

O PLATÃO TOMISTA

*Marcos César Seneda**

RESUMO: Este texto investiga o modo como Platão é apropriado no pensamento de Tomás de Aquino. Tomás de Aquino não discute os princípios intelectivos que destaca em Platão, apenas indica suas implicações teológicas. A tese forte sustentada por Tomás de Aquino, do modo de união entre corpo e alma, é que orientará a leitura de Aristóteles e a refutação de Platão, estabelecendo uma teoria do conhecimento que permita a máxima implicação com a teologia.

PALAVRAS-CHAVE: Tomás de Aquino; Platão; platonismo; intelecto.

ABSTRACT: This article analyses the way in which Plato is appropriated in Thomas Aquinas' thought. Thomas Aquinas does not discuss the cognitive principles which stand out in Plato; he only addresses their theological implications. Aquina's thesis of the way in which body and soul are linked, guides his interpretation of Aristotle and his refutation of Plato. There is thus established a theory of knowledge which permits a more intense implication for theology.

1. Introdução

Não está aqui em jogo investigar Tomás de Aquino como historiador da filosofia. Embora Tomás, na questão 84, estabeleça um debate exaustivo com Platão, o quadro deste debate não é a obra de Platão, mas justamente as implicações teológicas que dela podem advir. Nos argumentos laboriosos das questões, manifesta-se a força destas implicações, que reapropriam o pensamento de Platão e o situam no quadro das preocupações de Tomás de Aquino. Arrimando-nos em R. J. Henle, acreditamos poder afirmar que a questão 84 é o ponto magno dessas implicações, embora R. J. Henle pareça não perceber a necessitação que elas estabelecem. R. J. Henle frisa o caráter de oposição no qual Platão aparece na obra de Tomás de Aquino, mas não indica o quanto este Platão está reapropriado. Em paralelo também vamos salientar este Platão

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, MG.

instituindo o pensamento de Tomás de Aquino, não como mero opositor mas interlocutor imprescindível, outro lado do universo que confere a referência semântica a este aristotelismo. Então falamos desse Platão tomista, que é o Platão infletido ao máximo no quadro de referência das questões de Tomás de Aquino. Pois esse Platão, mesmo quando recusado, tem força positiva, porque prepara o lócus firme da resposta. Como quando Tomás de Aquino comenta que se a alma pudesse conhecer o separado em separado, então o corpo seria impedimento, toda a criação seria impedimento, ilusionismo sem propósito. Há aí um fato filosófico básico: conferir importância ao mundo enquanto conjunto posto por um ato criador. Tomás de Aquino, no entanto, não trata isso como um dado, mas constrói o significado que isso comporta na discussão com obras fundantes da tradição filosófica. Se Platão torna-se um interlocutor imprescindível, é porque pôs as teses que receberão a mais forte refutação de Tomás, é porque Tomás necessita de Platão para configurar a máxima força das questões que quer colocar. Esse Platão reapropriado, transposto em um outro quadro de referência, é que designamos Platão tomista.

Posta a intenção, será seguinte a execução. Antecedidos por uma pequena exposição das posições de R. J. Henle, serão analisados o artigo quarto da questão 84 e o artigo primeiro da questão 76¹, ambos da primeira parte da *Suma de Teologia*² de Tomás de Aquino.

2. R. J. Henle e a teoria do conhecimento em Platão e Tomás de Aquino

No capítulo VIII, dedicado a “Platão e a teoria do conhecimento humano”, R. J. Henle³ analisa basicamente a questão 84 da primeira parte da *Suma de*

¹ Outros artigos dessas questões serão utilizados, incluindo os da questão 85, citados principalmente em uma parte intermediária, onde se procurará mostrar que o tema do motor platônico é constitutivo de uma crítica recorrente que Tomás de Aquino faz a Platão. Mas apenas os artigos supra indicados terão uma análise exaustiva, considerados como dois blocos exemplares de questões que Tomás de Aquino costuma pôr quando interroga Platão.

² Serviu de base a tradução de Alexandre Corrêa - Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Livraria Sulina, Editor; Caxias do Sul, Universidade de Caxias do Sul; 2ª ed., 1980; edição bilíngüe, português/latim. Amiúde ela foi alterada, buscando-se uma tradução mais direta.

³ R. J. Henle é autor de um minucioso estudo acerca das relações do pensamento de Tomás de Aquino com o platonismo. Esse estudo se assenta em uma divisão básica: apresenta uma listagem exaustiva de toda passagem onde Tomás de Aquino cita *Platão* ou *platônicos*, e faz uma análise de vários tópicos da teoria do conhecimento platônica em suas relações com a obra de Tomás de Aquino. Apresentado inicialmente como tese de doutorado, foi posteriormente

Teologia, que comenta a relação do conhecimento do intelecto humano com as coisas materiais. Como primeira característica, R. J. Henle destaca o modo incisivo das colocações de Tomás de Aquino: “*Deve ser notado, também, que as posições tomadas são estabelecidas com a segurança e finalidade de uma determinação conclusiva. Aqui (questão 84) seu tom (de Tomás de Aquino) é mais professoral*” (R. J. Henle, 1956: 388). Este tom incisivo R. J. Henle o atribui ao fato de tratar-se da apresentação de uma doutrina então definitiva. O tema básico de cada um dos oito artigos da questão 84 são então desdobrados em função disto: “*mas se a afirmação da posição é categórica, o modo de apresentação não é simplesmente tético ou expositivo. Pelo contrário, São Tomás escolheu colocar suas doutrinas em deliberado contraste e oposição àquelas de outros*” (R. J. Henle, 1956: 389). A oposição básica que R. J. Henle repõe em cada artigo é referente a Platão.

Na seqüência temos a fixação do significado desta oposição básica:

“evidência-se com isso, então, que é Platão quem todo o tempo representa o papel como principal antagonista, e a opção fundamental a ser determinada fica entre o platonismo e a própria versão de São Tomás do aristotelismo” (R. J. Henle, 1956: 390). E acrescenta: “*para resumir, então: na questão oitenta e quatro (e, de fato, no fim da questão oitenta e quatro) há uma única e sistemática investigação do conhecimento humano, na qual determinações conclusivas são apresentadas em nítido e deliberado contraste com as posições de Platão e dos platônicos*” (R. J. Henle, 1956: 390).

O que esperaríamos encontrar em seguimento seria o papel constitutivo desta oposição na exposição do pensamento de Tomás de Aquino. Mas isto não ocorre. Embora uma análise cuidadosa traga à tona esta articulada oposição, R. J. Henle não a utiliza para examinar a cumulativa e sedimentada estratégia expositiva de Tomás de Aquino.

Ao invés disso, reexpõe os argumentos da teoria do conhecimento analisados por Tomás de Aquino, destacando a presença de Santo Agostinho nas objeções e *sed contra*. Afastando-se da análise inicial, R. J. Henle procura demonstrar que está em jogo uma tentativa de apropriação da *auctoritas* de Santo Agostinho, uma vez que Tomás de Aquino nunca afirma que Agostinho caiu em erro ou se equivocou. Assim expõe esta estratégia:

publicado sob o título *Saint Thomas and Platonism*, e subtítulo “a study of the *Plato and platonici* texts in the writings of Saint Thomas”, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1956.

“as determinaciones são construídas através das seguintes técnicas: (1) a auctoritas é simplesmente interpretada num sentido tomista; (2) a interpretação é sustentada por um contra-texto do próprio Santo Agostinho; (3) diz-se que Santo Agostinho está antes relatando uma opinião do que sustentando-a” (R. J. Henle, 1956: 394).

E comenta-a:

“Deste modo, é-nos dado um conjunto de auctoritates quase como um paralelo usual à teoria platônica, auctoritates que, prima facie, admitem uma interpretação platônica. O que Tomás faz, portanto, ao trabalhar estes textos, é destacá-los e convertê-los, pelas técnicas acima mencionadas, em apoios à sua própria posição” (R. J. Henle, 1956: 394).

Então o Platão posto em contraste reaparece, recuperado nessa tentativa de assepsia da interpretação de Santo Agostinho, operada por Tomás de Aquino. Segundo R. J. Henle, a oposição em que Platão se encontra visa desautorizá-lo. Mas R. J. Henle não explicita o que aí subjaz, se Tomás de Aquino visa de fato uma desplatonização de Santo Agostinho, ou se se trata de uma estratégia de desobstaculizar sua leitura de Aristóteles, ou se ambas possibilidades estão sendo abertas. Fato é que temos um grande filósofo não inventariando o baú da filosofia, mas sim agenciando as forças que a estruturam a fim de poder construir as questões que percebe necessárias. R. J. Henle, no entanto, se não explicita, opta pela primeira estratégia - uma desplatonização de Agostinho -, tanto assim que o seguinte é o fecho do capítulo ora comentado:

“São Tomás ataca seus adversários platonizantes, ao destruir suas rationes por meio de uma crítica a Platão, e priva-os de suas auctoritates através de uma interpretação adaptativa, enquanto mantém pleno respeito pelos Sancti que lhes conferem autoridade” (R. J. Henle, 1956: 396).

O argumento de R. J. Henle é plausível e ponderado, mas não oferece a visibilidade que sua demonstração exige. Primeiro, porque é Platão que ocupa o posto central e a maior extensão do corpo das respostas da questão 84, o que está bem frisado pelo próprio R. J. Henle. Segundo, porque é evidente que Tomás de Aquino não quer entrar em confronto com Agostinho e sim apropriar-se de sua autoridade; mas não está claro que o Platão aí construído o seja meramente no sentido desta apropriação. Fosse este o caso, isso teria que ser explicitado no próprio texto de Tomás de Aquino, o que R. J. Henle não fez. Tomando por base a análise que R. J. Henle faz da estrutura da questão 84, tentaremos

evidenciar, na seqüência, que a recusa do platonismo está em contato direto com a teoria do conhecimento humano de Tomás de Aquino. Mas essa recusa é um centro forte de articulação. O Platão construído por Tomás de Aquino não é um mero opositor, mas um forte interlocutor no interior da tradição filosófica, permitindo a Tomás de Aquino, pelo contraste, melhor esclarecer e decisivamente fundar suas questões no âmbito desta tradição. Por isso desplatonizar Agostinho, para quebrar um eixo da tradição e reestabelecer outro, com Aristóteles. Daí a crítica acirrada à teoria da participação, porque estabelece uma teoria do intelecto que enfraquece ao máximo a necessitação de uma alma unida ao corpo. Este Platão do intelecto participativo é o Platão tomista, que vai orientar a leitura de Aristóteles e a apropriação da autoridade de Agostinho.

3. A questão 84 e a teoria da participação

I

Como antes proposto, examinaremos na seqüência o artigo quarto, considerando como as determinações constitutivas do que pode ser posto em separado permitem delinear uma clara orientação metafísica. A argumentação conduz-se apenas negativamente, pois se refutado é o *caput* do artigo, nada é acrescido ao modo como a inteligência se efetiva. E isso talvez seja a chave de sua leitura. Se não nos esclarece como conhecemos as coisas corporais, opera, no entanto, no interior da metafísica medieval, com uma questão eminente, delicada e definidora: a da união entre corpo e alma. Não no tocante à cognição dos sensíveis, mas do ponto de vista metafísico, o artigo quarto trabalha com o problema mais difícil, definatório e de maior periculosidade da questão 84. Mesmo porque está em pauta o que é fundante. O *caput* da questão 84 enuncia: "*como a alma unida ao corpo conhece o que é corporal, que lhe é inferior?*" (I^a, Q. 84). No artigo quarto está em investigação a forma desta união. E embora no seu *caput* inexista referência a esta questão, as sucessivas refutações vão recuperando-a e delineando-a. De tal modo que seria insuficiente dizer que se delinea uma necessidade da união entre corpo e alma, no artigo quarto; mais condizente seria frisar que aí constitui-se, por negativas, uma necessitação da união entre corpo e alma, sob forma determinada com rigor.

E esta necessitação está em trama desde o início da questão 84. No artigo primeiro Tomás de Aquino já esquematiza uma noção de separação que lhe permite quebrar o antagonismo entre eterno fluxo (Heráclito) e total imobilidade (Platão). Argumenta que os primeiros filósofos reduziram todo o existente aos corporais, e assim concluíram inviável qualquer fundamentação cognitiva acerca desses mutáveis. Quanto a Platão, a crítica não se dirige aos entes separados

da matéria e do movimento - idéias ou espécies -, que assegurariam uma intelecção eximida do fluxo. O recusado por Tomás de Aquino é a incompletude, já que as idéias só são inteligíveis enquanto idéias: *“assim, conhecidas aquelas substâncias separadas, nem por isso poderíamos julgar acerca destes sensíveis”* (I^a, Q. 84, a. 1, c.). O que Tomás de Aquino está pondo em exame é o critério da participação, na medida em que cria uma dicotomia ontológica: o verdadeiro e imóvel face ao falso e mutável. O que nos é mais imediato e acessível na realidade, a matéria e o movimento, adquirem o estatuto do ilusório. Aí cerra-se a crítica de Tomás de Aquino a Platão. Platão não percebe que o critério da participação já admite um acentuado descompasso entre o modo de ser dos sensíveis e o modo de conhecer do intelecto: as formas separadas, confinantes destas mutáveis e ilusórias em meio às quais vivemos, são captáveis verdadeiramente pelo intelecto em seu limiar último; mas os sensíveis delas só podem participar ilusória e falsamente.

Anunciamos, na abertura do parágrafo anterior, que Tomás de Aquino está, desde o artigo primeiro, forjando um critério de separação, e nisto agora nos deteremos. Tomás de Aquino aponta uma oposição irreductível entre Platão e os pré-socráticos:

“De fato, Platão, porque percebeu que a alma intelectual é imaterial e conhece imaterialmente, sustentou que as formas das coisas conhecidas subsistem imaterialmente. Mas, os primeiros estudiosos da natureza, porque consideravam que as coisas conhecidas são corpóreas e materiais, sustentaram que é preciso que as coisas conhecidas estejam materialmente, mesmo na alma cognoscente” (I^a, Q. 84, a. 2, c.).

Apesar, entretanto, de apontar essa oposição irreductível, a crítica de Tomás de Aquino, a ambos, incide sobre um ponto absolutamente similar. Vejamos:

_ “é claro que Platão nisto se desviou da verdade, porque, estimando que todo conhecimento se dá ao modo de alguma semelhança, acreditou que a forma do conhecimento, por necessidade, está no cognoscente do modo como está no conhecido” (I^a, Q. 84, a. 1, c.).

_ “[os primeiros estudiosos da natureza] estimavam, porém, que a forma do conhecido está no cognoscente do modo como está na coisa conhecida” (I^a, Q. 84, a. 2, c.).

Não obstante ter sido frisada de início uma rígida oposição (o intelecto conhece por semelhança e imaterialmente [Platão], o intelecto conhece por

semelhança e materialmente [primeiros filósofos]), a crítica a ambos procede sob idêntica formulação: *“que a forma do conhecido está no cognoscente do modo como está na coisa conhecida”* (idem supra). Esta leitura da história da filosofia é obtida por forte redução, e o modo como Tomás de Aquino a opera nos indica uma via metafísica. Há uma distinção básica entre o modo de ser da coisa e o modo de conhecer do intelecto: *“deve-se dizer que a matéria prima tem o seu ser substancial pela forma, (. . .), o intelecto, porém, não tem o seu ser substancial pela espécie inteligível; por isso não há semelhança entre os dois casos”* (1^a, Q. 84, a. 3, ad 2^m). Portanto, o intelecto não é dotado de formas naturalmente introduzidas e não entende por espécies separadas. Como então entende? Embora destituído de espécies inteligíveis, o intelecto está constituído em potência para estas formas, e pela abstração é capaz de pô-las em separado, conformando imaterialmente princípios que orientem a cognição. A matéria tem o seu ser substancial pela forma; o intelecto não o tem, não entende por formas separadas, portanto a abertura perceptiva é a única via para a constituição em separado de formas ou princípios intelectivos, pelos quais possamos nos orientar inteligivelmente.

Notemos que, na conformação de seu projeto metafísico, Tomás de Aquino opera uma minuciosa crítica da razão teológica. Mesmo afirmando que pelos sentidos estamos em potência para os sensíveis e que pelo intelecto estamos em potência para os inteligíveis (1^a, Q. 84, a. 2, ad 2^m), Tomás de Aquino restringe com cautela esta segunda via, dado que se interpretada de forma lata, como se nos fosse facultado abstrair independentemente dos sensíveis, todo o seu projeto metafísico seria posto em risco. Tomás de Aquino frisa isto em explícito no artigo terceiro e no quarto: a alma não entende por espécies introduzidas naturalmente, e as espécies inteligíveis não lhe advêm a partir de formas separadas. Também no fecho do artigo segundo esta pertinente cautela está recolocada:

“ao terceiro, deve-se dizer que qualquer criatura tem um ser finito e determinado. Donde, a essência da criatura superior, embora tenha certa semelhança com a da criatura inferior na medida em que comungam em algum gênero, não tem de modo completo semelhança com ela, porque está determinada por alguma espécie, à margem da que é a espécie da criatura inferior. Mas, a essência de Deus é uma semelhança perfeita de tudo, quanto a tudo que se encontra nas coisas, como princípio universal de tudo” (1^a, Q. 84, a. 2, ad 3^m).

Notemos a estrutura desta cláusula refutativa, o *ad 3^m*. A primeira e a última frase estão em simetria inversa: o ser da criatura é finito e determinado, a

essência do Criador é uma semelhança perfeita de tudo. Esta cláusula é aberta e fechada sob o fato central da criação. As advertências de Tomás de Aquino são claras. A primeira, que as criaturas superiores e as inferiores têm certa semelhança porque comungam em algum gênero, mas não estão postas na mesma espécie. Portanto, as criaturas superiores, devido ao próprio ato criador, não nos facultam um acesso a certas formas separadas. A segunda, que a semelhança perfeita em essência pertence ao Criador. Nossa similitude é imperfeita, restringida ao intelecto, ao modo como participamos da criação, como cognoscentes. Em suma, embora afirme que pelo intelecto estamos em potência para os inteligíveis (1^a, Q. 84, a. 2, ad 2^m), no tocante às formas separadas e sua possível cognição, Tomás de Aquino restringe esse problema a certos modos de similitude, e ainda precisa sua conformação nos gêneros e espécies cabíveis. Como comentamos, é de fato uma crítica da razão teológica.

Isso posto, retornemos ao problema da separação. Embora Tomás de Aquino aponte uma rígida oposição entre Platão e os pré-socráticos, acima frisamos que sua crítica a ambos incide numa mesma problemática: *"que a forma do conhecido está no cognoscente do modo como está na coisa conhecida"* (idem supra). Agora atingimos o ponto de assinalar o como essa vinculação inusitada, que prende autores díspares sob uma mesma crítica, manifesta, sob esta forte redução, uma força filosófica unificadora. Tomás de Aquino quebra o estatuto de identidade da forma; aqui está, na teoria intelectual, o lado ímpar de sua contribuição. Tomás de Aquino afirma que a matéria requer a forma de um modo e que o intelecto a requer de outro. A forma coabita em três circuitos distintos: os sensíveis, os sentidos, os inteligíveis. Os sentidos em si já estão delimitados enquanto vias percipientes, pois do todo dos sensíveis estamos potencialmente aptos para apreender os visíveis, os audíveis, os odoríferos, os palatáveis e os tangíveis. A matéria pervade a forma com a individuação e o intelecto a retém com a abstração. Os sentidos abstraem da matéria, mas sob cinco modos distintos conservam-se retentivos das condições materiais individuantes. O intelecto abstrai também das condições materiais individuantes dos sentidos.

Esse trajeto de afastamento também define uma via metafísica, porque quebra o estatuto de identidade da forma. A forma tramita por um desnivelamento ontológico, imposto pelo modo de ser da matéria, dos sentidos e do intelecto. Destituído de formas naturalmente introduzidas, o homem deve se submeter ao ato da inteligência e constituir sua cognição em meio a esses desníveis, já que a forma coexiste recapturada em três recipientes distintos: a matéria, os sentidos e o intelecto.

Aí já podemos encontrar uma primeira resposta ao critério da participação enfocado sob o Platão tomista. Os sensíveis não participam imperfeitamente

das formas imóveis, nem há descompasso do intelecto; há, isso sim, um estatuto epistêmico tripartite da forma, que dá a tônica à exposição da questão 84, e que já é recuperado em explícito na resposta do artigo primeiro:

*“também deste modo a forma sensível está na coisa que está fora da alma de um modo distinto do modo como está no sentido, que recebe as formas sensíveis sem a matéria (...). Semelhantemente, o intelecto recebe a seu modo imaterial e imutavelmente as espécies dos corpos que são materiais e mutáveis; pois, **o recebido está no recipiente ao modo do recipiente**”* (I^a, Q. 84, a. 1, c. - grifo nosso).

Não mais um critério da participação, mas um critério de afastamento em relação ao movimento e à matéria, coordenado no circuito tripartite em que a forma é recapturada. Na ausência dos sensíveis esse circuito se desorienta, porque o intelecto está apenas em potência para essas espécies inteligíveis. E se o intelecto humano é destituído de espécies introduzidas naturalmente, então é pífia a via metafísica que busca conhecer em separado as formas separadas.

Tomás de Aquino recupera esse estatuto tripartite da forma também no artigo terceiro, pois não há simples adequação entre intelecto e coisa conhecida, mas interadequação entre três continências distintas, *“pois, o recebido está no recipiente ao modo do recipiente”* (idem supra). O artigo terceiro explicita as pertinências da atualização e repõe o veto às espécies separadas: não basta o intelecto estar constituído em potência para as espécies separadas, porque elas não lhe concedem vias de atualização; por isso é inviável qualquer cognição por meio delas. É a atualização que reativa o jogo de similitudes destas distintas continências, e vincula matéria, sentidos e um intelecto que é destituído de espécies introduzidas naturalmente. Este caráter potencial dos sentidos e do intelecto, em relação respectivamente à matéria e às condições materiais individuantes, é o que lhes permite manter os mutáveis em constante apreensão. Pois tanto o intelecto como os sentidos são iminentes receptores:

“ora, vemos que o ser humano, às vezes é cognoscente apenas em potência, tanto pelos sentidos quanto pelo intelecto. E é reconduzido de tal potência ao ato, a fim de entender, pelo aprendizado ou pela descoberta. Donde ser preciso dizer que a alma cognoscitiva está em potência, tanto para as semelhanças que são os princípios do sentir, como para as semelhanças que são os princípios do entender” (I^a, Q. 84, a. 3, c.).

Aqui há uma segunda resposta ao Platão tomista: se o intelecto não estivesse destarte em potência mas fosse dotado de espécies naturalmente

introduzidas, daí sim as coisas recairiam sob o enfoque da participação imperfeita, pois estariam sempre corrompendo uma essência, se desencaixando de sua juntura participativa e impossibilitando a cognição. E isto abre para uma questão maior, pela qual começamos a discussão do estatuto epistêmico dos separáveis e anunciamos o exame do artigo quarto: a questão da união entre corpo e alma. Agora este discernimento acentua mais a pertinência de seus traços. Tomás de Aquino recusa a via platônica, porque se estivéssemos já determinados por essas espécies inteligíveis, o corpo e todos os sensíveis apenas impediriam esse ato intelectual puro, dessas espécies já conosco cognatas.

II

Nos deteremos agora na análise do artigo quarto. Mas não examinaremos o *caput* do artigo: “*se as espécies inteligíveis advêm à alma a partir de certas formas separadas*” (I^a, Q. 84, a. 4); porque a resposta a isto já está patente no antecurso do texto. Operaremos um deslize calculado, visando manter-nos no curso de questão não explícita sob exame: posto que o intelecto estivesse conectado a certas espécies inteligíveis separadas, como isto definiria a necessitação da união entre corpo e alma.

O que está em jogo é a união entre corpo e alma, e a questão cognitiva tanto mais ganha relevo quanto mais definidora ela se torna desta união. Isto já se patenteia no artigo terceiro, quando Tomás de Aquino confronta Platão e Aristóteles:

– “por isso, Aristóteles sustentou / **Sobre a alma III, 4/** que o intelecto, pelo qual a alma entende, não tem certas espécies naturalmente introduzidas, mas está no princípio em potência para essas espécies” (I^a, Q. 84, a. 3, c.).

– “por isso, Platão sustentou que o intelecto do homem está naturalmente pleno de todas as espécies inteligíveis, mas é impedido pela união do corpo, não podendo elevar-se ao ato” (I^a, Q. 84, a. 3, c.).

Ambos os textos seguem um esforço de Tomás de Aquino em definir o *em potência* no âmbito do intelecto. Por isso a resposta do artigo terceiro é aberta com um comentário da *Physica* de Aristóteles, que nos parece absurdo pelo inesperado da seqüência. O que o movimento de lugar, segundo o alto e o baixo, tem a ver com o modo de conhecer do intelecto? E Tomás de Aquino abandona abruptamente esse referimento para súbito retomá-lo no exame de Platão. O que está em questão só pode ser explicitado na comparação. Tomemos o fio condutor: “o que tem em ato a forma, às vezes não pode agir de acordo

com a forma por causa de algum impedimento, assim como o leve se for impedido de ser levado para cima" (I^a, Q. 84, a. 3, c.). Este trecho prepara o comentário de Platão e é antecedido por um apontamento chave acerca de Aristóteles: "*ora, vemos que o ser humano às vezes é cognoscente apenas em potência (...)*" (I^a, Q. 84, a. 3, c.). Angulando os dois textos, entrevemos aonde Tomás de Aquino quer chegar: se o ser humano às vezes é cognoscente apenas em potência, isto não assim ocorre porque o corpo é um impedimento a supostas espécies inteligíveis com ele cognatas. Para o Platão tomista, nós temos essas espécies em ato, mas elas são retidas em latência porque a alma está soldada a um corpo sensível. Esse comentário de Tomás de Aquino visa extirpar do conceito de potência esta acepção de latência.

Agora entendemos o imbricamento entre teoria cognitiva e concepção teológica. Na questão 84 não está em jogo apenas "*como a alma unida ao corpo conhece o que é corporal, que lhe é inferior*" (I^a, Q. 84, *caput*), mas também a contrapartida disto: como o conhecimento do que é corporal define a necessidade de uma alma unida ao corpo. O arcabouço semântico desta questão está mergulhado na estrutura profunda do texto, a qual aflora nas recusas de Tomás de Aquino, e mais ainda na apropriação refutativa de Platão. Não é de balde que, no artigo terceiro, Tomás de Aquino enfaticamente rejeita a teoria das idéias e a teoria da reminiscência platônicas. Se pressupostas, ambas enfraquecem a semântica da criação e torna-se ainda mais obscuro o sentido deste ato do ente supremo. Ambas as teorias enquadram o corpo e os sensíveis como impedimentos ao ato inteligível puro, contido nas espécies inteligíveis latentes e com a alma cognatas. A memória torna-se então o expediente de uma alma represada pelos sentidos, que a conectam ininterruptamente com o ilusório fluxo dos sensíveis. Em suma, para Tomás de Aquino, se no princípio o intelecto está em potência para essas espécies inteligíveis, isto não ocorre porque o corpo e os sensíveis lhe são um impedimento, mas é devido a um imperativo da criação: "*(...) a matéria prima tem o seu ser substancial pela forma, (...), o intelecto, porém, não tem o seu ser substancial pela espécie inteligível*" (I^a, Q. 84, a. 3, ad 2^o). Neste núcleo chave do ad 2^o, Tomás de Aquino resume a orientação cognitiva básica da questão 84: o modo de ser da coisa, o modo de perceber dos sentidos e o modo de conhecer do intelecto são distintos, porque matéria, sentidos e intelecto requerem a forma ao modo de sua continência discreta, recapturando-a em três níveis distintos; o que gera um estatuto tripartite da forma e coordena a inteligência pela interadequação destes níveis; mais ainda, define o ser racional pela capacidade de tramitar por estes níveis, com a qual ele vai se locupletando pela participação cognitiva no criado.

O artigo quarto (I^a, Q. 84), por sua vez, mostra a habilidade de Tomás de Aquino em percorrer os labirintos da *quaestio* e seu domínio em, com os mesmos

elementos, reconstruir um outro motivo. Prova disso é que os *capita* dos artigos terceiro e quarto colocam problemas bem próximos, mas enquanto um procura distinguir os conceitos de potência e latência e mostrar que os sentidos não podem ser tidos por impedimento, o outro procura apropriá-los como imprescindíveis na inteligência. *Em sentido contrário*, isso está exposto com radicalidade: “*de acordo com isto, não teríamos precisão dos sentidos para entender. O que é patente que é falso...*” (I^a, Q. 84, a. 4, s.c.). Os três primeiros argumentos, que vão assegurar a base da posterior refutação, postulam uma cognição cindida entre sentidos e formas intelectivas separadas. Pelos sentidos a alma conhece os sensíveis, e conhece os inteligíveis pelas formas separadas. O domínio da *quaestio* se manifesta no encadeamento destes argumentos, que para exame do que está em disputa, repõem, respectivamente, as teses que receberam a mais forte refutação de Tomás de Aquino:

a) a identidade da forma – “*ora, a alma intelectual na medida em que está entendendo em ato, participa dos próprios inteligíveis, pois o intelecto em ato é, de certo modo, o inteligido em ato*” (I^a, Q. 84, a. 4, 1^m).

b) a participação nos inteligíveis - “*ora, os sensíveis que estão em ato fora da alma são causas dos mesmos sensíveis que estão no sentido, pelos quais sentimos. Portanto, as espécies inteligíveis, pelas quais o nosso intelecto entende, são causadas por certos inteligíveis em ato, existentes fora da alma*” (I^a, Q. 84, a. 4, 2^m).

c) a latência de um intelecto em ato, com o qual estamos potencialmente conectados - “*se, portanto, nosso intelecto apresenta-se primeiro em potência e depois entende em ato, é preciso que isto seja causado por algum intelecto que está sempre em ato. Este, porém, é um intelecto separado*” (I^a, Q. 84, a. 4, 3^m).

Conforme já frisado, a refutação do *caput* - “*donde, dever-se dizer que as espécies, pelas quais nossa alma entende, não advêm de formas separadas*” (I^a, Q. 84, a. 4, c.) -, que é a última frase da resposta, em nada conclui a partir do corpo da resposta. Se assim acontece, não é por tratar-se de um argumento mal construído, mas sim porque é outra a tese em exame, que podemos assim rearticular: a inteligência por formas separadas é a que admite a mais fraca necessitação da união entre corpo e alma. Do contrário, por que Tomás de Aquino se descuida do *caput* do artigo, senão porque é esta outra tese que está comandando o discutido⁴? Para nos certificarmos, vejamos como os argumentos iniciais apresentados, de caráter nitidamente cognitivo, são reapropriados e discutidos no corpo da resposta:

⁴ A resposta do artigo quarto cinge-se ao pensamento de Platão e Avicena. Não discutiremos os argumentos acerca de Avicena, cujo pensamento não está aqui posto em questão.

— “mas, de acordo com esta postura [que sustenta que as participações das idéias permanecem imóvelmente na alma] **não se poderia assinalar uma razão suficiente de porque nossa alma se uniria ao corpo**” (1^a, Q. 84, a. 4, c. - grifo nosso).

— “se, porém, a alma, de acordo com sua natureza, fosse apta por natureza para receber as espécies inteligíveis apenas por influência de certos princípios separados, e não as recebesse dos sentidos, não teria precisão do corpo para inteligir. **Donde, estaria unida ao corpo inutilmente**” (1^a, Q. 84, a. 4, c. - grifo nosso).

— “assim, os sentidos não seriam úteis à alma intelectiva senão para retirar o impedimento que advém à alma pela união com o corpo. **Resta, pois, a ser procurada qual é a causa da união da alma com o corpo**” (1^a, Q. 84, a. 4, c. - grifo nosso).

Este uso extenso da citação com auxílio do grifo visa frisar um elemento de redundância e unificação do texto. Tomás de Aquino é enfático não em refutar os argumentos iniciais, e sim em apontar para as conclusões que eles encaminham. Por isso atrás foi levantado que no artigo quarto há um imbricamento entre teoria cognitiva e concepção teológica. Agora, fica por nós sustentado que neste artigo está em exame a necessitação da união entre corpo e alma. Tomás de Aquino busca o momento forte dessa necessitação, que assegure uma semântica consistente ao ato do ente supremo e às criaturas por ele criadas.

Para Tomás de Aquino, a alma não está presa dentro do corpo, como para o Platão tomista, mas está presa no criado; e não tem acesso a outras formas a não ser àquelas que estão perpassando os sensíveis. Fica patente que, por sua essência, o homem não pode inteligir tudo, porque “o intelecto não tem seu ser substancial pela espécie inteligível” (1^a, Q. 84, a. 3, ad 2^m). Por sua essência, a alma que se quer cognitiva se encontra presa dentro do criado, e os sensíveis aí não são um impedimento, mas a única via para uma filosofia primeira, porque “a matéria prima tem o seu ser substancial pela forma” (1^a, Q. 84, a. 3, ad 2^m). Estas duas teses de Tomás de Aquino são as que admitem a mais forte necessitação da união entre corpo e alma, e colocam o criado e o modo de criação como base fundante de uma metafísica. As formas estão emergindo, e com elas pode advir cognição. Posto que não entende em ato, o intelecto deve sustentar o que pode prescindir das condições materiais individuantes. A forma emergida nos sentidos pode ser sempre desindividuada e recuperada pelo intelecto. Assim, em meio aos sensíveis, há um intelecto de formas recuperadas, que constituiu cognição e cognitivamente se orienta. Esta dimensão que se abre pelo ato da cognição está bem apropriada pela metafísica de Tomás de Aquino. Pois postula a interadequação de uma forma tripartite, por onde transita todo o conhecimento facultado ao intelecto.

4. Rondó: o motor platônico e cada homem que entende

Concatenando o problema dessa forma, estamos em condições de recuar através da frase incógnita no fechamento do corpo da resposta do artigo quarto da questão 84: "*Resta, pois, a ser procurada qual é a causa da união da alma com o corpo*" (I^a, Q. 84, a. 4, c.). O interlocutor é o Platão de sempre, em cujo pensamento não há como fixar o propósito de uma união entre corpo e alma. Este é o Platão tomista, o que coloca uma teoria do impedimento, de uma alma que o corpo privou de um direto contato com as formas separadas, verdadeiramente intelectivas e por todos do mesmo modo participadas. Os sentidos não facultam o modo de operar próprio do grau de intelectualidade da alma, apenas a despertam para um remoto contato latente, adormecido.

O exame desta teoria da reminiscência é retomado consecutivamente na questão 84. Na questão 76, estará em exame outra teoria unificante do platonismo, a da participação. Quando examina nosso modo de inteligência, Tomás de Aquino conecta o estarem corpo e alma unidos e a participação nos separados, fazendo o seguinte comentário:

"Platão, porém, atendendo só à imaterialidade do intelecto humano e não ao fato de estar unido, de certo modo, a um corpo, disse que o objeto do intelecto são as idéias separadas; que entendemos não, por certo, abstraído, mas, antes, participando dos seres abstratos, como já foi dito" (I^a, Q. 85, a. 1, c.).

Comentando nosso modo de cognição (I^a, Q. 85, a. 1), Tomás de Aquino coloca a participação como implicação inevitável desta alma exilada entre os sensíveis. Mas este corpo âncora, aprisionador, que impede a subida, já foi refutado na questão 76, onde Tomás de Aquino expõe que se a alma intelectual está em separado e movimenta o corpo como motor, então é necessário explicar como o ato de entender é ato próprio de cada homem - o que posteriormente analisaremos. Agora insistiremos outra vez nisto, que quando Tomás de Aquino se refere ao fato de estar o intelecto unido a um corpo, sempre comenta: *de certo modo*. O modo da união é o essencial discutido, pois definirá o ser racional. Na citação supra (I^a, Q. 85, a. 1), Tomás de Aquino comenta isso. A imaterialidade do intelecto ocultou a Platão o modo da união. Não atendendo a isso, foi conduzido pela inteligência nos separados, afirmando que entendemos por participação e não por abstração.

Para Tomás de Aquino, o fato filosófico básico é ser próprio do mesmo homem experimentar o seu entender e o seu sentir como fato básico do seu ser. Por isso, se é cada homem que entende, nesse mesmo ato intelectual não se

pode desconsiderar que no mesmo homem é atuante o modo da conexão com os sentidos. Tomás de Aquino não é um empirista⁵, apenas procura tornar patente que o modo da união - do princípio intelectual com o corpo - é central na orientação que recebe a definição de ser racional. Um dos motivos da recusa da teoria da participação de Platão será o fato dela desunificar esse homem que percebe como seu o ato de entender e sentir. A especificidade de ser racional então estaria separada do homem, prescindiria de seu corpo, mas, na medida em que no homem houvesse, precisaria ser-lhe comunicada - aqui está o ponto em que a teoria da participação requer o princípio intelectual como um motor.

E esse exigido motor não só será o centro das críticas de Tomás de Aquino na questão 76, como também será o modo pelo qual Tomás de Aquino conduzirá a compreensão de Platão. Vejamos como Tomás de Aquino compõe o problema:

*“A opinião de Platão, porém, poderia sustentar-se, se se admitisse que a alma está unida ao corpo não como forma, mas **como motor, segundo ele queria**” (I^a, Q. 76, a. 3, c. - grifo nosso). No entanto, “se se admitisse, com os platônicos, que a alma intelectual não está unida ao corpo, como forma, mas só como motor, seria necessário admitir, no homem, outra forma substancial, pela qual o corpo, movido pela alma, fosse constituído no seu ser. Mas se, como já dissemos antes, a alma intelectual está unida ao corpo como forma substancial, é impossível haja, no homem, qualquer outra forma substancial além dela” (I^a, Q. 76, a. 4, c.).*

Para que o corpo viesse a ser constituído num ser dotado de inteligência, ele necessitaria de uma outra forma substancial que o comunicasse com as formas inteligíveis separadas. Para Tomás de Aquino, isto seria preponderar o corpo, pois esta forma substancial seria postulada em vista deste - o que seria uma inversão da definição de ser racional.

Comentando a teoria da participação na questão 84, Tomás de Aquino argumenta:

⁵ A seguir apresentamos um trecho no qual está resumida a posição de Tomás de Aquino: *“O intelecto humano, porém, ocupa uma posição média. Pois não é ato de nenhum órgão; contudo, é uma virtude da alma, a qual é forma do corpo, como é claro pelo que já se demonstrou. Por onde, é-lhe próprio conhecer a forma existente, por certo, individualmente, na matéria corpórea, mas não enquanto existente em tal matéria. Pois, conhecer aquilo que existe na matéria individual, mas não enquanto está em tal matéria, é abstrair a forma da matéria individual, que os fenômenos representam. Donde é necessário concluir-se que o nosso intelecto entende as coisas materiais abstraído dos fenômenos; e por essas coisas assim consideradas chegamos a um certo conhecimento das imateriais” (I^a, Q. 85, a. 1, c.).*

“Mas, de acordo com esta postura não se poderia assinalar uma razão suficiente de por que nossa alma se uniria ao corpo. De fato, não se pode dizer que a alma intelectual se une ao corpo em vista do corpo, pois, nem a forma é em vista da matéria, nem o motor em vista do móvel, mas antes o contrário” (1ª, Q. 84, a. 4, c.).

Por isso, Tomás de Aquino afirma que a inteligência não se atualiza por formas separadas. E o argumento é simples. Isso exteriorizaria o princípio intelectual, transformaria o corpo num aprisionador do seu portador, e ainda exigiria uma forma substancial que o conectasse às formas separadas, deixando incógnita a inteligência como ato apropriado por cada homem. Este homem carente de inteligibilidade teria sempre que participar, incapaz de um ato de inteligência que fosse o seu. Um homem desabitado, cujo corpo abandonado sempre precisaria recorrer a um princípio intelectual que está no exílio.

Agora que acompanhamos como a teoria da participação e o exigido motor entram na trama dos argumentos de Tomás de Aquino, está então posto o quadro para a compreensão do artigo primeiro da questão 76 - que a alma está unida ao corpo como forma. O que empreenderemos a seguir.

5. A questão 76 e a teoria da participação

A questão 76 propõe-se discutir a união da alma e do corpo. O artigo central seria o primeiro - *“se o princípio intelectual está unido ao corpo como forma”* -, pois a abordagem de todos os outros está nele definida. O que recebe cunho filosófico, de fato, é o modo dessa união, que comporta e orienta a execução do aristotelismo de Tomás de Aquino. Fundamentado esse modo, que a alma intelectual está unida ao corpo como forma, está então assegurada a abordagem de todos os outros artigos, nisto ancorados.

No Platão tomista temos reintroduzida a chave da problemática. Para Tomás de Aquino, a alma está separada, *de certo modo*, porque não é órgão dos sentidos, senão não estaria em potência para os universais mas sim aderida aos singulares sensíveis. Mas *de outro modo*, porque em potência para os universais, a alma está unida ao corpo, que lhe permite obter cognição pela abstração dos sensíveis. O grifado, o modo da separação e da união, é a questão de cunho determinativo, porque permite que a discussão se instale no interior da tradição filosófica. Dois modos surgem então determinativamente: alma unida como forma, alma unida como motor; e está travado o diálogo entre aristotelismo e platonismo.

Os seis primeiros argumentos divergem unitariamente do corpo da

resposta: a alma não está unida ao corpo como forma. Sua articulação central frisa a separação: o intelecto não é ato do corpo, uma vez que não partilha das propriedades dos sentidos. Embora tenha o corpo uma forma que o atualize, a virtude cognitiva não lhe está unida como forma, uma vez que seu ser dele independe, subsistindo como princípio intelectual separado. Notemos bem duas orientações básicas:

- 1) o corpo da resposta está em concordância com o tema central dos argumentos iniciais: a virtude cognitiva não é ato corpóreo;
- 2) a discordância fundante está no modo de separação: a alma intelectual está separada como forma, detentora de atualização, não como motor, gerador de participação.

Portanto, o corpo da resposta é conduzido por essas duas orientações, que assim imbricaremos: o estar unida ao corpo como forma é a inteira separação que a alma necessita para não ser ato do corpo, mas para ser ato intelectual próprio, em potência para as formas inteligíveis, abstraíveis no contato com os sensíveis. Em defesa de sua tese Tomás de Aquino argumenta:

“por onde, a saúde é a forma do corpo e a ciência é, de certo modo, a forma da alma. E a razão disto está em nenhum ser agir senão como atual; por onde, o que torna um ser atual também fá-lo agir. Ora, é manifesto que a alma é o princípio primário da vida do corpo. (...) Logo, esse princípio pelo qual primariamente inteligimos, quer se chame intelecto, quer alma intelectual, é a forma do corpo. E esta é a demonstração de Aristóteles” (I^a, Q. 76, a. 1, c.).

Contra a tese da participação Tomás de Aquino replica: *“E quem pretender que a alma intelectual não é a forma do corpo, necessário é encontrar o modo pelo qual o ato de inteligir seja o ato de um determinado homem. Pois é experimentado por cada qual que o seu próprio ser é aquele que entende” (I^a, Q. 76, a. 1, c.).* Como na questão 84, também aqui Tomás de Aquino argumenta negativamente, salientando dialeticamente as fraquezas da tese adversária ou enfraquecendo-a. Porque o Platão tomista é constituído na articulação dessas recusas, todas levantadas a partir de uma tese básica. Quem discordar que a alma intelectual está unida ao corpo como forma, se defrontará com a dificuldade de expor o modo como cada qual torna ato sua própria inteligência.

Tomás de Aquino aponta em Platão três possibilidades. Vejamos as duas primeiras (a terceira será examinada na sequência): *“ou então, forçoso é dizer-se que Sócrates entende por si mesmo, na sua totalidade, como ensinava Platão, dizendo que o homem é alma intelectual; ou que o intelecto é uma parte de Sócrates” (I^a, Q. 76, a. 1, c.).* A primeira alternativa Tomás de Aquino recusa,

porque ao homem é próprio do seu ser o inteligir e sentir. Se o sentir é indissociável, também o corpo o é, e portanto é parte do homem cujo ser põe o ato específico da intelecção. A segunda alternativa requer análise mais fina, porque põe o intelecto como parte de Sócrates e, portanto, deve explicitar o modo pelo qual ele está unido ao corpo. Sabemos que não é como forma, nem como motor - cujo exame depois empreenderemos. Tomás de Aquino examina a hipótese da união estabelecida pela espécie inteligível, tendo duplo sujeito: *“o intelecto possível e os fenômenos que estão nos órgãos corpóreos”* (I^a, Q. 76, a. 1, c.). E Tomás de Aquino conclui: *“assim, pela espécie inteligível, une-se o intelecto possível ao corpo de tal ou tal homem. – Mas esta continuidade ou união não basta para que a ação do intelecto seja a ação de Sócrates”* (I^a, Q. 76, a. 1, c.). A crítica de Tomás de Aquino reincide sobre o modo da união, já comentado, que neste caso também deixa inexplicada a atualização patente na intelecção de cada homem. Se todas as espécies inteligíveis estivessem no intelecto possível, então o ato intelectual seria compulsório, e Sócrates, enquanto participativo, produziria intelecção da mesma forma que uma filmadora guarda imagens.

O problema sob o exame de Tomás de Aquino é constituinte da história da filosofia. Metafísico arguto, Tomás de Aquino bem percebeu os perigos da heteronomia, embora aqui vinculados à teoria do conhecimento. Não tematiza a vontade, mas reconhece que se ao ente não lhe pertencer o princípio de atualização enquanto forma, fica então sob a jurisdição da metafísica esses separados, que sempre enfraquecerão a pergunta sobre o que é o ente. Tanto que Tomás de Aquino coloca os modos de ser (*modi essendi*) como chave da intelecção, visando situá-la como ciência das coisas e não como ciência das formas inteligíveis, operada separadamente e por participação:

“mas, na opinião de Aristóteles, entre os sentidos e o intelecto há só esta diferença: uma coisa é sentida, conforme a disposição que tem, na sua particularidade, fora da alma; ao passo que a natureza da coisa inteligida está, por certo, fora da alma, mas não tem fora da alma aquele modo de ser (illum modum essendi) pelo qual é inteligida. Pois, o que é inteligido é a natureza comum, separada dos princípios individuantes; contudo, esse modo de ser (hunc modum essendi), esta natureza não o tem fora da alma” (I^a, Q. 76, a. 2, ad 4^m).

Essa distinção entre os modos de ser é uma das chaves da metafísica de Tomás de Aquino, pois lhe permite situar o ser racional como intermediário entre a virtude cognitiva que é ato de órgão corpóreo (os sentidos) e a virtude cognitiva que retém a forma subsistente sem a matéria (intelecto angélico) (cf. I^a, Q. 85, a. 1, c.). Por isso, na seqüência do texto supra citado, assim opera a

crítica a Platão: “mas, segundo a opinião de Platão, a coisa inteligida está fora da alma do mesmo modo pelo qual é inteligida: portanto, colocou as naturezas das coisas separadas da matéria” (I^a, Q. 76, a. 2, ad 4^m). Tomás de Aquino procura salientar que Platão não percebeu essa distinção entre os modos de ser, e por isso precisou reunir num intelecto participativo toda a intelecção, sem poder explicá-la como ato próprio de cada inteligente.

A terceira possibilidade de intelecção na via do Platão tomista coloca o motor como forma da união. Pelo exposto acima no último item não pode haver dúvidas quanto ao sujeito da discussão que Tomás de Aquino vai empreender: “outros quiseram dizer que o intelecto está unido ao corpo como motor, e desse modo do intelecto e do corpo surge a unidade, de modo que a ação do intelecto possa ser atribuída ao todo” (I^a, Q. 76, a. 1, c.). O argumento central põe a unidade obtida pelo modo da união - o motor -; porque movido pelo intelecto, então, Sócrates com ele compõe unidade, sendo este o modo pelo qual o ato da intelecção pode ser atribuído a Sócrates. O ato da intelecção, podemos dizer, seria atribuído a Sócrates participativamente, pois esse é o modo de obter intelecção pelas formas separadas. Reencontramos assim o Platão tomista, no qual Sócrates e o intelecto precisam compor unidade, já que Sócrates nem em potência está para as formas separadas; está sim desabilitado desses inteligíveis, num estado de latência, dormência, que só a união com o motor poderá suprimir. Tomás de Aquino recusa a via motora com quatro argumentos. Vejamos todos:

- o primeiro porque a forma é detentora de atualização. Assim, “(...) porque *intelige é que Sócrates é movido pelo intelecto*” (I^a, Q. 76, a. 1, c.), e não o inverso. É uma virtude de Sócrates, capaz, por si, de atualizá-la.
- o segundo daqui decorre. Se essa capacidade não lhe pertencesse, não uma seria sua essência, excluída de Sócrates. Que um motor lhe comunicasse, não poderia estar salva a tese inicial, sob exame - “*de modo que a ação do intelecto possa ser atribuída ao todo*” (supra). O modo do todo - o motor - é contrário à união, e rouba a essência a Sócrates se o intelecto não for sua forma (tese central de Tomás de Aquino); “*e então o intelecto se há de comparar ao Sócrates todo, assim como o motor ao movido*” (I^a, Q. 76 a. 1, c). Para Tomás de Aquino o modo do inteligir é a imanência, portanto Sócrates *intelige intransitivamente*. Por si esse ato é posto. Esse é o único modo do todo, que é Sócrates composto de matéria e forma, se apoderar unamente desse ato. Se é movido por um princípio exterior, se a intelecção é transeunte, então temos um Sócrates desabilitado, participativo, detido pelo impedimento do corpo, cuja intelecção não pertence ao seu todo, porque é próprio de seu modo de ser o ser movido, o Sócrates *intelectivo* porque transitivo. “*Ora, inteligir é ação imanente no próprio sujeito e não transeunte para outro como a calefação*” (I^a, Q. 76, a. 1. c.).

- o terceiro porque o estatuto do movido é o do instrumento. “*Se, portanto,*

inteligir é atribuído a Sócrates porque é a ação do motor deste, segue-se que lhe é atribuído como a um instrumento: assim a ação do carpinteiro é atribuída à serra (I^a, Q. 76, a. 1, c.). Se o princípio intelectual não for forma própria de Sócrates, então o Sócrates transitivo será mero instrumento corpóreo. Se nos depara outra vez não sabermos porque é Sócrates que inteligente. Se dissermos que o qualificativo dessa inteligência é o instrumento corpóreo, então vez mais o corpo prepondera, e nos incompatibilizamos inclusive com Platão. Esse argumento torna-se apreciável se percebermos que o problema de Tomás de Aquino não é a participação, mas o participante. Este é que vai ser a fonte de diálogo com o Platão que vai assumindo as feições tomistas. Ao menos aqui, na questão 76, é essa a face de Platão que Tomás de Aquino deixa aparecer, aquela que deve responder: a inteligência é ato imanente ou transeunte?

- o quarto recai sobre o modo de união entre todo e parte. Se Sócrates é parte do intelecto, a ação deste não pode ser-lhe atribuída, pois a inteligência só é atributo do Sócrates participante. Mas mesmo que afirmemos que “(...) *Sócrates é um todo composto da união do intelecto com tudo o mais que é de Sócrates, no entanto, também o intelecto não está unido a este mais senão como motor: segue-se que Sócrates não seja um simplesmente; e, por consequência, nem ente simplesmente: pois algo é ente pelo modo como também é um*” (I^a Q. 76, a. 1, c.). Esse segundo argumento contém uma análise que salienta as principais críticas de Tomás de Aquino. O motor sempre repõe a dicotomia entre todo e parte, e a participação não é mais que um modo de repropô-la. Recuperemos, contudo, o Platão tomista, o qual não é inquirido acerca da participação, mas acerca dos participantes. O participante nunca forma um todo porque, por si, é desprovido de atualização. Tomás de Aquino desdobra ao cabo a heteronomia que esse raciocínio comporta. Se “*algo é ente pelo modo como também é um*” (supra), então o participante perde sua entidade, recai no estatuto do movido, do instrumento. Porque a participação é um modo que desnecessita a união do corpo e da alma, que expropria o princípio intelectual, que torna cada inteligente um exilado dos inteligíveis e um desabilitado nos sensíveis.

Mas Tomás de Aquino, referenciado em Aristóteles, centraliza a problemática metafísica nos seguintes termos: o modo como o ente pode ser um é que definirá sua essência. Por isso afirmamos acima que na vinculação entre autonomia e princípio intelectual unido ao corpo como forma estava em jogo a definição de ser racional. Porque o heterônimo, o participativo não é simplesmente; é sempre movido, instrumento. Tomás de Aquino indica esta voragem dos racionais, os que devem ser intransitivamente, postos na condição do por si intransitivo. Assim Tomás de Aquino comenta nossa condição:

“e isso mesmo também pode ser mostrado a partir do característico (ex ratione) da espécie humana. Pois a natureza de qualquer coisa pode ser evidenciada a partir de sua operação. Ora, a operação própria do homem, enquanto homem, é inteligir: por esta, de fato, eleva-se por sobre todos os outros animais. Donde vem que Aristóteles faz constituir a felicidade última nesta operação, como própria do homem. Portanto, é preciso que o homem pertença a uma espécie de acordo com o que é o princípio de sua operação. Ora, cada qual pertence a uma espécie de acordo com a forma da mesma. Resulta daí que o princípio intelectual seja a forma própria do homem” (I^a, Q. 76, a.1, c.).

E Tomás conclui com o tom de *magister*, indicando a exaustão do discutido:

“Resta, portanto, somente o modo que Aristóteles indica, que este mesmo homem entende porque o princípio intelectual é a forma dele por si. Assim, portanto, da própria operação do intelecto fica evidente que o princípio intelectual está unido ao corpo como forma” (I^a, Q. 76, a.1, c.).

Aqui temos o Aristóteles referenciado ao máximo pelas recusas face a Platão. E o Platão tomista, ao qual Tomás de Aquino pergunta se o ato intelectual é transitivo ou intransitivo, aqui oferece a chave de leitura deste Aristóteles. É a alma como forma que atualiza a operação do intelecto como ato de cada homem. Atualizar aqui é termo forte. O princípio intelectual como forma, argumenta Tomás de Aquino, torna ente e torna uno, define os racionais.

Bibliografia citada

HENLE, R. J. 1956. *Saint Thomas and Platonism*. The Hague: Martinus Nijhoff.

TOMÁS DE AQUINO. 1980 *Suma Teológica*. Trad. de Alexandre Corrêa. 2^a ed., bilíngue - português/latim. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Livraria Sulina, Editor; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul;