar] isso. Com efeito, diz no *De anima III, 4, 430a*, que o *intelecto possível se conhece como conhece os demais*. Pois, o intelecto se conhece pela espécie inteligível, pela qual torna-se em ato no gênero dos inteligíveis. No entanto, considerado em si mesmo, está somente em potência para o ser inteligível e, estando em potência, nada conhece, pois só conhece quando está em ato (*SCG III, 46*)³⁹⁰.

Tomás parece entender que a afirmação de Aristóteles sobre o intelecto possível contida no *De anima III* poderia dar margem a algum mal-entendido. Ao afirmar que o *intelecto possível se conhece como conhece os demais*, Aristóteles não está querendo dizer que o nosso intelecto possível se “distingue” das demais coisas. A afirmação de Aristóteles, esclarece Tomás, vai em outra direção: expõe a condição do nosso intelecto possível em relação ao conhecimento das coisas: em si mesmo nosso intelecto possível está em potência para o ser inteligível, passando ao ato de conhecer pela espécie

³⁹⁰ “Sed nec Aristoteles hoc voluit. Dicit enim in III *de Anima*, quod *intellectus possibilis intelligit se sicut alia*. Intelligit enim se per speciem intelligibilem, qua fit actu in genere intelligibilium. In se enim consideratus, est solum in potentia ad esse intelligibile: nihil autem cognoscitur secundum quod est in potentia, sed quod est actu”.

inteligível. Trata-se, pois, de uma afirmação sintética da condição do intelecto humano em relação ao conhecimento. Tal consideração permite acentuar a diferença da condição das substâncias separadas e do nosso intelecto possível em relação ao autoconhecimento:

Donde as substâncias separadas, substâncias que são como um ente em ato no gênero dos inteligíveis, de si conhecem o que são por suas substâncias. Mas nosso intelecto possível conhece pela espécie inteligível, pela qual se faz cognoscente em ato. (*SCG III, 46*)³⁹¹.

Diferentemente do intelecto possível humano que se atualiza pela espécie inteligível, as substâncias separadas estão sempre em ato e, por isso, podem conhecer por suas próprias substâncias (por si mesmas), o que são. Essa demarcação permite a Tomás tornar claro que a condição para o autoconhecimento humano é a espécie inteligível: nosso intelecto possível se conhece como conhece as demais coisas³⁹².

Mas isso não significa que não possamos ter algum conhecimento da natureza do intelecto possível:

³⁹¹ “Unde substantiae separatae, quarum substantiae sunt ut aliquid actu ens in genere intelligibilium, de se intelligunt quid sunt per suas substantias: intellectus vero possibilis noster per speciem intelligibilem, per quam fit actu intelligens”.

³⁹² Tal compreensão aparece na primeira grande obra de Tomás: *Scriptum III, D. 23, Q. 1, a. 2, ad. 3*. Ver também *De Veritate X, a.8, ad. 6, resp.*; *ST I^a, Q. 87, a. 1, Resp.*

Donde ainda Aristóteles, no livro III do *Sobre a Alma*, a partir do próprio entender demonstra a natureza do intelecto possível, isto é, que é *não misturado e incorruptível*, como se evidencia a partir do exposto (SCG III, 46)³⁹³.

Assim, pelo ato intelectual chegamos a algum conhecimento da natureza do intelecto possível. Contudo, é preciso notar o caráter negativo do conhecimento da natureza do intelecto possível, *não misturado e (in)corruptível*. Tomás parece acentuar aqui o fato de que sabemos que realizamos operações intelectivas, e sabemos que quem realiza tais operações possui uma faculdade *não misturada e incorruptível*, isto é, intelectual³⁹⁴, mas não segue daí que saibamos o que somos. Eis o verdadeiro alcance do autoconhecimento humano quando se refere ao conhecimento da natureza da alma nesta vida: sabemos que (*quod*) somos e que realizamos uma operação intelectual, e que quem realiza operação intelectual é um ente intelectual. Mas, nada mais sabemos, além disso.

1.1.3 A precariedade do autoconhecimento humano nesta vida in *Summa contra Gentiles III, 46*

Apoiando-se na autoridade de Agostinho, Tomás acentua o caráter precário do autoconhecimento humano nesta vida:

³⁹³ “Unde et Aristoteles, in III *de Anima*, ex ipso intelligere demonstrat naturam intellectus possibilis, scilicet quod sit *immixtus et incorruptibilis*, ut ex praemissis patet”.

³⁹⁴ A explicação corresponde ao autoconhecimento quanto à apreensão conforme o *De Veritate X, a. 8, Resp.* Mas na *Summa contra Gentiles III, 46*, Tomás acentua o caráter negativo do autoconhecimento. Ver também *ST I^a, Q. 87, a. 1, Resp.*

Assim, pois, segundo a intenção de Agostinho, nossa mente por si mesma conhece a si mesma enquanto conhece que é. Do fato mesmo que se percebe agindo, percebe-se ser, ora age por si mesma, donde por si mesma de si conhece que é (SCG III, 46)³⁹⁵.

Segundo Tomás, “a intenção de Agostinho”³⁹⁶ é dizer que nossa alma conhece por si mesma de si mesma apenas *que é (quod est)* e não *o que é (quid est)*. O sentido de “conhece por si mesma” é atribuído à percepção do operar (*agere*), isto é, ao perceber-se agindo, a alma percebe seu ser (*esse*), percebe que existe, pois se não existisse não poderia operar e, percebendo a operação, sabe que é ela que age. Temos, pois, a distinção realizada por Tomás – atribuída por ele a Agostinho aqui – entre o conhecimento do ser (*esse*) e o conhecimento do ser algo (*esse quid*)³⁹⁷. É o que Tomás pretende demonstrar ao afirmar que como a alma age por si mesma, por si mesma conhece de si *que é (quod est)*. Para ele, o conhecimento da alma “por si mesma” não significa o conhecimento que a alma tem por si mesma de sua natureza, mas o conhecimento que a alma tem “por si mesma” de seu agir e, a partir de seu agir, o conhecimento de seu ser (*esse*). A alma não possui, entretanto, por si mesma o conhecimento de seu “ser algo” (*esse quid*). Tomás

³⁹⁵ “Sic igitur, secundum intentionem Augustini, mens nostra per seipsam novit seipsam in quantum de se cognoscit *quod est*. Ex hoc enim ipso quod percipit se agere, percipit se esse; agit autem per seipsam, unde per seipsam de se cognoscit quod est”.

³⁹⁶ Sobre a *intentio auctoris* em Tomás de Aquino ver NARVÁEZ, 2001, 201-219. Ver também a tese do mesmo autor 2012.

³⁹⁷ Como afirmamos anteriormente, tal distinção não se dá em Agostinho ou, pelo menos, parece bloqueada. Ver a conclusão do Capítulo II deste trabalho, página 193.

está praticamente afirmando o caráter negativo do autoconhecimento humano e atribuindo tal afirmação ao próprio Agostinho.

Uma vez estabelecido o âmbito do autoconhecimento humano nesta vida, é possível verificar se o autoconhecimento humano constitui uma via de acesso ao conhecimento das substâncias separadas nesta vida.

Assim também a alma, ao se conhecer a si mesma, conhece sobre as substâncias separadas, que são; não, porém, o que são, o que é conhecer a substância delas. Como, pois, a respeito das substâncias separadas, conheçamos o fato de que são certas substâncias intelectuais ou por demonstração ou pela fé, nem de um nem de outro modo poderíamos receber tal conhecimento, se nossa alma por si mesma não conhecesse isto mesmo que é ser intelectual. Donde também a ciência sobre o intelecto da alma precisa ser usada como de princípio para tudo que conhecemos sobre as substâncias separadas (SCG III, 46)³⁹⁸.

Segundo Tomás, ao se conhecer, a alma conhece acerca das substâncias separadas *que são (quia sunt)*, não *o que são (quid sunt)*. O resultado alcançado na análise do autoconhecimento humano nesta vida repercute no conhecimento das substâncias separadas nesta vida. (a) a distinção entre saber *que é (quod est)* e saber *o que é (quid est)*, delimita o que podemos de fato conhecer nesta vida acerca das substâncias separadas. (b)

³⁹⁸ “Sic ergo et de substantiis separatis anima, cognoscendo seipsam, cognoscit quia sunt: non autem quid sunt, quod est earum substantias intelligere. Cum enim de substantiis separatis hoc quod sint intellectuales quaedam substantiae cognoscamus, vel per demonstrationem vel per fidem, neutro modo hanc cognitionem accipere possemus nisi hoc ipsum quod est esse intellectuale, anima nostra ex seipsa cognosceret. Unde et scientia de intellectu animae oportet uti ut principio ad omnia quae de substantiis separatis cognoscimus”.

Nós as conhecemos como sendo substâncias intelectuais, por demonstração ou por fé, mas recebemos tal conhecimento porque sabemos o que é ser intelectual. (c) Ora, como vimos anteriormente, sabemos o que é ser intelectual, na medida em que sabemos que algo realiza operações intelectuais, e sabemos que o que realiza tais operações possui uma faculdade *não misturada e incorruptível*. Por isso, sabemos de algum modo que as substâncias separadas são substâncias intelectuais. (d) Na verdade, necessitamos fazer uso da ciência do intelecto da alma como princípio para tudo o que conhecemos sobre as substâncias separadas.

Tomás reconhece que o autoconhecimento da alma pode ser uma via de acesso ao conhecimento das substâncias separadas, mas não deixa de salientar a precariedade de tal conhecimento. Por isso, a relação que vigora entre o autoconhecimento da alma e o conhecimento das substâncias separadas é a relação de distância:

Ora, se pelas ciências especulativas podemos chegar a saber da alma o que é, não é necessário que, por meio delas, possamos também chegar a conhecer o aquilo que é das substâncias separadas, pois nosso intelecção, pelo qual chegamos a saber de nossa alma o que é, é muito afastado do conhecimento das substâncias separadas. Entretanto, pode-se, enquanto se sabe de nossa alma o que é, chegar a conhecer algum gênero remoto das substâncias separadas, mas isto não é conhecer as substâncias delas (SCG III, 46)³⁹⁹.

³⁹⁹ “Non autem oportet quod, si per scientias speculativas possumus pervenire ad sciendum de anima quid est, quod possumus ad sciendum quod quid est de substantiis separatis per huiusmodi scientias pervenire: nam intelligere nostrum, per quod pervenimus ad sciendum de anima nostra quid est, multum est

Nosso pretenso conhecimento do que são as substâncias separadas é muito mais um desconhecimento. Podemos conhecer algum gênero remoto das substâncias separadas. Tomás está se referindo aqui ao conhecimento limitado daquela que é a última na ordem das inteligências, isto é, nossa própria alma⁴⁰⁰.

Por fim, conclui que o conhecimento da alma “por si mesma” deve ser entendido tão somente como o conhecimento de *que* a alma é, e que tal conhecimento se dá pela percepção dos seus atos. Para sabermos algo sobre o *que* a alma é e o que está nela, precisamos inquirir sobre a qualidade desses mesmos atos.

Assim como sabemos que a alma que é por si mesma, enquanto percebemos seus atos; para conhecer o que ela é, inquirimos sobre os atos e objetos pelos princípios das ciências especulativas; assim também sobre aquilo que está em nossa alma, a saber, as potências e os hábitos, sabemos certamente que são, enquanto percebemos os atos, mas conhecemos o que são pela qualidade de seus próprios atos (*SCG III, 46*)⁴⁰¹.

remotum ab intelligentia substantiae separatae. Potest tamen per hoc quod scitur de anima nostra quid est, perveniri ad sciendum aliquod genus remotum substantiarum separatarum: quod non est earum substantias intelligere”.

⁴⁰⁰ Ver *ST I^a, Q. 79, a. 2, Resp.*

⁴⁰¹ “Sicut autem de anima quia est per seipsam, in quantum eius actus percipimus; quid autem sit, inquirimus ex actibus et obiectis per principia scientiarum speculativarum: ita etiam de his quae sunt in anima nostra, scilicet potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt, in quantum actus percipimus; quid vero sint, ex ipsorum actuum qualitate invenimus”.

Tomás encerra a investigação mostrando que tanto o conhecimento de que a alma existe quanto o conhecimento daquilo que a alma é, dependem da percepção dos atos e, a partir destes, da percepção da qualidade dos atos.

Os dois modos de autoconhecimento elencados aqui, a explicitação da condição do intelecto possível, a afirmação da precariedade do autoconhecimento humano, a compreensão da presença da alma como presença *aí* e não presença *a si mesma* e a ausência de qualquer menção ao autoconhecimento habitual da alma, fazem do texto da *Summa contra Gentiles III, 46*, uma antecipação pelo menos de alguns pontos fundamentais da *Summa Theologiae* ¹, Q. 87, a. 1, Resp.

Recolhendo o que foi dito até aqui, podemos destacar alguns pontos principais de nossa análise da *Summa contra Gentiles III, 46*, acerca do autoconhecimento da alma.

Primeiramente, enquanto no *De Veritate X, a. 8*, Tomás se esforça para conciliar Agostinho e Aristóteles – pendendo mais para o lado aristotélico – na *Summa contra Gentiles* Tomás reinterpreta as palavras de Agostinho de tal maneira que lhe torna favorável a afirmação mais forte e conclusiva de

Agostinho sobre o autoconhecimento da mente por si mesma. A exegese de Tomás acerca da passagem fundamental do *De Trinitate X, ix, 12*, em que Agostinho conclui sua reinterpretação do preceito délfico, revela, na verdade, o modo como ele (Tomás) entende o alcance da presença da alma e sua repercussão em relação ao autoconhecimento humano. Fica claro que Tomás nega que a alma seja seu próprio *meio (quo)* para o conhecimento de sua natureza. ele afirma sem hesitação que a presença da alma não deve ser entendida como presença *a si mesma*, no sentido de ela perceber por si mesma o que ela é (sua natureza), mas como presença *aí*, como simplesmente o *estar aí* da alma. Ao distinguir explicitamente o ser (*esse*) do ser algo (*esse quid*), atribui tal distinção ao próprio Agostinho. Até o sentido da expressão “por si mesma” é apresentado por Tomás como referindo-se ao agir por si mesma da alma, que a partir deste seu agir percebe-se sendo. Trata-se da autopercepção da alma de que ela existe.

Na nossa interpretação, a chave da diferença entre Tomás de Aquino e Agostinho está na distinção utilizada por Tomás que não parece presente em Agostinho entre conhecimento de que temos uma alma e conhecimento do que é ser uma alma, ainda que Tomás atribua tal distinção a Agostinho, pois mostramos como a leitura dos capítulos seguintes do *De Trinitate X* não confirma integralmente a interpretação de Tomás. Além disso, é importante para a confirmação de nossa interpretação o fato de que na *Summa contra Gentiles III, 46*, não há qualquer menção a um autoconhecimento habitual da alma.

Por fim, Tomás deixa muito claro que o duplo modo de autoconhecimento da alma – o conhecimento *de que* a alma é e o conhecimento *do que* ela é – se realiza mediante os atos. Podemos dizer que a *Summa contra Gentiles III, 46* parece antecipar, pelo menos em seus aspectos principais, a posição de Tomás na *Summa Theologiae I^a, Q. 87, a. 1, Resp.*, mas precisamos investigar as obras imediatamente posteriores a *Summa contra Gentiles* e já próximas da data da confecção da *Summa Theologiae*, atentando às modificações e permanências do tratamento de Tomás acerca do tema.

Antes, porém, convém uma breve análise sobre quatro passagens menores da *Summa contra Gentiles* em que Tomás tratou de algum modo do autoconhecimento da alma, a fim de confirmar nossa interpretação até aqui. Eis as passagens:

SCG II, 75; II, 98

SCG IV, 11; IV, 26

2. Quatro passagens menores

A. *Summa contra Gentiles II, 75*

No capítulo 75 do livro II, Tomás apresenta a “solução dos argumentos pelos quais parece provar-se a unidade do intelecto possível” (*Solutio rationum quibus videtur probari unitas intellectus possibilis*), mencionando o problema do autoconhecimento da alma nos seguintes termos:

Todavia, não obstante termos dito que a espécie inteligível recebida no intelecto possível não é o que se conhece intelectualmente, mas o pelo qual se conhece, não fica excluído, por certa reflexão, o intelecto conhecer-se a si mesmo, a sua intelecção e a espécie pela qual conhece. Com efeito, conhece a sua intelecção de dois modos: de um modo, em particular, conhece que agora conhece; de outro modo em universal, enquanto raciocina sobre a natureza do seu próprio ato. Onde também conhecer o intelecto a espécie inteligível de dois modos: percebendo que é e tem a espécie inteligível, o que é conhecer em particular; considerando a sua natureza e a da espécie inteligível, o que é conhecer universalmente. E segundo este modo que se trata nas ciências do intelecto e do inteligível (*SCG II, 75*)⁴⁰².

A afirmação de que a espécie é *o pelo quê (quo)* nosso intelecto entende e não o objeto de nosso conhecimento coincide com a *Summa Theologiae* I^a, Q. 85, a. 2, *Resp.*, bem como o reconhecimento de que a espécie pode ser também objeto de conhecimento: “Mas, visto que o intelecto se dobra sobre si mesmo, de acordo com a mesma reflexão, entende tanto o seu entender como a

⁴⁰² “Licet autem dixerimus quod species intelligibilis in intellectu possibili recepta, non sit quod intelligitur, sed quo intelligitur; non tamen removetur quin per reflexionem quandam intellectus seipsum intelligat, et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Suum autem intelligere intelligit dupliciter: uno modo in particulari, intelligit enim se nunc intelligere; alio modo in universali, secundum quod ratiocinatur de ipsis actus natura. Unde et intellectum et speciem intelligibilem intelligit eodem modo dupliciter: et percipiendo se esse et habere speciem intelligibilem, quod est cognoscere in particulari.; et considerando suam et speciei intelligibilis naturam, quod est cognoscere in universali. Et secundum hoc de intellectu et intelligibili tractatur in scientiis”.

espécie pela qual entende”⁴⁰³. Assim, num mesmo ato intelectual o intelecto conhece a si mesmo, sua inteligência e a espécie pela qual conhece.

Também o modo como o autoconhecimento é apresentado coincide com a *SCG III, 46* e com a *ST I^a, Q. 87, a. 1, Resp.*⁴⁰⁴: o modo particular do autoconhecimento, mediante o ato; o modo universal do autoconhecimento, mediante o raciocínio sobre a natureza do seu próprio ato. A explicação de Tomás acerca do conhecimento da espécie inteligível ajuda a elucidar isso: percebemos que há e que temos a espécie inteligível, tratando-se do conhecimento particular; e considerando a natureza da espécie inteligível, que significa o conhecimento universal.

A passagem deixa claro que Tomás concebe o duplo modo do autoconhecimento da alma como a percepção mediante o ato de que há alma, de que temos alma, e o conhecimento pelo raciocínio sobre a natureza do próprio ato, isto é, do que somos enquanto realizamos atos intelectivos.

B. *Summa contra Gentiles II, 98*

⁴⁰³ *ST I^a, Q. 85, a. 2, Resp.*: “Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit”.

⁴⁰⁴ Sem esquecermos, é claro, algumas passagens do *De Veritate X, a. 8*.

O capítulo 98 do livro III, investiga “como uma substância separada conhece uma outra” (*Quomodo una substantia separata intelligit aliam*). Após afirmar que as substâncias separadas conhecem o inteligível por si mesmas, Tomás explica a diferença entre o modo de conhecer-se da substância separada e o modo como o intelecto possível se conhece:

No entanto, cada uma se conhece a si mesma de modo diverso daquele que o intelecto possível se conhece. Com efeito, o intelecto possível está como potência no ser inteligível, e torna-se ato pela espécie inteligível, como a matéria prima torna-se ato no ser sensível pela forma natural. Ora, nada se torna conhecido enquanto está em potência, mas enquanto está em ato. Por isso, a forma é o princípio do conhecimento da coisa que por ela se faz em ato. Semelhantemente, a potência cognoscitiva torna-se em ato cognoscente por alguma espécie. Por conseguinte, o nosso intelecto possível não se conhece a si mesmo senão pela espécie inteligível, pela qual torna-se ato no ser inteligível. Por isso, Aristóteles diz, no *De anima III, 4, 430a, que é cognoscível como os demais*, isto é, pelas espécies recebidas dos fantasmas, como por formas próprias. Ora, segundo a sua substância, as substâncias separadas estão em ato no ser inteligível. Por conseguinte, cada uma delas se conhece pela sua essência, não por alguma espécie de outra coisa (*SCG II, 98*)⁴⁰⁵.

Tomás afirma que nosso intelecto possível está inicialmente em potência, e que passa ao ato de conhecer pela espécie inteligível. Ora, tal é a condição também para o autoconhecimento: o intelecto possível não se

⁴⁰⁵ “Seipsam quidem unaquaeque earum aliter cognoscit quam intellectus possibilis seipsum. Intellectus enim possibilis est ut potentia existens in esse intelligibili; fit autem actu per speciem intelligibilem, sicut materia prima fit actu in esse sensibili per formam naturalem. Nihil autem cognoscitur secundum quod est actu: unde et forma est principium cognitionis rei quae per eam fit actu; similiter autem potentia cognoscitiva fit actu cognoscens per speciem aliquam. Intellectus igitur possibilis noster non cognoscit seipsum nisi per speciem intelligibilem, qua fit actu in esse intelligibili: et propter hoc dicit Aristoteles, in *III de Anima*, quod est cognoscibilis sicut et alia, scilicet per species a phantasmatis acceptas, sicut per formas proprias. Substantiae autem separatae sunt secundum suam naturam ut actu existentes in esse intelligibili. Unde unaquaeque earum seipsam per essentiam suam cognoscit, non per aliquam speciem alterius rei”.

conhece a si mesmo senão pela espécie inteligível. A passagem condiz com os textos analisados do *Scriptum*, do *De Veritate X*, a. 8⁴⁰⁶, da *Summa contra Gentiles III*, 46 e da *Summa Theologicae I^a*, Q. 87, a. 1, *Resp.*

Este capítulo toma como fio condutor a proporção entre inteligibilidade e atualidade, percorrendo a hierarquia dos intelectos divino, angélico e humano. Tal também o esquema explicativo em *Summa Theologicae I^a*, Q. 87, a. 1, *Resp.*

C. *Summa contra Gentiles IV*, 11

O capítulo 11 do livro IV aborda “como deve ser entendida a geração em Deus, e o que é dito nas Escrituras do Filho de Deus” (*Quomodo accipienda sit generatio in divinis, et quae de Filio Dei dicuntur in Scripturis*). Segundo Tomás, de acordo com “a diversidade das naturezas, encontram-se nas coisas maneiras diversas de emanação, e quanto mais elevada é uma natureza, tanto aquilo que dela emana lhe é mais íntimo” (*SCG IV*, 11)⁴⁰⁷. Estabelecida a hierarquia desde o ínfimo lugar nas coisas, ocupado pelos corpos inanimados, passando pela vida vegetativa, a vida sensitiva, Tomás afirma ser a vida segundo o intelecto o grau supremo e perfeito da vida, pois o intelecto dobra-se

⁴⁰⁶ Embora Tomás reconheça aqui, no *De Veritate*, a peculiaridade do autoconhecimento habitual da alma. Ver *De Veritate X*, a. 8, ad. 6, *resp.*

⁴⁰⁷ “Principium autem huius intentionis hinc sumere oportet, quod secundum diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus: et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum”.

sobre si mesmo e pode conhecer a si mesmo⁴⁰⁸. Mas a vida intelectual possui diversos graus, sendo que o intelecto humano ocupa o grau inferior na hierarquia das inteligências⁴⁰⁹:

Com efeito, o intelecto humano, embora possa conhecer-se, contudo, o que é primeiro do seu conhecimento tem começo a partir do que é exterior, porque não há inteligir sem os fantasmas, como se depreende a partir do que precede (SCG IV, 11)⁴¹⁰.

Mais uma vez é afirmada a condição em potência do intelecto humano e, portanto, a necessidade da forma intencional (espécie inteligível) para a realização do conhecimento das demais coisas e do autoconhecimento⁴¹¹.

Ainda no capítulo 11 do livro IV, Tomás realiza uma reflexão sobre a produção humana do verbo interior e sua relação com o intelecto. Segundo Tomás, o intelecto concebe em si mesmo um verbo interior – chamado por ele de *intentionem intellectam* – que é significada pela palavra exterior. Ora, a intenção inteligida não é em nós aquilo de que temos intelecção, pois uma coisa é conhecer o objeto real e outra coisa é conhecer a intenção inteligida ou

⁴⁰⁸ SCG IV, II: “Est igitur supremus et perfectus gradus vitae qui est secundum intellectum: nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest”.

⁴⁰⁹ O capítulo 11 mereceria ser citado aqui mais extensamente, mas dada a limitação imposta a este trabalho nos atemos a citar apenas o que se refere especificamente ao autoconhecimento humano.

⁴¹⁰ “Nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit: quia non est intelligere sine phantasmate, ut ex superioribus patet”.

⁴¹¹ Ver ROUSSELOT, 1999, pp. 33-65.

verbo interior, que é produzido pela intelecto quando este dobra-se sobre sua obra. Também é preciso notar que a intenção inteligida em nós não se identifica com o intelecto, o que significa que o ser da intenção inteligida consiste na própria intelecção, mas não o ser do intelecto, pois este último não se identifica com a sua intelecção. Somente em Deus a intenção inteligida é o próprio intelecto. Na verdade, em Deus, identificam-se o sujeito que se conhece, o intelecto, a coisa conhecida e a intenção inteligida⁴¹².

Tomás demarca aqui a dessemelhança entre a produção do verbo interior humano – o fato de que no homem o ser e a intelecção não se identificam – e a geração divina do Verbo – o fato de que em Deus ser e intelecção se identificam⁴¹³.

Contudo, em outra passagem Tomás mostra a semelhança entre a trindade humana mente-verbo-vontade e a Trindade Divina.

⁴¹² “Dico autem *intentionem intellectam* id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur; neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur: unde et aliae scientiae sunt de rebus, et aliae de intentionibus intellectis. Quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet quod esse intentionis intellectuae in ipso intelligi consistit: non autem esse intellectus nostri, cuius esse non est suum intelligere”.

⁴¹³ Esta análise será retomada no *De Potentia Q. 8, a. 1*. Cf. NASCIMENTO, 2004, pp. 50-51. E já antes no *De rationibus fidei*.

D. *Summa contra Gentiles IV, 26*

Neste capítulo, Tomás mostra que “não há senão três pessoas em Deus: Pai, Filho e Espírito Santo” (*Quod non sunt nisi tres personae in divinis Pater, Filius et Spiritus Sanctus*). Ora, segundo Tomás, podemos encontrar alguma semelhança na mente humana da Trindade divina.

Com efeito, a mente humana, enquanto se entende em ato, concebe em si mesma o seu verbo, que nada mais é que a própria intenção inteligível da mente, que também é chamada de mente inteligida, existente na mente. A qual, após, amando a si mesma, produz a si mesma na vontade como objeto amado. Mas ulteriormente não procede dentro de si, fechando o círculo, enquanto pelo amor volta à própria substância da qual começara a processão pela intenção inteligida concebida na mente. No entanto, faz-se processão para os efeitos exteriores, enquanto do amor de si procede para fazer algo. Assim, uma tríade encontra-se na mente: a própria mente, que é o princípio da processão, existindo na sua natureza; a mente concebida, no intelecto, e a mente amada, na vontade. Contudo, esses três não constituem uma só natureza, porque a inteligência da mente não se identifica com o seu ser, nem a sua vontade se identifica com o seu ser ou com a sua inteligência. Por este motivo também a mente conhecida no intelecto e a mente amada não são pessoas, visto não serem subsistentes. Também a mente, existindo na sua natureza, não é pessoa, pois não é um todo subsistente, mas uma parte subsistente do homem” (*SCG IV, 26*)⁴¹⁴.

⁴¹⁴ “Ipsa enim mens, ex hoc quod se actu intelligit, verbum suum concipit in seipsa: quod nihil aliud est quam ipsa intentio intelligibilis mentis, quae et mens intellecta dicitur, in mente existens. Quae dum ulterius seipsam amat, seipsam producit in voluntate ut amatum. Ulterius autem non procedit intra se, sed concluditur circulo, dum per amorem redit ad ipsam substantiam a qua processio incoeperat per intentionem intellectam: sed fit processio ad exteriores effectus, dum ex amore sui procedit ad aliquid faciendum. Et sic tria in mente inveniuntur: mens ipsa quae est processionis principium, in sua natura existens; et mens concepta in intellectu; et mens amata in voluntate. Non tamen haec tria sunt una natura: quia intelligere mentis non est eius esse, nec eius velle est eius esse aut intelligere. Et propter hoc etiam mens intellecta et mens amata non sunt personae: cum non sint subsistentes. Mens etiam ipsa, in sua natura existens, non est persona: cum non sit totum quod subsistit, sed pars subsistentis, scilicet hominis”.

A passagem é importante porque contém a explicação de Tomás acerca da semelhança entre a mente humana e a mente divina, isto é, acerca da relação entre psicologia e teologia. Além disso, é importante notar que o *De Trinitate X* de Agostinho termina justamente com a afirmação de que a trindade memória, inteligência e vontade é uma só coisa em essência e três em relação e, por isso, a imagem da Trindade⁴¹⁵.

É possível perceber uma diferença significativa entre Tomás e Agostinho: Tomás distingue o ser de suas capacidades ou, dito de outro modo, o intelecto e a vontade são potências da alma e não sua essência⁴¹⁶. Em Agostinho, o mesmo não se dá. Ora, a repercussão teológica desta observação ultrapassa evidentemente o âmbito do presente trabalho⁴¹⁷, mas poderíamos ao menos sugerir que Agostinho pretende a *notitia sui* – o autoconhecimento originário, total e indubitável – como a imagem da divina trindade, enquanto para Tomás nossa semelhança com Deus estaria principalmente nos “atos” da mente⁴¹⁸.

⁴¹⁵ *De trinitate X, xi, 18*: “Haec igitur tria, memoria, intellegentia, uoluntas, quoniam non sunt tres uitae sed una uita, nec tres mentes sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt sed una substantia”.

⁴¹⁶ Cf. *ST I^a, Q. 79, a. 1-13; Q. 82, a. 1-5*.

⁴¹⁷ Ver PAISSAC, 1951, PASSIM.

⁴¹⁸ Seria oportuno uma análise sobre como o ser humano pode atualizar esta imagem de Deus. Mas tal análise não pode ser realizada aqui, pois ultrapassaria as dimensões deste trabalho. Cf. *Summa Theologiae I^a, Q. 93*.

De qualquer maneira, Tomás afirma que se encontra uma tríade na mente: a própria mente, que é o princípio da processão, a mente concebida, no intelecto, e a mente amada, na vontade; afirma também que esses três não constituem uma só natureza, porque a intelecção da mente humana não se identifica com o seu ser, nem a sua vontade se identifica com o seu ser ou com a sua intelecção. O intelecto humano não se identifica com o seu ser.

Passemos agora a investigar os textos posteriores a *Summa contra Gentiles III, 46*.

Capítulo IV

O PENSAMENTO DE TOMÁS DE AQUINO ACERCA DO AUTOCONHECIMENTO DA ALMA NOS TEXTOS CONTEMPORÂNEOS À *SUMMA THEOLOGIAE* I^a PARS, Q. 87, a. 1

QUAESTIO DISPUTATA DE ANIMA QUESTÃO DISPUTADA SOBRE A ALMA (1265-1266)

Posterior à *Summa contra Gentiles* e provavelmente anterior à *Summa Theologiae Prima Pars* QQ. 75-89, a *Quaestio Disputata De anima* (*Questão Disputada sobre a alma*)⁴¹⁹, datada de 1265 a 1266, antecipa alguns pontos relativos à alma humana que figuram na *Summa I^a Pars*⁴²⁰. Nos deteremos notadamente na resposta de Tomás ao argumento oitavo do artigo XVI, que investiga “*utrum anima coniuncta corpori possit intelligere substantias separatas*” (*se a alma unida ao corpo pode conhecer as substâncias separadas*).

⁴¹⁹ SANCTI THOMAE DE AQUINO. QUAESTIO DISPUTATA DE ANIMA. Textum Taurini 1953 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alárcon atque instruxit. In: <http://www.corpusthomicum.org/qda00.html>. Consultado em 28 de agosto de 2012. 09:45:08hs.

⁴²⁰ TORRELL, 1999, pp. 200-203. TORRELL explica que Gauthier estabeleceu contra a opinião comum anterior que a datava do começo do segundo período em Paris, que data do período romano e, portanto, contemporâneo da *Summa Prima Pars*. Ver também TORRELL, 1999, p. 391.

No argumento oitavo, apoiado em Agostinho, é levantada a possibilidade da alma conhecer as substâncias separadas pelo fato de que se conhece a si mesma⁴²¹:

Ademais, a alma unida ao corpo conhece a si mesma, pois a mente se conhece e se ama, como diz Agostinho no *De Trinitate IX*. Mas ela mesma é da natureza das substâncias intelectuais. Logo unida ao corpo pode conhecer as substâncias separadas (*Quaest. Disput. De anima a. XVI, arg. 8*)⁴²².

Eis a resposta de Tomás:

Ao oitavo argumento cumpre dizer que nosso intelecto possível se conhece a si mesmo não diretamente, senão apreendendo sua essência pela espécie recebida dos fantasmas. Donde o Filósofo diz no *De anima III* [4, 430a], que o intelecto possível é inteligível como os demais. Isto é porque nada é inteligível na medida em que está em potência, mas na medida em que está em ato, como está dito na *Metafísica IX* [9, 1051a]. Donde, estando o intelecto possível somente em potência no ser inteligível, não pode ser conhecido a não ser pela sua forma pela qual torna-se em ato, que é a espécie recebida dos fantasmas; assim como qualquer outra coisa é conhecida por sua forma. Por isto, em todas as potências da alma é comum que os atos sejam conhecidos pelos objetos, e as potências pelos atos, e a alma por suas potências. Assim pois, também a alma intelectual se conhece por seu inteligível. Mas a espécie recebida dos fantasmas não é forma da substância separada, para que por ela possa ser conhecida, como por ela se conhece de algum modo o

⁴²¹ Mesmo problema na *Summa contra Gentiles III, 46*.

⁴²² “Praeterea. Anima unita corpori intelligit se ipsam: mens enim intelligit se et amat se, ut dicit Augustinus in IX De Trinitate. Sed ipsa est de natura substantiarum separatum intellectualium. Ergo unita corpori potest intelligere substantias separatas”.

intelecto possível (*Quaest. Disputata De anima X, ad. 8, resp.*)⁴²³.

Tomás praticamente reafirma o resultado alcançado na *Summa contra Gentiles III, 46*. Com efeito, ele afirma que intelecto possível não se conhece diretamente, mas apreende sua essência mediante a espécie recebida das imagens. Em seguida, é afirmado o princípio, em sua formulação geral, de que algo é inteligível na medida em que está em ato⁴²⁴. Ora, tal é a condição do intelecto possível: está em potência de conhecer, e de se conhecer, passando ao ato de conhecimento mediante a espécie. Como isso se dá também é explicado: os atos são conhecidos pelos objetos, e as potências pelos atos, e a alma por suas potências⁴²⁵.

Portanto, na *Quaestio Disputata De anima*, Tomás mantém basicamente a posição adotada na *Summa contra Gentiles III, 46*. É preciso confirmar se o

⁴²³ “Ad octavum dicendum quod intellectus possibilis noster intelligit se ipsum non directe, apprehendendo essentiam suam, sed per speciem a phantasmatis acceptam. Unde Philosophus dicit in III *De anima* quod intellectus possibilis est intelligibilis sicut et alia. Et hoc ideo est, quia nihil est intelligibile secundum quod est potentia, sed secundum quod est actu, ut dicitur in IX *metaphysicae*. Unde, cum intellectus possibilis sit potentia tantum in esse intelligibili, non potest intelligi nisi per formam suam per quam fit actu, quae est species a phantasmatis accepta; sicut et quaelibet alia res intelligitur per formam suam. Et hoc etiam commune in omnibus potentiis animae, quod actus cognoscuntur per obiecta, et potentiae per actus, et anima per suas potentias. Sic igitur et anima intellectiva per suum intelligibile cognoscitur. Species autem a phantasmatis accepta non est forma substantiae separatae, ut per eam cognosci possit, sicut per eam aliquantulum cognoscitur intellectus possibilis”.

⁴²⁴ Princípio este sempre recorrente quando Tomás aborda o problema do autoconhecimento.

⁴²⁵ Trata-se daquilo que chamamos de argumento do “itinerário aristotélico”, que aparece como argumento fundamental no *Scriptum I, D. 3, Q. 1, a. 2, ad. 3* e *III, D. 23, Q.1, a. 2, ad. 3*; aparece relativizado no *De Veritate X, a. 8, ad 7*, e como conclusivo na *Summa contra Gentiles III, 46*.

mesmo ocorre em outra obra contemporânea da *Summa Theologiae I^a*, Q. 87, a. 1, a saber, a *Sententia Libri De anima*.

SENTENTIA LIBRI DE ANIMA
SENTENÇA DO LIVRO SOBRE A ALMA
(1267-1268)

Tomás menciona o problema do autoconhecimento na *Sententia libri De anima* na lição 6 do livro II e trata de modo mais aprofundado o tema na lição 9 do livro III⁴²⁶. Datada entre 1267-1268, a *Sententia libri De anima* é contemporânea da *Summa Theologiae Prima Pars*⁴²⁷ e, portanto, de grande importância para nossa investigação, uma vez ser possível verificar o modo como Tomás explica o autoconhecimento da alma ao comentar Aristóteles⁴²⁸, as permanências de alguns elementos em relação aos demais textos e as modificações, se de fato ocorrerem.

Sententia libri De anima II, lectio 6

No final da lição, temos duas observações (*Sed sciendum est; Sciendum est autem*) que não provêm do texto de Aristóteles⁴²⁹. A primeira determina como os objetos diversificam os atos e as potências da alma, isto é, na medida em que são tomados como objetos, de acordo com o constitutivo nocional

⁴²⁶ SANCTI THOMAE DE AQUINO. OPERA OMNIA. IUSSU LEONIS XIII P. M. EDITA. TOMUS XLV – SENTENTIA LIBRI DE ANIMA. Cura et Studio Fratrum Praedicatorum. COMMISSIO LEONINA, ROMA & VRIN, PARIS, 1984.

⁴²⁷ TORRELL, 1999, pp. 200-203. Segundo TORRELL, Tomás “redigia as QQ. 75-89 da *Prima pars*, e quase ao mesmo tempo as questões *De anima* e *De spiritualibus creaturis*”.

⁴²⁸ E investigar também se Agostinho tem aqui algum papel relevante.

⁴²⁹ GEIGER, 1957, p. 177: “Resta muito a fazer para a exploração sistemática dos comentários, pela distinção notadamente, entre as passagens destinadas a fixar, tão objetivamente quanto possível, o sentido do texto ou a intenção do autor, e aquelas que contêm o pensamento pessoal do comentador. Estas últimas são quase sempre reconhecidas pelas fórmulas de introdução, tais como: “Et hujus ratio est...” ou ainda “Ad hoc considerandum est...” Retomado in 1963, p. 127.

(*ratio*) de objeto. A segunda e última diz respeito ao autoconhecimento da alma:

É preciso, no entanto, saber que nosso intelecto possível está somente em potência em referência aos inteligíveis, mas torna-se em ato pela forma abstraída das fantasias. Ora, nada é conhecido senão na medida em que está em ato. Donde, nosso intelecto possível se conhecer a si mesmo por uma especificação (*species*) inteligível, como se tratará no livro III; não, porém, intuindo diretamente sua essência. Por isso, é preciso que, no conhecimento da alma, procedamos a partir do que é mais extrínseco, a partir do que as especificações inteligíveis são abstraídas, pelas quais o intelecto entende a si mesmo, de modo que pelos objetos conheçamos os atos, pelos atos a potência e pelas potências a essência da alma. Se, no entanto, a alma conhecesse diretamente sua essência por si mesma, a ordem contrária deveria ser observada no conhecimento da alma, porque quanto algo fosse mais próximo da essência da alma, tanto seria conhecido por ela com antecedência (*Sententia Libri De anima II, lectio 6*)⁴³⁰.

Tomás mostra que a condição do intelecto possível é a de que está em potência, tornando-se em ato pela forma abstraída dos fantasmas. Apresenta o princípio aristotélico basilar de que nada é conhecido senão na medida em que está em ato, explicando a repercussão no tocante ao autoconhecimento: nosso intelecto possível se conhece a si mesmo mediante espécie inteligível, e não intuindo diretamente sua essência. O argumento do itinerário aristotélico confirma tal coisa: para termos conhecimento da alma, afirma Tomás, partimos

⁴³⁰ “Sciendum est etiam, quod intellectus noster possibilis est in potentia tantum in ordine intelligibilium: fit autem actu per formam a phantasmatis abstractam. Nihil autem cognoscitur nisi secundum quod est actu: unde intellectus possibilis noster cognoscit seipsum per speciem intelligibilem, ut in tertio habetur, non autem intuendo essentiam suam directe. Et ideo oportet, quod in cognitionem animae procedamus ab his quae sunt magis extrinseca, a quibus abstrahuntur species intelligibiles, per quas intellectus intelligit seipsum; ut scilicet per obiecta cognoscamus actus, et per actus potentias, et per potentias essentiam animae. Si autem directe essentiam suam cognosceret anima per seipsam, esset contrarius ordo servandus in animae cognitione; quia quanto aliquid esset propinquius essentiae animae, tanto prius cognosceretur ab ea”.

dos objetos aos atos, dos atos às potências e pelas potências à essência da alma. Ora, o tratamento dado aqui ao autoconhecimento identifica-se com os textos da *Summa contra Gentiles III, 46* e da *Quaestio Disputata De anima XVI, ad. 8*⁴³¹.

Tomás ainda aponta que a afirmação de que, se a alma conhece diretamente sua essência por si mesma, contrariaria a ordem observada no conhecimento da alma, isto é, contrariaria nossa experiência comum quando buscamos investigar o que é a alma. Se não fosse assim, haveria uma ordem contrária, pois quanto algo fosse mais próximo da essência da alma, tanto seria conhecido por ela com antecedência⁴³². Mas isso não se dá de fato.

Sententia Libri De anima III, 9

Após Aristóteles mostrar a natureza do intelecto possível e seu objeto, propõe algumas dúvidas acerca do que foi determinado⁴³³. Das dúvidas

⁴³¹ Principalmente com o texto canônico da *Summa Theologiae I^a, Q. 87, a. 1*.

⁴³² Ver *De Veritate X, a. 8*

⁴³³ “Postquam ostendit philosophus naturam intellectus possibilis, et obiectum eius, hic movet quasdam dubitationes circa praedeterminata. Et dividitur in duas partes. In prima ponit dubitationes. Secunda solvit eas, ibi, aut pati. Movet autem primo duas dubitationes: quarum prima talis est. Si intellectus est simplex et impassibilis, et nulli habet aliquid commune, ut Anaxagoras dixit, quomodo intellectus potest intelligere, cum intelligere sit pati quoddam, et de ratione patientis hoc esse videatur, quod habeat aliquid commune cum agente? Quia in quantum est aliquid commune utrisque, scilicet agenti et patienti, videtur quod hoc agat, et illud patiatur. Oportet enim ea quae agunt et patiuntur adinvicem, communicare in materia, ut dicitur in primo de generatione. Secundam dubitationem ponit ibi amplius autem et insurgit haec dubitatio ex eo quod supra dixit, quod intellectus factus in actu, etiam seipsum intelligit. Et est ista dubitatio, quod si intellectus est intelligibilis, hoc potest contingere duobus modis. Uno modo, quod sit intelligibilis secundum se, et non secundum aliud. Alio modo, quod habeat aliquid sibi adiunctum, quod

propostas por Aristóteles, bem como as respostas a elas, é o que trata a *lectio* 9. A primeira dúvida, que não repercute diretamente em nossa investigação aqui é assim formulada: se o intelecto é simples e impassível e de nada tem algo em comum (conforme Anaxágoras), como pode o intelecto inteligir, dado que inteligir é um certo sofrer ou padecer? A resposta de Aristóteles é: o intelecto sofre na medida em que está de certo modo em potência para os inteligíveis.

O problema do autoconhecimento aparece na segunda dúvida. A dúvida surge da afirmação de Aristóteles de que o intelecto tornado em ato também entende a si mesmo. Sendo assim, se o intelecto é inteligível, isto pode acontecer de dois modos: ou ele é inteligível de acordo consigo mesmo e não de acordo com outro; ou tem algo acrescentado a si, que o torna inteligível. De outro modo, o intelecto é inteligível por si mesmo ou necessita de uma especificação, isto é, da espécie inteligível para tornar-se inteligível? Aristóteles

faciat ipsum intelligibilem. Si autem secundum seipsum est intelligibilis, et non secundum aliud, intelligibile autem inquantum huiusmodi est unum in specie, sequetur, si hoc non solum est intelligibile, sed intellectus; quod etiam alia intelligibilia sint intellectus, et ita omnia intelligibilia intelligent. Si autem est intelligibilis per hoc quod habet aliquid aliud sibi adiunctum, sequeretur quod habeat aliquid quod faciat ipsum intelligibilem, sicut et alia, quae intelliguntur: et ita videtur sequi idem quod prius, scilicet quod semper id quod intelligitur, intelligat. Deinde cum dicit aut pati solvit praemissas dubitationes. Et primo solvit primam; dicens, quod sicut prius distinctum est de passione, cum ageretur de sensu, quod pati dicitur secundum aliquid commune, idest hoc quod est pati commune est ad passionem quae est in contrarias dispositiones, sicut est passio mutua in rebus naturalibus, quae communicant in materia: et est aliquod pati, quod dicitur secundum receptionem tantum. Intellectus igitur dicitur pati, inquantum est quodammodo in potentia ad intelligibilia, et nihil est actu eorum antequam intelligat. Oportet autem hoc sic esse, sicut contingit in tabula, in qua nihil est actu scriptum, sed plura possunt in ea scribi. Et hoc etiam accidit intellectui possibili, quia nihil intelligibilium est in eo actu, sed potentia tantum. Et per hoc excluditur tam opinio antiquorum naturalium, qui ponebant animam compositam ex omnibus, ut intelligeret omnia, quam etiam opinio Platonis, qui posuit naturaliter animam humanam habere omnem scientiam, sed esse eam quodammodo oblitam, propter unionem ad corpus: dicens, quod addiscere nihil aliud est quam reminisci”.

responde ao problema mostrando a necessidade da espécie para que o intelecto possível torne-se inteligível em ato:

[Aristóteles] Diz, portanto, primeiro que o intelecto possível é inteligível, não por sua essência, mas por alguma espécie inteligível, assim como também os demais inteligíveis (...) Com efeito, a própria ciência especulativa e o assim cognoscível cientificamente, isto é, o cognoscível cientificamente em ato é o mesmo. Logo, a espécie da coisa inteligida em ato é espécie do próprio intelecto e, assim, pode inteligir a si próprio por ela. Donde, o Filósofo ter também examinado acima (*III 1*,; *III 2*, *429b10-12*), pelo próprio inteligir e pelo que é inteligido, a natureza do intelecto possível; com efeito, não conhecemos nosso intelecto senão pelo fato de que inteligimos que nós inteligimos. (*Sententia Libri De anima III, lectio 9*)⁴³⁴.

A posição de Aristóteles é clara: conhecemos nosso intelecto pelo fato de que inteligimos – isto é, nosso intelecto é atualizado mediante a espécie inteligível – pela qual inteligimos alguma coisa e por reflexão sobre a qualidade do ato intelectual, inteligimos e que temos capacidade para tal, quer dizer, temos um intelecto, que nos é uma coisa imaterial, isso significa que nosso intelecto se conhece como conhece as demais coisas, isto é, mediante as espécies inteligíveis.

⁴³⁴ “Deinde cum dicit et ipse solvit secundam dubitationem. Et primo solvit quaestionem. Secundo respondet ad obiectionem in contrarium factam, ibi, non autem semper. Dicit ergo primo, quod intellectus possibilis est intelligibilis non per suam essentiam, sed per aliquam speciem intelligibilem, sicut et alia intelligibilia (...) Ipsa enim scientia speculativa, *et sic scibile*, idest scibile in actu, est idem. Species igitur rei intellectae in actu, est species ipsius intellectus; et sic per eam seipsum intelligere potest. Unde et supra philosophus per ipsum intelligere, et per illud quod intelligitur, scrutatus est naturam intellectus possibilis. Non enim cognoscimus intellectum nostrum nisi per hoc, quod intelligimus nos intelligere”.

Ainda na mesma *lectio in fine*, temos a anotação do próprio Tomás a respeito:

Ora, acontece isto ao intelecto possível, que não seja inteligido por sua essência mas por uma especificação inteligível pelo fato de que é apenas potência na ordem dos inteligíveis. Com efeito, o Filósofo mostra no livro IX da *Metafísica* (IX 10, 1051a29-33) que nada é inteligido senão na medida que está em ato. Pode ser tomado também um símile nas coisas sensíveis, pois o que está somente em potência nelas, a saber, a matéria prima, não tem nenhuma ação por sua essência, mas apenas pela forma a ela acrescentada, mas as substâncias sensíveis, que estão, de acordo com algo em potência e, de acordo com algo, em ato, têm alguma ação de acordo consigo mesmas. Semelhantemente, também o intelecto possível, que está apenas em potência na ordem dos inteligíveis, nem entende nem é inteligido senão por uma especificação nele recebida. Deus, porém, que é puro ato na ordem dos inteligíveis, e as demais substâncias separadas, que são intermediárias entre a potência e o ato, tanto entendem como são entendidos por sua essência (*Sententia Libri De anima III, lectio 9*)⁴³⁵.

O texto é, sem dúvida, um dos mais semelhantes ao texto da *Summa Theologiae* I^a, Q. 87, a. 1, Resp. Inicialmente Tomás afirma que o intelecto não é inteligido por sua essência mas mediante a espécie inteligível, dada sua condição de estar apenas em potência na ordem dos inteligíveis. Em seguida, o princípio aristotélico da condição de inteligibilidade de algo também é afirmado. Como na *Summa* I^a, Q. 87, a. 1, Resp., Tomás faz uso da analogia

⁴³⁵ “Accidit autem hoc in intellectu possibili, quod non intelligatur per essentiam suam, sed per speciem intelligibilem, ex hoc quod est potentia tantum in ordine intelligibilium. Ostendit enim philosophus, in nono metaphysicae, quod nihil intelligitur nisi secundum quod est in actu. Et potest accipi simile in rebus sensibilibus. Nam id quod est in potentia tantum in eis, scilicet materia prima, non habet aliquam actionem per essentiam suam, sed solum per formam ei adiunctam: substantiae autem sensibiles, quae sunt secundum aliquid in actu, et secundum aliquid in potentia, secundum seipsas habent aliquam actionem. Similiter intellectus possibilis, qui est tantum in potentia in ordine intelligibilium, non intelligit, neque intelligitur, nisi per speciem in eo susceptam. Deus autem, qui est purus actus in ordine intelligibilium, et aliae substantiae separatae, quae sunt mediae inter potentiam et actum per suam essentiam et intelligunt et intelliguntur”.

entre a situação dos sentidos em relação aos sensíveis e a situação do intelecto em relação aos inteligíveis, mostrando que o intelecto está em potência – isto é, indeterminado – de modo semelhante ao da matéria prima (outra analogia que também aparece na *Summa I^a, Q. 87, a. 1, Resp.*)⁴³⁶. Além disso, a afirmação de que o intelecto não entende nem é entendido senão pela espécie nele recebida é um das grandes conclusões do texto canônico da *Summa I^a*.

Mas, diferentemente dos textos anteriores investigados neste capítulo, Tomás acrescenta aqui de maneira menos desenvolvida que na *Summa I^a, Q. 87, a. 1, Resp.*, o quadro da hierarquia do autoconhecimento: Deus, puro ato na ordem dos inteligíveis, as substâncias separadas, intermediárias entre a potência e o ato e, como será explicado na *Summa I^a, Q. 87, a. 1, Resp.*, o intelecto possível, que está em potência para os inteligíveis.

Recolhendo o que foi dito até aqui, podemos afirmar que Tomás mantém sua posição acerca do autoconhecimento da alma de que a alma não se conhece por sua essência, pois nosso intelecto possível está em potência na

⁴³⁶ LAMBERT, 1982, pp. 80-99; PASNAU, 2002, pp. 333-334.

ordem dos inteligíveis. Isso significa, pois, que nosso intelecto entende e é entendido mediante a espécie recebida das imagens.

A seguir, apresentamos um quadro comparativo dos textos analisados – com as respectivas datas de composição⁴³⁷ – tendo o texto canônico da *Summa I^a* (Q. 87, a. 1, Resp.) como referência principal. É possível perceber, já a partir da *Summa contra Gentiles III, 46*, que o autoconhecimento habitual da alma apresentado no *De Veritate X, a. 8*, é reinterpretado como o conhecimento de que a alma existe e não como o conhecimento da essência da alma⁴³⁸. Nos textos seguintes, como vimos, o autoconhecimento habitual sequer é mencionado.

⁴³⁷ Cf. TORRELL, 1999, PASSIM.

⁴³⁸ Como mostramos no Capítulo II deste trabalho, no *De Veritate X, a. 8*, Tomás não afirma isto de modo inequívoco.

(1265-1268)

Summa Theologicae I^a, Q. 87, a. 1, Resp.

Respondeo dicendum quod unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX *Metaphys.*, sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est.

Et hoc quidem manifeste apparet in rebus sensibilibus, non enim visus percipit coloratum in potentia, sed solum coloratum in actu. Et similiter intellectus manifestum est quod, in quantum est cognoscitivus rerum materialium, non cognoscit nisi quod est actu, et inde est quod non cognoscit materiam primam nisi secundum proportionem ad formam, ut dicitur in I *Physic.*

(1259-1265)

Summa contra Gentiles III, 46

Per hoc enim fit potentia cognoscitiva actu cognoscens, quod est in ea id quo cognoscitur. Et si quidem sit in ea in potentia, cognoscit in potentia; si autem in actu, cognoscit actu; si autem medio modo, cognoscit habitu. Ipsa autem anima semper sibi adest actu, et nunquam in potentia vel in habitu tantum.

(1265-1266)

Antes da ST I^a, QQ. 75-89

Quaestio Disputata De anima XVI, ad 8

Ad octavum dicendum quod intellectus possibilis noster intelligit se ipsum non directe, apprehendendo essentiam suam, sed per speciem a phantasmatis acceptam. Et hoc ideo est, quia nihil est intelligibile secundum quod est potentia, sed secundum quod est actu, ut dicitur in IX *metaphysicae*.

(1267-1268)

Contemporâneo a ST I^a, Q. 87, a.1

Sententia Libri De anima

II, 6: (anotação de Tomás)

Sciendum est etiam, quod intellectus noster possibilis est in potentia tantum in ordine intelligibilium: fit autem actu per formam a phantasmatis abstractam. Nihil autem cognoscitur nisi secundum quod est actu...

III, 9: (anotação de Tomás)

Accidit autem hoc in intellectu possibili, quod non intelligatur per essentiam suam, sed per speciem intelligibilem, ex hoc quod est potentia tantum in ordine intelligibilium. Ostendit enim philosophus, in nono metaphysicae, quod nihil intelligitur nisi secundum quod est in actu. Et potest accipi simile in rebus sensibilibus. Nam id quod est in potentia tantum in eis, scilicet materia prima, non habet aliquam actionem per essentiam suam, sed solum per formam ei adiunctam: substantiae autem sensibiles, quae sunt secundum aliquid in actu, et secundum aliquid in potentia, secundum seipsas habent aliquam actionem.

Essentia igitur Dei, quae est actus purus et perfectus, est simpliciter et perfecte secundum seipsam intelligibilis. Unde Deus per suam essentiam non solum seipsum, sed etiam omnia intelligit. Angeli autem essentia est quidem in genere intelligibilium ut actus, non tamen ut actus purus neque completus. Unde eius intelligere non completur per essentiam suam, etsi enim per essentiam suam se intelligat angelus, tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere, sed cognoscit alia a se per eorum similitudines.

III, 9: (anotação de Tomás)

Deus autem, qui est purus actus in ordine intelligibilium, et aliae substantiae separatae, quae sunt mediae inter potentiam et actum per suam essentiam et intelligunt et intelliguntur.

Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium: unde possibilis nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus, se habet ut potentia intelligens Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu.

Sed nec Aristoteles hoc voluit. Dicit enim in III *de Anima*, quod *intellectus possibilis intelligit se sicut alia*. Intelligit enim se per speciem intelligibilem, qua fit actu in genere intelligibilium. In se enim consideratus, est solum in potentia ad esse intelligibile: nihil autem cognoscitur secundum quod est in potentia, sed quod est actu.

Unde Philosophus dicit in III *De anima* quod intellectus possibilis est intelligibilis sicut et alia.

Unde, cum intellectus possibilis sit potentia tantum in esse intelligibili, non potest intelligi nisi per formam suam per quam fit actu, quae est species a phantasmatis accepta; sicut et quaelibet alia res intelligitur per formam suam.

II, 6:

...unde intellectus possibilis noster cognoscit seipsum per speciem intelligibilem, ut in tertio habetur, non autem intuendo essentiam suam directe.

III, 9: (anotação de Tomás)

Similiter intellectus possibilis, qui est tantum in potentia in ordine intelligibilium, non intelligit, neque intelligitur, nisi per speciem in eo susceptam.

Sic enim etiam Platonici posuerunt ordinem entium intelligibilium supra ordinem intellectum, quia intellectus non intelligit nisi per participationem intelligibilis; participans autem est infra participatum secundum eos. Si igitur intellectus humanus fieret actu per participationem formarum intelligibilium separatum, ut Platonici posuerunt per huiusmodi participationem rerum incorporearum intellectus humanus seipsum intelligeret.

Sed quia connaturale est intellectui nostro, secundum statum praesentis vitae, quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra dictum est; consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium, et eis mediantibus intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster.

Impossibile est autem dici quod per seipsam intelligat de se *quid est*. Per hoc enim fit potentia cognoscitiva actu cognoscens, quod est in ea id quo cognoscitur. Et si quidem sit in ea in potentia, cognoscit in potentia; si autem in actu, cognoscit actu; si autem medio modo, cognoscit habitu. Ipsa autem anima semper sibi adest actu, et nunquam in potentia vel in habitu tantum. Si igitur per seipsam anima seipsam cognoscit quid est, semper actu intelliget de se quid est. Quod patet esse falsum.

Sicut autem de anima scimus quia est per seipsam, in quantum eius actus percipimus: quid autem sit, inquirimos ex actibus et obiectis per principia scientiarum speculativarum: ita etiam de his quae sunt in anima nostra, scilicet potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt, in quantum actus percipimus; quid vero sint, ex ipsorum actuum qualitate invenimus.

Et hoc etiam commune in omnibus potentiis animae, quod actus cognoscuntur per obiecta, et potentiae per actus, et anima per suas potentias.

II, 6:

Et ideo oportet, quod in cognitionem animae procedamus ab his quae sunt magis extrinseca, a quibus abstrahuntur species intelligibiles, per quas intellectus intelligit seipsum; ut scilicet per obiecta cognoscamus actus, et per actus potentias, et per potentias essentiam animae.

III, 9:

Dicit ergo primo, quod intellectus possibilis est intelligibilis non per suam essentiam, sed per aliquam speciem intelligibilem, sicut et alia intelligibilia.

Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere.

Alio modo, in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus. Sed verum est quod iudicium et efficacia huius cognitionis per quam naturam animae cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra dictum est. Unde et Augustinus dicit, in IX *de Trin.*, *Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat.*

Sic igitur, secundum intentionem Augustini, mens nostra per seipsam novit seipsam in quantum de se cognoscit *quod est*. Ex hoc enim ipso quod percipit se agere, percipit se esse; agit autem per seipsam, unde per seipsam de se cognoscit quod est.

Unde, cum intellectus possibilis sit potentia tantum in esse intelligibili, non potest intelligi nisi per formam suam per quam fit actu, quae est species a phantasmatis accepta; sicut et quaelibet alia res intelligitur per formam suam.

II, 6:

Si autem directe essentiam suam cognosceret anima per seipsam, esset contrarius ordo servandus in animae cognitione [dos objetos aos atos, dos atos às potências, das potências à essência da alma]: quia quanto aliquid esset propinquius essentiae animae, tanto prius cognosceretur ab ea.

...unde intellectus possibilis noster cognoscit seipsum per speciem intelligibilem, ut in tertio habetur, non autem intuendo essentiam suam directe.

III, 9:

Species igitur rei intellectae in actu, est species ipsius intellectus; et sic per eam seipsum intelligere potest. Unde et supra philosophus per ipsum intelligere, et per illud quod intelligitur, scrutatus est naturam intellectus possibilis. Non enim cognoscimus intellectum nostrum nisi per hoc, quod intelligimus nos intelligere.

Est autem differentia inter has duas cognitiones.

Nam ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam.

Sic igitur, secundum intentionem Augustini, mens nostra per seipsam novit seipsam in quantum de se cognoscit *quod est*. Ex hoc enim ipso quod percipit se agere, percipit se esse; agit autem per seipsam, unde per seipsam de se cognoscit quod est.

Impossibile est autem dici quod per seipsam intelligat de se *quid est*. Per hoc enim fit potentia cognoscitiva actu cognoscens, quod est in ea id quo cognoscitur. Et si quidem sit in ea in potentia, cognoscit in potentia; si autem in actu, cognoscit actu; si autem medio modo, cognoscit habitu. Ipsa autem anima semper sibi adest actu, et nunquam in potentia vel in habitu tantum. Si igitur per seipsam anima seipsam cognoscit quid est, semper actu intelliget de se quid est. Quod patet esse falsum.

Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animae ignorant, et multi etiam circa naturam animae erraverunt. Propter quod Augustinus dicit, X *de Trin.*, de tali inquisitione mentis: *Non velut absentem se quaerat mens cernere; sed praesentem quaerat discernere*, idest cognoscere differentiam suam ab aliis rebus, quod est cognoscere quidditatem et naturam suam.

Dicit enim in X libro *de Trin.*, quod *anima, cum sui notitiam quaerit, non velut absentem se quaerit cernere, sed praesentem se curat discernere: non ut cognoscat se, quasi non norit; sed ut dignoscat ab eo quod alterum novit*. Ex quo dat intelligere quod anima per se cognoscit seipsam quae praesentem, non quae ab aliis distinctam. Unde et in hoc dicit aliquos errasse, quod animam non distinxerunt ab illis quae sunt ab ipsa diversa. Per hoc autem quod scitur de re quis est, scitur res prout est ab aliis distincta: unde et definitio, quae significat quis est res, distinguit definitum ab omnibus aliis. Non igitur voluit Augustinus quod anima de se cognoscat quid est per seipsam

Adhuc. Si anima per seipsam cognoscit de se quid est; omnis autem homo animam habet: omnis igitur homo cognoscit de anima quid est. Quod patet esse falsum.

Capítulo V

O PENSAMENTO DE TOMÁS DE AQUINO ACERCA DO AUTOCONHECIMENTO DA ALMA NAS OBRAS POSTERIORES A *SUMMA THEOLOGIAE* I^a PARS, Q. 87, a. 1

DE UNITATE INTELLECTUS CONTRA AVERROISTAS A UNIDADE DO INTELLECTO CONTRA OS AVERROISTAS (1270)

O *De unitate intellectus contra Averroistas* é datado de 1270⁴³⁹. É considerado o pivô da controvérsia entre Tomás e o “segundo averroísmo”⁴⁴⁰, discussão que centra-se em mostrar como Averrois (“segundo averroísmo”) contrapõem-se ao pensamento de Aristóteles, à razão filosófica e à fé cristã⁴⁴¹. Interessa-nos aqui notadamente o capítulo III.

O autoconhecimento no *De unitate intellectus contra Averroistas* Cap. III, n. 82

Trata-se do final do *Capítulo III*, constituindo um último argumento contra os que sustentam que o intelecto humano é separado da alma do indivíduos humanos.

⁴³⁹ TORRELL, 1999, pp. 404-405.

⁴⁴⁰ Cf. BAZÀN citado por TORRELL in 1999, p. 226.

⁴⁴¹ TORRELL, 1999, p. 226. Tomás indica explicitamente que vai se ater neste texto, aos argumentos textuais e filosóficos.

Se o princípio intelectual pelo qual entendemos fosse separado conforme o ser e distinto da alma que é forma de nosso corpo, ele seria de acordo consigo mesmo inteligente e inteligido e não entenderia de vez em quando e de vez em quando não. Nem também seria preciso que se entendesse a si mesmo pelos inteligíveis e pelos atos, mas pela sua essência, como as demais substâncias separadas. Nem também seria adequado, que para entender precisasse dos nossos fantasmas; com efeito, não se encontra na ordem das coisas que as substâncias superiores precisem das substâncias inferiores para suas perfeições primordiais, assim como os corpos celestes não são conformados ou levados à perfeição em vista de suas operações, a partir dos corpos inferiores (*De unitate intellectus contra averroistas III, n. 82*)⁴⁴².

Tomás afirma claramente que o nosso intelecto não é por si mesmo inteligente e inteligido como os intelectos separados, usando três argumentos para demonstrar isso: 1) às vezes nosso intelecto entende e às vezes não; 2) nosso intelecto necessita para que se conheça a si mesmo dos inteligíveis e dos atos, não se conhecendo por sua essência como as demais substâncias separadas; 3) se o intelecto conhecesse por si mesmo não precisaria de nossas imagens para conhecer, pois as substâncias superiores não dependem das inferiores para atingir sua perfeição própria, como os corpos celestes não são conduzidos à perfeição de suas operações pelos corpos inferiores.

⁴⁴² “Consideret autem qui hoc dicit, quod si hoc intellectivum principium quo nos intelligimus, esset secundum esse separatum et distinctum ab anima que est corporis nostri forma, esset secundum se intelligens et intellectum, et non quodammodo intelligeret, quandoque non; neque etiam indigeret ut se ipsum cognosceret per intelligibilia et per actus, sed per essentiam suam sicut alie substantie separate. Neque etiam esset conveniens quod ad intelligendum indigeret fantasmatis nostris: non enim inuenitur in rerum ordine quod superiores substantie ad suas principales perfectiones indigeant inferioribus substantiis; sicut nec corpora celestia formantur aut perficiuntur ad suas operationes ex corporibus inferioribus”.

Portanto, Tomás diz que o nosso intelecto não é uma substância separada exatamente porque ele apresenta uma série de características operacionais que não condizem com uma substância separada como, por exemplo, precisar para entender-se a si mesmo dos inteligíveis (espécies) e dos atos de entender (outras coisas). Se fosse uma substância separada ele se entenderia por sua própria essência.

Fica assim confirmada a permanência da posição básica de Tomás em relação ao autoconhecimento da alma, a saber, que nosso intelecto (por metonímia, a alma) não se conhece por sua essência, mas mediante as espécies inteligíveis que o tornam em ato.

Note-se que não há menção explícita da distinção entre conhecimento de que é (*an sit*) e do que é (*quid sit*). Certamente, o argumento refere-se ao segundo aspecto, mas esta distinção não era requerida pelo contexto da argumentação.

SUPER LIBRUM DE CAUSIS EXPOSITIO
EXPOSIÇÃO SOBRE O LIVRO DAS CAUSAS
(1272)

Datado da primeira metade de 1272⁴⁴³, o *Comentário ao livro das causas*⁴⁴⁴ é o último escrito da segunda estadia em Paris em que Tomás de Aquino trata do autoconhecimento da alma⁴⁴⁵. Dividido em 32 *Proposições*, é notadamente na *Proposição 15* intitulada “*Omnis sciens scit essentiam suam, ergo est rediens ad essentiam suam reditione completa*” (*Todo cognoscente conhece sua essência, portanto retorna à sua essência com um retorno completo*) que o tema do autoconhecimento da alma é tratado.

1. Todo intelecto entende a si mesmo

Na *Proposição 13* é afirmado “que todo intelecto entende a si mesmo”. Após mostrar as opiniões platônicas⁴⁴⁶ e afirmar que a posição de Aristóteles

⁴⁴³ TORRELL, 1999, p. 260.

⁴⁴⁴ SANCTI THOMAE DE AQUINO. SUPER LIBRUM DE CAUSIS EXPOSITIO. TEXTUS PHILOSOPHICI FRIBURGENSES. Seriem moderatur I. M. Bochénski O. P. 4/5. Par H. D. SAFFREY, O.P. FRIBOURG SOCIÉTÉ PHILOSOPHIQUE & LOUVAIN ÉDITIONS E. NAUWELAERTS, 1954.

⁴⁴⁵ “Por muito tempo considerado como de Aristóteles, apesar de algumas dúvidas, esse livro estava inscrito na faculdade de artes como um dos livros do Filósofo que se devia comentar durante sete semanas. Ainda hoje não se conhece com certeza seu autor, mas graças à tradução de Guilherme de Moerbeke, em 1268, da *Elementatio theologica* de Proclo – um dos últimos sucessores de Platão na Academia de Atenas –, Tomás foi o primeiro a identificá-lo como filósofo árabe que tomou de empréstimo largos trechos à obra de Proclo” (TORRELL, 1999, p. 258). Cf *Proemium*.

⁴⁴⁶ “Ut enim supra dictum est, secundum opiniones Platonicas ordo intellectuum ponitur sub ordine formarum separatarum ex quarum participatione fiunt intelligentes in actu; unde formae separatae comparantur ad eos sicut intelligibile ad intellectum. Sicut autem aliarum rerum ponebant quasdam ideas, ita et ipsorum intellectuum, quam vocabant primum intellectum. Iste ergo intellectus idealis in quantum est intellectus intelligit, et in quantum est forma idealis est forma intellecta; sic igitur in eo unitur omnino intellectus et intellectum, et per hoc perfecte seipsum intelligit, quia essentia sua totaliter est intelligibile non solum intelligens. Omnis autem intellectus secundum Platonicos habet intellectum participatum; sed

concorda mais com a doutrina católica – “não sustentamos muitas formas acima do intelecto, mas apenas uma, que é a causa primeira, é preciso dizer que, assim como ela é o próprio ser, também é a própria vida e o próprio intelecto primeiro” –, Tomás diz – seguindo Aristóteles – que os intelectos superiores separados, como próximos do intelecto primeiro, “entendem a si mesmos tanto por sua essência como pela participação da natureza superior”⁴⁴⁷. Em seguida, expõe o argumento de Proclo:

superiores intellectus participant ipsum intellectum perfectius, unde participant de ipso non solum quod sint intellectus sed etiam quod sint intelligibiles et quodammodo formales intellectus; sic igitur coniungitur in eis secundum eorum substantiam quodammodo intelligens et intellectum, et ideo etiam ipsi intelligunt suam essentiam, sed diversimode a primo intellectu. Nam primus intellectus idealis non participat aliquam priorem formam intellectualitatis, sed ipsemet est prima forma intellectualitatis: unde suum intelligibile non est aliud quam ipse. Posteriores vero intellectus sic habent aliquid de forma intellectualitatis in sua substantia quod tamen illud derivatur a superiori intellectu ideali; sic ergo intelligunt suam essentiam quod etiam intelligunt superiorem intellectum quem participant. Et hoc est quod Proclus addit in praedicta propositione: sed primus quidem seipsum solum, et unum secundum numerum in hoc intellectus et intelligibile. Unusquisque autem consequentium seipsum simul et quae ante ipsum, et intelligibile huic hoc quidem quod est, hoc autem a quo est.

[de acordo com as opiniões platônicas, a ordem dos intelectos é posta sob a ordem das formas separadas, por participação das quais tornam-se inteligentes em ato; donde, as formas separadas se comparam a eles como o inteligível ao intelecto. Mas, como sustentavam certas ideias das demais coisas, igualmente também dos próprios intelectos [sustentavam uma certa ideia], a que chamavam primeiro intelecto. Portanto, este intelecto ideal, conforme é intelecto, entende e, conforme é forma ideal, é a forma entendida; assim, portanto, nele se une completamente o intelecto e o entendido e, por isso, entende perfeitamente a si mesmo, porque sua essência é totalmente inteligível, não apenas inteligente. Ora, todo intelecto, de acordo com os platônicos tem um intelecto participado, mas os intelectos superiores participam o próprio intelecto mais perfeitamente, donde participarem dele, não apenas que sejam intelectos, mas também que sejam inteligíveis e, de certo modo, inteligidos formais. Assim, portanto, reúne-se neles, conforme sua substância, de um certo modo, o inteligente e o entendido e, assim, também eles entendem sua essência, mas diferentemente do primeiro intelecto. Pois, o primeiro intelecto ideal não participa alguma forma de intelectualidade anterior, mas ele próprio é a primeira forma de intelectualidade. Donde, seu inteligível não ser outro senão ele mesmo. Mas, os intelectos posteriores têm algo de forma de intelectualidade em sua substância, de modo, porém, que isto é derivado do intelecto ideal superior. Portanto, entendem sua essência, de maneira que entendem também o intelecto superior que participam. Isto é o que Proclo acrescenta na proposição supracitada: Mas, de fato, o primeiro, ele próprio somente, também [é] uno conforme o número, no que se refere ao intelecto e o inteligível. Cada um dos consequentes, porém, simultaneamente, a si mesmo e os que estão antes dele próprio e o inteligível para este, isto que, de fato, é, e aquilo de que é]”.

⁴⁴⁷ Quia vero secundum sententiam Aristotelis, quae in hoc magis Catholicae doctrinae concordat, non ponimus multas formas supra intellectus sed unam solam quae est causa prima, oportet dicere quod, sicut ipsa est ipsum esse, ita est ipsa vita et ipse intellectus primus. Unde et Aristoteles in XII metaphysicae probat quod intelligit seipsum tantum, non ita quod desit ei cognitio aliarum rerum, sed quia intellectus eius non informatur ad intelligendum alia specie intelligibili nisi seipso. Sic igitur superiores intellectus

Deste modo, para provar esta proposição, primeiramente introduz aqui que o inteligente e o entendido nos intelectos separados são simultâneos, a saber, na medida em que de acordo com sua substância, não apenas são intelectos, mas inteligíveis, conquanto participantes pertíssimo do primeiro intelecto. Donde conclui que a inteligência entende sua essência e porque sua essência é a essência do inteligente, segue-se, que, entendendo sua essência, entenda que entende sua essência. Em consequência, porém, mostra como, pelo fato de que entende sua essência entende também o demais. Com efeito, está estabelecido, a partir da proposição precedente, que todas as outras coisas estão na inteligência de modo inteligível e, assim, são um, a inteligência e as coisas entendidas, na medida em que na inteligência, e deste modo, quando entende sua essência, entende as outras coisas e, pela mesma razão sempre que a inteligência entende as outras coisas, entende a si mesma. Mas, se isto seja adequado à alma intelectual, consideraremos abaixo (Prop. 15) (*Super librum De causis, Prop. 13*)⁴⁴⁸.

Importa aqui a afirmação de que os intelectos separados conhecem a si mesmos por sua essência, pois o inteligente e o entendido nos intelectos separados são simultâneos, e estes não são apenas intelectos, senão inteligíveis. A *Proposição 13* termina com a indagação se isto é também adequado à alma intelectual. O que será tratado na *Proposição 15*.

separati, tanquam ei propinqui, intelligunt seipsos et per suam essentiam et per participationem superioris naturae.

⁴⁴⁸ “Et ideo ad probandum hanc propositionem, primo hic inducitur quod intelligens et intellectum in intellectibus separatis sunt simul, in quantum scilicet secundum substantiam suam non solum sunt intellectus sed intelligibiles, utpote propinquissime participantes primum intellectum. Unde concludit quod intelligentia intelligit essentiam suam; et quia essentia sua est essentia intelligentis, sequitur quod, intelligendo essentiam suam, intelligat se intelligere essentiam suam. Consequenter autem ostendit quomodo, per hoc quod intelligit essentiam suam, intelligat etiam alia. Habetur enim ex praemissa propositione quod omnes aliae res sunt in intelligentia per modum intelligibilem, et ita sunt unum intelligentia et res intellectae secundum quod in intelligentia, et ideo quando intelligit essentiam suam, intelligit res alias; et eadem ratione quandocumque intelligentia intelligit res alias, intelligit seipsam. Sed utrum haec conveniant animae intellectuali, infra considerabimus”.

2. O autoconhecimento da alma na *Proposição 15 da Exposição sobre o Livro das causas*

Na *Proposição 15 da Exposição sobre o livro das causas* temos a afirmação de que “todo cognoscente conhece sua essência, portanto retorna à sua essência com um retorno completo”⁴⁴⁹. A demonstração é a de que o que é conversivo para si, tem substância separável de todo corpo, é subsistente por si, é convertido para si conforme a substância e conversivo para si mesmo por inteiro. Com isso, deve-se afirmar que a alma conhece a si mesma; portanto, converte-se também para si mesma por completo, pois quando a alma conhece sua essência, o cognoscente e o conhecido são uma única coisa. Além disso, a alma é incorpórea e separável do corpo⁴⁵⁰.

⁴⁴⁹ “*Omnis sciens scit essentiam suam, ergo est rediens ad essentiam suam reditione completa*”.

⁴⁵⁰ “Ostendo qualiter anima se habeat ad alia, hic ostendit qualiter anima se habeat ad seipsam; et proponitur talis propositio: omnis sciens scit essentiam suam, ergo est rediens ad essentiam suam reditione completa. Et ad huius propositionis intellectum considerandae sunt quaedam propositiones quae in libro Procli ponuntur. Quarum una est XV libri eius, quae talis est: omne quod ad seipsum conversivum est incorporeum est. Et hanc propositionem supra manifestavit in 7 propositione libri huius. Secundam propositionem sumamus quae est XVI in libro Procli, quae talis est: omne ad seipsum conversivum habet substantiam separabilem ab omni corpore. Et huius probatio est quia, cum corpus ad seipsum converti non possit, ut ex praemissa propositione habetur, sequitur quod conversio ad seipsum sit operatio separata a corpore; cuius autem operatio est a corpore separabilis, necesse est quod et substantia sit separabilis; unde omne quod ad seipsum converti potest, est a corpore separabile. Tertiam propositionem sumamus XLIII libri eius, quae talis est: omne quod ad seipsum conversivum est, a seipso subsistens, id est per se subsistens. Quod probatur per hoc quod unumquodque convertitur ad id per quod substantificatur; unde, si aliquid ad seipsum convertitur secundum suum esse, oportet quod in seipso subsistat. Quartam propositionem sumamus XLIV (propositionem) libri eius: omne quod secundum operationem ad seipsum est conversivum, et secundum substantiam est ad se conversum. Et hoc probatur per hoc quod, cum converti ad seipsum sit perfectionis, si secundum substantiam ad seipsum non converteretur quod secundum operationem convertitur, sequeretur quod operatio esset melior et perfectior quam substantia. Quintam propositionem sumamus LXXXIII libri eius, quae talis est: omne suiipsius cognitivum ad seipsum omniquaque conversivum est. Cuius probatio est quia quod seipsum cognoscit convertitur ad seipsum per suam operationem, et per consequens per suam substantiam, ut patet per propositionem praemissam. Sextam propositionem accipiemus CLXXXVI libri eius, quae talis est: omnis anima est incorporea substantia et separabilis a corpore.

[Mostrado de que modo a alma se porta com o demais, mostra aqui de que modo a alma se porta consigo mesma e apresenta tal proposição: todo cognoscente conhece sua essência, portanto retorna à sua essência com um retorno completo. Para o entendimento desta proposição devem ser consideradas algumas proposições que são sustentadas no livro de Próclo. Uma das quais é a 15ª de seu livro, que é assim: tudo

Tomás distingue uma tríplice proposta neste livro: (1) mostrar que a alma conhece sua essência, (2) que retorna à sua essência com um retorno completo; (3) que é separável do corpo⁴⁵¹. Em seguida, explica como a alma conhece sua essência:

que é conversivo para si mesmo, é incorpóreo. Manifestou esta proposição acima na 7ª proposição deste livro. Tomemos a segunda proposição, que é a 16ª no livro de Proclo, que é assim: tudo que é conversivo para si, tem substância separável de todo corpo. A prova disto é que, visto um corpo não poder converter-se para si, como está estabelecido pela proposição precedente, segue-se que a conversão para si mesmo seja uma operação separada do corpo. Ora, daquilo cuja operação é separável do corpo, é necessário que a substância também seja separável. Donde, tudo que pode converter-se para si mesmo, ser separável do corpo. Tomemos a terceira proposição, a 43ª do seu livro, que é assim: tudo que é conversivo para si mesmo, é autohipostático, isto é, subsistente por si. O que se prova pelo fato de que cada um se converte para aquilo pelo que é substantificado. Donde, se algo converte-se para si mesmo, conforme seu ser, é preciso que subsista em si mesmo. Tomemos a quarta proposição, a 44ª do seu livro: tudo o que conforme sua operação é conversivo para si mesmo, é também convertido para si conforme a substância. Isto é provado pelo fato de que, visto o converter-se para si mesmo caber à perfeição, se conforme a substância não se convertesse para si mesmo o que se converte conforme a operação, seguir-se-ia que a operação seria melhor e mais perfeita que a substância. Tomemos a quinta proposição, a 83ª de seu livro, que é assim: Tudo que é cognitivo de si mesmo, é também conversivo para si mesmo por inteiro. Cujas prova é porque o que conhece a si mesmo converte-se para si mesmo pela sua operação e, por conseguinte, pela sua substância, como é patente pela proposição anteposta. Admitimos a sexta proposição, a 186ª de seu livro, que é assim: toda alma é uma substância incorpórea e separável do corpo. A qual se prova da seguinte maneira, conforme o que precede: a alma conhece a si mesma; portanto, converte-se também para si mesma por completo; portanto, é incorpórea e separável do corpo]”.

⁴⁵¹ “Quae sic probatur secundum praemissa: anima cognoscit seipsam, ergo convertitur ad seipsam omniquaque, ergo est incorporea et a corpore separabilis. His igitur visis, considerandum est quod in hoc libro tria ponuntur. Quorum primum est quod anima sciat essentiam suam; de anima enim est intelligendum quod hic dicitur. Secundum est quod ex hoc concluditur, quod redeat ad essentiam suam reditione completa. Et hoc est idem ei quod in propositione Procli dictum est, quod omne suiipsius cognitivum ad seipsum omniquaque conversivum est; et intelligitur reditio sive conversio completa et secundum substantiam et secundum operationem, ut dictum est. Quod autem hoc secundum sequatur ex primo probat sic quia, cum dico quod sciens scit essentiam suam, ipsum scire significat operationem intelligibilem, ergo patet quod in hoc quod sciens scit essentiam suam, redit, id est convertitur, per operationem suam intelligibilem ad essentiam suam, intelligendo scilicet eam. Et quod hoc debeat vocari reditus vel conversio, manifestat per hoc quod, cum anima scit essentiam suam, sciens et scitum sunt res una, et ita scientia qua scit essentiam suam, id est ipsa operatio intelligibilis, est ex ea in quantum est sciens et est ad eam in quantum est scita: et sic est ibi quaedam circulatio quae importatur in verbo redeundi vel convertendi. Ex hoc autem quod secundum suam operationem redit ad essentiam suam, concludit ulterius quod etiam secundum substantiam suam est rediens ad essentiam suam; et ita fit reditio completa secundum operationem et substantiam. Et exponit consequenter quid sit redire secundum substantiam ad essentiam suam. Illa enim dicuntur secundum substantiam ad seipsa converti quae subsistunt per seipsa, habentia fixationem ita quod non convertantur ad aliquid aliud sustentans ipsa, sicut est conversio accidentium ad subjecta; et hoc ideo convenit animae et unicuique scienti seipsum, quia omne tale est substantia simplex, sufficiens sibi per seipsam, quasi non indigens materiali sustentamento. Et hoc potest esse tertium, quod scilicet anima sit separabilis a corpore, ut proponitur in propositione Procli [Visto isso, deve-se considerar que há uma tríplice proposta neste livro. A primeira das quais é que

Ora, a primeira destas, isto é, que a alma conheça sua essência, não é provada aqui. No entanto, é provada no livro de Próclo, assim: mas, na verdade, que conheça a si mesma, é manifesto, pois, se conhece também o que está acima dela, também, por nascença, conhece, muito mais a si mesma, como cognoscente de si mesma a partir das causas que estão antes dela. Onde, deve-se considerar, cuidadosamente, o que foi dito acima, quando tratou da cognição do intelecto. Disse que o primeiro intelecto entende apenas a si mesmo, como está dito na 13ª proposição, isto é, porque é a própria forma inteligível ideal; os demais intelectos, conforme próximos dele, participam do primeiro intelecto, tanto a forma de inteligibilidade, como a capacidade intelectual, como Dionísio diz no 4º capítulo [§1] *Sobre os nomes divinos*, que as substâncias intelectuais supremas são, tanto inteligíveis como intelectuais; donde, cada uma delas entender tanto a si mesma como a superior que participa (*Super librum De causis, Prop. 15*)⁴⁵².

a alma conhece sua essência, pois deve-se entender sobre a alma, o que é dito aqui. A segunda é o que é concluído a partir disso, que retorna à sua essência com um retorno completo. Isto é o mesmo que aquilo que é dito na proposição de Proclo, que tudo que é cognitivo de si mesmo, é também conversivo para si mesmo por inteiro; entende-se um retorno ou conversão completa, tanto conforme a substância quanto conforme a operação, como foi dito. Mas que este segundo siga-se do primeiro, prova assim: porque ao dizer que o cognoscente conhece sua essência, o próprio “conhecer” significa uma operação inteligível; portanto, é patente que nisto que o cognoscente conhece sua essência retorna, isto é converte-se, por sua operação inteligível para sua essência, isto é entendendo-a. Que isto deva ser chamado de retorno ou conversão, manifesta pelo fato de que, quando a alma conhece sua essência, o cognoscente e o conhecido são uma única coisa e, assim, o conhecimento pelo qual conhece sua essência, isto é a própria operação inteligível é a partir dela, conforme é cognoscente e é para ela, conforme é conhecida; há, assim, aí certa circulação que está implicada na palavra retorno e conversão. Mas, a partir do fato de que, conforme sua operação, retorna à sua essência, conclui ulteriormente que também, conforme sua substância é retornante à sua essência e, assim, se dá um retorno completo conforme a operação e a substância. Expõe por conseguinte o que seja retornar, conforme a substância, à sua essência. É dito retornar a si mesmo conforme a substância, o que subsiste por si mesmo, tendo fixidez, de tal modo que não se converta a algo de outro que o sustente, como é a conversão dos acidentes para os substratos. Deste modo, isto é adequado à alma e a tudo que conhece a si mesmo, porque tudo que é tal, é uma substância simples, suficiente a si por si mesma, como que não precisando de sustentação material. Isto pode ser a terceira [proposta], isto é, que a alma é separável do corpo, como é proposto na proposição de Próclo”.

⁴⁵² Primum autem horum, scilicet quod anima sciat essentiam suam, hic non probatur. Probatur autem in libro Procli sic: at vero quod cognoscat seipsam, manifestum est: si enim et quae super ipsam cognoscit, et seipsam nata est cognoscere multo magis, tamquam a causis quae sunt ante ipsam cognoscens seipsam. Ubi diligenter considerandum est quod supra, cum de intellectuum cognitione ageret, dixit quod primus intellectus intelligit seipsum tantum, ut in 13 propositione dictum est, quia scilicet est ipsa forma intelligibilis idealis; alii vero intellectus tamquam ei propinqui participant a primo intellectu et formam intelligibilitatis et virtutem intellectualitatis, sicut Dionysius dicit IV capitulo de divinis nominibus quod supremae substantiae intellectuales sunt et intelligibiles et intellectuales; unde unusquisque eorum intelligit et seipsum et superiorem quem participat”.

A respeito do autoconhecimento da alma, Tomás diz que não é provado no presente livro (*Sobre o livro das causas*), mas em outro livro de Proclo, a saber, *Elementatio theologica*. Importa perceber aqui o contraste estabelecido por Tomás entre o autoconhecimento dos intelectos separados e o autoconhecimento da alma humana.

Que a alma conheça a si mesma, é manifesto. Mas para explicar *como* tal conhecimento de si acontece, a alma é situada numa hierarquia dos intelectos⁴⁵³. Se o primeiro intelecto entende a si mesmo e é a própria forma inteligível ideal, os demais intelectos conforme próximos do primeiro intelecto, participam dele, tanto a forma de inteligibilidade, como a capacidade intelectual, pois são tanto inteligíveis como intelectuais. Mas a alma intelectual humana é a mais afastada do intelecto primeiro, o que repercute diretamente no modo de conhecer-se a si mesma.

Ora, porque a alma intelectual participa o primeiro intelecto de modo inferior, não tem em sua substância senão a faculdade intelectual. Onde entender sua substância, não por sua essência, mas, conforme os platônicos, pelos superiores que participa, conforme Aristóteles, porém, no livro II [4, 430a1-2] *Sobre a alma*, por especificações inteligíveis, que se tornam de certo modo formas, conforme se torna em ato, por elas (*Super librum De causis, Prop. 15*)⁴⁵⁴.

⁴⁵³ Como ocorre também na *Summa Theologiae I^a, Q. 87, a. 1, Resp.*

⁴⁵⁴ “Sed quia anima intellectiva inferiori modo participat primum intellectum, in substantia sua non habet nisi vim intellectualitatis; unde intelligit substantiam suam, non per essentiam suam, sed, secundum Platonicos, per superiora quae participat, secundum Aristotelem autem, in III de anima, per intelligibiles species quae efficiuntur quodammodo formae in quantum per eas fit actu”.

Diferentemente dos intelectos separados, a alma humana possui a capacidade intelectual de conhecer-se, mas não se conhece por sua essência. O modo como se realiza o autoconhecimento é apontado seja no âmbito do pensamento platônico, a participação nos superiores; seja no âmbito do pensamento aristotélico, por espécies inteligíveis, atualizando assim o intelecto humano.

Tal é a posição de Tomás em seu último escrito do segundo ensino parisiense, sobre o problema do autoconhecimento humano: nosso intelecto não se conhece por sua essência – porque está em potência para ser inteligido –, mas tornando-se em ato mediante as espécies inteligíveis. Portanto, podemos afirmar seguramente que a posição de Tomás permanece definitiva desde a viragem na *Summa contra Gentiles III, 46* até o último escrito sobre o tema antes de sua morte.

Conclusão

Na *Summa Theologiae Prima Pars*, Q. 87, a. 1, Tomás de Aquino distingue o duplo modo de autoconhecimento da alma inspirando-se no *De Trinitate IX, vi, 9*: (a) percepção da própria intelecção – em Agostinho é chamada de conhecimento íntimo daquele que está atento ao que em seu interior se passa – (b) conhecimento da natureza da mente – o conhecimento definidor e geral em Agostinho. Assim, o autoconhecimento particular é entendido por Tomás de Aquino como a *percepção* de que a intelecção é realizada por uma alma intelectual, enquanto o autoconhecimento universal e definidor refere-se ao *conhecimento* da própria natureza da alma. Ambos realizam-se a partir do ato de conhecimento, pois, no estado da vida presente, o duplo modo de autoconhecimento da alma se dá mediante os atos, porque nosso intelecto se entende a si mesmo tornando-se em ato mediante às espécies inteligíveis. Tal é, resumidamente, a posição de Tomás de Aquino na *Summa Theologiae Prima Pars*, Q. 87, a. 1, e sua última palavra *ex professo* sobre o tema.

Contudo, no espaço de apenas *seis Questões*, na *Summa Theologiae I^a*, Q. 93, a. 7, *ad. 4*, Tomás de Aquino menciona um tipo de autoconhecimento da alma que contrasta com o autoconhecimento atual particular e universal. Ele faz referência explícita a um tipo de autoconhecimento “habitual”: “*Assim é patente que a alma sempre se entende e se ama, não atualmente, mas*

habitualmente” (ST I^a, Q. 93, a. 7, ad 4). Ora, nossa investigação procurou, justamente, compreender o que significa tal afirmação de Tomás. Nossa pergunta foi: o que *habitualiter* significa em relação ao autoconhecimento da alma? A resposta a este problema implicava duas vias de investigação: (a) a afirmação de que a alma se conhece habitualmente não se identifica, de alguma maneira, com o autoconhecimento particular da alma? (b) *habitualiter* significa, de algum modo, uma assimilação da herança agostiniana da *notitia sui*, isto é, do autoconhecimento da alma por sua essência, ou não? Optamos pela segunda via, uma vez que além da resposta ao problema, seria possível percorrer, ao menos em parte, a gênese do problema, isto é, compreender como Tomás de Aquino se posiciona em relação à herança agostiniana do duplo autoconhecimento da mente conforme o *De Trinitate*, notadamente, em relação à *notitia sui*, isto é, à afirmação de Agostinho do autoconhecimento imediato e originário da mente. Se nosso intelecto não se entende por sua essência, mas pelo seu ato, como afirma Tomás, não há, portanto, um autoconhecimento imediato e direto da alma. Deste modo, a distinção entre o duplo autoconhecimento entendida da maneira como Agostinho a apresentou no *De Trinitate* X, não mais aparece na *Summa Theologiae* I^a, Q. 87, a. 1, ou é deixada sem segundo plano.

No entanto, a partir da menção ao autoconhecimento habitual da na Q. 93, a. 7, ad 4, é permitido levantar a suspeita de que o pensamento final de Tomás de Aquino sobre o autoconhecimento da alma desembocaria numa flagrante contradição. Ou, talvez, Tomás estivesse assimilando a herança

agostiniana da *notitia sui* e da *presença da mente a si mesma*, preservando-as. Há havendo muitos detalhes sobre o sentido do autoconhecimento habitual no texto canônico da *Summa Theologiae Prima pars*, Q. 87, a. 1, propusemos a análise dos elementos da gênese do pensamento final de Tomás de Aquino sobre o autoconhecimento da alma, percorrendo as principais obras em que o tema é tratado *ex professo*.

O estudo dos textos principais de Tomás de Aquino acerca do autoconhecimento da alma, permitiu estabelecer as modificações e as permanências no tratamento do problema em cada obra estudada.

1. No *Scriptum*, Tomás faz menção a um tipo de autoconhecimento imediato, sobretudo quando está sob a influência da autoridade de Agostinho – principalmente relacionado com algum problema teológico. Pelo menos em uma das passagens analisadas⁴⁵⁵, Tomás esboça uma tentativa de compatibilização entre Agostinho e Aristóteles que pode ser constatada pelo fato de nenhuma das duas posições sobre como devemos compreender o conhecimento que a alma tem de si mesma, ser descartada. Quando a perspectiva é mais próxima da posição de Agostinho fica em segundo plano o

⁴⁵⁵ *Scriptum I, D. 3, Q. 4, a. 5.*

condicionamento de que a alma experimenta nesta vida de necessitar da percepção sensorial do mundo para entender e entender-se. Por outro lado, quando a perspectiva é mais próxima da posição de Aristóteles, sequer é mencionada a compreensão agostiniana de que a alma é *presença a si mesma*. Além disso, a suposição de que a afirmação de Tomás, a saber, de que “a alma sempre se entende a si mesma”, que aparece em algumas passagens do *Scriptum* significaria o autoconhecimento habitual⁴⁵⁶, não se sustenta. Primeiro, porque em nenhum momento no *Scriptum* Tomás usa o termo *habitualmente* para tratar do autoconhecimento da alma. Segundo, porque não fica claro se a afirmação de Tomás refere-se ao conhecimento imediato da essência da alma pela presença da alma *a si mesma*, ou à percepção de que a alma *sempre está aí*. Ou ainda, se se trata da apreensão da luz intelectual do intelecto agente em todo ato intelectual⁴⁵⁷.

O fato é que Tomás não negligencia nenhuma das contribuições fundamentais de cada “autoridade” para pensar o autoconhecimento da alma, mas é preciso reconhecer também que ele condiciona o tratamento do problema e sua terminologia à “autoridade” em destaque e permanece hesitante, principalmente, quanto à implicação da afirmação agostiniana da *presença da alma a si mesma* na investigação do autoconhecimento humano.

⁴⁵⁶ LAMBERT, 2007, PASSIM.

⁴⁵⁷ *Scriptum I, D. 3, Q. 4, a. 5.*

2. Vimos que no *De Veritate X, a. 8*, Tomás realiza uma compatibilização entre Aristóteles e Agostinho ao “traduzir” o duplo autoconhecimento da mente apresentado por Agostinho no *De Trinitate IX, vi, 9*⁴⁵⁸, pela distinção aristotélica *an est anima* (se há alma) e *quid est anima* (o que é a alma). Na realidade, o autoconhecimento humano é pautado semelhantemente ao modo de conhecimento das substâncias imateriais: é preciso distinguir nosso conhecimento de que tais substâncias existem (*an sint*) e nosso conhecimento do que elas são (*quid sunt*). É a partir dessa reinterpretação aristotélica do duplo modo do autoconhecimento da mente de Agostinho que Tomás estebelecerá sua posição no *De Veritate X, a. 8*.

Tomás realiza outras duas distinções importantes em relação ao autoconhecimento da alma. No âmbito do conhecimento *an sit anima* ou autoconhecimento próprio, distingue o autoconhecimento próprio habitual e o autoconhecimento próprio atual; no âmbito do conhecimento (*quid est anima*) ou autoconhecimento comum, distingue o autoconhecimento comum quanto à apreensão e o autoconhecimento comum quanto ao juízo. Portanto, Tomás fala explicitamente de quatro tipos de autoconhecimento da alma⁴⁵⁹.

⁴⁵⁸ O conhecimento pelo qual a alma de cada um se conhece na medida da relação com aquilo que lhe é próprio (o autoconhecimento próprio) e o conhecimento pelo qual a alma é conhecida na medida da relação àquilo que é comum a todas as almas, isto é, sua natureza (o autoconhecimento comum).

⁴⁵⁹ Discordamos de PUTALLAZ que afirma seis formas de autoconhecimento da alma em Tomás (1991¹, p. 285). Cf. *De Veritate X, a. 8*.

Identificamos, pois, o momento em que, por vez primeira, Tomás de Aquino usou o termo *habitualiter* referido ao autoconhecimento da alma. Vimos que em nenhum momento o autoconhecimento próprio *habitual* apareceu referindo-se ao conhecimento da natureza da alma (*quid est anima*), senão sempre atrelado à autopercepção da alma (*an sit anima*). Por isso, podemos afirmar que o sentido do termo *habitualiter* referido ao autoconhecimento no *De Veritate X, a. 8*, não significou a preservação integral da compreensão agostiniana da *notitia sui*, pois esta explicita-se na afirmação do conhecimento da natureza da alma pela presença da alma a si mesma⁴⁶⁰, enquanto o autoconhecimento habitual de si em Tomás, diz respeito somente ao âmbito da autopercepção, sendo um tipo de autoconhecimento que pode vir a realizar-se. Tomás o compara com a habilitação de alguma ciência: como a habilitação está presente no gramático, ele pode perceber o que está subordinado à própria habilitação. Isto é, pode conhecer o que se refere à gramática, mas apenas pode; só o conhecerá de fato quando exercer seu conhecimento gramatical: quando estiver em ato. Assim, o autoconhecimento habitual significa, no *De Veritate X, a. 8*, uma disposição em nós que está próxima de realizar-se⁴⁶¹, isto é, de ser percebida atualmente, mas que só sabemos ter após atualizar-se. Em outras palavras, o autoconhecimento habitual em Tomás não é uma *notitia sui* conforme o modo de entender de Agostinho, embora Tomás preserve o modo de dizer de Agostinho, está mais inclinado ao modo como Aristóteles entende o autoconhecimento humano. Na realidade, no *De*

⁴⁶⁰ *De trinitate X, x, 16.*

⁴⁶¹ Cf. *De Veritate X, a. 9, Resp.*

Veritate X, a. 8, Tomás esboça um afastamento em relação a posição de Agostinho. Tal afastamento pode ser situado na diferença entre o modo como Agostinho e Tomás entendem o alcance da compreensão da *presença da alma*. Para Agostinho, a alma é presença *a si mesma*, autotransparente e conhecedora de maneira imediata de sua natureza, ao passo que para Tomás, a alma não é uma presença *a si*, mas simplesmente *presente aí*, isto é, a presença da alma é entendida por ele muito mais como o simples *estar-aí* da alma. Tomás distingue explicitamente o ser (*esse*) do ser algo (*esse quid*); distinção esta que parece não acontecer em Agostinho.

Contudo, em nenhum momento Tomás anuncia uma ruptura explícita em relação à posição de Agostinho. Por isso, afirmamos que, no *De Veritate X, a. 8*, a ruptura aparece ainda de modo embrionário⁴⁶². Apesar disso, podemos afirmar com certeza que o autoconhecimento habitual da alma não significa, mesmo no *De Veritate X, a. 8*, a preservação, por parte de Tomás de Aquino, da compreensão agostiniana do autoconhecimento da alma por essência, isto é, do conhecimento de si originário e imediato.

3. Na *Summa contra Gentiles III, 46*, não há qualquer menção a um tipo de autoconhecimento habitual da alma. Quando Tomás refere-se ao conhecimento habitual, este é interpretado com recurso à tríade aristotélica, potência, habilitação e ato. Afirma categoricamente que a alma não tem um

⁴⁶² Cf *De Veritate X, a. 8, Resp. in fine*.

conhecimento originário atual de si mesma, mas a possibilidade radical ou próxima de se conhecer. Além disso, Tomás deixa claro que aceitar a permanente presença da alma a si mesma não implica aceitar também que a alma por si mesma conheça de si o que é (*quid est*), isto é, conheça sua natureza. A distinção entre *ser (esse)* e *ser algo (esse quid)*, que aparecia ainda de modo embrionário no *De Veritate X, a. 8*, é afirmada sem hesitação. Por isso, o texto da *Summa contra Gentiles III, 46*, foi assinalado por nós como o texto da “virada” do pensamento de Tomás em relação ao problema do autoconhecimento humano.

Foi possível surpreender o momento crucial da ruptura, por parte de Tomás, em relação à compreensão agostiniana da *notitia sui*. Ruptura não mencionada explicitamente em nenhum momento pelo próprio Tomás. Na exegese acerca da passagem fundamental do *De Trinitate X, ix, 12*, em que Agostinho conclui sua reinterpretação do preceito délfico, Tomás reinterpreta as palavras de Agostinho de tal maneira que lhe torna favorável a afirmação mais forte e conclusiva de Agostinho sobre o autoconhecimento da mente por si mesma. O alcance da presença da alma e sua repercussão em relação ao autoconhecimento humano são afirmados sem hesitação. Tomás nega que a alma seja seu próprio *meio (quo)* para o conhecimento de sua natureza. Isso significa que a presença da alma não deve ser entendida como presença *a si mesma*, no sentido de ela perceber por si mesma o que ela é (sua natureza), mas como presença *aí*, como simplesmente o *estar aí* da alma. Mas diferentemente do *De Veritate X, a. 8*, ao distinguir explicitamente o *ser (esse)*

do ser algo (*esse quid*), Tomás atribui tal distinção ao próprio Agostinho. Até o sentido da expressão “*por si mesma*” de Agostinho é apresentado por Tomás como referindo-se ao agir por si mesma da alma, que, a partir deste seu agir percebe-se sendo, e não como significando “*por sua essência*”. Ou seja, trata-se muito mais de uma reinterpretação aristotélica da expressão. Como dissemos, Tomás faz aqui o uso da chamada “técnica das autoridades”. Não se trata de opor-se a Agostinho, mas de torná-lo favorável. Ainda que Tomás atribua a Agostinho a distinção de possuímos o conhecimento de que temos uma alma e conhecimento do que é ser uma alma, na verdade, mostramos que ela não ocorre de fato no *De Trinitate*. De qualquer maneira, Tomás deixa muito claro que o duplo modo de autoconhecimento da alma – o conhecimento *de que* a alma é e o conhecimento *do que* ela é – se realizam mediante os atos.

4. Posterior à *Summa contra Gentiles III, 46* e provavelmente anterior à *Summa Theologiae Prima Pars QQ. 75-89*, a *Quaestio Disputata De anima XVI* permitiu verificar que Tomás manteve ao menos os aspectos principais da posição estabelecida anteriormente na *Summa contra Gentiles III, 46*, mas destacando especialmente o conhecimento da alma pelo itinerário aristotélico: os atos são conhecidos pelos objetos, e as potências pelos atos, e a alma por suas potências.

5. Contemporânea à *Summa Theologiae Prima Pars* QQ. 75-89, a *Sententia libri De anima* também evidenciou a manutenção da posição de Tomás estabelecida na *SCG III*, 46. Notadamente, na asseveração de que a alma não se conhece por sua essência, pois nosso intelecto possível está em potência na ordem dos inteligíveis. Por isso, nosso intelecto entende e é entendido mediante a espécie recebida das imagens. Também mostramos a maior semelhança dos pontos capitais – comparado com os demais textos citados – entre a exposição da *lição 9 do livro III da Sententia libri De anima* e o texto canônico da *Summa Theologiae I^a*, Q. 87, a. 1.

6. No *De unitate intellectus contra Averroistas*, obra posterior à *Summa Theologiae Prima Pars*, a afirmação de que nosso intelecto (por metonímia, a alma) não se conhece por sua essência, mas mediante as espécies inteligíveis que o tornam em ato, confirma nossa interpretação. Não há menção explícita da distinção entre conhecimento de que é (*an sit*) e do que é (*quid sit*). Certamente, o argumento refere-se ao segundo aspecto, mas esta distinção não era requerida pelo contexto da argumentação.

7. No *Super librum De causis expositio*, Tomás argumenta que, dos intelectos separados, a alma humana possui a capacidade intelectual de conhecer-se, mas não se conhece por sua essência. O modo como se realiza o autoconhecimento é apontado seja no âmbito do pensamento platônico: a participação nos superiores (nosso intelecto é o mais afastado do Intelecto

divino); seja no âmbito do pensamento aristotélico: por espécies inteligíveis, o intelecto humano torna-se em ato. Por isso, nosso intelecto está em potência para ser inteligido. Mais uma vez, nossa hipótese é confirmada.

Portanto, a partir da “viragem” na *Summa contra Gentiles III*, 46, passando pela elaboração mais refinada da *Summa Theologiae Prima Pars*, Q. 87, a. 1, a posição de Tomás de Aquino acerca do autoconhecimento da alma permanece definitiva: o intelecto humano, no estado da vida presente, entende a si mesmo tornando-se em ato mediante as espécies inteligíveis.

O resultado do estudo dos textos principais de Tomás de Aquino sobre o autoconhecimento, permitiu também estabelecer seguramente em que reside a diferença radical entre Agostinho e Tomás de Aquino no tocante ao problema do autoconhecimento da alma. Nossa opinião é a de que a diferença está na divergente compreensão acerca do alcance do fato da *presença da alma*.

Viu-se que para Agostinho nada está tão presente ao conhecimento como o que está na mente, e que nada está tão presente na mente quanto a

própria mente⁴⁶³. A mente é, pois, presença *a si mesma* e, por isso, não se encontra a si mesma como se estivesse ausente. A mente conhece (*nosse*) sua presença *a si mesma*. Agostinho chama tal conhecimento de notícia de si (*notitia sui*), significando um conhecimento imediato e originário. Portanto, a *notitia sui* agostiniana – o autoconhecimento mediante a presença da mente a *si mesma* – significa que a mente é autotransparência.

Contudo, o próprio Agostinho reconhece que embora a mente sempre se conheça, nem sempre se pensa, isto é, tem um pensamento de si (*cogitatio sui*). Portanto, há uma inadequação entre o conhecer-se e o pensar-se. O exemplo do perito em várias doutrinas, como a gramática e a medicina, ressalta que não se pode afirmar que ele ignore a gramática porque não pensa (*cogita*) nela – no momento em que se ocupa com a medicina, embora a saiba (*nosse*) – assim também, a mente não pode afirmar que se ignora, pois se conhece, tem notícia de si, ainda que não pense em si mesma. Porque é sempre presença *a si mesma*, a mente sempre se conhece a si mesma. Tal é, resumidamente, a posição de Agostinho.

Contudo, Tomás de Aquino afirma categoricamente ser impossível o autoconhecimento imediato da alma⁴⁶⁴. Isso se deve ao modo como ele entende o alcance do fato da *presença da alma*: a alma não é simplesmente

⁴⁶³ *De trin. X, vii, 10.*

⁴⁶⁴ *SCG III, 46.*

presença *a si mesma*, mas sim, simples presença *aí*, isto é, Tomás entende por presença da alma não a presença *a si*, mas o simplesmente *estar aí* da alma. Não há em Tomás algum tipo de autoconhecimento imediato da alma ou notícia de si (*notitia sui*). Em outros termos, a simples presença da alma não é suficiente para a realização do autoconhecimento, pois não se trata da presença da alma *a si mesma*, senão de sua simples presença *aí*.

A partir da constatação do simples *estar-aí* da alma, Tomás distingue o duplo modo de autoconhecimento da alma: (a) o autoconhecimento particular, que ocorre na medida em que alguém percebe que tem uma alma intelectiva, porque *percebe que entende*; (b) o autoconhecimento universal, que significa o conhecimento da natureza da mente humana *a partir do ato do intelecto*. Ambos se realizam na medida em que o intelecto torna-se em ato mediante as espécies inteligíveis.

É conhecida a opinião daqueles que interpretam Agostinho como precursor do *cogito* cartesiano bem como da intencionalidade husserliana⁴⁶⁵. O *cogito* agostiniano seria, portanto, o autoconhecimento imediato, originário e

⁴⁶⁵ É o caso de BERMON, 2001. Segundo BERMON (2001), Husserl reconhece que Agostinho foi o primeiro a descobrir a indubitabilidade do *ego cogito*, mas o interpreta como simples argumento para superar o ceticismo. É também o caso de HEIDEGGER em seu comentário ao livro X das *Confissões* (1997).

indubitável, isto é, aquele conhecimento que Agostinho chama no *De Trinitate X* de *notitia sui*. Até mesmo a importância da linguagem agostiniana da interioridade e da noção de que somos um *ego* (primeira pessoa) foi reconhecida como indispensável para a história da noção de indivíduo e a busca da identidade especificamente moderna⁴⁶⁶.

Todavia, se é possível aproximar Agostinho e a filosofia moderna da consciência, o mesmo não se dá com Tomás de Aquino. Não há em seu modo de compreender o autoconhecimento a noção de autotransparência da alma. O *cogito* tomasiano, admitindo-se falar aqui de um *cogito*, significa unicamente a percepção de que a alma existe. Quanto a isso, diz Tomás, ninguém jamais errou (mas quanto à natureza da alma, muitos erraram)⁴⁶⁷. No entanto, mesmo sua própria existência, a alma conhece apenas por reflexão sobre os seus atos. Sendo assim, para Tomás de Aquino, longe de ser transparente a si mesma, a alma é, na verdade, obscura a si mesma.

Viu-se que a alma, segundo Tomás, permanece como “possibilidade de conhecer-se”, permanece “inconsciente” – seja nos permitido o uso de um

⁴⁶⁶ TAYLOR, 1997, pp. 167-187. Interessante notar o silêncio de Charles Taylor acerca das contribuições dos medievais para essa história. Conferir DE LIBERA, 2006, pp. 203-246. Ver do mesmo autor: 1997, pp. 01-22.

⁴⁶⁷ *De Veritate X, a. 8, ad. 2*: “Ad secundum dicendum, quod nullus unquam erravit in hoc quod non perciperet se vivere, quod pertinet ad cognitionem qua aliquis singulariter cognoscit quid in anima sua agatur; secundum quam cognitionem dictum est, quod anima per essentiam suam cognoscitur in habitu. Sed error apud multos accidit circa cognitionem naturae ipsius animae in specie; et quantum ad hoc, haec pars objectionum verum concludit”.

termo anacrônico aqui –, enquanto não realiza o ato intelectual e, mediante este, reflete sobre si mesma. Mas esta reflexão não é um retorno a algum tipo de autoconsciência imediata da alma. Não há, em Tomás, uma notícia de si em estado consciente ou semiconsciente como em Agostinho; a alma é, para ele, inconsciente, isto é, pura capacidade de conhecer-se. Podemos dizer que a alma humana já possui tal capacidade, mas isso não significa que seja de modo atual.

Se tal compreensão da alma humana afasta Tomás de Aquino da companhia dos herdeiros e continuadores do argumento do *cogito*, ela o aproxima daqueles que reconhecem a obscuridade⁴⁶⁸ do íntimo da natureza humana como, por exemplo, Freud.⁴⁶⁹

⁴⁶⁸ MARITAIN, 1956, pp. 19-20: “Pour saint Thomas d’Aquin, non seulement l’âme humaine est obscure à elle-même et ne connaît sa propre existence concrète que par réflexion sur ses actes, non seulement ses tendances radicales – ce qu’on appelle les puissances ou facultés de l’âme – sont en nous des réalités dont la nature intime échappe à l’introspection, mais encore les instincts, les inclinations, les tendances acquises, les habitus ou perfectionnements internes des facultés, les vertus et les vices, et les mécanismes profonds de la vie de l’esprit, tout cela est un monde de réalité dont les effets parviennent seuls à la conscience; que la volonté suffise ou non à les évoquer, c’est sous forme psychique que se conserve en nous, à l’état latent, le peuple des souvenirs et des images; et bien des opérations psychiques, même des opérations de connaissance, comme celles du sens, peuvent se produire en nous sans que nous en ayons conscience, c’est-à-dire sans que nous les connaissions elles-mêmes explicitement par un retour sur elles de l’intelligence, s’emparant d’elles pour se les signifier à elle-même. C’est le fait d’une sorte de primitivité, due soit à une psychologie sommaire soit aux préjugés idealistes ou rationalistes, de croire qu’il n’y a en nous que ce que nous disons à nous de nous-même, et que nous ne pensons et n’aimons que ce que nous pensons penser et aimer. La moindre observation un peu attentive de notre propre comportement et du comportement d’autrui suffirait à nous détromper là-dessus”.

⁴⁶⁹ “L’inconscient, écrit Freud dans la *Science des Rêves*, est le psychique lui-même et son essentielle réalité. Sa nature intime nous est aussi inconnue que celle du monde extérieur, et la conscience nous renseigne sur lui d’une manière aussi incomplète que nos organes des sens sur le monde extérieur” (MARITAIN, 1956, p. 20).

Aliás, Maritain se apoia, entre outros, naquele que é considerado o primeiro a tentar elucidar filosoficamente a obra de Freud⁴⁷⁰, a saber, Roland Dalbiez⁴⁷¹. Neste, é possível encontrar uma observação derivada de Tomás de Aquino – e de Aristóteles – aplicável ao problema do autoconhecimento. De fato, Dalbiez nota a ausência em Freud da categoria de potência ou de capacidade. Para Freud, por exemplo, o pervertido será, de fato, pervertido e não pervertível. Para Tomás de Aquino, seguindo Aristóteles, o homem possui tal capacidade, mas isso não significa que necessariamente virá a realizá-la⁴⁷². Aplicando ao caso do autoconhecimento, poderíamos dizer que todo indivíduo humano possui a capacidade de conhecer-se, mas isso não significa que necessariamente todos terão conhecimento de si mesmos. A capacidade é, pois, potência de realizar-se. Neste ponto, Tomás de Aquino poderia ser considerado até mais radical que Freud. Em relação ao autoconhecimento, a radicalidade apresenta-se da seguinte maneira: no fundo, não sabemos como tal conhecimento irá desenvolver-se. Além disso, nunca está descartada até

⁴⁷⁰ MARITAIN, 1956, p. 24. No início de sua obra intitulada *De l'interprétation: essai sur Freud*, PAUL RICOEUR se diz na companhia de vários outros que também tentaram interpretar filosoficamente a obra de Freud, lembrando especialmente de seu primeiro professor de filosofia, ROLAND DALBIEZ: “Ensuite, ce livre n'est pas un livre de psychologie, mais de philosophie. C'est la nouvelle compréhension de l'homme introduite par Freud qui m'importe. Je me place dans la compagnie de Roland Dalbiez, mon premier professeur de philosophie à qui je veux rendre hommage ici...” (1965, p. 8). É verdade que Ricoeur discorda de seu professor: “Mon travail se distingue de celui de Roland Dalbiez sur un point essentiel: je n'ai pas cru qu'on pouvait confiner Freud dans l'exploration de ce qui, dans l'homme, est le moins humain; mon entreprise est née de la conviction inverse: c'est parce que la psychanalyse est de droit une interprétation de la culture qu'elle entre en conflit avec toute autre interprétation globale du phénomène humain” (Ibidem).

⁴⁷¹ *La Méthode psychanalytique et la Doctrine freudienne*. Desclée de Brouwer, 1936.

⁴⁷² DALBIEZ, 1947, pp. 157-159: “Assim consideramos como particularmente infeliz a qualificação de ‘perverso polimorfo’ que Freud aplicou à criança [...] A criança não é ‘perversa polimorfa’ mas uma ‘pervertível polimorfa’. E que não se diga haver nisso apenas jogo de palavras. Que patologismo aceitaria chamar de verbalismo a distinção do germe e do terreno?”.

mesmo a possibilidade de que a realização do autoconhecimento seja frustrada.

Mas a história da aproximação entre Freud e Tomás de Aquino não pode ser contada aqui.

Anexos

Tradução dos principais textos de Tomás de Aquino acerca do autoconhecimento da alma
(ordem cronológica)

Texto 1 – Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi (1252-1254)

Scriptum III, D. 23, Q. 1, a. 2, arg. 3:

“Se for dito que as habilitações são conhecidas pelo fato de que estão presentes na alma, e não, porém, os anjos; contra: as habilitações das virtudes não estão por sua essência presencialmente no intelecto, mas no afeto. Ora, o afeto não é conhecer. Logo, tais habilitações não podem ser conhecidas pela presença”.

Scriptum III, D. 23, Q. 1, a. 2, ad. 3, resp:

“Quanto ao terceiro, cumpre dizer que a alma refletir pelo conhecimento sobre si mesma ou sobre aquilo que é dela, acontece de duplo modo. De um modo, na medida em que a potência cognitiva conhece sua natureza ou daquilo que nela está. Isto cabe apenas ao intelecto, ao qual pertence conhecer as quiddidades das coisas. Ora, o intelecto, como está dito no livro III do *Sobre a Alma*, conhece a si mesmo como conhece os demais, pois conhece por uma espécie não certamente de si, mas do objeto, que é a forma dele. A partir da qual conhece a natureza de seu ato, e a partir da natureza do ato, a natureza da potência do cognoscente, e a partir da natureza da potência a natureza da essência, e conseqüentemente, das outras potências. Não que tenha de todas estas diversas semelhanças, mas porque no seu objeto não apenas conhece a noção de verdadeiro, de acordo com a qual é objeto dele, mas toda noção que há nele, donde também à noção de bem. Por consequência, por esta mesma

espécie conhece o ato da vontade e a natureza da vontade, e semelhantemente também as outras potências da alma e atos delas.

De outro modo, a alma reflete sobre seus atos conhecendo que há estes atos. Ora, isto não pode ser de tal modo que alguma potência que se utiliza de um órgão corporal reflita sobre o próprio ato, porque é preciso que o instrumento pelo qual conhece que conhece, se encontrasse intermediariamente entre a potência mesma e o instrumento pelo qual conhecia primeiro. Mas, uma potência que se utiliza de órgão corporal pode conhecer o ato de outra potência, na medida em que a impressão da potência inferior repercute na superior, como pelo sentido comum conhecemos que a vista vê. Ora, o intelecto, sendo uma potência que não se utiliza de órgão corporal, pode conhecer seu ato na medida em que de certo modo padece a partir do objeto e é informada pela espécie do objeto. Mas percebe o ato da vontade por repercussão do movimento da vontade no intelecto, pelo fato de que se reúnem na única essência da alma e na medida em que, de um certo modo, a vontade move o intelecto, enquanto entendo porque quero; também o intelecto move a vontade, enquanto quero algo porque entendo que isso é bom. Assim, no fato de que o intelecto conhece o ato da vontade, pode conhecer uma habilitação existente na vontade”.

(tradução do Prof. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento)

Texto 2 – Quaestiones Disputatae De Veritate X, a. 8 (1256-1259)

Pergunta do artigo 8º:

“Se a mente se conhece por essência ou por alguma espécie”

Resposta do artigo 8º:

“Deve-se dizer que, quando se pergunta se algo se conhece por sua essência, tal questão pode ser entendida de *dois modos*.

De um, de sorte que o que se diz, por essência, se refira à própria coisa conhecida, de modo que se entenda que se conhece por essência aquilo cuja essência se conhece; não, porém, aquilo, cuja essência não se conhece, mas alguns acidentes dele. De outro modo, quando se refere àquilo em que se conhece; de sorte que assim se entenda que se conhece algo por sua essência, porque a mesma essência é aquilo em que se conhece. E *deste modo* presentemente se pergunta se a alma se entende por sua essência.

Para a evidência dessa questão, deve-se notar que, a respeito da alma, pode-se ter um duplo conhecimento, como diz Agostinho, no Livro IX do *Sobre a Trindade*. *Um*, no qual a alma de cada um se conhece na medida da relação com aquilo que lhe é próprio; e *outro*, no qual a alma se conhece na medida da referência àquilo que é comum a todas as almas.

Esse conhecimento que se tem em comum a respeito de toda alma, é aquele em que se conhece a natureza da alma; já o conhecimento que alguém tem sobre a alma na medida da relação com aquilo que lhe é próprio, é o conhecimento sobre a alma segundo tem o existir em tal indivíduo. Donde, por *este* conhecimento, conhece-se se a alma existe, como quando alguém percebe que tem alma; pelo *outro* conhecimento sabe-se o que é a alma, e quais são por si [*per se*] seus acidentes.

Quanto, pois, ao primeiro conhecimento, é preciso distinguir, já que conhecer algo é conhecer *em hábito* e *em ato*.

Quanto ao conhecimento atual, no qual alguém considera ter em ato a alma, digo que a alma é conhecida por seus atos. Nisso, com efeito, alguém percebe que tem alma, que vive e existe, ao perceber que sente e entende, e exerce outras funções semelhantes da vida; donde diz o Filósofo no livro IX da *Ética*: "sentimos, com efeito, que sentimos; e entendemos que entendemos; e por isso que sentimos, entendemos que somos". Ninguém percebe que se entende senão na medida em que entende algo: pois, entender algo é anterior a do que

entender que entende; e assim chega a alma à percepção atual de sua existência, através daquilo que entende ou sente.

Mas, quanto ao conhecimento habitual, digo que a alma se vê por sua essência, isto é, na medida em que sua essência está presente em si, pode passar ao ato de conhecimento de si mesma, assim como alguém, pelo fato de ter o hábito de alguma ciência, pode perceber, pela própria presença do hábito, aquelas coisas que subjazem àquele hábito. Para que a alma perceba que existe, e atenda ao que se faz em si mesma, não se requer um hábito, mas para tanto basta só a essência da alma, que é presente à mente: dela, com efeito, saem os atos nos quais ela mesma se percebe atualmente.

Mas se falamos do conhecimento da alma, enquanto a mente humana se define pelo conhecimento especial ou geral, igualmente de novo parece se há de distinguir. Duas coisas devem concorrer para o conhecimento, a saber: a *apreensão* e o *juízo* sobre a coisa apreendida e assim o conhecimento, pelo qual é conhecida a natureza da alma, pode ser considerado que quanto à apreensão, quer quanto ao juízo.

Se se considera quanto diz respeito à *apreensão*, digo que a natureza da alma é conhecida por nós por meio das espécies que abstraímos dos sentidos. Nossa alma, com efeito, no gênero das coisas intelectuais, tem o último lugar, assim como a matéria prima no gênero dos sensíveis, como se evidencia pelo Comentador, no livro III do *Sobre a Alma*. Assim como a matéria prima é em potência para todas as formas sensíveis, assim nosso intelecto possível para todas as formas inteligíveis; donde, na ordem dos inteligíveis, é como a potência pura, como a matéria na ordem dos sensíveis. E assim como a matéria não é sensível senão pela forma superveniente, assim o intelecto possível não é inteligível senão pela espécie superinduzida.

Donde nossa mente não pode se entender de modo que se apreenda imediatamente, mas, ao apreender as outras coisas, chega ao conhecimento de si, assim como é conhecida a natureza da matéria prima pelo fato mesmo de ser receptiva de tais formas. O que se evidencia pelo modo como os *filósofos* investigaram a natureza da alma.

Pelo fato de a alma humana conhecer as naturezas universais das coisas, percebe que a espécie pela qual entendemos, é imaterial; caso contrário, seria individuada e assim não levaria ao conhecimento do universal. Entretanto, porque a espécie inteligível é imaterial, perceberam que o intelecto é coisa não dependente da matéria; e disso progrediram para conhecer as outras propriedades da potência intelectiva. E isso é o que o Filósofo diz, no livro III do *Sobre a Alma* que o intelecto é inteligível como os outros inteligíveis. Ao expor isso, o Comentador diz que "o intelecto entende por intenção nele como os outros inteligíveis". Essa intenção não é outra coisa senão a espécie inteligível. Mas tal intenção está no intelecto como inteligível em ato; nas outras coisas, não, mas como inteligível em potência.

Se se considera, porém, o conhecimento que temos da natureza da alma quanto ao *juízo*, no qual afirmamos ser assim como pela precitada dedução apreendemos; assim se tem o conhecimento da alma enquanto "intuímos a inviolável verdade, a partir da qual perfeitamente enquanto podemos definimos não qual seja a mente de cada homem, mas qual deve ser por razões sempiternas", como diz Agostinho no livro IX do *Sobre a Trindade*: intuimos tal inviolável verdade na sua similitude, que está impressa em nossa mente, enquanto conhecemos naturalmente outras coisas como evidentes por si mesmas, com referência às quais examinamos todo o resto, segundo as quais julgando de tudo.

Torna-se assim claro que nossa mente conhece a si mesma de algum modo por sua essência, como diz Agostinho: de *um modo*, por intenção, ou por espécie, como o Filósofo e o Comentador dizem; de *outro*, intuindo a inviolável verdade, como diz Agostinho.

É partir daí que se deve responder para ambas as razões".

(Tradução do Prof. Maurílio José de Oliveira Camello)

Texto 3 – Summa contra Gentiles III, 46 (1259-1265)

Que nesta vida a alma não conhece a si mesma por si mesma

“Entretanto, uma dificuldade parece trazer-se contra o que foi dito, de umas palavras de Agostinho, que devem ser examinadas diligentemente. Ele diz, com efeito, no livro X do *Sobre a Trindade: assim como a mente recolhe conhecimentos das coisas corpóreas pelos sentidos do corpo, assim das coisas incorpóreas, por si mesma. Logo conhece a si mesma por si mesma, porque é incorpórea.*

Dessas palavras, com efeito, parece que nossa mente se conhece por si mesma, e conhecendo-se, conhece as substâncias separadas, o que é contra o anteriormente mostrado.

É necessário, portanto, inquirir como nossa alma se conhece por si mesma.

Ora, é impossível dizer-se que por si mesma conhece de si o que é. Por isso, com efeito, faz-se potência cognoscitiva conhecendo em ato, quando está nela aquilo em que conhece. E se está nela em potência, conhece em potência; se, contudo, em ato, conhece em ato; se, porém, por modo intermediário, conhece em hábito. Ora, a mesma alma sempre está em si em ato, e nunca em potência, ou em hábito apenas. Se, pois, a alma conhece a si mesma por si mesma o que é, sempre em ato conhecerá de si o que é.

O que se evidencia ser falso.

Ainda. Se a alma conhece por si mesma de si o que é, e todo homem tem alma, logo todo homem conhece da alma o que é. O que se evidencia ser falso.

Mais. O conhecimento que se faz por outra coisa naturalmente inata em nós, é natural, como os princípios indemonstráveis, que são conhecidos pelo lúmen do intelecto agente.

Se, pois, sabemos da alma o que é pela própria alma, isso será naturalmente conhecido.

Ora, naquelas coisas que são naturalmente conhecidas, ninguém pode errar, pois no conhecimento dos princípios indemonstráveis ninguém erra.

Ninguém, pois, erraria a respeito da alma o que é, se a alma por si mesma o conhecesse.

O que se evidencia ser falso, porque muitos opinaram que a alma era este ou aquele corpo, e alguns um número, ou a harmonia.

Portanto, a alma não conhece por si mesma de si o que é.

Mais. Em qualquer ordem, o que é por si é anterior ao que é por outro, e princípio desse. Logo, o que é por si conhecido, é conhecido anteriormente a todas aquelas coisas que são conhecidas por outro, e o princípio de as conhecer, como as primeiras proposições às conclusões. Se, pois, a alma por si mesma conhece de si o que é, isso será conhecido por si, e, por conseguinte, por primeiro conhecido e princípio de conhecer as outras coisas.

Ora, isso se evidencia ser falso, pois o que é a alma não se supõe na ciência como conhecido, mas se propõe para inquirir de outras coisas.

A alma, portanto, não conhece de si o que é por si mesma.

Evidencia-se, contudo, que nem o mesmo Agostinho quis isso. Diz, com efeito, no livro X do *Sobre a Trindade* que a alma, quando busca o conhecimento de si, não como ausente se busca, mas se considera presente, não para que se conheça, como se fosse desconhecida, mas para que se distinga daquilo que conheceu. Disso dá a entender que a alma por si conhece a si mesma como presente, não como distinta das outras coisas.

Donde também diz que muitos erraram, porque não distinguiram a alma daquelas coisas que são diversas dela. Contudo, porque sabe da coisa o que ela é, sabe a coisa como distinta de outras, donde também a definição, que designa o que é a coisa, distingue o definido de todas as outras coisas. Agostinho, portanto, não quis que a alma conheça de si o que é por si mesma.

Mas nem Aristóteles quis isso.

Com efeito, ele diz no livro III do *Sobre a Alma*, que *o intelecto possível se conhece como as outras coisas*. Conhece-se pela espécie inteligível, na qual se faz em ato no gênero dos inteligíveis. Considerado em si, está apenas em

potência para ser inteligível, mas nada conhece enquanto está em potência, mas enquanto está em ato. Donde as substâncias separadas, substâncias que são como um ente em ato no gênero dos inteligíveis, de si conhecem o que são por suas substâncias, mas nosso intelecto possível conhece pela espécie inteligível, pela qual se faz cognoscente em ato. Donde ainda Aristóteles, no livro III do *Sobre a Alma*, disso mesmo demonstra conhecer a natureza do intelecto possível, isto é, que é não misturado e incorruptível, como se evidencia do exposto.

Assim, pois, segundo a intenção de Agostinho, nossa mente por si mesma conhece a si mesma enquanto conhece que é.

Do fato mesmo que se percebe agindo, percebe-se sendo, mas age por si mesma, donde por si mesma de si conhece que é.

Assim, portanto, sobre as substâncias separadas, a alma, conhecendo a si mesma, conhece que são, não, porém, o que são, o que é conhecer a substância delas. Como, pois, a respeito das substâncias separadas, enquanto são intelectuais, algumas substâncias conhecemos, ou por demonstração ou pela fé, nem de um nem de outro modo tal conhecimento podemos receber, se nossa alma de si mesma não conhecesse o que é um ente intelectual. Donde também da ciência sobre o intelecto da alma é necessário usar como de princípio para todas aquelas coisas que conhecemos sobre as substâncias separadas.

Ora, se pelas ciências especulativas podemos chegar a saber da alma o que é, não é necessário que possamos chegar por semelhantes ciências a saber o que é das substâncias separadas, pois nosso conhecer, pelo qual chegamos a saber de nossa alma o que é, é muito afastado do conhecimento da substância separada.

Entretanto, pode-se, enquanto se sabe de nossa alma o que é, chegar a saber algum gênero afastado das substâncias separadas, o que não é delas conhecer as substâncias.

Assim como sabemos da alma que é por si mesma, enquanto percebemos seus atos, e inquirimos o que seja dos atos e objetos pelos princípios das

ciências especulativas, assim também daquelas coisas que estão em nossa alma, a saber, as potências e os hábitos, sabemos certamente que são, enquanto percebemos os atos, mas conhecemos o que são pela qualidade de seus mesmos atos”.

(Tradução do Prof. Maurílio José de Oliveira Camello)

Texto 4 – Quaestio Disputata De anima, a. 16, ad 8^m (1265-1266)

“Ao oitavo [argumento] cumpre dizer que nosso intelecto possível entende a si mesmo, não apreendendo diretamente sua essência, mas por especificação inteligível recebida das fantasias. Donde, dizer o Filósofo no livro III do *Sobre a alma* que o intelecto possível é inteligível como o demais. Isto, assim é porque nada é inteligível, conforme está em potência, mas conforme está em ato, como se diz no livro IX da *Metafísica*. Donde, como o intelecto possível esteja apenas em potência no ser inteligível, não pode ser entendido senão por sua forma, pela qual faz-se em ato, a qual é a especificação inteligível abstraída das fantasias, assim também como qualquer outra coisa é entendida pela sua forma. Isto é comum em todas as potências da alma: que os atos sejam conhecidos pelos objetos, as potências pelos atos e a alma pelas suas potências. Portanto, a alma intelectiva é conhecida também deste modo, por seu entender. Ora, a especificação inteligível, recebida das fantasias, não é forma da substância separada de modo que possa ser conhecida por ela, assim como, por ela, o intelecto possível é, de algum modo, conhecido”.

(Tradução do Prof. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento)

Texto 5 – Sententia libri De anima (1266-1268)

Sententia libri De anima II, VI:

“Duas observações finais (Sed sciendum est; Sciendum est autem) que não provêm do texto de Aristóteles. A primeira determina como os objetos diversificam os atos e as potências da alma, isto é, na medida em que são tomados como objetos, de acordo com o constitutivo formal (ratio) de objeto. A segunda e última diz respeito ao autoconhecimento da alma.

É preciso, no entanto, saber que nosso intelecto possível está somente em potência em referência aos inteligíveis, mas torna-se em ato pela forma abstraída das fantasias. Ora, nada é conhecido senão na medida em que está em ato. Donde, nosso intelecto possível se conhecer a si mesmo por uma especificação (species) inteligível, como se tratará no livro III; não, porém, intuindo diretamente sua essência. Por isso, é preciso que, no conhecimento da alma, procedamos a partir do que é mais extrínseco, a partir do que as especificações inteligíveis são abstraídas, pelas quais o intelecto entende a si mesmo, de modo que pelos objetos conheçamos os atos, pelos atos a potência e pelas potências a essência da alma. Se, no entanto, a alma conhecesse diretamente sua essência por si mesma, a ordem contrária deveria ser observada no conhecimento da alma, porque quanto algo fosse mais próximo da essência da alma, tanto seria conhecido por ela com antecedência”.

(Tradução Prof. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento)

Sententia libri De anima III, ix:

“Ora, alguém duvidará, assim etc. Depois que o Filósofo mostra a natureza do intelecto possível e seu objeto, propõe aqui algumas dúvidas acerca do que foi determinado. Isto é dividido em duas partes: na primeira propõe as dúvidas; na segunda as resolve, ali: Ou sofrer.

Ora, propõe primeiro duas dúvidas, das quais a primeira: se o intelecto é simples e impassível e de nada tem algo em comum, como diz Anaxágoras (I 5, 405^a16-17; III 1, 429^a18-19), como pode o intelecto entender, dado que o entender é um certo sofrer e parece que cabe ao constitutivo nocional (ratio) do paciente que tenha algo em comum com o agente, porque na medida em que

algo é comum a ambos, isto é, ao agente e ao paciente, parece que aquele aja e este padeça? Com efeito, é preciso que os que agem e padecem entre si tenham a matéria em comum, como é dito no Livro I *Sobre a geração* (I 314b26-27, 324a34, b4-7 etc.).

Apresenta a segunda dúvida ali: Mas, além. Esta dúvida surge do que disse acima (III, 2, 429b9) que o intelecto tornado em ato também entende a si mesmo. Então, esta dúvida é que, se o intelecto é inteligível, isto pode acontecer de dois modos, De um modo, que seja inteligível de acordo consigo e não de acordo com outro; de outro modo, que tenha algo acrescentado a si, que o torne inteligível. Ora, se ele mesmo, de acordo consigo mesmo, é inteligível e não de acordo com outro, e o inteligível, na medida em que é tal, é uno em espécie, segue-se, se isto não só é inteligível mas intelecto, que os demais inteligíveis também sejam intelectos e, assim, todos os inteligíveis entendem. Se, porém, é inteligível pelo fato de que tem algo misturado consigo, seguir-se-á que tenha algo distinto que o torna inteligível, assim como o demais que é entendido. Assim, parece seguir-se o mesmo que antes, isto é, que sempre o que é entendido entenda.

Primeiro, resolve a primeira, dizendo que, assim como foi distinguido antes (II II, 11, 417b2-5) sobre o sofrimento (*passio*), quando se tratava sobre o sentido, “sofrer” se diz de acordo com algo comum, isto é, isso que é “sofrer” é comum tanto ao sofrimento que se dá entre disposições contrárias, assim como é o primeiro sofrimento mútuo nas coisas naturais, que têm em comum a matéria, como ao “sofrer” que é dito apenas de acordo com uma recepção. Logo, é dito que o intelecto “sofre” na medida em que está de certo modo em potência para os inteligíveis e nada destes é em ato, antes que entenda. Ora, é preciso que seja assim como acontece numa tabuinha na qual nada está escrito em ato, mas pode receber uma pluralidade de escritos. Isto acontece também no intelecto possível, porque nada dos inteligíveis está nele em ato, mas apenas em potência. Por isso, exclui-se tanto a opinião dos antigos Estudiosos da Natureza (III 1, 100-103), que sustentavam que a alma era composta de tudo para que entendesse tudo, quanto também a opinião de Platão, que sustentou que a alma humana tem naturalmente ciência de tudo, mas que ela é de certo

modo encoberta pela união ao corpo, dizendo que aprender nada mais é que recordar-se.

Depois, quando diz “mas, também ele mesmo inteligível”, resolve a segunda dúvida. Resolve, primeiro, a pergunta; em segundo lugar responde à objeção feita em contrário, ali: Ora, nem sempre.

Diz, portanto, primeiro que o intelecto possível é inteligível, não por sua essência, mas por alguma especificação inteligível, assim como também os demais inteligíveis. O que prova a partir do fato de que o inteligido em ato e o inteligente em ato são um, assim como disse também acima que o sensível em ato e o sentido em ato são um (II 26, 425b25-26); ora, algo é inteligível em ato pelo fato de que está em ato abstraído da matéria. Com efeito, assim disse acima (III 2, 429b21-22): como as coisas são separáveis da matéria, assim também são as que dizem respeito ao intelecto. Por isso, diz também aqui que “nos que são sem matéria”, isto é, se tomarmos os inteligíveis em ato, “é o mesmo o inteligente e o que é entendido”, como é o mesmo o sensiente em ato e o que é sentido em ato. Com efeito, a própria ciência especulativa e o assim cognoscível cientificamente, isto é, o cognoscível cientificamente em ato é o mesmo. Logo, a especificação da coisa inteligida em ato é especificação do próprio intelecto e, assim, pode inteligir a si próprio por ela. Donde, o Filósofo ter também examinado acima (III 1,; III 2, 429b10-12), pelo próprio inteligir e pelo que é inteligido, a natureza do intelecto possível; com efeito, não conhecemos nosso intelecto senão pelo fato de que inteligimos que nós inteligimos”.

XXXXXX

Anotação própria de Sto. Tomás

“Ora, acontece isto ao intelecto possível, que não seja inteligido por sua essência mas por uma especificação inteligível pelo fato de que é apenas potência na ordem dos inteligíveis. Com efeito, o Filósofo mostra no livro IX da *Metafísica* (IX 10, 1051a29-33) que nada é inteligido senão na medida que está em ato. Pode ser tomado também um símile nas coisas sensíveis, pois o que está somente em potência nelas, a saber, a matéria prima, não tem nenhuma

ação por sua essência, mas apenas pela forma a ela acrescentada, mas as substâncias sensíveis, que estão, de acordo com algo em potência e, de acordo com algo, em ato, têm alguma ação de acordo consigo mesmas. Semelhantemente, também o intelecto possível, que está apenas em potência na ordem dos inteligíveis, nem entende nem é entendido senão por uma especificação nele recebida. Deus, porém, que é puro ato na ordem dos inteligíveis, e as demais substâncias separadas, que são intermediárias entre a potência e o ato, tanto entendem como são entendidos por sua essência.

XXXXXX

Depois, quando diz “Mas nem sempre” responde à objeção que havia em contrário, dizendo que, dado que o intelecto possível tem algo que o torna inteligível como o demais, resta que se considere a causa de não entender sempre, isto é, porque o inteligível nem sempre entende. O que assim é porque nas coisas que têm matéria a especificação não é inteligível de acordo com o ato, mas apenas de acordo com a potência; ora, o inteligível em potência não é o mesmo com o intelecto, mas apenas o inteligível em ato; donde, para estes que têm a especificação na matéria, não inibir o intelecto de modo que possam entender, porque o intelecto dos deste modo, isto é, dos inteligíveis é certa potência sem matéria, mas o que está na matéria é inteligível, mas apenas em potência. Ora, o que está no intelecto é a especificação inteligível de acordo com o ato”

(Tradução Prof. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento)

Texto 6 – *Summa Theologiae Prima Pars, Q. 87, a. 1, Resp. (1266-1268)*

“Em resposta cumpre dizer que tudo é cognoscível na medida em que está em ato e não na medida em que está em potência, como se diz no livro IX da *Metafísica*, [9, 1051a 21]; com efeito, algo é ente e verdadeiro, que cai sob o conhecimento, assim como está em ato. De fato, isto aparece de maneira

manifesta nas coisas sensíveis; com efeito, a vista não percebe o colorido em potência, mas apenas o colorido em ato. Semelhantemente, é manifesto que o intelecto, na medida em que é cognoscitivo das coisas materiais, não conhece senão o que está em ato; vem daí que não conhece a matéria prima, senão de acordo com sua proporção para com a forma, como se diz no livro I da *Física* [7, 191a 8]. Donde, também nas substâncias imateriais, na medida em que cada uma delas está para o ser em ato por sua essência, na mesma medida está para o ser inteligível por sua essência.

Portanto, a essência de Deus que é ato puro e perfeito, é simples e perfeitamente inteligível de acordo consigo mesma. Donde Deus intelecua por sua essência, não apenas a si mesmo, mas também tudo. A essência do anjo, porém, está no gênero dos inteligíveis como ato, não porém, como ato puro e completo. Donde, o seu intelecua não se completar por sua essência; com efeito, embora o anjo se intelecua por sua essência, não pode conhecer tudo por sua essência, mas conhece o que é distinto de si pelas semelhanças deles. O intelecto humano, no entanto, porta-se no gênero das coisas inteligíveis como um ente apenas em potência, assim como também a matéria prima se porta no gênero das coisas sensíveis; donde ser chamado de 'possível'. Assim, pois, considerado em sua essência, porta-se como inteligente em potência. Donde, por si mesmo, ter a capacidade de intelecua, mas não a de ser intelecua, a não ser na medida em que torna-se em ato. Deste modo, com efeito, também os platônicos colocaram a ordem dos entes inteligíveis acima da ordem dos intelectos; pois, o intelecto não intelecua senão por participação do inteligível; ora, de acordo com eles, o participante está abaixo do participado.

Se, pois, o intelecto humano se tornasse em ato pela participação das formas inteligíveis separadas, como sustentaram os platônicos, o intelecto humano intelecua a si mesmo por tal participação das coisas incorpóreas. Mas, como é conatural ao nosso intelecto, de acordo com o estado da vida presente, que diga respeito ao que é material e sensível, como foi dito acima [Q. 84, a. 7], segue-se que o nosso intelecto intelecua a si mesmo do modo como torna-se em ato pelas espécies abstraídas dos sensíveis pela luz do intelecto agente, que é o ato dos próprios inteligíveis, e mediante estes, do intelecto possível. Portanto, nosso intelecto se conhece, não pela sua essência, mas pelo seu ato.

Isto de um duplo modo. De um primeiro modo, de maneira particular, na medida em que Sócrates ou Platão percebe ter uma alma intelectiva pelo fato de que percebe que entende. De outro modo, em universal, na medida em que consideramos a natureza da mente humana a partir do ato do intelecto. Ora, é verdade que o juízo e a eficácia deste conhecimento pelo qual conhecemos a natureza da alma, nos cabe de acordo com a derivação da luz de nosso intelecto da verdade divina, na qual estão contidas as noções de todas as coisas, como foi dito acima [Q. 84, a. 5]. Onde, Agostinho também dizer no livro IX *Sobre a Trindade*: “contemplamos a verdade inviolável, a partir da qual, o quanto podemos, definimos perfeitamente, não como é a mente de cada ente humano, mas como deve ser de acordo com as noções eternas”. Há, porém, uma diferença entre estes dois conhecimentos. Pois, para haver o primeiro conhecimento da mente, basta a própria presença da mente, que é o princípio do ato a partir do qual a mente percebe a si mesma. Assim, se diz que se conhece pela sua presença. Mas, para que haja o segundo conhecimento da mente, não basta sua presença, mas requer-se uma pesquisa diligente e sutil. Onde, tanto muitos ignorarem a natureza da alma, quanto muitos terem também errado acerca da natureza da alma. Por isso, Agostinho diz no livro X *Sobre a Trindade* acerca de tal pesquisa sobre a mente: “a mente não procure se cernir como ausente, mas discernir o que está presente”, isto é, conhecer sua diferença das demais coisas, o que é conhecer sua quiddidade e natureza”.

(Tradução Prof. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento)

Texto 7 – Summa De Unitate Intellectus contra Averroistas III, n. 82 (1270)

“Se o princípio intelectivo pelo qual entendemos fosse separado conforme o ser e distinto da alma que é forma de nosso corpo, ele seria de acordo consigo mesmo inteligente e inteligido e não entenderia de vez em quando e de vez em quando não. Nem também seria preciso que se entendesse a si mesmo pelos inteligíveis e pelos atos, mas pela sua essência, como as demais substâncias separadas. Nem também seria adequado, que para entender precisasse dos

nossos fantasmas; com efeito, não se encontra na ordem das coisas que as substâncias superiores precisem das substâncias inferiores para suas perfeições primordiais, assim como os corpos celestes não são conformados ou levados à perfeição em vista de suas operações, a partir dos corpos inferiores”.

(Tradução Prof. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento)

Texto 8 – Super librum De causis Expositio (1272)

Proposição 15: Todo cognoscente conhece sua essência, portanto retorna à sua essência com um retorno completo.

“Mostrado de que modo a alma se porta com o demais, mostra aqui de que modo a alma se porta consigo mesma e apresenta tal proposição: todo cognoscente conhece sua essência, portanto retorna à sua essência com um retorno completo. Para o entendimento desta proposição devem ser consideradas algumas proposições que são sustentadas no livro de Próclo.

Uma das quais é a 15ª de seu livro, que é assim: tudo que é conversivo para si mesmo, é incorpóreo. Manifestou esta proposição acima na 7ª proposição deste livro. Tomemos a segunda proposição, que é a 16ª no livro de Proclo, que é assim: tudo que é conversivo para si, tem substância separável de todo corpo. A prova disto é que, visto um corpo não poder converter-se para si, como está estabelecido pela proposição precedente, segue-se que a conversão para si mesmo seja uma operação separada do corpo. Ora, daquilo cuja operação é separável do corpo, é necessário que a substância também seja separável. Donde, tudo que pode converter-se para si mesmo, ser separável do corpo. Tomemos a terceira proposição, a 43ª do seu livro, que é assim: tudo que é conversivo para si mesmo, é autohipostático, isto é, subsistente por si. O que se prova pelo fato de que cada um se converte para aquilo pelo que é substantificado. Donde, se algo converte-se para si mesmo, conforme seu ser, é preciso que subsista em si mesmo. Tomemos a quarta

proposição, a 44^a do seu livro: tudo o que conforme sua operação é conversivo para si mesmo, é também convertido para si conforme a substância. Isto é provado pelo fato de que, visto o converter-se para si mesmo caber à perfeição, se conforme a substância não se convertesse para si mesmo o que se converte conforme a operação, seguir-se-ia que a operação seria melhor e mais perfeita que a substância. Tomemos a quinta proposição, a 83^a de seu livro, que é assim: Tudo que é cognitivo de si mesmo, é também conversivo para si mesmo por inteiro. Cujas provas são porque o que conhece a si mesmo converte-se para si mesmo pela sua operação e, por conseguinte, pela sua substância, como é patente pela proposição anteposta. Admitimos a sexta proposição, a 186^a de seu livro, que é assim: toda alma é uma substância incorpórea e separável do corpo. A qual se prova da seguinte maneira, conforme o que precede: a alma conhece a si mesma; portanto, converte-se também para si mesma por completo; portanto, é incorpórea e separável do corpo.

Visto isso, deve-se considerar que há uma tríplice proposta neste livro. A primeira das quais é que a alma conhece sua essência, pois deve-se entender sobre a alma, o que é dito aqui. A segunda é o que é concluído da partir disso, que retorna à sua essência com um retorno completo. Isto é o mesmo que aquilo que é dito na proposição de Próclo, que tudo que é cognitivo de si mesmo, é também conversivo para si mesmo por inteiro; entende-se um retorno ou conversão completa, tanto conforme a substância quanto conforme a operação, como foi dito.

Mas que este segundo siga-se do primeiro, prova assim: porque ao dizer que o cognoscente conhece sua essência, o próprio “conhecer” significa uma operação inteligível; portanto, é patente que nisto que o cognoscente conhece sua essência retorna, isto é converte-se, por sua operação inteligível para sua essência, isto é entendendo-a. Que isto deva ser chamado de retorno ou conversão, manifesta pelo fato de que, quando a alma conhece sua essência, o cognoscente e o conhecido são uma única coisa e, assim, o conhecimento pelo qual conhece sua essência, isto é a própria operação inteligível é a partir dela, conforme é cognoscente e é para ela, conforme é conhecida; há, assim, aí certa circulação que está implicada na palavra retorno e conversão. Mas, a

partir do fato de que, conforme sua operação, retorna à sua essência, conclui ulteriormente que também, conforme sua substância é retornante à sua essência e, assim, se dá um retorno completo conforme a operação e a substância. Expõe por conseguinte o que seja retornar, conforme a substância, à sua essência. É dito retornar a si mesmo conforme a substância, o que subsiste por si mesmo, tendo fixidez, de tal modo que não se converta a algo de outro que o sustente, como é a conversão dos acidentes para os substratos. Deste modo, isto é adequado à alma e a tudo que conhece a si mesmo, porque tudo que é tal, é uma substância simples, suficiente a si por si mesma, como que não precisando de sustentação material. Isto pode ser a terceira [proposta], isto é, que a alma é separável do corpo, como é proposto na proposição de Próclo.

Ora, a primeira destas, isto é, que a alma conheça sua essência, não é provada aqui. No entanto, é provada no livro de Próclo, assim: mas, na verdade, que conheça a si mesma, é manifesto, pois, se conhece também o que está acima dela, também, por nascença, conhece, muito mais a si mesma, como cognoscente de si mesma a partir das causas que estão antes dela. Onde, deve-se considerar, cuidadosamente, o que foi dito acima, quando tratou da cognição do intelecto. Disse que o primeiro intelecto entende apenas a si mesmo, como está dito na 13ª proposição, isto é, porque é a própria forma inteligível ideal; os demais intelectos, conforme próximos dele, participam do primeiro intelecto, tanto a forma de inteligibilidade, como a capacidade intelectual, como Dionísio diz no 4º capítulo [§1] *Sobre os nomes divinos*, que as substâncias intelectuais supremas são, tanto inteligíveis como intelectuais; donde, cada uma delas entender tanto a si mesma como a superior que participa. Ora, porque a alma intelectiva participa o primeiro intelecto de modo inferior, não tem em sua substância senão a faculdade intelectual. Donde entender sua substância, não por sua essência, mas, conforme os platônicos, pelos superiores que participa, conforme Aristóteles, porém, no livro II [4, 430a1-2] *Sobre a alma*, por especificações inteligíveis, que se tornam de certo modo formas, conforme se torna em ato, por elas”.

(Tradução Prof. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento)

Bibliografia

OBRAS DE AGOSTINHO EM PORTUGUÊS

AGOSTINHO, Santo. *Trindade*. Edição Bilíngue. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, Domingos Lucas Dias, João Beato, Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Fátima: Paulinas, 2007.

_____. *A Trindade*. Trad. Agostinho Belmonte. 2ª ed. Coleção Patrística – 7. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. *De octoginta tribus quaestionibus quaestio XLVI*. Trad. Moacyr Novaes Filho. Cadernos de Trabalho CEPAME. Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval de São Paulo. SP: 1993, (3): 59-68. Vol. (II) março de 1993.

OBRAS DE SANTO AGOSTINHO EM ESPANHOL

AGOSTINHO, Santo. *Las Confesiones*. In: Obras Completas Tomo II. Org. Felix Garcia. Biblioteca de Autores Cristãos. Madrid: La Editorial Catolica, 2002.

_____. *Contra los academicos*. In: Obras Completas Tomo III. Org. Felix Garcia. Biblioteca de Autores Cristãos. Madrid: La Editorial Catolica, 1957.

OBRAS DE ARISTÓTELES EM PORTUGUÊS

ARISTÓTELES. *De Anima* (Livros I, II, III). Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. Editora 34, SP, 2006.

_____. *De Anima Livros I-III* (trechos). Trad. Lucas Angioni. 2ª Ed. Textos Didáticos n. 38. IFCH/UNICAMP – Janeiro de 2002.

OBRAS DE TOMÁS DE AQUINO EM PORTUGUÊS

AQUINO, Tomás de. *Questões Discutidas sobre a Verdade: Questão X – Sobre a mente*. Trad. Maurílio José de Oliveira Camello. Coleção do Estudo Acadêmico 3. EDUFU, Uberlândia, 2012.

_____. *Suma de Teologia: Primeira Parte – Questões 84-89*. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Coleção do Estudo Acadêmico 2. EDUFU, Uberlândia, 2002.

_____. *Compêndio de teologia*. 2ª Ed. Trad. Odilão Moura. Coleção Teologia – 6. EDIPUCRS, Porto Alegre, 1996.

OBRAS DE TOMÁS DE AQUINO EM ESPANHOL

AQUINO, Tomás de. *Opúsculos y Cuestiones Selectas I Filosofía (1)*. Edición Bilingüe. Coord. Antonio Osuna Fernández-Largo. BAC Maior. Madrid, 2001.

_____. Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. Volumen I/1. El misterio de la Trinidad. Trad. Juan Cruz Cruz. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista. EUNSA, Pamplona, España, 2002.

OBRAS DE TOMÁS DE AQUINO EM FRANCÊS

D'AQUIN, Thomas. *Sur la Vérité*. Traduit et commenté par Gilles-Jérémie Ceausescu. CNRS Editions, Paris, 2008.

_____. *Somme Théologique: la pensée humain, 1, Questions 84-89.* Traduction française par J. Wébert. Éditions du Cerf, Belgium, 1954.

_____. *Questions Disputées sur la vérité: Question X – L'Esprit.* Trad. Kim Sang Ong-Van-Cung. Bibliothèque des Textes Philosophiques. Vrin, Paris, 1998.

OBRAS DE TOMÁS DE AQUINO EM LATIM

SANCTI THOMAE DE AQUINO. *OPERA OMNIA. IUSSU LEONIS XIII P. M. EDITA. OPUSCULA – DE UNITATE INTELLECTUS CONTRA AVERROSITAS.* Cura et Studio Fratrum Praedicatorum. ROMAE AD SANCTAE SABINAE, 1976.

_____. *OPERA OMNIA. IUSSU LEONIS XIII P. M. EDITA. TOMUS XXII – QUAESTIONES DISPUTATE DE VERITATE.* Cura et Studio Fratrum Praedicatorum. Volumen II – QQ. 8-20. ROMAE AD SANCTAE SABINAE, 1972.

_____. *OPERA OMNIA. IUSSU LEONIS XIII P. M. EDITA. TOMUS III – SUMMA THEOLOGIAE.* Cura et Studio Fratrum Praedicatorum. Volumen IV – XII. ROMAE AD SANCTAE SABINAE, 1962.

_____. *SUPER LIBRUM DE CAUSIS EXPOSITIO*.
TEXTUS PHILOSOPHICI FRIBURGENSES. Seriem moderatur I. M. Bochénski
O. P. 4/5. Par H. D. SAFFREY, O.P. FRIBOURG SOCIÉTÉ PHILOSOPHIQUE
& LOUVAIN ÉDITIONS E. NAUWELAERTS, 1954.

_____. *QUAESTIO DISPUTATA DE ANIMA*. Textum
Taurini 1953 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias
magneticas denuo recognovit Enrique Alárcon atque instruxit.

_____. *OPERA OMNIA. IUSSU LEONIS XIII P. M.*
EDITA. TOMUS XIV – SUMMA CONTRA GENTILES. Cura et Studio Fratrum
Praedicatorum. ROMAE, TYPIS RICCARDI GARRONI 1926.

_____. *In Aristotelis librum De anima commentarium*, cura
et studio A. M. Pirotta, OP. Turim-Roma: 1948.

_____. *Scriptum Super Libros Sententiarum*, T. I-II. Éd. P.
Mandonnet. Paris, 1929.

_____. *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad
Nicomachum expositio*. Cura et Studio R. M. Spiazzi. Turin/Rome, 1964.

BIBLIOGRAFIA GERAL

ARNNOU, R. *Platonisme des Pères*. Dictionnaire de Théologie Catholique. Paris, Letorizy et Ané, 1935, tome XII, 2^a partie, Col. 2258-2392.

BARRERA, Jorge Martinez. *A alma e sua pessoa. A relação mente-corpo segundo Aristóteles e sua interpretação por Santo Tomás de Aquino*. Aquinate 5 (2007), pp. 1-17.

BAUMGARTEN, Alexander. *Redditio completa: connaissance et réflexivité dans les commentaires latins au Liber de causis*.

BAZÀN, Bernardo C. *Les Questions Disputées, principalement dans les facultés de Théologie*. In: *Les Questions Disputées et Les Questions Quodlibétiques dans les facultés de Théologie, de Droit et de Médecine. Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental Fasc. 44-45*. Brepols, Turnhout-Belgium, 1985, pp. 12-149

_____. *La corporalité selon saint Thomas*. RPL 81 (1983), pp. 369-409.

BERMON, Emmanuel. *Le Cogito dans la Pensée de Saint Augustin*. Histoire des doctrines de l'antiquité classique XXVI. Librairie Philosophique. Paris: Vrin, 2001.

BIOLO, Salvino. *L'Autocoscienza in S. Agostino*. 2^a ed. Analecta Gregoriana vol. 172. Series Facultatis Philosophicae: sectio B, n. 15. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2000.

BIRD, Otto. *Como ler um artigo da Suma*. Trad. Getúlio Pereira Jr. Textos Didáticos n. 53. IFCH/UNICAMP – Julho de 2005.

BOOTH, E. *St. Augustine's <notitia sui> related to Aristotle and the Early Neo-Platonists*. Augustiniana 27, 1977, pp. 70-132.

_____. *St. Augustine's <notitia sui> related to Aristotle and the Early Neo-Platonists*. Augustiniana 28, 1978, pp. 183-221.

_____. *St. Augustine's <notitia sui> related to Aristotle and the Early Neo-Platonists*. Augustiniana 29, 1979, pp. 97-124.

BOYER, C. *Christianisme et Néo-Platonisme dans la formation de Saint Augustin*. Paris: Gabriel Beauchesne, 1920.

BOULNOIS, Olivier. (éd) *Généalogies du Sujet: de saint Anselme à Malebranche*. Histoire de la Philosophie. Vrin, Paris, 2007.

_____. *Être et représentation: une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII^e-XIV^e siècle)*. Press Universitaires de France, Paris, 1999.

BRACHTENDORF, Johannes. *Selbsterkenntnis: Thomas von Aquin als Kritiker Augustins?*. Phil. Jahrbuch 109. Jahrgang II (2002), pp. 255-270.

BRUGUÈS, Jean-Louis. *Tommaso d'Aquino e l'Islam*. Quaderni Aquinati Veritas et Amor. Atti della Conferenza sul tema Tommaso d'Aquino e il dialogo con l'Islam. Aquino, 7 marzo 2009. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2010.

CAMELLO, Maurílio José de Oliveira. *Ciência e autocompreensão divinas em Santo Tomás de Aquino*. In: *A cidade dos homens e a cidade de Deus*. Org. Ernildo Stein, José Ricardo Pierpauli (et. al.). Edições EST. Porto Alegre, 2007, pp. 71-76.

CAMPELO, M. *Conocer y Pensar: introducción a la noética agustiniana*. Valladolid: Ed. Estudio Agustiniano, 1981.

CAPELLE, Philippe (éd.). *Expérience Philosophique et Expérience Mystique*. Coll. Philosophie & Théologie. Les Éditions du Cerf, Paris, 2005.

CATAPANO, Giovanni. *L'Idée de Philosophie in Agostino: guida bibliografica*.
Subsidia Mediaevalia Patavina. Padova: Il Poligrafo, 2000.

CHENU, M.-D. *Santo Tomás de Aquino e a teologia. Mestres Espirituais*. Trad.
Gerardo Dantas Barreto. Agir Editora, RJ, 1967.

_____. *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*. Deuxième
Édition. Université de Montréal. Publications de L'Institut D'Études Médiévales
XI. Montréal, 1954.

_____. *Les philosophes dans la philosophie chrétienne médiévale*.
Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 26 (1937), pp. 27-40.

CLARKE, W. Norris. *The limitation of act by potency: aristotelianism or
neoplatonism*. Scholasticism 26 (1952), pp.167-194.

CONOLLY, Brian Francis. *Averroes, Thomas Aquinas and Giles of Rome on
How this man understands*. Vltarium 45 (2007), pp. 69-92.

CONTICELLO, Carmelo Giuseppe. *De Contemplatione: la thèse inédite de
doctorat du P. M.-D. Chenu*. Reviste Sc. Ph. Th. 75 (1991), pp. 363-422.

CORRIGAN, K. *L'auto-reflexivité et l'expérience humaine dans l'Ennéade V, 3, et autres traits. De Plotin à Thomas d'Aquin.* In *Études sur Plotin.* Paris: L'Harmattan, 2000, pp. 149-172.

COURCELLE, P. *Connais-Toi Toi-Même: de Socrate a saint Bernard.* Paris: Études Augustiniennes, 1974.

DALBIEZ, Roland. *O método psicanalítico e a doutrina de Freud.* Trad. José Leme Lopes. Tomo I: Exposição. Agir Editora, RJ, 1947.

_____. *O método psicanalítico e a doutrina de Freud.* Trad. José Leme Lopes. Tomo II: Discussão. Agir Editora, RJ, 1947.

DALES, Richard C. *The problem of the rational soul in the thirteenth century.* E.J. Brill, New York, 1995.

DAMÁSIO, António R. *E o cérebro criou o homem.* Trad. Laura Teixeira Motta. Companhia das Letras, SP, 2011.

_____. *O mistério da consciência: Do corpo e das emoções ao conhecimento de si.* Trad. Laura Teixeira Motta. Companhia das Letras, SP, 2000.

DE BONI, Luis Alberto. *A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. EST Edições/Editora Ulysses, Porto Alegre, 2010.

_____. *Intelecto e homem, a antropologia cristã de Tomás de Aquino*. In: *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*. Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM). Porto, du 26 au 31 août 2002. Édités par Maria Cândida Pacheco – José F. Meirinhos. Volume I. Brepols, 2006, pp. 247-285.

DE LIBERA, Alain. *Archéologie du Sujet I: naissance du sujet*. Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie. Vrin, Paris, 2007.

_____. *Augustin critique d'Averroès. Deus modèles du sujet au moyen âge*. In: *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*. Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM). Porto, du 26 au 31 août 2002. Édités par Maria Cândida Pacheco – José F. Meirinhos. Volume I. Brepols, 2006, pp. 203-246.

_____. *Le latin, véritable langue de la philosophie?*. In: *Aux Origines du Lexique Philosophique Européen. L'influence de la latinitas*. Actes

du Colloque international organisé à Rome par la FIDEM em collaboration avec l'Università degli Studi di Roma (Dipartimento di ricerche storiche filosofiche e pedagogiche), le Lessico Intellettuale Europeo (CNR), l'Université catholique de Louvain à Louvain-la-Neuve (Institut Supérieur de Philosophie) et patronnée par la Présidence Italienne de la CCE 1996. Academia Belgica, 23-25 mai 1996. Édités par Jacqueline Hamesse. Louvain-la-Neuve, 1997, pp. 01-22.

DEL SOLAR, Gabriel Martinez. *La intencionalidad: una relacion entre Franz Brentano y Tomas de Aquino*. (Premio Nacional de Filosofia 1947). Mercurio Peruano, anno XXIV, vol. XXX, n. 262. Enero 1949.

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Trad. Maria Ermantina Galvão. Coleção Clássicos Filosofia. SP: Martins Fontes, 2000.

DÍEZ, Mariano Brasa. *El Contenido del Cogito Agustiniiano*. AVGVSTINVS XXI – 81-84, Madrid, Enero-Diciembre, 1976, pp. 277-285.

DIVUS THOMAS. *L'animale razionale: senso antropologico e valori metafisici della razionalità nel pensiero tomista*. Revista Quadrimestrale dello Studio Filosofico Domenicano, Gennaio-Aprile 1/1992 – anno 95, Bologna.

DIXSAUT, Monique. (org.) *La connaissance de soi: études sur le traité 49 de Plotin*. Tradition de la Pensée Classique. Vrin, Paris, 2002.

DOULL, Floy Andrews. *Si enim fallor, sum: la lógica de la certeza en san Agustín y Descartes*. AVGVSTINVS XXXI – 121-122, Madrid, Enero-Junio, 1986, pp. 87-93.

DUBARLE, D. *Dieu avec L'Être, de Parménide à Saint Thomas: essai d'ontologie théologique*. Institut Catholique de Paris, Philosophie – 11. Paris: Beauchesne, 1986.

ELDERS, Leo J. *La filosofía della natura di San Tommaso D'Aquino: Filosofia della natura in generale – cosmologia, filosofia della natura organica – antropologia filosofica*. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1996.

EMERY, Gilles. *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*. Trad. José Antonio Marcén. KOINONIA 44. Secretariado Trinitario, Salamanca, 2008.

FABRO, Cornélio. *Percepción y Pensamiento*. Trad. Juan Francisco Lisón Buendía. Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA). Pamplona, España, 1978.

FINANCE, Joseph de. *Cogito cartésien et réflexion thomiste*. Archives de Philosophie 16 (1945), cah. 2.

FORMENT, Eudaldo. *El Problema del Cogito en San Agustín*. AVGVSTINVS XXXIV – 133-136, Madrid, Enero-Diciembre, 1989, pp.07-30.

GARCÍA-VALDECASAS, Miguel. *Psychology and mind in Aquinas*. In: *History of Psychiatry* 16, 3 (2005), pp. 291-310.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca & Salma Tannus Muchail. Coleção Tópicos. Martins Fontes, SP, 2004.

GARCEAU, Benoit. *Judicium: vocabulaire, sources, doctrine de saint Thomas d'Aquin*. Université de Montréal Publications de L'institut d'Études Médiévales. 1968.

_____. *El sujeto en Tomás de Aquino: la perspectiva clásica sobre un problema moderno*. Col. Filosófica – 177. Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA). Pamplona, España, 2003.

GARDEIL, A. *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Tomo I. Paris: Gabalda, 1927¹.

_____. *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Tomo II. Paris: Gabalda, 1927².

_____. *La perception expérimentale de l'ame par elle-même d'après Saint Thomas*. Mélanges Thomistes, Kain 1923, pp. 219-236.

GARDEIL, H. D. *Iniciação à Filosofia de S. Tomás de Aquino. Tomo III: Psicologia*. Trad. Augusto J. Chiavegato. SP: Duas Cidades, 1967.

GARRIGOU-LAGRANGE, R. *Utrum mens seipsam per essentiam cognoscat, an per aliquam speciem*. Angelicum 5 (1928), pp. 37-54.

_____. *La première donnée de l'intelligence selon Saint Thomas: Comparaison de cette doctrine avec les principales formes du panthéisme et de l'agnosticisme modernes*. Mélanges Thomistes. Publiés par Les Dominicains de la province de France a l'ocasiona du VI^e Centenaire de la canonisation de saint Thomas d'Aquin (18 Juillet 1323). Vrin, Paris, 1934.

GEIGER, L. B. *Saint Thomas D'Aquin et le composé humain*. Recherches et Débats du Centre Catholique des Intellectuels Français, Cahier 35. Librairie Arthème Fayard, Juin, 1961, pp. 201-220.

GILSON, Étienne. *El tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. 4^a Ed. Trad. Fernando Múgica Martinena. Colección Filosófica – 29. EUNSA, Pamplona, España, 2002.

_____. *Introduction a L'Étude de Saint Augustin*. Paris: Vrin, 1987.

_____. *Les Philosophantes*. Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du moyen âge 19 (1952), pp. 135-140.

_____. *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*. 12^a ed. Études de Philosophie Médiévale – XXXIII. Paris: Vrin, 1944.

_____. *Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance*. Vrin, Paris, 1939.

_____. *Le réalisme méthodique*. Cours et Documents de Philosophie. Paris, 1935.

_____. *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1, 1926-1927.

GUILLAUD, Frédéric. *La conception thomassienne de la conscience immédiate: une auto-affection incarnée*. Revue Thomiste 102 (2002), pp. 407-430.

HARPER, Ralph. *Concerning self-knowledge*. Philosophy and Phenomenological Research. Vol. 6, n. 4 (jun 1946), pp. 623-627.

HEIDEGGER, Martin. *Estudios sobre mística medieval*. Trad. Jacobo Muñoz. Sección de Obras de Filosofía. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

HOLTE, Ragnar. *Béatitude et Sagesse: saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. 8^a ed. Paris: Études Augustiniennes, 1962.

IMBACH, Ruedi & OLIVA, Adriano. *La philosophie de Thomas d'Aquin: Repères*. Repères Philosophiques. Vrin, Paris, 2009.

JOLIVET, Régis. *Le thomisme et la critique de la connaissance*. Bibliothèque Française de Philosophie – troisième série. Desclée De Brouwer et C^{ie}, Paris, 1933.

KENNEDY, L. A. *The Soul's Knowledge of Itself. An unpublished Work attributed to St. Thomas Aquinas*. Vivarium 15 (1997), 31-45.

KENNY, Anthony. *The metaphysics of mind*. Oxford University Press. Oxford, 1989.

KIRWAN, Christophen. *Augustine: The arguments of the Philosophers*. London: Routledge, 1991.

KLUBERTANZ, George P. *St Thomas and the knowledge of the singular*. *New Scholasticism* 26 (1952), pp. 135-166.

LABEAGA, José Antonio Izquierdo. *La vita intellectiva: Lectio Sancti Thomae Aquinatis*. Studi Tomistici – 55. Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica. Librería Editrice Vaticana 1994.

LASA, Carlos Daniel. *Interioridad y palabra en san Agustín de Hipona*. In: *AVGVSTINVS XLVI – 180-183*, Madrid, Enero-Diciembre, 2001, pp. 55-83.

LAMBERT, Richard. *Self-Knowledge in Thomas Aquinas: The Angelic Doctor on the Soul's Knowledge of itself*. USA: Authorhouse, 2007.

_____. *Habitual Knowledge of the soul in Thomas Aquinas*. *New Scholasticism* 60 (1982), pp. 01-13.

_____. *A textual study of Aquinas' comparison of the intellect to prime matter*. *New Scholasticism* 56 (1982), pp. 80-99.

LAUAND, Jean. *Sete conferências sobre Tomás de Aquino*. Coleção Pensamento e Criatividade v. 2. ESDC, SP, 2006.

LEWIS, FRANK A. *Self-Knowledge in Aristotle*. *Topoi* 15 (1996), pp. 39-58.

LOBATO, A. *Las Quaestiones Disputatae de Santo Tomás fruto de su magisterio universitario*. *Doctor Communis*. *Rivista Quadrimestrale della Pontificia Accademia di S. Tommaso*. Anno XLV n. 1. Gennaio-Aprile 1992, pp. 21-45.

_____. (a cura di). *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso D'Aquino*. *Studia Universitatis S. Thomae in Urbe* – 28. Massimo. Milano, 1987.

LONERGAN, Bernard. *La notion de verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin*. *Bibliothèque des Archives de Philosophie*. Nouvelle Serie – 5. Beauchesne, Paris, 1966.

MADEC, Goulven. *S. Augustin et la philosophie*. *Études Augustiniennes*, Paris, 1996, pp. 27-67.

MANDOUZE, André. *Saint Augustin: l'aventure de la Raison et de la Grâce*. Paris: *Études Augustiniennes*. 1968, pp. 83-288.

MARGERIE, Bertrand de. *La Trinité Chrétienne dans l'Histoire*. Théologie Historique 31. Paris: Éditions Beauchesne, 1975.

MARION, Jean-Luc. *Au lieu de soi: l'approche de saint Augustin*. 2^a Ed. Épiméthée Essais Philosophiques. Presses Universitaires de France, Paris, 2008.

MARITAIN, Jacques. *Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir*. 5^a ed. Bibliothèque Française de Philosophie. Paris: Desclée de Brouwer et Cie, 1963.

_____. *Quatre Essais sur l'Esprit dans sa condition charnelle*. Sagesse et Cultures. ALSATIA, Paris, 1956.

MARROU, H.-I. *Santo Agostinho e o agostinismo*. Trad. Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro: Agir, 1957.

_____. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: De Boccard, 1938.

MARTINS, D., *O conhecimento da mente humana, segundo S. Tomás*. Revista Portuguesa de Filosofia 30 (1974) 29-38.

MATOS, Carlos Lopes de. *Um capítulo da história do tomismo: a teoria do conhecimento de Tomás de Aquino e sua fonte imediata*. Coleção da Revista de História. SP, 1959.

MATTHEWS, Gareth B. *Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo*. Trad. Álvaro Cabral. Jorge Zahar Editor, RJ, 2007.

MCDONNELL, Simona F. *San Agustín y la cuestión del origen de las palabras*. AVGVSTINVS XLVI – 180-183, Madrid, Enero-Diciembre, 2001, pp. 45-53.

MCKIAN, John D. *The metaphysics of introspection according to St. Thomas*. New Scholasticism 15, number 2 (1941), pp. 89-117.

McLURE, Roger. *St. Augustine and the paradox of reflection*. Philosophy 69 (1994), pp. 317-326.

MEIRINHOS, José Francisco. *Conhecimento de si e linguagem interior. Agostinho, João Damasceno e Avicena na Scientia Libri de anima de Pedro Hispano Portugallense*. Estudos de Filosofia Medieval: autores e temas portugueses. EST Edições. Porto Alegre, 2007.

MICHAUD-QUANTIN, Pierre. *Études sur le vocabulaire philosophique du moyen âge*. Roma: Ed. dell'Stero, 1970.

MICHELETTI, Mario. *Tomismo analítico*. Trad. Benôni Lemos & Patrizia Collina Bastianetto. Ideias & Letras, Aparecida, 2009.

MONTAGNES, B. *L'axiome de continuité chez Saint Thomas*. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. (52) 1968, pp. 201-221.

MOUREAU, Joseph. *L'homme et son âme, selon S. Thomas d'Aquin*. *RFL* 105 (1976), pp. 07-29.

MULLER, Earl C. *La unidad de los libros octavo al décimo en el De Trinitate, de Agustín*. *AVGVSTINVS XLIV – 172-175*, Madrid, Enero-Diciembre, 1999, pp. 183-191.

_____. *Estructura del De Trinitate de Agustín: aspectos retóricos y teológicos*. *AVGVSTINVS XL – 156-159*, Madrid, Enero-Diciembre, 1995, pp. 215-224.

MURILLO, José Ignacio. *Operación, hábito y reflexión: el conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*. Col. Filosófica – 132. EUNSA, Pamplona, España, 1998.

NASCIMENTO, Carlos Athur R. *Um mestre no ofício: Tomás de Aquino*. Coleção Como ler Filosofia. Paulus, SP, 2011.

_____. *Santo Tomás de Aquino: o boi mudo da Sicília*. 2ª ed. SP: EDUC, 2003.

_____. *As auctoritates da questão 84 da primeira parte da Suma Teológica de Tomás de Aquino*. In: A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval. Org. Luis Alberto De Boni & Roberto Hofmeister Pich. Col. Filosofia – 171. EDIPUCRS. Porto Alegre, 2004.

_____. *Tomás de Aquino entre Agostinho e Aristóteles*. In: Tempo e Razão: 1600 anos das *Confissões* de Agostinho. Org. Pelayo Moreno Palacios. Leituras Filosóficas. Edições Loyola, SP, 2002, pp. 63-73.

NOVAES FILHO, Moacyr A. *Notas sobre teologia negativa em Agostinho*. Cadernos de Trabalho CEPAME I. SP: 1992, (3): 59-68.

OLDFIELD, John J. *Las Dimensiones Cristológicas de la Interioridad Agustiniiana*. AVGVSTINVS XXXIV – 135-136, Madrid, Julio-Dicimbre, 1989, pp. 281-291.

PAISSAC, H. *Théologie du Verbe: saint Augustin et Saint Thomas*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1951.

PANACCIO, Claude. *Les discours intérieur: de Platon à Guillaume d'Ockham*. Col. Des Travaux. Éditions du Seuil, Paris, 1999.

PASNAU, Robert. *Thomas Aquinas on Human Nature: a philosophical study of Summa theologiae I^a 75-89*. Cambridge University Press. United Kingdom, 2002.

_____. *Theories of cognition in the later middle ages*. Cambridge University Press. United Kingdom, 1997.

PEGIS, Anton Charles. *St Thomas and the problem of the soul in the thirteenth century*. Pontifical Institute of Medieval Studies. Toronto, Canadá, 1934.

PÉPIN, Jean. *Helenismo e Cristianismo*. In: F. CHÂTELET, *História da Filosofia I: de Platão a São Tomás de Aquino*. Trad. VVAA. OPUS Biblioteca de Filosofia. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995, pp. 157-194.

_____. *A Filosofia Patrística: Os Padres da Igreja e as correntes da Filosofia Grega*. In: F. CHÂTELET, *História da Filosofia I: de Platão a São*

Tomás de Aquino. Trad. VVAA. OPUS Biblioteca de Filosofia. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995, pp. 195-212.

_____. *Santo Agostinho e a Patrística Ocidental*. In: F. CHÂTELET, *História da Filosofia I: de Platão a São Tomás de Aquino*. Trad. VVAA. OPUS Biblioteca de Filosofia. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995, pp. 213-234.

PESCH, Otto Hermann. *Thomas d'Aquin : grandeur et limites de la théologie médiévale*. Trad. Joseph Hoffmann. Les Éditions du Cerf, Paris, 1994.

PIEPER, Josef. *Introducción a Tomás de Aquino: doce lecciones*. Trad. Ramón Cercós. Ediciones RIALPS, Madrid, 2005.

PINCKAERS, S. *La vertu est tout autre chose qu'une habitude*. Nouvelle Revue Théologique 82 (1960), pp. 387-403.

PISTERS, Édouard. *La nature des formes intentionnelles d'après Saint Thomas d'Aquin*. Éditions Pierre Bossuet. Paris, 1933.

PUTALLAZ, François-Xavier. *Le Sens de la Réflexion chez Thomas D'Aquin*. Études de Philosophie Médiévale – LXVI. Paris: Vrin, 1991¹.

_____. *La connaissance de soi au XIII^e: De Matthieu d'Aquasparta a Thierry de Freiberg.* Études de Philosophie Médiévale – LXVII. Paris: Vrin, 1991².

ROMEYER, Blaise. *Notre science de l'esprit humain: D'après saint Thomas d'Aquin.* Archives de Philosophie 1, (1923), pp. 32-55.

ROUSSELOT, Pierre. *A teoria da inteligência segundo Tomás de Aquino.* Trad. Paulo Menezes. Coleção Filosofia – 48. Edições Loyola, SP, 1999.

SALATIELLO, Giorgia. *L'autocoscienza del soggetto su di sé in San Tommaso d'Aquino.* Editrice Pontificia Università Gregoriana. Roma, 1996.

SEGURA, Carmen. *La dimension reflexiva de la verdad: una interpretacion de Tomas de Aquino.* EUNSA, Pamplona, España, 1991.

SEARLE, John R. *A redescoberta da mente.* 2^a Ed. Trad. Eduardo Pereira e Ferreira. Coleção Tópicos. Martins Fontes, SP, 2006.

_____. *O mistério da consciência e discussões com Daniel C. Dennett e David J. Chalmers.* Trad. André Yuji Uema e Vladimir Safatle. Editora Paz e Terra, SP, 1998.

SERTILLANGES, A.-D. *L'être et la connaissance dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin. La première donnée de l'intelligence selon Saint Thomas: Comparaison de cette doctrine avec les principales formes du panthéisme et de l'agnosticisme modernes.* Mélanges Thomistes. Publiés par Les Dominicains de la province de France a l'ocasiona du VI^e Centenaire de la canonisation de saint Thomas d'Aquin (18 Juillet 1323). Vrin, Paris, 1934.

SCHÜTZ, Ludwig. *Thomas-Lexikon, Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des h. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche.* Paderborn. Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh, 1895.

SIMHA, André. *A consciência: do corpo ao sujeito.* Trad. Ephraim Ferreira Alves. Editora Vozes, Petrópolis, 2009.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna.* Edições Loyola, SP, 1997.

TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra.* 2^a Ed. Trad. Luiz Paulo Rouanet. Edições Loyola, SP, 1999.

TRESMONTANT, C. *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne.* Paris: Éditions du Seuil, 1961.

TRUNDLE, R. *Modalidades aristotélicas de san Agustín*. AVGVSTINVS XILI – 164-167, Madrid, Enero-Diciembre, 1997, pp. 13-40.

VANNIER, Marie-Anne. *Saint Augustin et le mystère trinitaire*. Bibliothèque chrétienne de poche – Foi Vivante. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.

VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade*. Coleção Filosofia 55. Edições Loyola, SP, 2002.

VERBEKE, Gérard. *Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin*. Louvain: Augustiniana IV, 1954.

WÉBERT, Jourdain. “*Reflexio*”, *Étude sur les opérations réflexives dans la psychologie de saint Thomas d’Aquin*. Mélanges Mandonnet, I, Paris, 1930, pp. 286-325.

_____. *L’image dans l’oeuvre de saint Thomas, et spécialement dans l’exposé doctrinal sur l’intelligence humaine*. Revue Thomiste 31 (1921), pp.427-445.

WEISHEIPL, James A. *Tomás de Aquino: vida, obras y doctrina*. 2ª Ed. Trad. Frank Hevia. EUNSA, Pamplona, España, 1994.

ZINGANO, Marco (org.). *Sobre a metafísica de Aristóteles: textos seleccionados*. Odysseus Editora, SP, 2005.