

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

BRENDA OLIVEIRA DO ESPIRITO SANTO

**O ESTATUTO DA SENSIBILIDADE NO PROCESSO DE
ATUALIZAÇÃO INTELECTIVA: A NOÇÃO DE *MATERIA CAUSAE***

Salvador

2021

BRENDA OLIVEIRA DO ESPIRITO SANTO

**O ESTATUTO DA SENSIBILIDADE NO PROCESSO DE
ATUALIZAÇÃO INTELECTIVA: A NOÇÃO DE *MATERIA CAUSAE***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Aurélio
Oliveira da Silva

SALVADOR

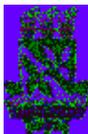
2021

E77 Espirito Santo, Brenda Oliveira do
O estatuto da sensibilidade no processo de atualização intelectual: a noção de
matéria causae. / Brenda Oliveira do Espirito Santo a – 2021.
129 f.

Orientador: Prof. Dr. Marco Aurélio Oliveira da Silva
Dissertação (mestrado) - Programa de Pós-graduação em Filosofia, Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

1. Matéria. 2. Causalidade (Filosofia). 3. Metafísica. 4. Teoria do conhecimento.
I. Silva, Marco Aurélio Oliveira da. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 122



Ata da sessão pública do Colegiado do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGF), realizada em 17/09/2021 para procedimento de defesa da Dissertação de MESTRADO EM FILOSOFIA no. <numAta/>, área de concentração Filosofia Contemporânea, do(a) candidato(a) BRENDA OLIVEIRA DO ESPIRITO SANTO, de matrícula 2019106358, intitulada O Estatuto da Sensibilidade no Processo de Atualização Intelectiva: A Noção de Materia Causae. Às 16:00 do citado dia, <https://conferenciaweb.rnp.br/webconf/defesas-ppgfufba>, foi aberta a sessão pelo(a) presidente da banca examinadora Prof. Dr. MARCO AURELIO OLIVEIRA DA SILVA que apresentou os outros membros da banca: Profª. Dra. ROBERTA MAGALHAES MIQUELANTI e Prof. Dr. RODRIGO GUERIZOLI TEIXEIRA. Em seguida foram esclarecidos os procedimentos pelo(a) presidente que passou a palavra ao(à) examinado(a) para apresentação do trabalho de Mestrado. Ao final da apresentação, passou-se à arguição por parte da banca, a qual, em seguida, reuniu-se para a elaboração do parecer. No seu retorno, foi lido o parecer final a respeito do trabalho apresentado pelo(a) candidato(a), tendo a banca examinadora aprovado o trabalho apresentado, sendo esta aprovação um requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre. Em seguida, nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão pelo(a) presidente da banca, tendo sido, logo a seguir, lavrada a presente ata, abaixo assinada por todos os membros da banca.

Dr. RODRIGO GUERIZOLI TEIXEIRA, UFRJ

Examinador Externo à Instituição

Dra. ROBERTA MAGALHAES MIQUELANTI, UFBA

Examinadora Externa ao Programa

Dr. MARCO AURELIO OLIVEIRA DA SILVA, UFBA

Presidente

Brenda Oliveira do Espírito Santo
BRENDA OLIVEIRA DO ESPIRITO SANTO

Mestrando(a)

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a Deus por me dar a existência, à minha mãe Hildemar Pereira de Oliveira do Espírito Santo por ter caminhado ao meu lado durante todos esses anos.

Agradeço a meu irmão Benjamim de Oliveira do Espírito Santo que me deu o incentivo que eu precisava para seguir em frente diante dos desafios.

Agradeço à minha tia Antonia Pereira de Oliveira por ter sido motivo de inspiração no exercício docente, pela seriedade com a educação, o estudo e a pesquisa. Estendo meus agradecimentos às mulheres da minha família por serem símbolo de força, resistência, luta, coragem e, sobretudo, de amor.

Não posso esquecer-me de agradecer ao meu amigo e colega Sergio Sena por todas as conversas descontraídas, esclarecedoras e sempre acompanhadas de café, mas que me fizeram crescer muito de diversos modos possíveis. Considero sua amizade uma das conquistas de minha vida.

Agradeço sinceramente a Lucas Nascimento pelo companheirismo, paciência, incentivo e afeto nas últimas etapas desta pesquisa. Agradeço também pelas revisões dos textos. Sem sua ajuda, eu não teria condições de apresentar esta dissertação

Devo o meu agradecimento também ao professor Antonio Janunzi Neto, pelo incentivo à pesquisa em Filosofia e por ter contribuído de forma significativa com minha formação em filosofia. De igual modo ao professor Laurenio Leite Sombra pelas críticas, provocações e seriedade no estudo de filosofia.

Agradeço profundamente ao meu orientador Prof. Dr. Marco Aurélio Oliveira da Silva pelo acolhimento, pelas provocações que me possibilitaram aprofundar o estudo desta dissertação, também por ter acreditado em meu trabalho e por ter orientado esta pesquisa.

Agradeço ao prof. Dr. Rodrigo Guerizoli Teixeira pela dedicação ao texto e pelo exame cuidadoso do estudo tanto no exame de qualificação quanto na defesa do trabalho.

Sigo muito grata à prof^a. Roberta Magalhães Miquelanti por ter participado de minha qualificação e pelas contribuições à minha pesquisa nas reuniões do Grupo de Estudo em Filosofia Medieval da UFBA, no qual amadureci minha leitura de textos filosóficos

E, por fim, mas não por último, devo meus agradecimentos também aos meus colegas do Grupo de Pesquisa em Filosofia Medieval da UFBA, Camila Ezidio, Saulo Dourado e Jean Pantoja pelas partilhas durante o estudo desta dissertação.

De igual modo, agradeço à CAPES por ter possibilitado este trabalho ao financiar a pesquisa por dois anos.

“[...] quando tudo tiver sido dito,
tudo ainda ficará por dizer, sempre
restará tudo a dizer”.

André Gorz, in Carta a D.

RESUMO

Esta dissertação tem por escopo expor como Tomás de Aquino qualifica a relação causal entre o conhecimento sensível, especificamente os fantasmas, e a atividade intelectual ora expressada no conceito de *materia causae*. Na *Summa Theologiae*, questão 84, artigo 6, o Aquinate admite o conceito de *materia causae* em oposição à noção de causa total e perfeita do conhecimento intelectual como um modo de salvaguardar a máxima de que uma coisa corpórea não pode agir sobre uma incorpórea. Dessa forma, a relação entre os fantasmas e a atividade intelectual estabelece um paradoxo quando consideramos a máxima estabelecida pelo Aquinate. Sendo assim, para demonstrar filosoficamente que os fantasmas são a causa do conhecimento intelectual, analisaremos os comentários de Tomás de Aquino ao livro V da *Metafísica* de Aristóteles, *De Causis* e *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*, a fim de compreendermos como o Aquinate concebe a noção de causa e seus axiomas. A partir da noção de agente instrumental tratada em **De Verit.** q. 10, a. 6, ad. 7 e, ademais, da elasticidade que caracteriza a noção de causa no *Corpus Thomisticum*, é possível afirmar que os fantasmas são a causa do conhecimento sensível sem que a máxima que limita a ação de uma coisa corpórea sobre uma incorpórea seja contradita.

Palavras-chave: *Materia causae*. Causalidade. Metafísica. Epistemologia.

ABSTRACT

This dissertation aims to expose how Thomas Aquinas qualifies the causal relationship between sensible knowledge, specifically ghosts, and the intellectual activity now expressed in the concept of *materia causae*. In the *Summa Theologiae*, question 84, article 6, Aquinas admits the concept of *materia causae* in opposition to the notion of total and perfect cause of intellectual knowledge as a way of safeguarding the maxim that a corporeal thing cannot act on an incorporeal thing. Thus, the relationship between phantoms and intellectual activity establishes a paradox when we consider the principle established by Aquinas. Therefore, to philosophically demonstrate that ghosts are the cause of intellectual knowledge, we will analyze Aquinas' comments to book V of *Metaphysics* by Aristotle, *De Causis* and *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*, in order to understand how Aquinas conceives the notion of cause and its axioms. From the notion of instrumental agent treated in **De Verit.** q. 10, a. 6, add. 7 and, furthermore, from the elasticity that characterizes the notion of cause in the *Corpus Thomisticum*, is possible to affirm that ghosts are the cause of sensible knowledge, without contradicting the principle that limits the action of a corporeal thing on an incorporeal thing.

Keywords: *Materia causae*. Causality. Metaphysics. Epistemology.

LISTA DE ABREVIATURAS

Cont. Gent. – Summa Contra Gentiles

De ente – De Ente et Essentia

De princ. natur. – De Principiis Naturae ad fratrem Sylvestrum

De spirit. Creat. – Quaestio Disputata de Spiritualibus Creaturis

De Verit. – Quaestiones Disputatae de Veritate

In De Causis – Super Librum De Causis Expositivo

In Phys – Scriptum Super Livros Physicorum Aristotelis Expositio

In Metaphys. – Sententia Libri Metaphysicae

Q. de Anima – Quaestio Disputata de Anima

ST. – Summa Theologiae

Observações: Todas as citações de Tomás de Aquino em latim serão retiradas do site Corpus Thomisticum (<<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>), organizado por Enrique Alárcon (Universidade de Navarra). Em relação às obras específicas do Tomás de Aquino, as versões que foram utilizadas são as seguintes:

- I. **Cont. Gent:** Foi utilizada a versão brasileira, traduzida por D. Odilon Moura e D.Ludgero Jaspers
- II. **De Ente:** Seguiremos a tradução de D. Odilão Moura;
- III. **De Verit:** q.1: Seguimos a tradução brasileira, editada pela Martins Fontes. Sobre as demais questões, utilizou-se a versão inglesa da obra, disponível em <https://web.archive.org/web/20180630025757/http://dhspriority.org/thomas/english/QDdeVer.htm>;
- IV. **De princ. natur:** Seguiremos a versão inglesa do texto, disponível em <https://web.archive.org/web/20180623190144/http://dhspriority.org/thomas/english/DePrincNaturae.htm>;
- V. **De spirit. Creat:** Seguimos a tradução brasileira traduzida por Carlos Nougué;
- VI. **In De Anima:** Seguimos a tradução brasileira traduzida por Luiz Astorga

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 O PROCESSO DE CONHECIMENTO SENSÍVEL	14
2.1 A natureza do conhecimento sensível	14
2.2 Os sentidos externos: o primeiro momento da sensação	17
2.3 Os sentidos internos: segundo momento da sensação	20
2.4 O efeito próprio do conhecimento sensível	24
2.5 O objeto próprio do conhecimento sensível	29
2.6 Os sentidos como a <i>materia causae</i> do conhecimento intelectual	33
2.7 Análise interpretativa da tradução do termo <i>materia causae</i>.....	44
3 SOBRE A NOÇÃO DE CAUSA	55
3.1 O conceito de causa no comentário ao <i>Sententia libri Metaphysicae</i> e no <i>De principiis naturae</i>	56
3.2 Noção de causa enquanto necessário	70
3.3 A noção de causa no comentário ao <i>De Causis</i>	75
3.3.1 A noção de causa admitida à atividade intelectual.....	85
4 A FLEXIBILIDADE DA NOÇÃO DE CAUSA ADMITIDA À NOÇÃO DE <i>MATERIA CAUSAE</i>	88
4.1 Condição <i>sine qua non</i> da noção de causa.....	89
4.2 O fantasma como a matéria causal da atividade intelectual.....	97
4.3 A doutrina da analogia e a noção de <i>materia causae</i>	110
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	120
REFERÊNCIAS	126

1 INTRODUÇÃO

O objetivo principal deste trabalho consiste em examinar a maneira como Tomás de Aquino constrói a relação entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual. Essa relação é construída em todo corpo textual da questão 84 da *Suma Teológica*, de modo que o conhecimento sensível é admitido pelo Aquinate como necessário para o processo de conhecimento intelectual. No entanto, encontramos, no artigo 6 da referida questão, o conceito de *materia causae* enquanto modo de qualificar a relação e a participação do conhecimento sensível na atualização intelectual. O referido conceito é admitido para garantir que o conhecimento sensível, mais precisamente os *phantasmata*¹ (fantasmas), seja tomado como causa necessária para que a atividade intelectual possa ocorrer. A tese tomasiana a respeito da teoria do conhecimento é clara e precisa em admitir a necessidade e a importância da atualização sensível para que a atividade intelectual ocorra². Contudo, o Aquinate, na referida questão, não deixa claro como a noção de causa é aplicada nessa etapa do processo de conhecimento. Sobre isso, interessa, portanto, ao nosso estudo compreender de que maneira Tomás de Aquino se apropria da noção³ de causa para qualificar a relação entre o fantasma e o conhecimento intelectual. Assim, a falta de melhores esclarecimentos a respeito da noção de *materia causae* é a razão que motiva a investigação aqui apresentada.

A teoria do conhecimento de Tomás de Aquino é dividida em duas etapas de atualização cognoscitiva, qual seja, o processo de conhecimento sensível e, posteriormente, o conhecimento intelectual. No que diz respeito à primeira, o Aquinate aponta a sensibilidade como uma etapa essencial para a construção do ato de inteligir. Por se tratar da primeira etapa do gênero de conhecimento, a atualização da potência sensível é vista pelo Aquinate como necessária para a realização do processo de conhecimento. Desse modo, o conhecimento sensível estabelece através dos sentidos a primeira interação entre um sujeito (cognoscente) e a coisa extramental (coisa sensível), de modo a garantir a alteração e a atualização da potência

¹ Trataremos da noção de fantasma no II capítulo. Por ora, é suficiente saber que o termo fantasma é apontado por Tomás de Aquino para designar as espécies produzidas pela *phantasia* (fantasia).

² Cf. ST 84, a.8, *Respondeo*.

³ Para a boa compreensão do estudo aqui apresentado, acreditamos ser importante delimitar o sentido do conceito de causalidade que será investigado no decorrer desta dissertação. Desse modo, o conceito de causalidade admitido por Tomás de Aquino na questão 84, artigo 6 da *Suma Teológica*, está inserido dentro do contexto de sua teoria do conhecimento e se restringe a justificar a relação e a contribuição que os sentidos, mais precisamente os fantasmas, possuem com o processo de atualização intelectual. Nesse sentido, qualquer interpretação causal que ultrapasse o limite do sentido ou do contexto empregado pelo Aquinate foge aos limites aqui interpretados.

sensível. A estrutura da atualização sensorial, por se tratar de um processo de assimilação⁴ da coisa externa e material, exige do cognoscente condições materiais e imateriais⁵ para que dela se obtenha por resultado final uma espécie sensível que corresponda à presença formal da coisa sensível (externa).

Segundo o Aquinate, os sentidos externos⁶ e internos⁷ são indispensáveis no processo de conhecimento humano e são também um pressuposto para a intelecção da *species* inteligível. Os sentidos, ao assimilarem a forma da coisa sensível, produzem, por assim dizer, um fantasma pelo qual o intelecto agente em sua atividade abstrativa abstrai a espécie inteligível das condições materiais ainda existentes. É, portanto, em função da materialidade dos órgãos sensoriais que os sentidos podem ser tomados como o que possui maior interação e uma relação direta com a natureza singular da coisa sensível. Nesse sentido, o conhecimento sensível proporciona à atividade intelectual o produto de sua atualização para que o intelecto agente possa, ao abstrair, atualizar o intelecto possível. Podemos dizer, então, que o conhecimento sensível, por se tratar de um processo de atualização, gera no sujeito que conhece um efeito, ou seja, a presença formal e imanente da natureza da coisa sensível.

Já na etapa do conhecimento intelectual, encontramos na atividade intelectual a produção de uma *species* inteligível que corresponde a uma semelhança imaterial da coisa corpórea. É em virtude de um processo abstrativo, diante do fantasma, que o intelecto agente abstrai a espécie inteligível das condições da matéria. Dessa forma, a necessidade de um agente se justifica em razão do intelecto possível se encontrar em potência para o seu objeto próprio de conhecimento. Por ser assim, o intelecto agente, ao voltar-se para os fantasmas, abstrai as *species* inteligíveis, imprimindo-as no intelecto possível de modo a atualizá-lo. Segundo essa

⁴ Cumpre esclarecer, ainda que sumariamente, o sentido desse termo. De acordo com Tomás de Aquino, o sentido de conhecimento sensível deve ser definido como um processo de assimilação, isto é, o cognoscente, após o processo de alteração e atualização das potências sensíveis, adquire de modo imanente a presença formal da coisa sensível conhecida (Cf. **De.Verit.** q.1, a.1.). Contudo, é importante ressaltar que a natureza dessa assimilação é segundo o modo do cognoscente, ou seja, a coisa sensível se encontra naquele que conhece segundo a natureza do próprio cognoscente, pois independe de qual seja a natureza da coisa externa, a posse do objeto do conhecimento sensível será de acordo com o sujeito que o conhece. Desse modo, os sentidos são capazes de receber a forma da coisa sensível sem que isso implique em uma corrupção por parte de sua estrutura. (Cf. **De. Verit.** q.1. a.2).

⁵ As condições materiais e imateriais por parte do sujeito que conhece correspondem à divisão entre as potências sensíveis apontadas pelo Aquinate, a saber: aos sentidos externos e internos. No tocante aos sentidos externos, estes são assim denominados por se encontrarem em órgãos corpóreos externos no cognoscente. Por outro lado, os sentidos internos são classificados desse modo por se encontrarem em órgãos internos no sujeito. (Cf. **ST.** q.78, a.3 e Cf. **ST.** q.78, a.4). Retomaremos essa distinção de maneira mais específica no capítulo I desta dissertação.

⁶ Cf. **ST.** q. 78, a.3. Trataremos com mais profundidade o processo de atualização das potências externas (sentidos externos) no tópico 2.2 desta dissertação.

⁷ Cf. **ST.** q. 78, a.4. Trataremos com mais profundidade o processo de atualização das potências internas (sentidos internos) no tópico 2.3 desta dissertação.

estrutura, o conhecimento intelectual, por não conhecer a natureza da coisa sensível diretamente, mas apenas indiretamente, só pode ser atualizado a partir de um processo abstrativo. Por se tratar de uma etapa posterior ao conhecimento sensível, além de se configurar como a última etapa do gênero de conhecimento, o conhecimento intelectual apresenta uma estrutura oposta àquela da atividade sensível. Em outras palavras, a sensibilidade, conforme sua natureza passiva⁸, apreende o objeto de conhecimento que lhe é próprio através de um órgão corpóreo⁹, pois toda potência sensível só pode conhecer os aspectos acidentais da coisa extramental.

Ao situar essas questões, interessa-nos tratar de que maneira a relação entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual é construída pelo Aquinate, considerando os limites que caracterizam a natureza de cada faculdade de conhecimento. Nessa medida, o conceito de *materia causae* é admitido pelo autor obedecendo ao limite de que “[...] uma coisa corpórea não pode agir sobre uma incorpórea”¹⁰. Esta afirmação do Aquinate, leva-nos a questionar a respeito da natureza causal que o autor admite para explicar que o conhecimento intelectual, em certo sentido, depende das atualizações advindas do conhecimento sensível para ser atualizado. Ainda que o Aquinate em sua afirmação não faça referência direta à noção de causa compreendemos que em uma relação causal, encontramos uma ação, pois admitindo a noção de causa esperar-se-á uma ação em relação ao causado.

Contudo, ainda que não se deva afirmar que toda ação se trata de uma relação causal, devemos ponderar que em uma relação casual se encontra uma ação sobre o causado. Sabendo-se disso, o que fundamenta e autoriza nosso questionamento quanto à natureza causal, e também explica a relação entre o fantasma e a atividade intelectual, apoia-se na afirmação tomista de que a noção de causa “[...] implica certo influxo com relação ao ser causado”¹¹. Se admitimos que a noção casual, ora subjacente ao conceito de *materia causae*, assume a mesma natureza da afirmação citada, isso nos conduziria a ter que admitir que o conhecimento sensível exerce uma ação sobre o intelecto.

A noção de causa apontada pelo Aquinate deve preservar o limite da ação de uma coisa corpórea e de uma coisa incorpórea. Conquanto contribuam para o processo de conhecimento intelectual, e é assaz importante ressaltar isso, os sentidos não podem ser

⁸ Cf. ST. q. 78, a.4.

⁹ Cf. De Veriti. q.1, a.9.

¹⁰ “Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream” (ST. q. 84, a.6).

¹¹ “[...] hoc vero nomen causa, importat influxum quemdam ad esse causati”. (In *Metaphys.* lib.V, lect I, ad 3).

tomados como os responsáveis diretos ou determinantes da atividade intelectual ou a causa total da atualização intelectual. Dessa forma, devido ao limite da relação entre os sentidos e o intelecto, a noção de causa é privada de uma relação direta, de modo a determinar o processo de conhecimento intelectual. Ora, se assim não o fizesse, ocorreria que as teses tomistas da imaterialidade da atividade intelectual, bem como a da natureza do conteúdo intelectual, levar-nos-ia a ter que admitir elementos materiais participando da atividade intelectual. Em suma, este nosso estudo a respeito do conceito de *materia causae* pondera a natureza em que a noção de causa é aplicada para qualificar a relação entre o conhecimento sensível, especificamente o fantasma, e a atividade intelectual.

O estudo a respeito da natureza causal expressada no conceito de *materia causae*, conduz-nos, portanto, a construir algumas hipóteses que se tornaram objeto de investigação desta nossa pesquisa, as quais serão tratadas em cada capítulo que compõe esta dissertação. Sendo assim, a estrutura do presente trabalho, encontra-se dividida em três capítulos. No primeiro capítulo, trataremos do processo de atualização das potências sensíveis e os aspectos que compõem e caracterizam essa etapa do conhecimento e que servem de fundamento para o processo de conhecimento intelectual, sobretudo para a natureza dos fantasmas. Além disso, dedicar-nos-emos a analisar os artigos que compõem toda a questão 84 da *Suma Teológica*, tendo como objetivo a contextualização do conceito de *materia causae*. Ademais, levando em consideração a falta de melhores esclarecimentos a respeito da noção de *materia causae*, nosso estudo nos leva a ponderar as traduções do referido conceito a fim de alcançar um aprofundamento conceitual quanto à relação casual expressada pelo referido conceito.

No segundo capítulo, atentar-nos-emos para a possibilidade da noção de causa admitida no conceito de *materia causae* ter sua natureza justificada a partir de alguma influência aristotélica, aviceniana ou de Proclo. Para tanto, tomaremos os comentários do Aquinate nas obras *Sententia libri Metaphysicae*, *De Causis* e *De principiis naturae*. Nesse ponto do estudo, pretendemos, a partir da análise dos comentários do Aquinate, compreender se a noção de *materia causae* é admitida sob influência de alguma noção causal dos filósofos mencionados. Para tanto, o estudo das noções de causa apresentados pelos referidos filósofos serão acompanhados do artigo 6, da questão 84 da *Suma Teológica*, de modo que seja possível verificar se são respeitados os limites impostos à relação entre os fantasmas e o intelecto.

Já no terceiro capítulo, a partir do resultado das investigações analisadas nos capítulos anteriores, apresentaremos as condições necessárias para que os fantasmas possam ser ditos como a causa do conhecimento intelectual. Além disso, dedicar-nos-emos a reconstruir a

relação entre os fantasmas e o intelecto, isto é, discutiremos em que sentido a noção de *materia causae* significa admitir que os fantasmas são a causa do conhecimento intelectual. O último tópico tratará, ainda que de modo ensaístico, a respeito das questões que surgiram no decorrer do estudo do tema desta dissertação, mas, por ultrapassar o limite de nossa investigação, não nos aprofundaremos em nossa análise. Assim, nos limitaremos em apresentar as questões e apontar, ainda que sumariamente, as hipóteses que serão objeto de investigações futuras.

Finalmente, nas considerações finais, já estabelecidas as redes de conceitos necessárias para embasar nosso entendimento acerca dos limites impostos à noção de *materia causae* e a relação entre os fantasmas e a atividade intelectual, discutiremos acerca da possibilidade de admitir ou não que a noção de *materia causae* consiste em qualificar a relação entre os fantasmas e o intelecto como uma relação causal. Se fomos felizes ou não nessa interpretação, esperamos que o juízo de leitores mais experimentados no assunto ora em debate nos ajude a descobrir.

2 O PROCESSO DE CONHECIMENTO SENSÍVEL

O presente capítulo, em um primeiro momento, visa entender quais argumentos tomasianos sustentam a tese segundo a qual os processos de atualização intelectual devem ter como fundamento o conhecimento sensível. Para tanto, trataremos dos seguintes elementos a respeito do processo de atualização sensível: 1) a natureza do conhecimento sensível; 2) as etapas desse processo: a) sentidos externos e b) sentidos internos; 3) o efeito próprio do ato dos sentidos e 4) o objeto próprio de conhecimento que caracteriza o processo de atualização sensível. Além disso, a retomada da estrutura do processo do conhecimento sensível possibilitará compreender a relação entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual, de sorte que seja possível ponderar: i) se a atividade intelectual e a atualização das potências sensíveis são dois tipos irreduzíveis de operações cognitivas, ou, se, na verdade, não há distinção entre elas, e ii) delimitar até que ponto há alguma contribuição ou independência entre essas potências de conhecimento.

Ademais, as considerações a respeito do conhecimento sensível nos possibilitarão contextualizar o conceito de *materia causae*, apontada por Tomás de Aquino como aquilo que explica a relação entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual, isto é, a noção de *materia causae* é admitida pelo Aquinate para garantir que os sentidos são a causa do conhecimento intelectual. Assim, é pertinente para o estudo proposto por esta dissertação a contextualização do conceito de *materia causae*, de modo a compreender a necessidade do Aquinate em ter que admitir um conceito capaz de expressar e justificar a necessidade da contribuição do conhecimento sensível para o processo de atualização intelectual, pois a privação dos sentidos torna a operação intelectual humana irrealizável¹².

2.1 A natureza do conhecimento sensível

O processo de conhecimento humano, segundo Tomás de Aquino, se resolve em duas etapas, a saber: 1) conhecimento sensível e 2) conhecimento intelectual¹³, respectivamente. A atualização dos sentidos é posta como uma etapa anterior ao processo de atualização intelectual, pois é nos sentidos que encontramos as primeiras interações entre o sujeito e a coisa

¹² Cf. ST. q 84, a.7

¹³ Ainda que o conhecimento intelectual seja mencionado no decorrer do estudo deste capítulo, não nos dedicaremos aqui a uma análise minuciosa desta etapa do processo de conhecimento humano em razão do limite que esta dissertação se propôs.

extramental. Nesse contexto, de acordo com a teoria tomasiana a respeito do conhecimento, o ato de conhecer pode ser definido como um processo de “assimilação do cognoscente da coisa conhecida”¹⁴, isto é, qualquer que seja o âmbito do conhecimento, a coisa conhecida ao final do processo de assimilação encontra-se naquele que conhece de modo atualizado e imanente.

Contudo, devemos considerar se após o processo de assimilação do cognoscente, a coisa conhecida preserva sua natureza ou se, no momento em que esta é assimilada, algumas de suas características essenciais são deixadas de lado. A esse respeito, o Aquinate assevera que o princípio fundamental do processo de assimilação garante que “[...] o conhecido seja no cognoscente segundo o modo do cognoscente”¹⁵. Tal afirmação nos permite admitir que independentemente da natureza da coisa conhecida, esta se encontrará no sujeito que conhece segundo a natureza deste. Sendo assim, o trecho supracitado nos possibilita afirmar que a coisa enquanto existente no cognoscente sempre terá a mesma natureza existencial do sujeito que o conhece.

Nesse sentido, a noção de assimilação admitida pelo Aquinate exige um olhar cauteloso que nos proporcione compreender de que maneira a apreensão da coisa extrassensorial se encontra presente na potência cognoscente segundo o modo do cognoscente. Assim, segundo a tese tomasiana, a compreensão do processo de assimilação deve ser elaborada da seguinte forma:

Deve-se afirmar que todo conhecimento se produz segundo uma forma que no cognoscente é o princípio do conhecimento. Agora bem, uma forma deste tipo pode ser considerada de um duplo modo: um modo segundo o ser que possui no cognoscente, outro modo segundo a relação que possui com a coisa de que é semelhança. Segundo o primeiro aspecto, ela faz com que o cognoscente conheça em ato, mas em relação ao segundo se determina o conhecimento até certo cognoscível determinado; e por isso o modo de conhecimento de uma coisa é segundo a condição do cognoscente, em que a forma é recebida segundo seu modo de ser.¹⁶

Diante da afirmação tomasiana, o processo de assimilação que caracteriza o ato gnosiológico não significa que a coisa conhecida nada preserva de suas características essenciais, mas sim que, ao contrário disso, a assimilação do cognoscente deve ser considerada

¹⁴ “[...] assimilationem cognoscentis ad rem cognitam [...]”. (**De Verit.** q.1 a.1) (tradução própria).

¹⁵ “[...] oportet enim quod cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis [...]”. (**De Verit.** q.1 a.2) (tradução própria).

¹⁶ “Dicendum, quod omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis. Forma autem huiusmodi dupliciter potest considerari: uno modo secundum esse quod habet in cognoscente; alio modo secundum respectum quem habet ad rem cuius est similitudo. Secundum quidem primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere; sed secundum respectum secundum determinat cognitionem ad aliquod cognoscibile determinatum. Et ideo modus cognoscendi rem aliquam, est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum eius”. (**De Verit.** q.10 a.4) (tradução própria).

em dois aspectos distintos de ser enquanto coisa externa e assimilada, a saber: i) segundo o ser que possui no cognoscente; ii) segundo a relação de semelhança que possui com a coisa externa. Quanto ao primeiro modo, a forma do cognoscente deve ser tomada como o princípio de conhecimento, isto é, a forma do cognoscente faz com que ele conheça a coisa sensível de modo imanente e atualizado.

Além disso, a coisa conhecida, ao existir de forma imanente naquele que conhece, passa a existir segundo a natureza do cognoscente e é somente tomando a forma do cognoscente como princípio de conhecimento que é possível ao que conhece ter a posse da coisa conhecida. Dessa forma, a natureza do cognoscente deve ser considerada como o princípio que determina o modo de existência da coisa enquanto existente no sujeito cognoscente. No que diz respeito ao segundo modo, o conhecimento é determinado até certo ponto do cognoscível, ou seja, a condição da natureza do cognoscente determina a forma recebida da coisa extramental segundo o modo de ser do cognoscente. Assim sendo, o processo de assimilação cognoscitiva não ocorre de maneira irregular, mas acontece segundo suas especificidades. Atentando para tais especificidades, podemos admitir que a assimilação própria que ocorre no conhecimento humano se caracteriza em razão do modo de recepção do cognoscente em relação à coisa sensível, pois o cognoscente, além de receber em si a presença imanente da coisa conhecida, também sofre uma modificação (*immutatio*). A recepção acontece quando o sujeito cognoscente passa a ter em si a existência imanente da coisa conhecida que antes não existia. Por outro lado, essa modificação se justifica em razão do conhecimento que o sujeito outrora não tivera, mas que passa a possuir na medida em que o mesmo sujeito sai do estado de ignorância para o estado de conhecimento.

No que diz respeito à relação de semelhança, o modo pelo qual a coisa conhecida se encontra presente nos sentidos deve respeitar a natureza do cognoscente como princípio que determina o modo de ser do cognoscido naquele que conhece. Nesse sentido, o modo de presença da coisa conhecida é estabelecido segundo os moldes da imaterialidade, de sorte que a coisa material se faz presente na potência de conhecimento de modo imaterial. No contexto do processo de conhecimento sensível, a relação de semelhança entre a *species* sensível (resultado do processo de conhecimento sensível) com a coisa da qual ela é uma similitude é dita na medida em que corresponde a uma semelhança da coisa conforme suas propriedades individuais¹⁷.

¹⁷ No decorrer deste capítulo, remataremos o estudo a respeito da relação de semelhança entre a *species* sensível e a coisa sensível, de modo que nos seja satisfatória a compreensão da noção de similitude no âmbito do conhecimento sensível.

2.2 Os sentidos externos: o primeiro momento da sensação

Levando em consideração o devir do processo de atualização sensível, devemos estabelecer nesse processo os tipos de potências sensíveis que constituem estruturalmente o ato cognoscitivo sensível. De acordo com a teoria tomasiana, o gênero de conhecimento sensível é composto por duas espécies de sentidos: i) os sentidos externos e ii) os sentidos internos. Ao que parece, o referido modo de classificação é admitido em razão da localização dos órgãos específicos de cada sentido. Além disso, para o Aquinate, cada sentido específico está ordenado ao seu objeto próprio de conhecimento, pois ao sofrerem uma modificação (*immutatio*) recebem as formas sensíveis através do processo de assimilação e recepção por parte da potência de conhecimento. Tendo dito isso, inicialmente, iremos nos ocupar da primeira etapa do processo de conhecimento sensível, o qual se caracteriza pela relação entre os sentidos externos e a coisa sensível.

A respeito do conhecimento sensível, os sentidos externos são cinco¹⁸: visão, tato, audição, paladar e olfato¹⁹. Estes são qualificados em razão de residirem em órgãos corpóreos externos e também por possuírem uma natureza passiva, estando dessa forma aptos a receberem informações advindas do mundo exterior. Posteriormente, tais informações serão conservadas pelos sentidos internos²⁰, o que, por sua vez, servirá de fundamento para a atividade intelectual. Dessa maneira, segundo o Aquinate, nossos sentidos externos podem receber ou sofrer uma modificação através de dois tipos de estímulos que causam impressões distintas em nossos sentidos internos: *sensibilia propria* (sensíveis próprios) e os *communia sensibilia* (sensíveis comuns).

De acordo com o primeiro tipo de estímulo, o sensível próprio é o resultado de uma modificação de um objeto sobre um dos cinco sentidos externos²¹, ou seja, quando ocorre uma ação dessa natureza, o objeto é responsável por exercer uma modificação em um sentido

¹⁸ A respeito das razões que levaram ao Aquinate a admitir que temos cinco sentidos, em vez de seis ou quatro, Robert Pasnau, ao comentar a questão 78, artigo 3, da *Suma teológica*, apresenta uma análise funcional dos sentidos externos de modo que a afirmação do Aquinate de que “a potência enquanto tal, é ordenada para seu ato” (ST. q. 77, a. 3) leva o autor a ponderar que temos cinco sentidos em razão de suas funções, isto é, em termos dos objetivos ou papéis que as capacidades desempenham em relação a seu objeto próprio de conhecimento. Assim, Pasnau nos conduz à conclusão de que, segundo Tomás de Aquino, temos cinco sentidos, porque cada um desses sentidos tem um certo propósito ou função em relação à apreensão da realidade sensível. (Cf. Robert Pasnau. **Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa Theologiae 1a, 75-89**. New York: Cambridge University Press, 2002, p. 172-180).

¹⁹ Cf. ST. q. 78, a. 3.

²⁰ Cf. ST. q. 78, a. 4.

²¹ É importante ressaltar que os sensíveis próprios são responsáveis por modificar os sentidos imediatamente e por si mesmo, pois somente essas qualidades produzem uma modificação em um dos cinco sentidos. (Cf. ST. q. 78, a. 3, a. 2).

particular. Assim, o sensível próprio corresponde à capacidade que cada um dos nossos cinco sentidos possui de receber seus respectivos objetos próprios de conhecimento a partir da ação de um objeto sensível que se encontra exterior ao sujeito cognoscente. Nesse contexto, cada sentido externo possui um objeto próprio de conhecimento, o qual é responsável por sua atualização. Isso significa dizer que o processo de atualização dos sentidos externos não ocorre de maneira irregular, mas, sim, que cada sentido particular é afetado pela coisa sensível segundo seu objeto próprio de conhecimento. Dessa forma, interessa-nos atentarmo-nos para a hierarquia admitida pelo Aquinate para qualificar o grau de imaterialidade de cada potência sensível exterior a partir da modificação que é recebida pelos órgãos sensíveis:

Agora, há dois tipos de modificação, uma natural, outra espiritual. Aquela natural, enquanto a forma que modifica é recebida no modificado segundo um ser natural, como o calor no aquecido. Ao passo que a espiritual, enquanto forma que modifica, é recebida no modificado segundo um ser espiritual; como a forma da cor o é na pupila, que não se torna por isso colorida.²²

Segundo o trecho supracitado, há duas espécies de modificação que podem ocorrer no processo de assimilação pelo qual a coisa sensível se torna conhecida pelo sujeito no âmbito da sensibilidade²³. A primeira espécie causa uma modificação de forma natural no sujeito cognoscente, em outras palavras, a mudança natural pressupõe uma modificação na natureza do órgão, exercida pela coisa sensível. Assim, quando uma coisa sensível encontra em seu estado físico o calor, espera-se que este cause um aquecimento no órgão. Dessa maneira, a modificação natural sempre vai pressupor uma mudança corporal, ou seja, “[...] algo recebe naturalmente a forma de vermelho quando torna-se vermelho em virtude dessa recepção”²⁴. Quanto à segunda espécie de modificação, o Aquinate reserva um modo bem peculiar para justificar esse tipo de processo de modificação. A modificação espiritual ocorre:

²² “Est autem duplex immutatio, una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata”. (ST.q.78 a. 3) (tradução própria).

²³ Devemos aqui ressaltar o problema que essa passagem do Aquinate representa entre seus comentadores, isto é, a distinção entre a natureza da modificação natural e espiritual ocorridas nos sentidos externos dá margem para duas correntes interpretativas, a saber: 1) a interpretação dualista de que os sentidos são modificados de forma natural e espiritual e a 2) interpretação fisicalista da relação entre cognição e modificação fisiológica na sensação. Devido ao limite imposto pelo objeto de estudo desta dissertação, não nos aprofundaremos em distinguir as referidas interpretações. A esse respeito ver: COHEN, Sheldon. **St. Thomas Aquinas on the Immaterial Reception of Sensible Forms**. The Philosophical Review, vol. 91, nº 2, 1982. HOFFMAN, Paul. **St. Thomas Aquinas on the Halfway State of Sensible Being**. The Philosophical Review, vol. 99, nº1, 1990.; PASNAU, Robert. **Theories of Cognition in the Later Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.; STUMP, Eleonore. **Aquinas**. New York: Routledge, 2005.; KLEMZ, Markos. **Corporeidade e passividade da sensação segundo Tomás de Aquino**. Rio de Janeiro: Revista Enunciação – V.3, N.2, 2018, p.109-130.

²⁴ KLEMZ, Markos. **Corporeidade e passividade da sensação segundo Tomás de Aquino**. Rio de Janeiro: Revista Enunciação – V.3, N.2, 2018, p.124.

[...] no caso do conhecimento sensível ou intelectual, a forma é recebida no paciente de acordo com o jeito de ser diferente do que há no sensível, ou seja, é recebido sem matéria. Nesses casos, se seguirmos o modelo de causalidade agente-paciente natural, o paciente se assemelha ao agente na forma e não quanto à matéria²⁵.

Portanto, na modificação espiritual não há uma modificação na natureza do órgão, mas uma recepção intencional da cor, pode-se dizer que a modificação que é causada no órgão da visão (o olho) ocorre quando o sujeito passa a enxergar a cor vermelha. No entanto, como lembra Klemz, “[...] essa modificação não consiste em se tornar vermelho. De maneira geral, receber espiritualmente ou sem matéria a forma de F consiste em recebê-la sem por isso passar a ser F”²⁶. Assim, se uma modificação é considerada natural há um certo 'sofrer' ou 'padecer' por parte da potência sensível. Por outro lado, a modificação espiritual não significaria uma corrupção por parte do órgão sensível quando este é afetado pela coisa extramental.

Diante das ponderações apresentadas, o conhecimento sensível, segundo o autor da *Suma Teológica*, pode ser definido como “[...] uma potência passiva cuja natureza é ser modificada por um sensível exterior”²⁷. Tal afirmação determina a natureza dos sentidos em relação à coisa sensível²⁸, uma vez que a modificação da potência sensível exige a passagem da potência ao ato para que os sentidos sejam atualizados e o processo de conhecimento sensível aconteça. O binômio conceitual ato x potência é inserido nas teses tomasianas como um princípio que explica a passagem de um estado para outro. Nesse sentido, a passagem da potência ao ato é utilizada pelo Aquinate como um atributo essencial para o entendimento da noção de perfeição:

²⁵ “[...]en el paciente según un modo de ser distinto del que tiene en la cosa sensible, es decir, se recibe sin la materia. En estos casos, si seguimos el modelo agente-paciente de la causalidad natural, el paciente se asemeja al agente en cuanto a la forma y no en cuanto a la materia”. (MOYA, Patricia. **La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate**". Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria. 2000, Vol CV, p.21.) (tradução própria).

²⁶ KLEMZ, Markos. **Corporeidade e passividade da sensação segundo Tomás de Aquino**. Rio de Janeiro: Revista Enunciação – V.3, N.2, 2018, p.124-125.

²⁷ “[...]potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili”. (ST. q.78, a. 3) (tradução própria).

²⁸ A respeito da natureza passiva dos sentidos externos, Robert Pasnau comentando a questão 78, artigo 3 da *Suma teológica*, justifica a razão de termos cinco sentidos externos. Ele afirma que “[...]os sentidos externos "são capacidades passivas"; consequentemente, seu ato (sua atualização) consiste em passivamente receber uma impressão de fora. Esse é o ato pelo qual os sentidos são “naturalmente adequados”, ou seja, essa é sua função, sua razão de existir” “[...]the external senses “are passive capacities”; consequently, their act (their actualization) consists in passively receiving an impression from without.3 This is the act for which the senses are “naturally suited,” which is to say that this is their function, their reason for existing”. (Robert Pasnau. **Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa Theologiae 1a, 75-89**. New York: Cambridge University Press, 2002, p. 176) (tradução própria).

Mas, como entre o que se faz, diz-se perfeito o que foi levado da potência ao ato, transpõe-se o termo perfeito para significar tudo aquilo a que não falta o ser em ato, quer tenha sido feito, quer não.²⁹

De acordo com o trecho acima transcrito, tudo o que se encontra em ato deve ser qualificado como o que está em um estado de perfeição, de completude e atualizado. Contudo, a noção de potência significa tudo aquilo que se encontra em um estado de imperfeição, portanto, tudo aquilo que carece de ser atualizado e de ser finalizado, o que ainda não é, mas ainda pode vir a ser. Assim, toda potência sempre estará ordenada ao seu ato, de modo que se admitimos que os sentidos são uma potência passiva, isto deve significar que antes que ocorra uma *immutatio*, os sentidos se encontram em um estado de imperfeição, pois neste estado ainda não ocorreu o processo de conhecimento sensível, isto é, os sentidos ainda não foram atualizados através de uma modificação exercida por uma determinada coisa sensível.

2.3 Os sentidos internos: segundo momento da sensação

A atividade cognoscível não se limita apenas à percepção imediata que a coisa sensível produz sobre os sentidos externos, pois, para o Aquinate, o processo de conhecimento sensível se completa na atividade das potências internas. Tais potências são classificadas por ele em quatro tipos: sentido comum, fantasia, cognitiva e memória. As respectivas potências internas exercem as funções de conservar, reproduzir, associar e comparar as sensações advindas dos sentidos externos.

O primeiro dos sentidos internos, ao qual o Aquinate se refere como sentido comum, possui uma natureza que pode ser compreendida como a raiz comum entre os sentidos externos e os demais sentidos internos, de modo a possibilitar que ele receba³⁰ as atualizações derivadas dos sentidos externos. A respeito da função do sentido comum no processo de atualização interna, Gilson acrescenta: “devemos considerar, pois, necessariamente, um sentido comum, ao qual seriam referidas, como a seu termo comum, todas as apreensões dos sentidos[...]”³¹. Nesse contexto, a atividade do sentido comum ocupa uma função central e essencial no processo de conhecimento sensível, uma vez que ele torna possível distinguir um gênero sensível de outro gênero. Assim, segundo o Aquinate, “[...] o sentido interno não é chamado comum por

²⁹ “Sed quia in his quae fiunt, tunc dicitur esse aliquid perfectum, cum de potentia educitur in actum; transmittitur hoc nomen perfectum ad significandum omne illud cui non deest esse in actu, sive hoc habeat per modum factionis, sive non”. (ST. q.4, a. 1, ad. 1) (tradução própria).

³⁰ “Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium [...]”. (ST. q. 78, a.4) (tradução própria).

³¹ GILSON, Étienne. **El tomismo**: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Trad. De Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1951. p. 290. (tradução própria).

atribuição, como se fosse um gênero, mas como raiz e princípio comum dos sentidos externos”.³² Esta afirmação do Aquinate nos possibilita tomar a atividade do sentido comum como uma espécie de “sentido central” em função de sofrer uma ação que se caracteriza por sintetizar as informações recebidas dos sentidos externos de modo a unificá-las.

Contudo, no processo de conhecimento sensível, não basta apenas receber as informações advindas das coisas exteriores, faz-se necessário, também, uma potência para armazená-las de modo que depois, na ausência do objeto, elas sejam percebidas ou reproduzidas. Nessa perspectiva, o Aquinate define a atividade da *phantasia* (fantasia) “[...] como um tesouro das formas recebidas pelos sentidos”³³. Assim, conforme o comentário de Pasnau, podemos ainda admitir que a fantasia é responsável por “[...] preservar as formas assumidas através dos sentidos; é o nosso depósito de imagens, sons e assim por diante”³⁴.

Nesse sentido, podemos observar a importância da potência da fantasia, na medida em que quando lembramos de uma imagem genérica de um cachorro ou um som, estamos usando o conteúdo (fantasma) que se encontra armazenado na fantasia. No entanto, não podemos restringir a atividade da fantasia como meramente uma potência que apenas absorve e armazena passivamente imagens advindas dos sentidos, mas, como nos alerta Pasnau, a fantasia “[...] possui uma capacidade ativa de formar novas imagens [...]”³⁵, além das que recebeu dos sentidos. Podemos, assim, explicitar a formação na imaginação de uma “[...] imagem de uma montanha de ouro a partir de suas imagens de uma montanha e de ouro”³⁶, ou até mesmo a formação de uma quimera. Dessa forma, a fantasia é uma potência de armazenamento das imagens advindas do processo de modificação dos sentidos, uma vez que a sua atividade é tomada enquanto passiva em razão dessa não ser responsável pela percepção dos sensíveis, mas se limita em receber as imagens sensíveis e armazená-las. Por outro lado, a fantasia também encontra uma certa ação em sua possibilidade de manipular as imagens recebidas pelos sentidos próprio e comum, a ponto de ser concebível a imagem de uma montanha de ouro.

³² “[...] quod sensus interior non dicitur communis per praedicationem, sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum”. (ST. q.78, a.4, ad.1) (tradução própria).

³³ “[...] est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum”. (ST. q. 78, a.4) (tradução própria).

³⁴ “Phantasia preserves the forms taken in through the senses; it is our storehouse of familiar images, sounds, and so on”. PASNAU, Robert. **Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of 'Summa theologiae' Ia 75-89**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 280. (tradução própria).

³⁵ “It also has an active capacity to form new images [...]”.PASNAU, Robert. **Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of 'Summa theologiae' Ia 75-89**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 282. (tradução própria).

³⁶ “[...] the image of a gold mountain out of its images of a mountain and of gold”. Pasnau, Robert. **Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of 'Summa theologiae' Ia 75-89**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 282. (tradução própria).

Ademais, o conteúdo armazenado na fantasia, chamado pelo Aquinate de *phantasmata* (fantasma), merece nossa cautelosa atenção sobre sua natureza e função no processo de conhecimento intelectual. Os fantasmas, enquanto conteúdo da fantasia, podem ser entendidos como o produto do processo de atualização sensível que são imagens sensórias das coisas sensíveis. Isto é, cada fantasma corresponde à “[...] semelhança de uma coisa particular [...]”³⁷ que existe aqui e agora e que pode ser apontada pelo dedo. Em virtude dos fantasmas serem armazenados em um órgão (fantasia) e por serem o resultado do estado físico em que se encontram as potências sensíveis antecedentes, eles são limitados a ter uma semelhança da coisa particular. Assim, o fantasma desempenha um papel central no processo de conhecimento intelectual, o que nos leva a questionar qual o papel e a importância do fantasma para tal conhecimento. A esse respeito, podemos apontar duas contribuições essenciais que os fantasmas fornecem ao processo intelectual: i) os fantasmas fornecem ao intelecto agente os dados sensíveis necessários para que o intelecto possa, ao abstrair, produzir os conceitos intelectivos e ii) os fantasmas dispõem para o intelecto as condições sensíveis necessárias, mesmo depois que os conceitos intelectivos são formados.

Nosso intelecto abstrai *species* inteligíveis de fantasmas, na medida em que considera as naturezas das coisas universalmente, e ainda assim conhece essas naturezas nos fantasmas, porque não pode conhecer nem mesmo as coisas cujas espécies abstrai, exceto voltando-se para fantasmas [...]”³⁸

Segundo o trecho acima, a contribuição dos fantasmas ressalta a limitação do intelecto em conhecer diretamente a natureza da coisa sensível. Dessa forma, faz-se necessário que os sentidos externos primeiramente sejam atualizados através de uma modificação, passando assim a receber a imagem da coisa sensível pelas potências sensíveis internas, o que inclui o armazenamento dos fantasmas na fantasia. Os fantasmas, por corresponderem a uma semelhança da coisa sensível, tornam possível que o intelecto, ao se voltar para eles e abstrair a espécie inteligível das condições individuantes, possam conhecer a coisa extramental.

Visto que é máxima a distância entre o ser inteligível e o ser material sensível, não é de pronto que a forma da coisa material é recebida no intelecto, mas alcança-o por muitos intermediários: a forma da coisa sensível encontra-se antes num meio, em que é mais espiritual que na coisa sensível; depois, no

³⁷ “Dicedum quod etiam ipsum phantasma est similitudo rei cognoscuntur [...]”. (ST. q. 84, a. 7, ad.2) (tradução própria).

³⁸ “Intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmatis, inquantum considerat naturas rerum in universali; et tamen intelligit eas in phantasmatis, quia non potest intelligere etiam ea quorum species abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata [...]”. (ST. q. 85, a. 1, ad.5) (tradução própria).

órgão dos sentidos, em seguida, passa à imaginação e às outras capacidades interiores; só então, por último, alcança o intelecto³⁹.

A afirmação do Aquinate aprofunda o problema da distinção entre a natureza da coisa sensível e a natureza da potência intelectual, visando ressaltar a importância das potências que servem como intermediárias para que o processo de conhecimento intelectual aconteça. Sendo assim, as potências intermediárias contribuem para salvaguardar o intelecto de produzir uma *species* inteligível de forma arbitrária, sem que ele encontre seu fundamento na realidade sensível. Além disso, a afirmação tomasiana enfatiza a complexidade do refinamento que ocorre no processo de conhecimento entre os sentidos externos e o intelecto, tornando assim evidente a dependência do intelecto em relação aos fantasmas. Isso porque o intelecto é privado de realizar qualquer julgamento até que a informação seja transmitida à fantasia através de outras potências inferiores.⁴⁰

O Aquinate admite ainda a potência cogitativa, a qual nos animais é denominada de estimativa⁴¹. A atividade dessa potência se caracteriza não só por julgar as informações recebidas dos sentidos externos e armazená-las na fantasia em forma de fantasmas, mas principalmente pelo fato de comparar as informações, de modo que se torna possível a criação de novas situações ou informações que possuem necessariamente uma relação com a realidade. Além disso, diferentemente da natureza passiva que caracteriza as potências internas precedentes, as funções das potências estimativa e cogitativa são quase que ativas, especialmente essa última que, como afirmamos, está relacionada com o ser humano. A esse respeito, o Aquinate qualifica a atividade da potência cogitativa em distinção com a potência estimativa, que é característica natural dos animais, afirmando que:

[...] a potência que se denomina nos animais de estimativa natural é chamada no homem de cogitativa, porque descobre essas intenções por uma espécie de comparação. Reúne comparando as intenções individuais, como a razão intelectual compara as intenções universais.⁴²

³⁹ “Cum enim maxima sit distantia inter intelligibile et esse materiale et sensibile, non statim forma rei materialis ab intellectu accipitur, sed per multa media ad eum deducitur. Puta, forma alicuius sensibilis prius fit in medio, ubi est spiritualior quam in re sensibili, et postmodum in organo sensus; et exinde derivatur ad phantasiam, et ad alias inferiores vires; et ulterius tandem perducitur ad intellectum”. (QDA. q.20, respondeo) (tradução própria).

⁴⁰ Cf. PASNAU, Robert. **Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of 'Summa theologiae' Ia 75-89**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 284.

⁴¹ Cf. ST. q. 78, a. 4

⁴² “Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. [...] est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium”. (ST. q. 84, a. 4) (tradução própria).

A partir dessa afirmação, a atividade da potência cogitativa é responsável por julgar as informações que são recebidas pelos sentidos externos e armazenadas na memória, em forma de fantasmas, de modo que seja possível comparar e criar novas informações que possuam ou não relação com a realidade. Assim sendo, a atividade da potência cogitativa, no que se refere ao processo de atualização dos sentidos internos, ocupa um lugar intermediário entre os sentidos internos e o intelecto agente.

Por fim, Tomás de Aquino aponta uma última função dos sentidos internos, à qual chama de memória. A memória, por armazenar as formas sensíveis advindas dos sentidos externos, possibilita conservar as formas recebidas por esses mesmos sentidos, servindo como um arquivo que armazena tais formas sensíveis. Assim, a memória, por armazenar as formas sensíveis advindas dos sentidos externos, possibilita ao sujeito cognoscente o acesso aos acontecimentos passados mediante as formas sensíveis que nela se encontram arquivadas.

2.4 O efeito próprio do conhecimento sensível

Levando-se em consideração que, como afirmado anteriormente, o que é recebido o é ao modo do recipiente, e que o processo de assimilação se caracteriza pela modificação do órgão corporal e pela recepção da forma do objeto exterior pela potência sensitiva de modo imanente e imaterial, a noção de causa é construída a partir da relação entre a coisa sensível e os sentidos externos. Isso se dá desse modo porque, a partir da modificação (*immutatio*) material causada pela ação da coisa sensível sobre um dos órgãos sensoriais externos, passa-se a ter a presença da forma do objeto na potência sensível sem a matéria determinada e essa forma é dita como *species* sensível. A noção de *species* no contexto da atualização sensível pode ser entendida segundo três razões: 1) considerando a relação de causalidade; 2) a natureza imaterial da potência e, por fim, 3) levando-se em consideração a noção de similitude.

Assim, quando tratamos do efeito próprio do ato do conhecimento sensível, isso nos leva a pressupor uma relação causal, pois não podemos pensar em um efeito sem uma relação de vinculação com uma causa. Dessa maneira, a construção do processo de conhecimento sensível é identificado pelo Aquinate segundo algumas regras causais e, para tanto, devemos considerar que a presença da *species* sensível na potência de conhecimento significa um certo efeito causado pela *immutatio* sobre o órgão sensorial a partir de uma determinada coisa sensível. Nesse contexto, Tomás de Aquino admite que “[...] as operações da parte sensitiva são causadas por uma impressão das coisas sensíveis sobre o sentido, não por emanção, como

afirmou Demócrito, mas por uma determinada operação”⁴³. Diante do afirmado, interessa-nos ressaltar que, já no âmbito do processo de conhecimento sensível, especificamente nas primeiras interações dos sentidos externos com a coisa sensível, o Aquinate nos apresenta esse processo de conhecimento através da noção de causalidade. Neste ponto do processo de conhecimento humano, a atualização é explicada segundo alguns princípios gerais da causalidade, tais como: i) todo efeito é por natureza proporcional à sua causa e ii) o efeito necessariamente depende em sua origem de uma causa.

Quanto ao primeiro princípio, o Aquinate admite como regra geral de uma relação causal que “[...] é necessário que os efeitos sejam proporcionais às causas”⁴⁴. Ou seja, a natureza da causa, em certo sentido, determina a natureza do seu efeito, de modo que o efeito possua características semelhantes à da sua respectiva causa. Assim sendo, o efeito (a *species* sensível) que a coisa sensível causa no cognoscente tem sua natureza proporcional à sua causa. Em outras palavras, a *species* sensível possui uma relação de semelhança (similitude) com sua causa, a saber: a coisa sensível. A esse respeito, interessa-nos, portanto, destacar o modo como essa específica natureza causal é construída, pois, nesse caso, a relação causal que explica a existência da *species* sensível não pode ser a mesma que explica o efeito causado pela coisa sensível ao tato ou ao paladar.

De acordo com o que foi dito anteriormente sobre a noção de *immutatio* (modificação), parece-nos que há uma distinção na noção de causalidade quando aplicada no contexto do efeito próprio do conhecimento sensível em relação às etapas que a precedem. Tal afirmação é possível pelo fato de nos processos que ocorrem atualização dos sentidos externos já se pode perceber uma distinção das naturezas causais a partir do conceito de modificação. No entanto, é importante dizer que, na modificação natural, temos uma relação causal geradora de uma modificação física como ocorre no tato e no paladar, enquanto na modificação espiritual, a relação causal não modifica fisicamente a potência sensível, e é isso que ocorre quando o órgão da visão ou da audição são modificados. Assim, verificamos que a noção de causalidade expressa no conceito de modificação é aplicada de modos distintos e apresenta uma certa flexibilidade em sua regra.

Nesse contexto, quando estamos analisando especificamente a *species* sensível, devemos ponderar algumas características constitutivas da noção de causa que possibilitam uma certa flexibilidade quando as regras são aplicadas. A aplicação da regra de que um efeito é

⁴³ “[...] quod operationes sensitivae partis causentur per impressionem sensibilibus in sensum, non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quandam operationem”. (ST. q. 84, a. 6) (tradução própria).

⁴⁴ “[...] oportet enim effectus proportionales esse causis”. (Cont. Gent. Lib. II, cap.42) (tradução própria).

proporcional à sua causa não faz com que a *species* corresponda a uma cópia da coisa sensível, pois se deve considerar também que, enquanto objeto do conhecimento sensível, a *species* existe no cognoscente segundo o modo do cognoscente. Sendo assim, a ideia de proporcionalidade entre a causa e o efeito deve respeitar o modo de existência do cognoscente, fazendo com que essa proporcionalidade não se caracterize como uma cópia extremamente artificial e material da coisa sensível.

Quanto ao segundo princípio, a relação de causalidade preserva a máxima de que “os efeitos dependem da causa⁴⁵”, ou seja, a relação entre causa e efeito sempre vai gerar uma dependência do efeito em relação à sua respectiva causa, de modo que, uma vez retirada a causa, o efeito deixa de existir. Aplicando essa máxima ao efeito próprio do conhecimento sensível, a *species* sensível depende, para seu advento, de uma causa própria capaz de dispor das condições necessárias para que ela exista de modo imanente no cognoscente. Por sua vez, a relação de dependência entre a coisa sensível e a *species* sensível deve ser dita por uma relação à identidade proporcional de natureza entre o efeito e à sua causa, e, segundo a ordem temporal, o efeito é sempre posterior à sua causa.

Conforme o estatuto da imaterialidade das potências, a *species* sensível, por existir na potência sensível, deve possuir a mesma natureza que a potência de conhecimento. Isso é dito por duas razões fundamentais: 1) o objeto é conhecido segundo o modo do cognoscente e 2) a *species* sensível existe no cognoscente de modo imanente. De acordo com a primeira razão, Tomás de Aquino admite que “[...] o modo de conhecimento de uma coisa se produz segundo a condição do cognoscente, em que a forma é recebida segundo o modo de ser⁴⁶”. De acordo com essa afirmação, o conhecimento considerado como um processo de assimilação sempre irá pressupor a presença do objeto no sujeito cognoscente. Contudo, deve-se considerar que a presença é estabelecida segundo o modo de ser do cognoscente, isto é, a presença imanente do objeto conhecido é determinada pelo modo de ser daquele que conhece. Nesse sentido, quando o Aquinate admite que a assimilação se realiza segundo o modo de ser do cognoscente, significa dizer que o objeto não é recebido na potência de conhecimento de modo material.

Esse ponto desta discussão requer nosso olhar atento, pois aqui já podemos perceber que a noção de causa, explicação para o efeito próprio do conhecimento sensível, não se explica por uma *immutatio* física por parte da coisa sensível, mas, mesmo assim, a relação entre a coisa sensível e o efeito que ela causa no cognoscente – a *species* sensível – preserva alguns aspectos

⁴⁵ “[...]cum effectus dependeant a causa [...]”. (ST. q. 2, a.2) (tradução própria).

⁴⁶ “Et ideo modus cognoscendi rem aliquam, est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum eius”. (De Verit. q. 10, a. 4) (tradução própria).

caracterizadores de uma relação causal. Ora, a noção de causa admitida como sendo a relação entre os sentidos externos e o objeto próprio de cada um dos cinco sentidos externos é a chave de leitura utilizada por Pasnau para comentar a questão 77, artigo 3, da *Suma Teologia*. Ele admite, por assim dizer, que “o objeto dos sentidos externos é o agente externo responsável por causar a impressão”⁴⁷. Assim, segundo o trecho citado, Pasnau relata que a relação entre o objeto próprio de cada um dos sentidos externos são agentes responsáveis por causar uma impressão em seus respectivos órgãos. A noção de causa para explicar a relação e a atualização encontra sua gênese, no que diz respeito ao gênero de conhecimento tomasiano, na relação entre os sentidos externos e os seus respectivos objetos próprios de conhecimento.

Nessa perspectiva, podemos ainda cortejar a possibilidade interpretativa de que o Aquinate toma a noção de causa como fio condutor para construir as relações necessárias para que o ato de conhecer aconteça - seja o conhecimento sensível ou o conhecimento intelectual - bem como para caracterizar a dependência por parte do efeito em relação à sua causa. Por ora, compreendemos que a noção de causa aplicada ao ato de conhecimento sensível está subordinada às regras que caracterizam o processo de atualização sensível. Isso fica bastante evidenciado quando consideramos que apesar da *species* sensível ter a coisa sensível como sua causa, sua presença é no cognoscente segundo o modo de ser do cognoscente.

De acordo com o modo de existência da coisa sensível no cognoscente, esta se justifica por considerar uma característica fundamental da presença do objeto no cognoscente, a saber: a imanência da forma conhecida. A respeito desse aspecto fundamental para o ato do conhecimento sensível, o Aquinate afirma que:

Há duas espécies de ação [...]. Ora uma e outra supõem alguma forma. [...] assim como a forma pela qual se realiza a ação transitiva é a semelhança do objeto da ação [...]; assim também, a forma segundo a qual se realiza a ação imanente no agente é uma semelhança do objeto.⁴⁸

A transcrição acima apresenta uma característica fundamental para argumentação a respeito dos modos de ações imanentes e transitivas, bem como para compreendermos como o sujeito cognoscente tem a posse do objeto próprio de conhecimento. Nesse contexto, embora toda ação suponha uma forma que, nos dois casos, correspondem à semelhança da forma de

⁴⁷ “The object of the external senses is the external agent responsible for making the impression”. (PASNAU, Robert. **Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa Theologiae 1a, 75-89**. New York: Cambridge University Press, 2002, p. 177) (tradução própria).

⁴⁸ “Cum enim sit duplex actio [...]. utraque fit secundum aliquam formam. [...] Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo obiecti actionis [...]; similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo obiecti”. (ST. q. 85, a.2) (tradução própria).

uma coisa sensível, deve-se considerar que, no caso da ação imanente, o seu efeito permanece no seu agente, a saber: na potência do sujeito cognoscente. Dessa maneira, a presença do objeto no cognoscente enquanto efeito de uma ação pode ser entendida na medida em que a “[...] semelhança da coisa visível é a forma segundo a qual a vista vê [...]”⁴⁹. Dessa maneira, se consideramos que a *species* sensível se encontra imanente à potência, isso se dá porque é por ela que a mesma potência realiza seu ato conhecer.

Em última análise, a noção de *species* sensível deve ser considerada em razão de uma característica fundamental da sua definição, a saber: a noção de similitude. A afirmação de que a *species* sensível corresponda, em certo sentido, a uma semelhança da coisa sensível, deve ser justificada através da relação de dependência que a *species* sensível possui com a coisa sensível. Assim, para compreendermos a identificação teórica entre *species* sensível e similitude, devemos retomar a definição própria de similitude admitida pelo Aquinate:

[...] uma semelhança entre duas coisas pode ser entendida em dois modos. Em certo sentido, segundo um acordo em sua própria natureza e tal similitude não é necessária entre conhecedor e coisa conhecida [...] O outro modo que se tem é a semelhança por representação e esta é necessária entre conhecedor e coisa conhecida⁵⁰.

Quanto ao primeiro modo, é dito segundo um acordo na natureza, porque existe uma certa identificação de determinadas propriedades ou elementos que são compartilhados e ditos semelhantes. Por exemplo, no caso de duas coisas que possuem semelhantemente a mesma forma, ou no caso de duas coisas semelhantemente vermelhas, ou, ainda, quando duas coisas se assemelham através do calor, identificando-se pelo princípio da temperatura. No que diz respeito ao segundo modo, a noção de similitude significa que a *species* sensível só é semelhante da coisa sensível porque esta é representada na potência de conhecimento. Contudo, a noção de representação não deve ser tomada como uma cópia do objeto que é impressa na potência sensível, pois a noção de cópia se caracteriza por ser qualificada como um modo artificial e material, o que contradiz a noção de similitude pelo fato dessa ser entendida enquanto condição representativa da coisa sensível no sujeito cognoscente.

Ademais, considerando o que foi dito a respeito da natureza da *species* sensível, a característica representativa da similitude deve ser interpretada como um tipo de ressonância do objeto nos sentidos. Assim, a potência de conhecimento recebe a forma do objeto em si de

⁴⁹ “Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt [...]”. (ST. q. 85, a.2) (tradução própria).

⁵⁰ “[...] quod similitudo aliquorum duorum ad invicem potest dupliciter attendi. Uno modo secundum convenientiam in natura; et talis similitudo non requiritur inter cognoscens et cognitum [...]. Alio modo quantum ad representationem; et haec similitudo requiritur cognoscentis ad cognitum”. (De Verit. q.2, a.3, ad. 9) (tradução própria).

modo imanente. Contudo, isso não significa admitir que o objeto está em si na potência, mas a forma quando recebida faz as vezes do objeto, ocupando seu lugar, uma vez que este se encontra impedido em razão de sua condição material.

2.5 O objeto próprio do conhecimento sensível

Neste ponto específico do processo de conhecimento sensível, tentaremos estabelecer algumas considerações a respeito do objeto próprio do conhecimento sensível, de modo a evidenciar os aspectos que qualificam e que diferenciam esse gênero de conhecimento do processo de conhecimento intelectual. Desse modo, quando tratamos a respeito do objeto próprio do conhecimento sensível, reforçamos que esse é condição *sine qua non* para que a potência de conhecimento possa conhecer a coisa sensível e para que seja possível realizar seu específico ato de apreensão e atualização. Nessa medida, interessa-nos ponderar algumas considerações a esse respeito: i) a coisa sensível (objeto material) deve ser tomada como objeto de conhecimento de toda a potência sensorial e, caso a primeira hipótese seja respondida com uma negativa, devemos questionar se: ii) cada potência sensorial possui um específico objeto de conhecimento (objeto formal) e, por fim, iii) qual a argumentação possível que justifica a necessidade de admitir a teoria do objeto próprio para cada potência sensorial.

A estrutura do processo de conhecimento sensível, por se tratar de uma espécie do gênero de conhecimento da alma, conhece a coisa extramental mediante seu objeto próprio de conhecimento, pois segundo o que é afirmado pelo Aquinate: “[...] nenhuma potência pode conhecer algo senão convertendo-se ao seu objeto”.⁵¹ Segundo o trecho supracitado, poderíamos de imediato inferir que o objeto próprio de conhecimento sensível se trata da coisa extrassensorial. No entanto, se usarmos esse olhar para a coisa sensível, devemos considerar que essa deve ser tomada também como objeto de conhecimento da potência intelectual.⁵² Assim, devemos estabelecer rigorosamente em que sentido o Aquinate compreende que a potência sensível tem a coisa material por objeto de conhecimento. Sendo assim, devemos inicialmente elaborar as distinções necessárias entre a noção de objeto material e a noção de objeto formal para que seja possível estabelecer de que maneira o conhecimento sensível tem a posse de seu objeto próprio de conhecimento. No tocante ao objeto material, diz-se que ele é o gênero de coisas que se refere a uma determinada potência; enquanto que o objeto formal é o

⁵¹ “[...] quod nulla potentia potest aliquid cognoscere nisi convertendo se ad obiectum suum [...]”. (De Verit. q. 10, a. 2, ad. 7) (tradução própria).

⁵² Cf. ST. q. 84, a. 7.

modo *a priori* pelo qual uma potência apreende seu objeto material. Por esta razão, no que diz respeito ao processo de conhecimento sensível, pelo fato deste conhecer as coisas em suas disposições materiais e acidentais⁵³, disso podemos inferir que tais disposições podem ser classificadas como seu objeto de conhecimento, dado que indistintamente cada potência de conhecimento sensível se refere a esse objeto em seu ato de conhecer.

No entanto, devemos aqui nos interrogar pela razão da distinção entre os objetos de conhecimento de cada potência sensível. Isso porque a referência ao objeto de cada potência sensível é feita de forma específica e diferentemente por cada potência, e por isso se dá o nome de objeto formal. Dessa maneira, cada potência sensível ao apreender seu objeto próprio de conhecimento, o faz segundo sua estrutura *a priori* de apreensão do objeto. Por exemplo, é o que ocorre com a audição quando a mesma capta a sonoridade do objeto ou o paladar ao sentir o gosto e assim consecutivamente. Deve-se notar aqui que tais apreensões captadas por cada potência sensível fazem referência à coisa extrassensorial, enquanto a distinção do modo de percepção é determinada pelo modo que cada potência conhece a coisa sensível. Ademais, as noções de objeto formal e objeto material são aplicados como modos de distinguir o que na coisa sensível é possível de ser conhecida por cada gênero de conhecimento, mais especificamente, por cada potência sensível, pois a coisa sensível é o objeto material tanto da atividade do conhecimento intelectual quanto do processo de conhecimento sensível. No entanto, os sentidos têm como objeto formal as disposições materiais e acidentais da coisa sensível, enquanto o intelecto conhece a coisa sensível em razão da quiddidade⁵⁴ ou da natureza⁵⁵ da coisa.

De acordo com as afirmações ditas, podemos admitir, de modo geral, que o objeto próprio que é comum a toda potência de conhecimento sensível se resolve na dimensão accidental da coisa extrassensorial ou, como afirma Tomás de Aquino:

[...] por meio da forma, que se recebe das coisas, o sentido não conhece a coisa eficazmente como o intelecto, mas por meio dela o sentido é levado ao conhecimento dos acidentes exteriores [...]⁵⁶.

⁵³ Cf. **De Verit.** q. 10. a. 5, ad. 5.

⁵⁴ A noção de quiddidade é pensada pelo Aquinate como aquilo que responde pela natureza da coisa, isto é, a quiddidade segundo a tese tomista de conhecimento se refere à natureza da coisa sensível que é possível de ser conhecida pelo intelecto. Assim, a quiddidade é considerada pelo autor como o objeto próprio do conhecimento intelectual. (Cf. **ST.** q. 84, a.7) (tradução própria).

⁵⁵ Cf. **ST.** q. 84, a.8.

⁵⁶ “[...] unde et per formam quae a rebus recipitur, sensus non ita efficaciter rem cognoscit sicut intellectus: sed sensus per eam manuducitur in cognitionem exteriorum accidentium [...]” (**De Verit.** q. 10. a. 6, ad. 2) (tradução própria).

Diante de tal afirmação, as características acidentais e contingentes da coisa extrassensorial são consideradas propriamente como o objeto próprio das potências sensíveis. Isto é, as condições materiais e acidentais são ditas objeto formal dos sentidos em relação ao intelecto e, por sua vez, ao objeto material quando considerado como gênero dos sentidos com suas específicas potências. Nessa perspectiva, podemos admitir que “[...] o objeto de toda potência sensível é a forma conforme existe em uma matéria corporal. Sendo essa matéria princípio de individuação, toda potência só conhece os particulares”.⁵⁷ Considerando que o gênero de conhecimento possui múltiplas potências específicas, deve-se considerar também o objeto próprio de cada potência específica, ou seja, como nos lembra Pasnau, devemos ponderar “[...] como os cinco sentidos externos podem ser distinguidos em termos das diferentes maneiras pelas quais eles são afetados pelos seus objetos sensoriais externos”⁵⁸. Assim, a multiplicidade das potências sensíveis se justifica em razão de que as potências sensitivas estão dispostas para a multiplicidade de acidentes existentes na realidade das coisas exteriores. Contudo, devemos ressaltar que alguns acidentes não são apreendidos por uma potência específica, mas sua apreensão pode ser realizada por mais de uma potência sensível. A razão principal da distinção dos objetos próprios de cada potência sensível é estabelecida pelo Aquinate a partir da modificação direta ou não que a coisa sensível causa no sentido:

Os sensíveis próprios modificam primeiro o sentido e por si mesmo, porque são qualidades que causam uma alteração. Os sensíveis comuns, porém, todos se reduzem à quantidade [...]. Ora a quantidade é o sujeito imediato da qualidade [...]. Em consequência, os sensíveis comuns não movem os sentidos imediatamente e por si mesmos, mas em razão da qualidade sensível: como a superfície, em razão da cor⁵⁹.

Segundo a afirmação do Aquinate, além de os sensíveis próprios e os comuns serem classificados por sua capacidade de serem recebidos por uma ou mais potência sensível, eles também são classificados por seu tipo de modificação – diretamente ou indiretamente – em relação às potências sensíveis. Nessa perspectiva, a distinção entre os sensíveis próprios e os comuns é determinada segundo o modo pelo qual eles modificam a potência sensível, pois os

⁵⁷“Et ideo obiectum cuiuslibet sensitivae potentiae est forma prout in materia corporali existit”. (ST. q. 85, a.1) (tradução própria).

⁵⁸ “[...]in terms of the different ways that they are affected by their external sense objects”. (PASNAU, Robert. **Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa Theologiae 1a, 75-89**. New York: Cambridge University Press, 2002, p. 180) (tradução própria).

⁵⁹ “Nam sensibilia propria primo et per se immutant sensum; cum sint qualitates alterantes. Sensibilia vero communia omnia reducuntur ad quantitatem [...]. Quantitas autem est proximum subiectum qualitatis alterativae [...]. Et ideo sensibilia communia non movent sensum primo et per se, sed ratione sensibilis qualitatis; ut superficies ratione coloris”. (ST. q. 78, a., ad.2) (tradução própria).

sensíveis próprios modificam a potência de maneira direta, enquanto os sensíveis comuns afetam os sentidos de maneira indireta pelo fato de serem sempre do gênero da quantidade.

Ademais, resta-nos ainda apresentar elementos argumentativos que justifiquem a tese dos aspectos accidentais como objeto próprio dos sentidos. De acordo com Pasnau, os sentidos externos conhecem os aspectos accidentais da coisa sensível, mas como existem muitos acidentes e como os objetos de conhecimento se diferenciam, os sentidos externos existem de acordo com os tipos de acidentes existentes⁶⁰. A partir disso, podemos aprofundar nosso questionamento se levarmos em consideração tanto as razões que justificam os aspectos accidentais da coisa sensível como objeto de conhecimento, quanto razões pelas quais a sensibilidade deve ter seu campo de conhecimento restrita ao que é dito como accidental à natureza da coisa sensível. Tais questões merecem nossa investigação cuidadosa, de modo a nos conduzir às razões fundamentais que condicionam o objeto próprio de conhecimento sensível a aspectos materiais e contingentes à natureza da coisa extrassensorial.

Nessa perspectiva, podemos apontar duas razões fundamentais que justificam a restrição do objeto de conhecimento das sensibilidades aos aspectos materiais e accidentais da coisa sensível, a saber: 1) tratam-se das condições de conhecimento por parte do sujeito cognoscente e 2) das condições de possibilidade por parte do objeto conhecido. Deve-se, por assim dizer, considerar que se toda potência é proporcional ao seu ato e este, conseqüentemente, é proporcional ao seu objeto, a potência sensível sempre vai agir através de um órgão material. Assim, a potência sensível somente terá a posse de seu objeto enquanto este for constituído pela matéria. A matéria é admitida pelo Aquinate como uma condição gnosiológica para que o objeto de conhecimento se torne sensível, uma vez que é através da matéria que o objeto se individualiza com características singulares e accidentais de ordem quantitativa e qualitativa.

Assim, a noção de matéria, no contexto do processo do conhecimento sensível, trata da matéria enquanto princípio de individuação, isto é, da matéria determinada⁶¹, a qual ocupa um lugar no espaço, podendo, portanto, ser apontada com o dedo. Além disso, deve-se acrescentar que a natureza da matéria determinada é vista como o que impede o intelecto de conhecer a coisa sensível diretamente, pois, como afirma o Aquinate, a matéria não é princípio de conhecimento⁶², e, neste caso, o autor está se referindo à atividade intelectual que, por sua natureza imaterial, só pode conhecer a coisa sensível de modo imaterial e universal.

⁶⁰ Cf. Robert Pasnau. **Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa Theologiae 1a, 75-89**. New York: Cambridge University Press, 2002, p. 182.

⁶¹ Cf. **De ente**. cap. II, ad.11.

⁶² Cf. **De ente**. cap. II, ad.11.

Além disso, podemos dizer que o composto de matéria e forma é condição ontológica para a constituição essencial do objeto de conhecimento sensível. Sendo assim, é a matéria que possibilita a recepção e a atualização dos sentidos em relação à coisa exterior, uma vez que a potência sensível age em razão da materialidade do órgão corporal. Por fim, podemos concluir que a singularidade do objeto de conhecimento deve ser alcançada mediante a materialidade, tanto do órgão sensorial quanto por parte da constituição interna da coisa sensível.

2.6 Os sentidos como a *materia causae* do conhecimento intelectual

Nos artigos finais da *Suma Teológica*, questão 84, Tomás de Aquino apresenta argumentos que estabelecem os motivos pelos quais se deve considerar que, referente ao conhecimento dos sensíveis que lhe são inferiores, a alma conhece pelo intelecto utilizando os sentidos, para deles retirar a *materia causae* do conhecimento.⁶³ Nesse contexto, de acordo com a tese tomasiana, o homem conhece as coisas sensíveis que estão antepostas em seu estado de vida presente através da comparação com os sensíveis. A importância dos sentidos para que ocorra o processo de atualização intelectual é ressaltada pelo Aquinate quando afirma que: “[...] embora o intelecto seja superior aos sentidos, dependem, entretanto, deles de certa forma. Assim, é necessário que o juízo do intelecto seja impedido pelo ligamento do sentido”.⁶⁴ Segundo tal afirmação, a falta ou a privação de um sentido acarreta na ausência da ciência desse sentido, o que acaba por impedir o juízo perfeito do intelecto. Ou seja, o processo de atualização intelectual, de certa forma, depende da atualização advinda do conhecimento sensível.

O tema acerca do processo de conhecimento das coisas sensíveis pelo intelecto perpassa todo o corpo da ST. q. 84; a relação de dependência que o conhecimento intelectual possui com o conhecimento sensível, construída pelo Aquinate através do conceito de *materia causae*, evidencia a função dos sentidos no que concerne ao processo de inteligência das coisas sensíveis. A construção dessa relação requer nossa digressão aos primeiros artigos da ST. q. 84. Vejamos como isso ocorre.

Em ST. q. 84, a.1, Tomás de Aquino responde às objeções referentes a como “[...] a alma conhece os corpos pelo intelecto”. A esse respeito, interessa-nos destacar como o autor admite o modo pelo qual o intelecto, cuja natureza é imaterial e não condicionada à matéria determinada, conhece as coisas materiais. O Aquinate, a esse respeito, reconhece que “[...] a

⁶³ Cf. ST. q. 84, a. 6.

⁶⁴ “[...] quamvis intellectus sit superior sensu, accipit tamen aliquo modo a sensu [...]. Et ideo necesse est quod intermediatur iudicium intellectus ex ligamento sensus”. (ST. q. 84, a. 8) (tradução própria).

ciência está no intelecto. Se, portanto, o intelecto não conhece os corpos, não há ciência alguma dos corpos”.⁶⁵ A afirmação do Aquinate é dita em oposição à teoria platônica de que “[...] além das coisas corpóreas, existe um outro gênero de entes separados da matéria e do movimento, a que chama [Platão] de *species* ou *ideas*”⁶⁶. No contexto das citações supracitadas, o autor admite que o conhecimento está no intelecto, contudo, se o intelecto não conhece os corpos, é impossível que exista algum conhecimento desses. Portanto, o que o Aquinate ressalta é que não existem outros entes que justifiquem o conhecimento das coisas sensíveis. Nesse sentido, as coisas sensíveis são conhecidas pela alma através da atividade do intelecto ou, como afirma o autor, “[...] o intelecto recebe as imagens dos corpos materiais e mutáveis sob um modo imaterial e imutável à sua maneira, pois, o que é recebido está naquele que recebe segundo o modo de quem recebe”.⁶⁷ Assim, a alma só obtém o conhecimento da realidade sensível quando essa conhece as coisas sensíveis por meio do intelecto, através do conhecimento imaterial, universal e necessário. Além disso, segundo as afirmações admitidas pelo Aquinate, podemos sumariamente compreender sua tese de que o conhecimento intelectual tem seu fundamento na realidade sensível.

Na pergunta da ST. q. 84, a.2, sobre se a alma conhece as coisas corporais por sua essência, o Aquinate apresenta uma questão que interessa muito a nossa discussão a respeito da relação entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual. A resposta do Aquinate às objeções enfatiza o limite que o intelecto possui em relação à natureza da coisa sensível, isto é, o intelecto não conhece a realidade sensível diretamente, pois se deve considerar a diferença entre a natureza da coisa sensível (material e condicionada à matéria determinada) e a natureza do conhecimento intelectual (imaterial e não condicionado à matéria determinada). O autor retoma uma máxima que nos parece problematizar o conhecimento intelectual das coisas sensíveis: “[...] o que é semelhante é conhecido por seu semelhante”.⁶⁸ Levando-se em consideração a máxima supracitada, se a natureza do intelecto é qualificada enquanto imaterial e não condicionada à matéria, interrogamo-nos como esse mesmo intelecto pode conhecer as coisas corporais cuja natureza é material e condicionada à matéria determinada. A princípio, a questão nos parece apresentar um paradoxo impossível de resolver, pois estamos diante de duas

⁶⁵ “Est quod scientia est in intellectu. Si ergo intellectus non cognoscit corpora, sequitur quod nulla scientia sit de corporibus”. (ST. q. 84, a.1, *Sed Contra*) (tradução própria).

⁶⁶ “[...]posuit praeter ista corporalia aliud genus entium a materia et motu separatum, quod nominabat species sive ideas [...]”. (ST. q. 84, a.1) (tradução própria).

⁶⁷ “[...] intellectus species, corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum suum, nam receptum est in recipiente per modum recipientes”. (ST. q. 84, a.1) (tradução própria).

⁶⁸ “[...] quod simile simili cognoscitur [...]”. (ST. q. 84, a.2) (tradução própria).

naturezas distintas que, segundo a máxima apresentada, a coisa sensível só poderia ser conhecida pelo intelecto se essas compartilhassem da mesma natureza, o que não é o caso.

Contudo, o Aquinate assevera que as coisas materiais que são conhecidas pelo intelecto devem existir naquele que conhece não materialmente, mas antes imaterialmente⁶⁹. Tal afirmação se justifica considerando o ato próprio que caracteriza a atividade intelectual, isto é, “[...] o intelecto abstrai a espécie, não só da matéria, mas também das condições singulares e materiais, conhece mais perfeitamente do que os sentidos, os quais recebem a forma da coisa conhecida sem a matéria, mas com as condições materiais”⁷⁰. O ato abstrativo⁷¹ do intelecto agente⁷² é admitido pelo autor para justificar a possibilidade de o intelecto conhecer a realidade sensível, apesar da diferença entre as naturezas da coisa sensível e do intelecto passivo. Em razão da matéria determinada privar o intelecto de conhecer a realidade sensível diretamente, as etapas que antecedem o ato próprio do conhecimento intelectual servem como um modo de refinamento para que a natureza da coisa sensível possa ser conhecida pelo intelecto. Nesse sentido, podemos notar que a coisa sensível, por ter a matéria como princípio de individuação, não pode ser conhecida diretamente pela potência intelectual. Tal privação nos parece ser admitida quando consideramos os *phantasmata*, mas não da mesma forma, uma vez que os *phantasmata* se encontram condicionados à matéria sensível.⁷³

A questão que tenciona a discussão da ST. q. 84, a. 3, atenta para a possibilidade de o conhecimento da coisa sensível ocorrer na alma por espécies naturalmente introduzidas nela. O que nos interessa destacar da argumentação do Aquinate a esse respeito é a recusa em admitir que o processo de conhecimento se resolve por um modo de indução da *species* sensível naquele que conhece. A recusa do autor fortalece sua tese de que todo processo de conhecimento, seja

⁶⁹ Cf. ST. q. 84, a.2.

⁷⁰ “Unde et intellectus, qui abstrahit speciem non solum a materia, sed etiam a materialibus conditionibus individuantibus, perfectius cognoscit quam sensus, qui accipit formam rei cognitae sine materia quidem, sed cum materialibus conditionibus”. (ST. q. 84, a.2) (tradução própria).

⁷¹ Aqui o Aquinate faz referência à abstração do universal a partir do particular. A respeito da abstração do universal a partir do particular, ver: LANDIM FILHO, R. F. **A Questão dos Universais segundo Teoria Tomista da Abstração**. Analytica, v. 12, p. 11-33, 2008.

⁷² O intelecto agente, segundo Tomás de Aquino, é responsável por atualizar o intelecto passivo a partir dos *phantasmata*, abstraindo a espécie inteligível das condições da matéria, despojando de suas qualidades sensíveis advindas dos sentidos, pois as formas, por existirem na matéria, não são inteligíveis. Assim, a partir do *phantasma*, o intelecto agente atualiza o inteligível em si pela abstração. (Cf. ST. q. 79, a.3) (tradução própria).

⁷³ Enquanto produto do processo de conhecimento sensível, a natureza do fantasma se encontra condicionada à matéria sensível, ou como afirma Lazarini a respeito do ato abstrativo do intelecto agente sobre o fantasma: “[...]a forma da coisa sensível passa por um processo complexo – realizado pela parte sensitiva da alma – e desemboca na produção, feita pela imaginação, do fantasma; o intelecto agente possui a capacidade de abstrair a quiddidade do fantasma – o qual ainda preserva algumas características materiais da coisa [...]”. LAZARINI, Richard. **A importância da quiddidade segundo a teoria do conhecimento de Tomás de Aquino**. In: Seminários dos estudantes de Pós-Graduação em Filosofia, 10., 2014, São Carlos. Anais do seminário dos estudantes de pós-graduação em filosofia da UFSCar São Carlos: UFSCar, 2014. p. 343.

ele sensível ou intelectivo, tem seu fundamento na realidade sensível. Desse modo, o Aquinate, após argumentar que a falta de algum sentido acarreta a falta de ciência apreendida por aquele sentido, como no caso do cego de nascença, que não pode conhecer as cores, conduz-nos à conclusão de que “[...] a alma não conhece o que é corporal por espécies naturalmente impressas”.⁷⁴ Podemos verificar que a objeção do Aquinate ressalta mais uma vez a necessidade do processo de atualização sensível para que o intelecto conheça a realidade sensível. Para a resolução da questão, o autor retoma uma declaração anterior da própria ST, na qual se admite que “[...] convém à alma, em si, estar unida ao corpo [...]”.⁷⁵ Tal afirmação reforça a tese de que é do ser da natureza da alma estar unida a um corpo. Isso habilita o autor a propor que seria incoerente ter que admitir que uma operação que lhe é natural – o ato de inteligir – seja impedido por algo que é da sua natureza.

A afirmação do Aquinate de que a carência da ciência de um dos sentidos acarreta na falta da ciência desse sentido é retomada em outro argumento em acepção contrária à da ST, q. 84, a. 4⁷⁶. Nesta questão, o autor verifica se as *species* inteligíveis advêm da alma por certas formas separadas.⁷⁷ Tal questionamento é respondido pelo autor de forma negativa, uma vez que a união da alma com o corpo é tomada como necessária por uma questão operacional da atividade intelectual. Essa relação de necessidade não deve ser entendida como uma dependência existencial da alma em relação ao corpo, mas o corpo deve ser “[...] necessário à alma intelectual para sua operação própria, que é conhecer, pois para seu existir ela não depende do corpo”.⁷⁸ Dessa forma, se a alma fosse apta a receber as *species* inteligíveis⁷⁹ somente por influência de alguns princípios separados, sem que para isso o sentido exercesse a função de mediação, ocorreria que não haveria a necessidade da união entre alma e corpo. Portanto,

⁷⁴ “[...] anima non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas”. (ST. q. 84, a.3) (tradução própria).

⁷⁵ “[...] convenit animae corpori uniri [...]”. (ST. q. 76, a.6) (tradução própria).

⁷⁶ “[...] qui caret uno sensu, nullo modo potest habere scientiam de sensibilibus illius sensus”. “[...]quem está privado de um sentido não pode ter nenhuma ciência das coisas sensíveis relativas a esse sentido” (ST. q. 84, a.3) (tradução própria).

⁷⁷ O Aquinate faz referência à teoria platônica das substâncias separadas ao afirmar que “Plato enim, sicut dictum est, posuit formas rerum sensibilium per se sine materia subsistentes; sicut formam hominis, quam nominabat per se hominem, et formam vel ideam equi, quam nominabat per se equum, et sic de aliis”. “Platão afirmou, como já foi dito, que as formas das coisas sensíveis subsistiam por si sem matéria. Por exemplo, a forma do homem que ele chamava “o homem em si”, e a forma ou a idéia do cavalo que ele chamava “o cavalo em si” etc.”. (ST. q. 84, a. 4) (tradução própria).

⁷⁸ “Maxime autem videtur corpus esse necessarium animae intellectivae ad eius propriam operationem, quae est intelligere, quia secundum esse suum a corpore non dependet”. (ST. q. 84, a. 4) (tradução própria).

⁷⁹ A noção de *species* inteligível em todo o corpo textual do presente estudo deve ser entendido conforme o Aquinate assevera na ST. q. 85, a. 2: “[...] a *species* inteligível não é o que é inteligido em ato, mas aquilo pelo qual o intelecto entende, mas o que é primeiramente conhecido é a coisa da qual a *species* inteligível é uma semelhança”. “Ergo species intelligibilis non est quod intelligitur actu, sed id quo intelligit intellectus. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo”. (tradução própria). Retomaremos a noção de *species* inteligível no capítulo 4 desta dissertação.

Tomás de Aquino admite que a ciência é adquirida através da forma das coisas sensíveis e materiais, negando, desse modo, qualquer teoria que conceba um processo de conhecimento que não tenha seu fundamento na realidade sensível.

No processo de investigação a respeito de como se dá o conhecimento da alma, o Aquinate, além das questões até aqui apresentadas, ainda considera em sua investigação, se a alma intelectual conhece as coisas sensíveis por meio das razões eternas. No decorrer do artigo supracitado, Tomás de Aquino postula dois modos pelos quais o processo de conhecimento acontece. O autor atribui o primeiro modo aos bem-aventurados, os quais “[...] veem a Deus e tudo nele [...]”⁸⁰, ou seja, os bem-aventurados conhecem as coisas como se fossem imagens refletidas em um espelho, de modo que a alma no estado de vida presente se encontra privada de conhecer, pois essa é a maneira que os bem-aventurados conhecem, uma vez que veem a Deus e todas as coisas nele. O segundo modo admitido pelo Aquinate é o apropriado ao estado da vida presente e, em razão disso, é necessário afirmar que a alma humana conhece tudo nas razões eternas, porque participa delas, isto é, “[...] a luz intelectual que temos nada mais é que uma semelhança participada da luz iniciada na qual as razões eternas estão contidas”.⁸¹ Contudo, o Aquinate adverte que “[...] além da luz intelectual, ser-nos-ão necessárias espécies inteligíveis recebidas das coisas materiais para se ter ciência dessas coisas”⁸². Ele quer dizer que o intelecto pelo qual o homem conhece o mundo a partir das imagens recebidas dessa luz é uma participação na inteligência Divina. Assim, a luz intelectual em nós é dita enquanto uma semelhança que participa da luz incriada na qual as razões eternas estão contidas. Segundo os modos de conhecimento apresentados pelo Aquinate, podemos notar que as afirmações devem ser tomadas como um reforço à tese da importância e da necessidade da mediação dos sensíveis no processo de conhecimento intelectual.

Merece nossa atenção e análise cautelosa todo o corpo da ST, q.84, a.6, a respeito do conhecimento intelectual ser recebido das coisas sensíveis. É especificamente nesse artigo que encontramos os argumentos explícitos do Aquinate para fundamentar a necessidade dos sentidos para que ocorra o processo de conhecimento intelectual. A construção da relação entre o sentido e o intelecto deve obedecer a certas máximas que caracterizam os limites que cada processo de conhecimento possui. Para tanto, o autor, apoiando-se no livro I da *Metafísica*

⁸⁰ “[...]sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso”. (ST. q. 84, a. 5) (tradução própria).

⁸¹ “Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae”. (ST. q. 84, a. 5) (tradução própria).

⁸² ST. q. 84, a.5.

aristotélica, admite que o princípio de nosso conhecimento é estabelecido a partir dos sentidos.⁸³ Tal afirmação leva o Aquinate a ponderar a opinião de alguns filósofos que explicam como é estabelecida a relação entre sentido e intelecto. O processo de conhecimento, segundo o que Tomás de Aquino atribuiu a Demócrito, explica-se porque “[...] a única causa de cada um de nossos conhecimentos está em que as imagens desses corpos nos quais pensamos venham e penetram em nossas almas [...]”⁸⁴. Ou seja, para Demócrito, o processo de conhecimento se fazia por certas imagens e emanação. Esse processo de emanação se justifica em razão de que, segundo o Aquinate, alguns filósofos considerados naturalistas não faziam a distinção entre a potência sensível e a potência intelectual⁸⁵. Assim, como os sentidos são atualizados devido a uma modificação dos sensíveis, os antigos filósofos naturalistas, como Demócrito, compreendiam que essa modificação era “[...] produzida por emanação das imagens”.⁸⁶ A tese de Demócrito, segundo a qual o conhecimento é produzido em razão de um processo de emanação das imagens, apresenta uma ideia de atualização das potências de conhecimento obedecendo a um certo fluxo contínuo que parte dessa emanação das imagens. Podemos afirmar isso nos apoiando na alegação do Aquinate de que, segundo os antigos filósofos naturalistas, não haveria distinção entre as potências de conhecimento - sensível e intelectual. Assim sendo, o que se pode também observar é que não havendo uma distinção entre sentido e intelecto, isso nos leva a crer que não há uma distinção entre a natureza material que caracterizaria o conhecimento sensível e a natureza imaterial da atividade intelectual.

Em oposição à tese de Demócrito, o Aquinate retoma a filosofia platônica de modo a apontar a distinção entre intelecto e sentido, sendo o intelecto uma potência imaterial que não precisa de um órgão corporal para agir, enquanto o sentido se caracteriza por ser uma potência material e que necessita de um órgão corporal para agir. Nesse contexto, a máxima platônica que justifica tal distinção entre as potências admite que

[...] como um princípio imaterial não pode ser modificado por um corpóreo, afirmou que o conhecimento intelectual não se faz por uma modificação do intelecto pelas coisas sensíveis, mas por uma participação nas formas inteligíveis separadas [...]”⁸⁷.

⁸³ Cf. ST. q.84, a. 6, *Sed Contra*.

⁸⁴ “[...] nulla est alia causa cuiuslibet nostrae cognitionis, nisi cum ab his corporibus quae cogitamus, veniunt atque intrans imaginem in animas nostras [...]”. (ST. q.84, a. 6) (tradução própria).

⁸⁵ Cf. ST. q.84, a. 6.

⁸⁶ “Quam quidem immutationem Democritus asserebat fieri per imaginum defluxiones”. (ST. q.84, a. 6) (tradução própria).

⁸⁷ “[...]incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum [...]”.(ST. q.84, a. 6) (tradução própria).

Segundo o afirmado, o fato de haver uma distinção de natureza entre as potências de conhecimento impede que a contribuição dos sentidos para o ato de inteligir do intelecto seja por meio de uma modificação. Assim, a máxima de que uma coisa corpórea não pode modificar uma coisa incorpórea é radicalmente interpretada na filosofia platônica, pois nega que o conhecimento intelectual tenha seu fundamento na realidade sensível, tendo dessa maneira o sentido como potência mediadora desse processo de atualização. De acordo com Tomás de Aquino, os processos de conhecimento – sensível e intelectual –, ou as coisas sensíveis, “[...]excitam a alma sensível a sentir, e os sentidos, por sua vez, excitam a alma intelectual para o conhecimento”.⁸⁸

No entanto, o Aquinate recorrerá, para uma resposta positiva, à proposição intermediária dita por ele como pertencente a Aristóteles, segundo a qual o intelecto realiza uma operação sem comunicação com o corpo, pois, assim como afirmou Platão, o Estagirita também admite que “[...] nenhuma coisa corpórea pode agir sobre uma incorpórea”.⁸⁹ Podemos observar que Platão e Aristóteles, segundo o Aquinate, estão de acordo com a máxima do limite que existe na relação entre sentido e intelecto. Assim, podemos apontar a primeira questão que surge em relação ao processo de conhecimento, especificamente a necessidade dos sentidos para o ato de inteligir: i) consideramos que, em relação aos sentidos, não se trata apenas de uma etapa necessária para o processo de conhecimento, mas que, na falta de um deles, o intelecto é privado da ciência desse sentido e que ii) a atividade sensível é dita como corpórea e seu objeto próprio de conhecimento se encontra condicionada à matéria sensível, e, portanto, iii) a máxima de que uma coisa corpórea não pode agir sobre uma incorpórea nos faz questionar de que modo o conhecimento sensível, especificamente os fantasmas, contribuem para a atualização da potência intelectual sem que tal máxima seja contradita.

Nesse contexto, a partir da máxima sustentada, o Aquinate admite que apesar do limite imposto pela distinção entre as naturezas das potências de conhecimento, não basta apenas a atualização das potências sensíveis para que o ato de inteligir aconteça, “[...] é preciso algo mais elevado, pois o agente é mais nobre que o paciente”.⁹⁰ Assim, segundo a limitação da atividade sensível, faz-se necessário ter que admitir que um agente, “[...] superior e mais elevado chamado intelecto agente, do qual já falamos, torna os fantasmas recebidos pelos sentidos

⁸⁸ “[...]sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum, et similiter sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum”. (ST. q.84, a. 6) (tradução própria).

⁸⁹ “Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream”. (ST. q.84, a. 6) (tradução própria).

⁹⁰ “[...]sed requiritur aliquid nobilius, quia agens est honorabilius patiente, ut ipse dicit”. (ST. q.84, a. 6) (tradução própria).

inteligíveis em ato, por modo de abstração”.⁹¹ Segundo as afirmações tomasianas, a atividade sensível é incapaz de gerar alguma modificação na potência intelectiva e, por esta razão, a atividade intelectiva não deve sua atualização a um ato dos sentidos sobre o intelecto. É diante dessa limitação que o Aquinate se volta para a tese aristotélica de que é necessário admitir um agente superior e elevado capaz de suprir o limite da atividade sensível e capaz de atualizar o intelecto passivo.

Ademais, o Aquinate conclui seu argumento afirmando que “[...] no que concerne aos fantasmas, a operação intelectiva é causada pelo sentido”⁹². Isto é, os fantasmas são, em certa medida, a causa responsável pela atualização do intelecto. Contudo, mais uma vez o autor deixa evidente que os fantasmas são incapazes de modificar o intelecto em razão da sua natureza condicionada à matéria, preservando a máxima de que uma coisa corpórea não pode agir sobre uma incorpórea. Em consequência disso, não se pode também afirmar que “[...] o conhecimento sensível seja a causa total e perfeita do conhecimento intelectivo, mas antes que é a *materia causae*”.⁹³ Segundo o que foi afirmado, o limite interpretativo da relação entre sentido e intelecto para a atualização do conhecimento intelectivo pode ser compreendido levando-se em consideração que o intelecto não é uma potência passiva afetada pela atividade sensível.⁹⁴ Dito de outro modo, em face da diferença entre a natureza sensível e a intelectiva, não se pode considerar que a potência intelectiva é passivamente afetada pelos sentidos, pois a sua atividade cognitiva dispõe de uma certa espontaneidade.

⁹¹ “[...] 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”. (ST. q.84, a. 6) (tradução própria).

⁹² “Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur”. (ST. q.84, a. 6) (tradução própria).

⁹³ “[...] non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae”. (ST. q.84, a. 6) (tradução própria).

⁹⁴ Neste ponto podemos ressaltar que o Aquinate segue a tradição medieval que assevera a não passividade do intelecto em relação à ação dos sentidos, isto é, a atividade de atualização intelectiva não sofre uma determinação dos sentidos para que o ato de inteligir aconteça. Assim, ainda que o intelecto conheça usado os sentidos para tanto, isto não significa que a participação dos sentidos para o processo de conhecimento corresponda a uma ação dos sentidos sobre o intelecto. Desta forma, o que está em jogo aqui é como o conhecimento é produzido ou se o processo de conhecimento resulta de uma ação exercida pelo sentido no intelecto. Ademais, a premissa da superioridade do intelecto em relação ao sentido é admitida por Agostinho, para quem “ todos os seres necessariamente são superiores ou inferiores uns aos outros unicamente pelo fato de serem diferentes, e, para ele, trata-se de um princípio primeiro que o inferior não poder agir sobre o superior”, admitindo que o inferior não pode agir sobre um superior, “é necessário concluir que a paixão sofrida pelo corpo é incapaz de produzir uma sensação na alma” (Cf. GILSON, Etienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Academia Francesa; tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. - Silo Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2006, p. 124.). Logo, encontramos neste ponto uma consonância entre o que é admitido por Tomás de Aquino e Agostinho, pois segundo o Aquinate, a relação entre sentido e intelecto deve preservar o limite da ação de que um princípio imaterial não pode ser modificado por um princípio corpóreo, de modo que o intelecto seja a causal total e perfeita do conhecimento intelectivo. (Cf. ST. q. 84, a.6, Respondeo).

Porém, o conhecimento humano não pode ser compreendido excluindo-se suas potências cognitivas. A espontaneidade da atividade do intelecto agente consiste em considerarmos que ao voltar-se para a fantasia e dela abstrair dos fantasmas a *species* inelegível, esse ato de voltar-se se qualifica como um exercício da autonomia da atividade intelectual em relação à passividade das potências sensíveis. Deve-se, portanto, considerar tanto a potência sensível quanto a potência intelectual. Por isso, mesmo que a atividade intelectual manifeste espontaneidade em seu ato de entender, ela depende das atualizações provenientes da sensibilidade. Assim, para que o intelecto conheça em ato a natureza da coisa sensível, ele depende das atualizações fornecidas pelos sentidos para que aconteça a atualização da potência intelectual. É nesse ponto que a atividade sensorial deve ser considerada uma etapa necessária para o ato de conhecer.

Nesse ponto específico da argumentação tomasiana, a respeito da relação entre sentido e intelecto, o Aquinate evidencia o limite da contribuição dos sentidos em relação ao intelecto. Contudo, uma questão ainda não nos parece estar clara o suficiente a respeito da importância e da necessidade dos sentidos para o processo de conhecimento intelectual. Se por um lado, o intelecto depende da atualização advinda dos sentidos para realizar seu ato de entender, por outro lado, o autor admite a máxima de que essa dependência do intelecto em relação aos sentidos deve preservar a máxima de que uma coisa corpórea não pode agir sobre uma incorpórea. Além disso, o autor explica a relação entre sentidos e intelecto a partir da noção de causalidade ora expressada no conceito de *materia causae*. A esse respeito, algumas questões precisam ser esclarecidas de modo a estabelecer de que maneira os sentidos podem ser ditos como causa do conhecimento intelectual, pois a princípio nos parece que a noção de causalidade, admitida a relação entre sentido e intelecto, ultrapassa a máxima estabelecida pelo Aquinate de que uma coisa cuja natureza seja corpórea pode agir sobre uma incorpórea.

Além disso, o Aquinate finaliza a questão 84 da ST reforçando a tese da necessidade dos sentidos para que o processo de conhecimento intelectual aconteça, encontrada nos artigos 7 e 8 da questão referida. No artigo 7, ele se dedica a verificar a possibilidade de o ato intelectual se dar sem que para isso seja necessário ao intelecto voltar-se aos fantasmas. Se tal possibilidade for tomada como verdadeira, tem-se por consequência a negação de que os sentidos são a *materia causae* do conhecimento intelectual. A respeito dessa possibilidade, o Aquinate dará uma resposta negativa, a qual está fundamentada no argumento de que no estado de vida presente, a atividade do intelecto agente é privada de entender sem que este se volte para

os fantasmas⁹⁵, uma vez que o sentido e a imaginação, que causam as fantasias e são responsáveis pela apreensão da coisa no particular, fazem com que o intelecto possa conhecer a quiddidade das coisas sensíveis, o que é seu objeto próprio de conhecimento.⁹⁶ Assim sendo, a atividade dos sentidos consiste em “[...] apreender o particular pelos sentidos e pela imaginação”⁹⁷, enquanto que a atividade do intelecto agente se caracteriza por “[...] se voltar para os fantasmas a fim de considerar a natureza universal existente no particular”.⁹⁸ Segundo a afirmação do nosso autor, a atividade intelectual de conhecer a coisa sensível está condicionada à existência dos fantasmas. Em outras palavras, para que o processo de conhecimento intelectual ocorra, faz-se necessária a existência dos fantasmas, pois o intelecto é privado de conhecer a coisa sensível diretamente, como já argumentamos anteriormente.

O Aquinate, no artigo 8, questão 84 da ST, finaliza o tema a respeito da relação entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual respondendo à pergunta sobre se o juízo do intelecto é impedido pelo ligamento do sentido. O autor dá uma resposta positiva para essa questão e, apoiando-se em sua leitura de Aristóteles, admite que se no processo de conhecimento intelectual os sentidos forem ignorados, não existe a possibilidade de conhecimento a respeito das coisas sensíveis. O problema é que a privação de um dos sentidos gera no processo de conhecimento intelectual é a impossibilidade de conhecimento das coisas sensíveis que estão antepostas ao sujeito cognoscente, uma vez que, segundo Tomás de Aquino, tudo que é inteligido se faz por comparação com as coisas sensíveis em razão de seu atual estado de existência ser o composto de alma e corpo, de sorte que “[...] o objeto próprio proporcionado a nosso intelecto é a natureza da coisa sensível”.⁹⁹ Dessa maneira, se os sentidos forem bloqueados, o intelecto agente é privado de voltar-se a seu objeto próprio de conhecimento, pois não podemos “[...] ter um juízo perfeito pelo qual conhecemos as coisas sensíveis, com o ligamento dos sentidos”.¹⁰⁰ Nesse contexto, o Aquinate conclui que, embora o intelecto seja superior aos sentidos, ele depende, entretanto, deles, pois “[...] seus objetos imediatos e principais fundam-se nas coisas sensíveis. Assim é necessário que o juízo do intelecto seja impedido pelo ligamento do sentido”.¹⁰¹ As afirmações do Aquinate reforçam a dependência

⁹⁵ Cf. ST. q. 84, a.7.

⁹⁶ Cf. ST. q. 84, a.7.

⁹⁷ “Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem”. (ST. q. 84, a.7) (tradução própria).

⁹⁸ “[...] quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem”. (ST. q. 84, a.7) (tradução própria).

⁹⁹ “[...] proprium obiectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis”. (ST. q. 84, a.7) (tradução própria).

¹⁰⁰ “[...] nobis iudicium intellectus perfectum, cum ligamento sensus, per quem res sensibiles cognoscimus”. (ST. q. 84, a.7) (tradução própria).

¹⁰¹ “[...] et eius obiecta prima et principalia in sensibilibus fundantur. Et ideo necesse est quod impediatur iudicium intellectus ex ligamento sensos”. (ST. q. 84, a.7) (tradução própria).

da atividade intelectual em relação ao conhecimento sensível, pois o processo de atualização intelectual, por mais que disponha de uma superioridade e espontaneidade, depende dos sentidos para intermediar a relação entre a coisa sensível e o intelecto. É diante dessa dependência e necessidade intelectual em relação aos sentidos que Tomás de Aquino admite a noção de *materia causae* para explicar a relação que os sentidos possuem com a atividade intelectual.

Diante das considerações até aqui apresentadas, a partir do conceito de *materia causae*, vemo-nos na obrigação de considerar algumas questões a respeito da natureza causal expressa em tal conceito. Mais especificamente, questionamo-nos aqui sobre os axiomas admitidos pelo Aquinate para construir a relação ente sentido e intelecto de modo que tal noção não comprometa a máxima posta pelo autor para delimitar a ação dos sentidos em relação à atividade intelectual.

Nesse sentido, devido ao limite da relação entre os sentidos e o intelecto, a noção de causa é privada de uma relação direta, de modo a determinar o processo de conhecimento intelectual, pois se assim não o fizesse, ocorreria que as teses do Aquinate a respeito da imaterialidade da atividade intelectual¹⁰², bem como a da natureza do conteúdo intelectual, conduziria-nos a ter que admitir elementos materiais participando da atividade intelectual. É por isso que o conceito de *materia causae*, admitido por Tomás de Aquino para sustentar a necessidade da participação dos sentidos no processo de conhecimento intelectual, parece-nos não corresponder à noção de causa como responsável direto e total da atualização do intelecto. Esse conceito se refere, todavia, a uma noção específica subsumível à preponderância da atividade intelectual, de modo que uma proposição como “um efeito depende de sua causa” não considere a participação dos sentidos como a causa total da atualização intelectual, nem comprometa a autonomia da ação do intelecto agente.

A razão que fundamenta a recusa de sustentar que a participação dos sentidos no processo de conhecimento intelectual seja qualificada como determinante ou como causa total do conhecimento intelectual repousa especificamente no sentido em que a noção de causa é admitida pelo Aquinate. Em seu comentário à *Metafísica*, o autor afirma que a noção de causa “[...] implica certo influxo com relação ao ser causado”.¹⁰³ Se aplicarmos essa noção de causa à relação entre sentido e intelecto, ocorreria em se admitir uma ação dos sentidos em relação ao intelecto. Tendo por base a afirmação tomista acima citada, a relação entre sentido e intelecto

¹⁰² Cf. **Q. de Anima**. q. 6.

¹⁰³ “[...] hoc vero nomen causa, importat influxum quemdam ad esse causati”. (**In Metaphys.** lib.V, lect I, ad 3) (tradução própria).

se desdobra em ao menos dois aspectos, os quais devem ser ponderados a fim de que o sentido de causalidade admitida no conceito de *materia causae* não corresponda a uma ação dos sentidos sobre o intelecto e nem venha a ser tomado como agente de sua atualização: 1) a natureza material ou condicionada à matéria das potências sensíveis não pode causar ou modificar a natureza imaterial do intelecto, admitindo a tese tomista de que uma coisa corpórea não pode agir sobre uma incorpórea; 2) a natureza da atividade intelectual deve ser tomada como agente de sua atualização, de modo a salvaguardar a preponderância da atividade intelectual. Dito de outro modo, mesmo que a atividade intelectual dependa do conhecimento sensível para atualizar-se, isso não deve significar que os sentidos participam do conhecimento intelectual como a causa total ou determinante da atualização intelectual.

Em face das considerações apresentadas, o que nos interessa quanto à noção de *materia causae* é compreender o sentido em que a noção de causa é admitida pelo Aquinate enquanto relação entre as potências sensíveis e o intelecto, sem que tal relação venha a comprometer a tese da superioridade e da autonomia da atividade intelectual, nem significar a ação de uma coisa corpórea sobre uma incorpórea. Nesse sentido, a noção de causa expressa no conceito de *materia causae*, no que diz respeito ao conhecimento intelectual, não pode significar uma modificação (*immutatio*) no intelecto por parte dos fantasmas. Ou seja, o sentido de causalidade no âmbito da atualização intelectual não pode assumir a mesma natureza causal que explica a relação entre a coisa sensível e os sentidos externos.

Sendo assim, a motivação que nos leva a escrever as seções que se seguem a esta é a de compreender de que maneira o Aquinate construiu essa noção causal para explicar a relação entre sentido e intelecto, levando em consideração o limite imposto pelo autor para salvaguardar a imaterialidade da natureza intelectual, bem como a preponderância do processo de atualização intelectual. Encontramos, nesse sentido, a necessidade de nos voltar ao *Corpus Tomisticum* a fim de revisar os modos pelos quais a noção de causa é admitida pelo autor, de sorte que nos seja possível compreender em qual contexto Tomás de Aquino se apropria dessa noção para explicar que, de certo modo, o conhecimento sensível é a causa do conhecimento intelectual.

2.7 Análise interpretativa da tradução do termo *materia causae*

A questão a respeito da relação entre o conhecimento sensível, especificamente os fantasmas, e a atividade intelectual se desdobra em dois aspectos fundamentais que trataremos no decorrer desta dissertação, a saber: 1) a análise semântica do conceito de *materia causae* e

a 2) investigação a respeito da relação entre os fantasmas e o conhecimento intelectual. No presente tópico, nossa investigação repousa sobre um estudo a respeito do aspecto semântico do conceito *materia causae*, almejando alcançar uma tradução que nos possibilite qualificar a relação entre os fantasmas e a atividade intelectual.

Assim, nosso estudo nos conduz a ponderar as possibilidades das traduções que são adotadas pelos comentadores a respeito do conceito de *materia causae*. Retomá-las nos possibilitará compreender de que maneira a relação entre o fantasma e a atividade intelectual é qualificada pelos comentadores, bem como se a tradução adotada, de alguma maneira, responde à questão que motiva o estudo desta dissertação.

É muito importante dizer que a tradução do conceito *materia causae* deve estar em consonância com o que é estabelecido textualmente pelo Aquinate. Considerar, portanto, o contexto em que o referido conceito é admitido nos permite salvaguardar a tradução de uma contradição, na medida em que o conceito signifique algo que se opõe radicalmente ao que é afirmado pelo autor. Nessa perspectiva, a análise das traduções adotadas para o referido conceito latino será acompanhada da questão 84, artigo 6 da *Suma Teológica*, levando em consideração os critérios que são estabelecidos pelo autor e que devem ser preservados quando nos propomos a traduzir o conceito em análise.

A tradução literal do conceito de *materia cause* para a forma genitiva “matéria da causa”, adotada por Aldo Vannuchi¹⁰⁴, Alexandre Correia¹⁰⁵ e Carlos Arthur do Nascimento¹⁰⁶ nos leva a ponderar em que medida ela está em consonância com o que é textualmente estabelecido pelo Aquinate. Nesse sentido, um olhar atento e cauteloso ao contexto em que o referido conceito é admitido possibilita-nos sublinhar características fundamentais que determinam a tradução do conceito.

¹⁰⁴Cf. AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. 3ª ed. coord. Carlos Josaphat Pinto de Oliveira, OP. Trad. Aldo Vannuchi et al. São Paulo: Edições Loyola: 2001, q. 84, a.6, respondo.

¹⁰⁵ “Ora, segundo esta doutrina, a operação intelectual, quanto aos fantasmas, é causada pelo sentido. Como, porém os fantasmas não bastam para imutar o intelecto possível, mas é preciso que se tornem em inteligíveis atuais, por meio do intelecto agente, não se pode dizer que o conhecimento sensível seja a causa perfeita e total do conhecimento intelectual, mas, antes e de certo modo, a matéria da causa”. (TOMÁS DE AQUINO. **Suma de Teológica**. Tradução de Alexandre Correia. São Paulo: Fac. de Fil. “Sedes Sapientiae”, 1946. V. 1, q. 84, a.6, respondo. Versão eletrônica. Disponível em:<<https://sumateologica.files.wordpress.com/2017/04/sumateologic3b3gica.pdf>>. Acesso em 04. Maio. 2021).

¹⁰⁶AQUINO, Tomás de. **Suma de Teológica**. Primeira parte (questões 84-89). Trad. Carlos Arthur R. do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004, q. 84, a.6, em resposta. Versão eletrônica. Disponível em:<http://www.edufu.ufu.br/sites/edufu.ufu.br/files/e-book_suma_de_teologia_2017_1.pdf>. Acesso em 04. Maio. 2021.

Antes de apresentar a noção de *materia causae*, Tomás de Aquino estabelece o limite e as condições que ponderam o seu uso. Inicialmente, o autor assevera que “[...] um princípio imaterial não pode ser modificado por um corpóreo [...]”¹⁰⁷, impondo, dessa maneira, um limite na relação entre o conhecimento sensível e a atividade intelectual. O processo de conhecimento sensível é marcado pela presença do princípio corpóreo e material de suas potências de conhecimento, estes não podem causar nenhuma modificação no intelecto, uma vez que o processo de conhecimento intelectual se qualifica a partir da natureza incorpórea, imaterial e não condicionada à matéria determinada de sua atividade intelectual. Sendo assim, o conhecimento sensível, sobretudo os fantasmas, são privados de uma relação que se qualifique como uma ação sobre o intelecto. Ao admitir essa máxima, o Aquinate impõe uma limitação que deve ser preservada conceitualmente, ou seja, a tradução do conceito de *materia causae* não pode significar uma ação dos sentidos sobre o intelecto.

Contudo, após estabelecer o limite da relação entre o fantasma e o intelecto, o Aquinate afirma que “[...] no que concerne aos fantasmas, a operação intelectual é causada pelo sentido”¹⁰⁸. Esta afirmação tomasiana se desdobra em dois aspectos fundamentais para analisarmos a relação estabelecida: a) a relação entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual deve ser qualificada como causal; no entanto, b) o conhecimento sensível só é a causa do conhecimento intelectual na medida em que essa relação se restringe entre os fantasmas e a operação intelectual. Além dessa, o Aquinate apresenta mais uma ressalva para essa relação, qual seja, que “[...] os fantasmas são incapazes de modificar o intelecto possível, mas devem se tornar inteligíveis em ato pelo intelecto agente”¹⁰⁹. Mais uma vez, a máxima de que uma coisa corpórea não pode agir sobre uma incorpórea é ressaltada pelo autor, de modo a limitar a participação dos fantasmas no processo de atualização intelectual. Por fim, Tomás de Aquino admite que o conhecimento sensível não pode ser tomado como a **causa total e perfeita** do conhecimento intelectual, mas, em oposição às referidas noções de causa, o conhecimento sensível deve ser dito como a *materia causae* do conhecimento intelectual.

Diante das ponderações apresentadas, algumas conclusões devem nos servir como critério para a tradução do conceito latino em análise, a saber: i) a relação entre o conhecimento sensível, especificamente os fantasmas, e o conhecimento intelectual não deve significar uma ação dos fantasmas sobre o intelecto, ii) conquanto deve ser qualificada como uma relação

¹⁰⁷ “[...] quia incorporeum non potest iutari a corpóreo [...]”. (ST. q. 84, a. 6, *respondeo.*) (tradução própria).

¹⁰⁸ “[...] ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur”. (ST. q. 84, a. 6) (tradução própria).

¹⁰⁹ “Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed operat quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem [...]”. (ST. q. 84, a. 6, *respondeo.*) (tradução própria).

causal, iii) na medida em que o conhecimento sensível não seja dito como causa total e perfeita do conhecimento intelectual, mas a *materia causae*.

Diante dos critérios apresentados no texto do Aquinate, a tradução “matéria da causa” significa que o conhecimento sensível é o elemento material da causa do conhecimento intelectual. Assim posto, compreendemos que o conhecimento sensível deve ser tomado como a matéria daquilo que é a causa do conhecimento intelectual. Dito isso, interrogamo-nos a respeito de qual causa o Aquinate estaria se referindo. A esse respeito, textualmente duas possibilidades são apresentadas, a saber: 1) o conhecimento sensível seria a matéria do fantasma, na medida em que, no que diz respeito aos fantasmas, a atividade intelectual é causada pelo sentido¹¹⁰, ou 2) o conhecimento sensível é a matéria do intelecto agente, uma vez que os fantasmas são privados de causar alguma modificação no intelecto possível, mas se tornam inteligíveis em ato através da atividade abstrativa do intelecto agente¹¹¹. Quanto ao primeiro, como é sabido, o conhecimento sensível corresponde à primeira etapa do processo de conhecimento, que, por sua vez, se caracteriza pela atualização dos sentidos internos seguido da atualização e da recepção dos sentidos externos. No contexto do processo de conhecimento sensível, o fantasma corresponde ao conteúdo que é armazenado na *phantasia* (fantasia), que corresponde a uma potência interna do conhecimento sensível. Nesse sentido, o conhecimento sensível não corresponde ao conteúdo ou elemento material do fantasma, mas designa a totalidade das potências que caracterizam o processo de atualização sensitiva. Ora, afirmar que o conhecimento sensível é a matéria do fantasma não nos parece ser a intenção do Aquinate ao admitir o conceito de *materia causae*.

Quanto ao segundo, devemos ressaltar que a atividade intelectual se caracteriza pelo ato abstrativo em que o intelecto agente “[...] se volta para os fantasmas a fim de considerar a natureza universal existente no particular”¹¹². A afirmação do Aquinate garante que o intelecto agente ao se voltar para o fantasma a fim de abstrair a *species* inteligível que existe individualizada, em certo sentido, é a causa da atualização intelectual. Contudo, o conhecimento sensível, no que concerne aos fantasmas, é privado de participar intrinsecamente da atividade intelectual em razão de sua natureza material. Por conta disso, não podemos afirmar que o conhecimento sensível ou os fantasmas sejam a matéria do intelecto agente, pois o que é apreendido através do processo abstrativo é a *species* inteligível. O intelecto agente ao abstrair,

¹¹⁰ Cf. ST. q. 84, a. 6, *respondeo*.

¹¹¹ Cf. ST. q. 84, a. 6, *respondeo*.

¹¹² “[...] quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem”. (ST. q. 84, a.7) (tradução própria).

passa a ter a posse da *species* inteligível cuja natureza é imaterial e não condicionada à matéria determinada. O ato abstrativo é, por assim dizer, a possibilidade de o intelecto possível conhecer a natureza da coisa sensível de modo universal, imaterial e não condicionada à matéria sensível.

Destarte, a tradução “matéria da causa” nos parece negar que o conhecimento sensível, sobretudo o fantasma, deva ser dito como a causa do conhecimento intelectual. Tomás de Aquino é claro em qualificar a relação do conhecimento sensível e a operação intelectual como causal¹¹³. Contudo, na resposta à objeção 3, o Aquinate adverte que “[...] o conhecimento sensível não é a causa total do conhecimento intelectual”¹¹⁴, mas que deve ser dito como a *materia causae* desse último. Nesse sentido, a tradução “matéria da causa” não estabelece uma relação causal entre os fantasmas e a operação intelectual, mas admite que o fantasma é a matéria que constitui aquela que é a causa do conhecimento intelectual.

Levando-se em consideração a importância do contexto em que o conceito de *materia causae* é admitido, além do que foi dito, podemos observar que a tradução adotada por Aldo Vannuchi e Carlos Arthur do Nascimento é determinada pela tradução de conceito de *phantasma* (fantasma), uma vez que é somente através do *phantasma* que o Aquinate especifica a relação causal entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual.

Portanto, segundo o que está sendo dito, no que concerne às **representações imaginárias**, a operação intelectual é causa pelo sentido. Entretanto, as **representações imaginárias** são incapazes de modificar o intelecto possível, mas devem se tornar inteligíveis em ato pelo intelecto agente. Em consequência, não se pode dizer que o conhecimento sensível seja a causa total e perfeita do conhecimento intelectual, mas antes que é a **matéria da causa**.¹¹⁵

Segundo esse trecho, podemos observar que na tradução de Aldo Vannuchi, o conceito de *phantasma* é traduzido por “representações imaginária”. A tradução adotada diz respeito à interpretação quanto à natureza dos fantasmas, isto é, enquanto resultado do processo de conhecimento sensível, os fantasmas correspondem a uma representação da coisa sensível no sujeito cognoscente. Sendo assim, a tradução do conceito *phantasma* para “representações imaginárias” nos parece se aproximar mais da interpretação do tradutor acerca da noção de *phantasma* do que preservar à literalidade conceitual.

¹¹³ Cf. ST. q. 84, a. 6, *respondeo*.

¹¹⁴ “[...] sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis”. (ST, q. 84, a. 6, ad.3) (tradução própria).

¹¹⁵ AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. 3ª ed. coord. Carlos Josaphat Pinto de Oliveira, OP. Trad. Aldo Vannuchi et al. São Paulo: Edições Loyola: 2001, q. 84, a.6, *respondeo*. (grifos meus).

Ora, a tradução do conceito *phantasma*, adotada por Carlos Arthur do Nascimento por “fantasias”, parece ter também como critério uma análise interpretativa do contexto em que o referido conceito é admitido. Contudo, interessa-nos aqui atentar para as possíveis consequências que a chave interpretativa de Carlos Arthur traz para a tradução do conceito *materia causae*, a partir da qual, compreende-se que

[...] no que concerne às **fantasias**, a operação intelectual é causada pelo sentido. Mas, como as **fantasias** não bastam para modificar o intelecto possível, mas é preciso que se tornem inteligíveis em ato pelo intelecto agente, não se pode dizer que o conhecimento sensível é a causa total e perfeita do conhecimento intelectual, mas é antes de um certo modo, a **matéria da causa**.¹¹⁶

Em oposição ao trecho acima citado, a noção de *phantasma*, segundo Tomás de Aquino, corresponde ao produto do processo de conhecimento sensível que é armazenado na *phantasia*. Por outro lado, a *phantasia* corresponde a uma capacidade do processo de conhecimento sensível, especificamente ao processo de atualização das potências internas. Nesse sentido, consideramos que a substituição do conteúdo (fantasma) pela capacidade (fantasia) é problemática, na medida em que, segundo o que é estabelecido textualmente pelo Aquinate, é através do *phantasma* que o conhecimento sensível é dito como a causa do conhecimento intelectual¹¹⁷. Assim sendo, a noção de *materia causae* é, segundo a tradução de Carlos Arthur, comprometida por não estabelecer uma relação causal entre *phantasma* e a atividade intelectual, mas em afirmar que o conhecimento sensível é o conteúdo material que constitui a causa do conhecimento intelectual. Segundo tal perspectiva, a tradução do conceito *phantasma* por fantasia expõe a intenção do Carlos Arthur, segundo a qual parece ser razoável afirmar que o conhecimento sensível é a matéria armazenada na fantasia. Ademais, nossa recusa atenta especificamente para a tese segundo a qual o conhecimento sensível é a matéria da fantasia. Como já afirmado neste estudo, o conhecimento sensível não corresponde a um conteúdo do conhecimento, mas diz respeito à primeira etapa do processo de conhecimento.

¹¹⁶ AQUINO, Tomás de. **Suma de Teologia**. Primeira parte (questões 84-89). Trad. Carlos Arthur R. do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004, q. 84, a.6, em resposta. Versão eletrônica. Disponível em: <http://www.edufu.ufu.br/sites/edufu.ufu.br/files/e-book_suma_de_tologia_2017_1.pdf>. Acesso em 04. Maio. 2021. (grifos meus).

¹¹⁷ A respeito da tradução do termo *phantasma* por “fantasia”, adotada por Carlos Arthur do Nascimento, Richard Lazarini no tópico 3 do seu artigo “**A importância da quiddidade segundo a teoria do conhecimento de Tomás de Aquino**”, ressalta a problemática da tradução de *phantasma* por “fantasia” e as implicações que a tradução adotada apresenta ao conceito da questão 84, artigo 6, da Suma teológica. (Cf. LAZARINI, Richard. **A importância da quiddidade segundo a teoria do conhecimento de Tomás de Aquino**. Anais do seminário dos estudantes de pós-graduação em filosofia da UFSCar. São Paulo: 10.Ed, 2014, p. 342. Versão eletrônica. Disponível em: <<http://www.ufscar.br/~sempgfil/wp-content/uploads/2012/05/32-Richard-Lazarini.pdf>>. Acesso em 10. Maio. 2021).

Diante dos argumentos que inviabilizam a tradução do conceito *materia causae* para “matéria da causa”, nossa análise se volta para a tradução inglesa do referido conceito latino. No que diz respeito à relação entre os fantasmas e a atividade intelectual, segundo Robert Pasnau, “[...] o processo de abstração é tão crucial que Tomás de Aquino atribui ‘o papel dominante na ação’ não aos fantasmas, mas ao intelecto agente. Os sentidos fornecem apenas “o material da causa”¹¹⁸. Segundo a afirmação, os fantasmas apenas dispõem das condições materiais e acidentais necessárias para que o ato de inteligir aconteça, isto é, a participação do fantasma é limitada em apenas fornecer o material da causa do conhecimento intelectual. Em conformidade com a interpretação e a tradução de Robert Pasnau, a relação entre fantasma e a atividade intelectual, segundo Anthony Kenny, se restringe em fornecer o elemento material necessário para que o ato intelectual aconteça.

[...] a atividade intelectual é causada pelos sentidos no que diz respeito ao fantasma. Mas, uma vez que os fantasmas não são suficientes para afetar o intelecto receptivo, a menos que sejam tornados realmente inteligíveis pelo intelecto agente, o conhecimento sensível não pode ser considerado a causa total e completa do conhecimento intelectual, mas apenas o **elemento material de sua causa**¹¹⁹.

Segundo o contexto da afirmação, fica explícito que o intelecto agente, em razão de seu ato abstrativo, é a única causa responsável pela atualização do intelecto possível. No entanto, como nos é sabido, o Aquinate antes de apresentar o conceito de *materia causae*, admite que a relação entre os fantasmas e a atividade intelectual é qualificada enquanto uma relação causal. É somente na medida em que os fantasmas são a causa da atividade intelectual que é possível afirmar que o conhecimento sensível é a causa do conhecimento intelectual. Sendo assim, a relação causal é substituída pela noção de finalidade, ou seja, o fantasma se limita em fornecer o elemento material para a causa responsável pela atualização do conhecimento intelectual. O contexto no qual a noção de *materia causae* é admitida deixa transparecer que para que o ato de inteligir aconteça não basta somente a atividade do intelecto agente, mas se faz necessária a

¹¹⁸ “This process of abstraction is so crucial that Aquinas attributes “the dominant role in the action” not to the phantasms but to the agente intellect. The senses supply solely “the material of the cause”. (PASNAU, Robert. **Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of 'Summa theologiae' Ia 75-89**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 312).

¹¹⁹ “[...] intellectual activity is caused by the senses of the side of the phantasm. But since phantasms are not sufficient to affect the receptive intellect unless they are made actually intelligible by the agent intellect, sense-knowledge cannot be said to be the total and complete cause of intellectual knowledge, but only the material element of its cause”. (KENNY, Anthony – **Aquinas: A collection of critical essays**. Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1969, p. 284-285. Versão eletrônica. Disponível em: <<https://archive.org/details/aquinascollectio00kenn/page/n3/mode/2up>>. Acesso em 10. Maio. 2021). (tradução própria; grifo meu).

participação casual do conhecimento sensível. Assim, a atualização intelectual ocorre em razão da causalidade do conhecimento sensível e da casualidade do intelecto agente, através de sua atividade abstrativa.

É importante ressaltar que o conceito de *materia causae* é admitido em oposição à noção de causa total e perfeita, a qual nos possibilita compreender que o conhecimento sensível pode ser qualificado como causa parcial da operação intelectual. Assim, podemos sumariamente concluir que a condição necessária para que aconteça a atualização intelectual é a causalidade do conhecimento sensível (o fantasma) e a causalidade do intelecto agente (a abstração). Nesse ponto específico, a tradução adotada por Aldo Vannuchi, Alexandre Correia e Carlos Arthur do Nascimento se aproxima da chave interpretativa adotada por Robert Pasnau e Anthony Kenny para a tradução do conceito de *materia causae*.

Encontramos na tradução inglesa da *Suma Teológica* uma interpretação que qualifica a relação entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual, mas que se distancia das traduções até aqui apresentadas. A tradução adotada para o conceito de *materia causae* se aproxima da noção aristotélica de causa material. Nesse contexto, interrogamo-nos a respeito da possibilidade do Aquinate, ao admitir o conceito de *materia causae*, estar afirmando que os fantasmas são a causa material do conhecimento intelectual. Sendo assim, somos motivados a ponderar as implicações do conceito aristotélico de causa material, no que diz respeito à relação entre fantasmas e atividade intelectual. A esse respeito, a tradução inglesa organizada por Joseph Kenny assevera que:

[...] por parte dos fantasmas, o conhecimento intelectual é causado pelos sentidos. Mas, uma vez que os fantasmas não podem por si mesmos afetar o intelecto passivo e precisam ser tornados realmente inteligíveis pelo intelecto ativo, não se pode dizer que o conhecimento sensível é a causa total e perfeita do conhecimento intelectual, mas sim que é de certa forma a **causa material**¹²⁰.

A tradução do conceito de *materia causae* para causa material adotada por Joseph Kenny nos exige ponderar a relação entre os fantasmas e a atividade intelectual a partir da noção aristotélica de causa material. Nesse contexto, faz-se necessário retornarmos ao comentário de Tomás de Aquino ao livro V, lição II da *Metafísica*, para compararmos o modo como ele se

¹²⁰ “[...] on the part of the phantasms, intellectual knowledge is caused by the senses. But since the phantasms cannot of themselves affect the passive intellect, and require to be made actually intelligible by the active intellect, it cannot be said that sensible knowledge is the total and perfect cause of intellectual knowledge, but rather that it is in a way the material cause”. (*Thomas Aquinas in English*. Org. Joseph Kenny. Dominican House of Philosophy, 1963. Versão eletrônica. Disponível em: <<http://www.dhspriory.org/thomas/>>. Acesso em 10. Maio. 2021). (tradução própria; grifos meus).

apropriada do conceito de causa material. Inicialmente, podemos notar que o Aquinate faz menção ao conceito de causa material como *causae materialis*¹²¹, enquanto que o conceito admitido por ele na *Suma Teológica* para qualificar a relação entre fantasma e operação intelectual é *materia causae*. Contudo, a mudança terminológica nos possibilita cotejar uma possibilidade, qual seja, se a inversão terminológica for intencional, então podemos minimamente considerar se essa inversão não corresponde a um distanciamento conceitual entre a filosofia do Aquinate e a filosofia aristotélica.

Ademais, o conceito de causa material compromete a atividade intelectual, uma vez que se considerarmos que os fantasmas são a causa material da operação intelectual, devemos admitir a presença material dos fantasmas no intelecto. Em consequência, deve-se negar a necessidade do intelecto agente, em sua atividade abstrativa, se voltar para os fantasmas e deles abstrair a *species* inteligível que se encontra condicionada à matéria determinada. Afirmar que os fantasmas são a causa material da atividade intelectual é admitir a presença dos fantasmas de maneira intrínseca no intelecto possível. Isto é, teríamos a presença de elementos materiais e condicionados à matéria determinada participando da atividade intelectual que, por sua vez, é qualificada como imaterial e não condicionada à matéria determinada. Em assim sendo, a máxima de que uma coisa corpórea não pode agir sobre uma incorpórea é contradita¹²².

Diante das consequências que as traduções adotadas para o conceito de *materia causae* trazem para a interpretação da relação entre os fantasmas e o conhecimento intelectual, sentimos-nos motivados em nos posicionar quanto à tradução que adotaremos no percurso desta dissertação. Para tanto, compreendemos que o contexto da questão 84, artigo 6, da *Suma Teológica*, determina o modo pelo qual o conceito de *materia causae* deve ser traduzido. Nossa interpretação a respeito da referida questão considera que o Aquinate atenta por salvaguardar que o intelecto possível conheça a realidade sensível por um ato arbitrário da atividade intelectual. É em razão dos sentidos externos e internos estabelecerem as primeiras interações com a realidade sensível que o intelecto depende deles para realizar sua atividade, pois na privação de uma das potências sensíveis, o intelecto é impedido de obter a ciência daquele sentido.

¹²¹ Cf. **In Metaphys.** liber V, lectio III.

¹²² Compreendemos que as implicações que a noção de causa material desencadeia requer um olhar mais atento e cauteloso do que o aqui apresentado. Assim, retomaremos essa problemática no tópico 3.1 desta dissertação a fim de oferecermos melhores esclarecimentos a respeito da recusa em adotar o conceito aristotélico de causa material como a tradução que melhor qualifique a relação entre os fantasmas e atividade intelectual.

A dependência do intelecto em relação ao conhecimento sensível nos parece um argumento determinante para compreendermos a necessidade do Aquinate em estabelecer uma relação causal entre os fantasmas e a atividade intelectual. A noção de causalidade determina de que maneira os fantasmas contribuem para que a atualização intelectual aconteça. Por outra face, como os fantasmas são incapazes de modificar o intelecto agente, não se pode afirmar que os fantasmas são a causa total e perfeita, mas a *materia causae* do conhecimento intelectual. Sendo assim, tomamos como critério para a tradução do referido conceito, o contexto no qual ele é admitido.

Nesse sentido, em consonância com o contexto admitido pelo Aquinate, compreendemos que o fantasma é a “matéria causal” do conhecimento intelectual. Queremos dizer com isso que o fantasma é a matéria responsável por causar a atualização intelectual, contudo não podemos afirmar que seja ele a causa total e perfeita de tal atualização. Isso porque o conhecimento sensível deve ser considerado a causa do conhecimento intelectual. Como se sabe, a atividade intelectual se caracteriza inicialmente pelo ato abstrativo do intelecto agente que ao se voltar aos fantasmas abstrai das condições materiais e individuais a *species* inteligível. É em razão de a natureza do fantasma ser condicionada à matéria sensível que devemos compreender que ele é a matéria causal que contribui para que a atividade intelectual aconteça.

O termo “matéria”, em nosso ponto de vista, parece-nos qualificar a natureza dos fantasmas e atentar para a diferença entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual. Além disso, a noção de matéria se apresenta como um argumento razoável para justificar a necessidade e a importância da teoria da abstração para o processo de conhecimento, especificamente para que o intelecto possível conheça a realidade sensível. Outrossim, o termo “causa” determina de que maneira os fantasmas participam do processo de conhecimento intelectual, isto é, o status de causalidade deve garantir, necessariamente, que o fantasma contribua para o efeito final do processo de conhecimento intelectual. A noção de causa é o adjetivo que qualifica a matéria e o termo que liga o fantasma à atividade intelectual, sobretudo à atividade do intelecto agente. Admitindo a tradução adotada nesta dissertação, fica explicado que

[...] por parte dos fantasmas, a operação intelectual é causada pelos sentidos. Mas, uma vez que os fantasmas não são suficientes para modificar o intelecto passivo, deve-se tornar inteligíveis em ato pelo intelecto agente. Não se pode dizer que o conhecimento sensível é a

causa total e perfeita do conhecimento intelectual, mas sim que é de certa forma a **matéria causal**¹²³.

Nesse sentido, nossa tradução se diferencia da tradução “matéria da causa” por não tomar como critério a tradução literal do conceito *materia causae* segundo sua forma genitiva singular, mas por privilegiar o que é textualmente estabelecido pelo Aquinate. As traduções analisadas nos parecem privilegiar a máxima de que uma coisa corpórea não pode agir sobre uma incorpórea, deixando de lado o status causal que explica e qualifica a relação entre fantasma e atividade intelectual. Por outro lado, em certo sentido, a tradução por nós adotada se aproxima da tradução “causa material”, justamente por estabelecer como critério a não literalidade conceitual, mas privilegiar o contexto no qual o conceito latino é admitido. Contudo, nosso distanciamento da referida tradução se dá em virtude de o conceito aristotélico de causa material comprometer os limites da natureza do conhecimento intelectual, sobretudo sua imaterialidade e sua universalidade. Portanto, é muito importante deixar claro que nossa tradução se distancia da noção *materia causae* por não cumprir com a literalidade da tradução garantida gramaticalmente, já que matéria causal é a tradução de *materia causalis*. No entanto, nossa tradução interpretativa nos possibilita problematizar a relação causal entre os fantasmas e o conhecimento intelectual. A esse respeito, as traduções aqui analisadas apenas fornecem modos distintos de qualificar a relação e a participação dos fantasmas no processo de conhecimento intelectual.

Por fim, a tradução matéria causal adotada por esta dissertação nos possibilita questionar de que maneira os fantasmas podem ser ditos como a matéria causal do conhecimento intelectual. Essa é a questão que justifica e norteia nosso estudo, de modo que os capítulos que deste se seguem buscam problematizar a noção de causalidade e apresentar de que maneira os fantasmas podem ser ditos como causa do conhecimento intelectual, sem que a máxima de que uma coisa corpórea não pode agir sobre uma incorpórea seja contradita. Nesse sentido, compreendemos que a tradução aqui adotada se justificará na medida em que a relação causal entre o fantasma e a atividade intelectual for qualificada. Sendo assim, nossa tradução se distancia das traduções apresentadas por problematizar a noção de casualidade entre fantasma e atividade abstrativa. E é, exatamente, em razão dessa problemática que se faz necessário um estudo refinado a respeito da noção de causa para que possamos justificar em que sentido o

¹²³ “[...] ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae”. (ST. q. 84, a. 6, *respondeo*.) (tradução própria; grifo meu).

Aquinate se apropria do conceito de casualidade para qualificar a relação entre fantasma e operação intelectual.

3 SOBRE A NOÇÃO DE CAUSA

Entendemos que a pertinência de retornarmos aos comentários de Tomás de Aquino a respeito dos gêneros de causa nos permitirá compreender os axiomas que pertencem à noção de causalidade, de modo que nos seja possível alcançar a forma pela qual é estruturada a natureza causal da relação entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual expressada no conceito de *materia causae*. Nesse sentido, a partir dos comentários *Sententia libri Metaphysicae, De principiis naturae* e ao *In De Causis*, devemos considerar se os gêneros de causa comentados pelo Aquinate explicam ou qualificam a natureza da relação entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual, de modo que a noção de causalidade expressada no conceito de *materia causae* não signifique uma contradição ao afirmar que o conhecimento sensível, cuja natureza é dita material ou condicionada à matéria determinada, em certo sentido é a causa do conhecimento intelectual, cuja natureza é dita imaterial. Além disso, devemos considerar se a natureza do conceito de *materia causae* pode significar uma atribuição específica e refinada do conceito de causalidade, a qual explicaria a necessidade do conhecimento sensível para que ocorra o conhecimento intelectual. Assim, ao analisarmos a noção de causa e seus respectivos gêneros causais, buscamos compreender se os elementos que caracterizam certos modos de causa podem ou não ser ditos da noção de *materia causae*.

Ademais, cabe-nos aqui, ao apresentar os gêneros de causa a partir dos comentários de Tomás de Aquino, ater-nos especificamente na maneira pela qual o Aquinate concebe as relações causais, isto é, quais são as implicações quando um dos gêneros de causa é admitido em relação ao causado. Além disso, nossa motivação neste capítulo, além de apresentar uma leitura tomista dos gêneros de causa, também é compreender se há algum aspecto comum entre os gêneros de “causa”, quais seriam suas especificidades e, por fim, compreender quais os atributos ou as condições para que algo possa ser qualificado como causa.

Portanto, a noção de *materia causae* nos coloca diante de um paradoxo: se, por um lado, temos a necessidade de admitir o conhecimento sensível para que a atividade da atualização intelectual ocorra, por outro lado, devemos considerar que a relação entre as potências de conhecimento não podem significar a ação de uma coisa corpórea sobre uma incorpórea.

3.1 O conceito de causa no comentário ao *Sententia libri Metaphysicae* e no *De principiis naturae*

Antes de começarmos a tratar sobre a noção de causalidade e seus respectivos gêneros, cabe aqui uma digressão conceitual sobre a diferença entre a noção de causa e a noção de princípio, pois, embora os conceitos possam ser tomados como sinônimos, isso não é manifesto dentro dos comentários de Tomás de Aquino sobre a noção de causa. Sendo assim, devemos compreender por que o conceito de *materia causae* não deve significar que o conhecimento sensível é princípio do conhecimento intelectual, por mais que os termos ‘princípio’ e ‘causa’ aparentem possuir o mesmo significado. Além disso, interessa-nos também compreender se o conceito de *materia causae* deve ser qualificado enquanto uma relação causal ou se a relação entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual se trata de uma sucessibilidade de atualizações das potências.

Assim, o modo pelo qual o Aquinate compreende a noção de causa aponta para um aspecto que acentua o distanciamento conceitual quando a noção de causa é admitida enquanto sinônimo de princípio, porque, como assevera o Aquinate: “O termo ‘princípio’ nada mais significa aquilo do qual alguma coisa procede. Tudo aquilo do qual um outro procede de algum modo dizemos que é princípio”.¹²⁴ Nesse sentido, podemos notar que a noção de ‘princípio’ e de ‘causa’ parecem ser tomados enquanto sinônimos, uma vez que, segundo Tomás de Aquino, “[...] toda causa pode ser dita como ‘princípio’, e todo princípio, ‘causa’.”¹²⁵ Contudo, a razão da distinção entre as noções de princípio e causa é apresentada por Tomás de Aquino de modo que, enquanto os princípios são três, as causas são classificadas em quatro gêneros. Dessa maneira, o princípio é dito disto que é primeiro e que constitui a coisa, por isso a natureza do princípio é dita como o que constitui a coisa de modo intrínseco.¹²⁶ Em seu comentário no livro

¹²⁴“Dicendum quod hoc nomen principium nihil significat quam id a quo aliquid procedit: omne enim a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium; et e converso”. (ST. q.33, a. 1) (tradução própria).

¹²⁵ “Omnis enim causa potest dici principium, et omne principium causa”. (**De princ. natur.** cap.III) (tradução própria).

¹²⁶ É tomando a noção de ‘princípio’ como o que constitui a coisa de modo intrínseco que o Aquinate em seu opúsculo aponta a matéria como ‘princípio’ de individuação das substâncias compostas (“Sed quia individuationis principium est materia”). (**De ente.** cap. II, ad. 17) (tradução própria). Isso é, o termo ‘princípio’ aqui pode ser facilmente atribuído como sinônimo de ‘causa’, pois podemos também afirmar que a causa responsável pela individuação das substâncias compostas é a matéria de modo que a matéria seria causa de modo intrínseco. No entanto, precisamos admitir que ultrapassa os limites de nosso estudo compreender quais os motivos que levaram

*De principiis naturae*¹²⁷, os princípios das coisas naturais são: a matéria, a forma e a privação¹²⁸. Esta última, porém, é dita princípio por acidente, uma vez que é sempre considerada em relação à forma e à matéria, ou seja, a privação sempre será dita enquanto privação da forma ou privação da matéria.

Por outro lado, quando tratamos da noção de causa, seu significado nos parece expressar certa especificação em relação àquilo que contribui para que algo seja gerado, àquilo que contribui para a formação de alguma coisa. Assim, por exemplo, quando tratamos da causa de algo, isso pressupõe a existência de um outro responsável por contribuir com sua produção. Em outras palavras, a noção de causa sempre irá pressupor um agente que antecede a existência daquele que ela produz. Nesse caso, não se trata apenas de um ponto de partida, mas de algo que contribui para a geração de outro ou do que é intrínseco ou extrínseco à natureza de algo. Nas palavras do Aquinate, a noção de causa é compreendida da seguinte maneira: “[...] o nome ‘causa’ parece implicar a diversidade de substância e a dependência de um em relação a outro, o que não implica o termo princípio”.¹²⁹ Por esta razão, diferentemente do que exprime a noção de princípio, a noção de causa estabelece uma relação de dependência entre a causa e o causado. Ela apresenta, portanto, uma contribuição em relação àquilo que se segue, enquanto o termo princípio limita sua ação em dizer o início de alguma coisa, o ponto de partida daquilo que se segue. Logo, não nos parece que o termo princípio assuma a natureza daquilo pelo qual outra coisa seja gerada.

Nesse sentido, a noção de causa acrescenta algo à noção de princípio, na medida em que a noção de causa não é apenas classificada como intrínseca, mas também deve ser dita enquanto extrínseca à coisa, e dita também como aquilo a partir do que se segue o ser do posterior e sem

o Aquinate a tomar o termo ‘princípio’ em vez do termo ‘causa’ para apontar a matéria como a razão da individuação das substâncias compostas, tendo em vista que, segundo os quatro gêneros causais aristotélicos, encontramos a “causa material”. Por ora, obedecendo ao limite do estudo desta dissertação, deixemos essa questão para estudos posteriores.

¹²⁷ No **De principiis naturae**, a tarefa do Aquinate era oferecer sistematicamente uma apresentação concisa dos princípios da natureza: matéria, forma, privação, agente e fim. A esse respeito é importante ressaltar que, segundo Houser, a fonte primária do Aquinate da referida obra é de Avicena, oferecido por meio de uma condensação adequada da tradução latina de Avicena **d'A Cura**, lib. I, conhecido por Tomás de Aquino como o **Liber primus naturalium: Tractatus primus de causis et principiis naturalium**. Ademais, Houser demonstra que em muitos pontos Tomás de Aquino se afasta da estrutura do pensamento de Aristóteles e de Averróis e toma partido de uma leitura aviceniana em seu comentário. Nesse contexto, o Aquinate apresenta uma espécie de introdução resumida a respeito das noções e divisões utilizadas nos livros I e II da **Física**, juntamente com uma análise do início do livro V da **Metafísica**. (Cf. HOUSER, R. E. **Avicenna. Avicenna and Aquinas's De principiis naturae**, cc. 1-3. **The Thomist**. 76, p. 577-610, 2012.

¹²⁸ Cf. **De princ. natur.** cap. III.

¹²⁹ “[...]nomen causa videtur importare diversitatem substantiae, et dependentiam alicuius ab altero; quam non importat nomen principii.” **ST.** q.33, a. 1.

a qual o posterior não se seguiria. Por outro lado, é em virtude dessa distinção e divisão que, embora a noção de causa esteja vinculada à noção de princípio, esse modo de classificação não é encontrado da mesma forma nos princípios. Enquanto as causas são classificadas como material, formal, eficiente e final¹³⁰, os princípios sinalizam o início de algo, certa ordem, sem que com isso seja manifestada a causa daquele que é gerado. Sendo assim, a relação causal significa uma modificação, na medida em que ser a causa de algo significa contribuir para que algo seja gerado, sendo a causa de modo intrínseco ou extrínseco¹³¹.

Segundo a distinção entre princípio e causa, encontramos a recusa em admitir que a noção de *materia causae* seja dita enquanto um princípio, uma vez que a relação entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual é admitida a partir da necessidade que a atividade intelectual possui para que a coisa sensível seja conhecida pelo intelecto possível de modo imaterial e universal¹³². Para que o intelecto possível possa conhecer a natureza da coisa extramental em ato, faz-se necessário que o intelecto agente se volte para os fantasmas a fim de abstrair a espécie inteligível das condições da matéria. Assim, os fantasmas, enquanto produto final da atividade sensível, contribuem para que a atividade intelectual aconteça, de modo a fornecer as condições necessárias para que tal processo intelectual ocorra.

Dessa maneira, a noção de princípio não nos parece ser fiel à necessidade da atividade intelectual, tampouco qualifica o papel do conhecimento sensível – os fantasmas – no processo de conhecimento intelectual, pois a noção de princípio assume uma limitação em relação ao que se segue, isto é, o princípio não é responsável por ser a causa daqueles que dele se seguem, mas limita sua natureza em apontar aquilo do qual um outro procede. Por outro lado, a noção de causa parece significar uma participação e contribuição para que o outro seja gerado. Tal contribuição pode ser dita intrínseca ou extrínseca à natureza do causado. Por essas razões, a natureza da relação entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual expressada no

¹³⁰ “Causa vero dicitur uno quidem modo ex quo fit aliquid [-] inexistente, ut aes statuae, et argentum phialae et horum genera. Alio vero species et exemplum. Haec autem (*est*) ratio ipsius quod quid erat esse, et huius genera, ut diapason, duo ad unum et totaliter numerus et partes quae in ratione. Amplius unde principium permutationis primum aut quietis, ut consiliator est causa, et pater pueri, et omnino efficiens facti, et permutans permutati. Amplius ut finis. Hoc autem est quod est cuius causa, ut ambulandi sanitas: nam quare ambulat, dicimus; ut sanetur. Et dicentes ita, putamus reddidisse causam. Et quaecumque movente alio fiunt *intra* finem, ut (*sanitatis*) attenuatio, aut purgatio, aut *pharmaca*, aut organa. Haec namque omni finis causa sunt” (ARISTÓTELES. *Met.* V, 1013a 24 – 1013b) (tradução própria).

¹³¹ “Materia et forma dicuntur intrinsecae rei, eo quod sunt partes constituentes rem; efficiens et finalis dicuntur extrinsecae, quia sunt extra rem”. (Cf. *De princ. natur.*, caput. II) (tradução própria).

¹³² Cf. *ST.* q.84, a.7.

conceito de *materia causae* nos parece ser qualificada enquanto uma relação causal e não uma mera suscetibilidade de atualizações das potências.

Nesse contexto, os quatro gêneros de causa aristotélicos, comentados por Tomás de Aquino, são responsáveis por determinado elemento constitutivo daquele que é gerado. Ou melhor, em relação à natureza daquele que é gerado, os gêneros de causa correspondem a algum aspecto para a existência em ato de algo. Assim, tomando como exemplo a estátua de bronze, compreendemos que cada gênero de causa, segundo o Aquinate, é responsável por causar determinada propriedade na estátua de bronze, de modo que os quatro gêneros de causa são responsáveis pelo todo que é a estátua de bronze. Desse maneira, quando tomamos o exemplo aristotélico da estátua de bronze e suas respectivas causas, podemos inicialmente nos perguntar quais são as causas dessa estátua. Na tentativa de apresentar uma resposta que dê conta da totalidade da questão, voltar-nos-emos para uma análise que possibilitará decompor a natureza da estátua até alcançar as suas causas.

Inicialmente, nossa investigação atenta para os quatro gêneros de causa, a partir do comentário de Tomás ao livro V da *Metafísica* de Aristóteles. Assim, quanto ao primeiro modo - causa formal -, este responde pelo aspecto formal da estátua de bronze, isto é, a causa formal da estátua determina que o causado possui a forma de um homem, de um cavalo ou de outra coisa. Dessa maneira, ela é responsável por determinar a espécie da estátua, a natureza da estátua, de modo a captar da imagem daquele que ela representa. Por essa razão, parece-nos que a causa formal é dita “[...] como a forma intrínseca da coisa que essa se diz espécie [...]”¹³³, pois faz com que a estátua possua determinados atributos que correspondam à semelhança da coisa a quem ela representa. Se assim não fosse, ocorreria que a imagem da estátua teria traços diferentes daquele a quem ela representa. Disso, segue-se que a causa formal assume o sentido da definição pela qual se conhece o que a coisa é, ou seja, ela expressa a natureza da coisa e, em certo sentido, é responsável por determinar a sua quiddidade, já que a forma é a noção da própria essência (*quod quid erat esse*).¹³⁴ Portanto, para o Aquinate, a razão pela qual a forma é dita como causa se justifica na medida em que a causa formal “[...] aperfeiçoa a noção de quiddidade da coisa [...]”¹³⁵, determinando a espécie da coisa da qual ela é a causa. Fica, portanto,

¹³³ “Uno modo sicut forma intrinseca rei; et haec dicitur species.” (In *Metaphys.* liber V, lectio II) (tradução própria).

¹³⁴ Cf. “Et, quia unumquodque consequitur naturam vel generis vel speciei per formam suam, natura autem generis vel speciei est id quod significat definitio, dicens quid est res, ideo forma est ratio ipsius quod quid erat esse, idest definitio per quam scitur quid est res.” (In *Metaphys.* liber V, lectio II) (tradução própria).

¹³⁵ “Et ideo haec est ratio quare forma est causa, quia perficit rationem quidditatis rei.” (In *Metaphys.* liber V, lectio II) (tradução própria).

evidente que a causa formal exerce uma relação que determina no causado sua forma, de tal modo que a noção de quiddidade é aperfeiçoada.

A recusa em admitir que a relação entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual se explica enquanto uma relação causal de natureza formal encontra sua justificativa em razão da definição da causa formal. Isto é, ela é dita enquanto aquilo pelo qual se conhece o que a coisa é, o que corresponde à quiddidade da coisa. No entanto, no contexto do gênero de conhecimento, a apreensão da quiddidade da coisa é uma atividade exercida pelo intelecto agente em relação aos fantasmas, pois como afirma o Aquinate em seu opúsculo *O ente e a essência*, a quiddidade no sentido de essência

É como aquilo pelo qual a coisa é constituída no próprio gênero ou espécie, é também o que significa pela definição que indica o que é (*quid res est*), disso se conclui a razão por que o nome de essência foi mudado pelos filósofos para o nome de quiddidade (*quidditas*). [...] aquilo por meio do qual uma coisa tem o ser em algo.¹³⁶

Segundo esse trecho, a noção de quiddidade expressa aquilo pelo qual a coisa é, sua essência, e nesse sentido é vista como o que responde à pergunta: o que é? Ademais, no contexto do processo de conhecimento intelectual, “[...] o objeto próprio é a quiddidade ou a natureza que existe em uma matéria particular”.¹³⁷ Assim, segundo o afirmado, a quiddidade, por ser o objeto próprio do conhecimento intelectual, é algo que pertence à atividade intelectual e que diz respeito a um processo de conhecimento posterior à atualização sensível.

Ademais, o produto da atividade sensível não diz respeito à essência da coisa sensível, mas aponta para os aspectos materiais e acidentais da coisa, ou seja, no caso do conhecimento sensível, ele conhece as coisas mediante as disposições materiais e acidentais¹³⁸. Desse modo, a causa formal não pode significar a relação que a sensibilidade possui com o intelecto, uma vez que a noção de causa formal deve ser tomada como o que corresponde à quiddidade (essência), enquanto o conhecimento sensível tem por objeto próprio os aspectos materiais e acidentais da coisa sensível.

Quanto ao segundo modo – causa material –, este determina a natureza material da estátua de bronze. Portanto, a causa material dessa estátua pode ser dita enquanto de bronze ou

¹³⁶ “Et quia illud, per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est hoc quod significatur per diffinitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quidditatis mutatur. [...] id est hoc per quod aliquid habet esse quid”. (**De ente**, cap. I, ad. 5) (tradução própria).

¹³⁷ “ (...) proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens [...]”. (**ST**, q. 84, a7) (tradução própria).

¹³⁸ Cf. **De Verite**, q. 10, a4, ad.4.

de mármore. Nessa medida, a relação da causa material com a estátua de bronze assume uma relação intrínseca, pois, como o Aquinate afirma, “[...] no primeiro sentido, portanto, diz-se que a causa é isto a partir do qual se faz algo, e lhe é intrínseco, isto é, existe dentro”.¹³⁹ Segundo o afirmado, a causa material é inerente à natureza da estátua, porque faz parte da sua essência que ela seja de mármore ou de bronze. De fato, o bronze é a causa material pela qual a estátua é tão similar à realidade que ela representa, e por tal razão o bronze faz parte de sua definição de tal modo que “[...] quando se faz a estátua, a noção de bronze não é removida, nem é removida a noção de prata, quando se faz a taça [...]”¹⁴⁰, já que o bronze compõe a noção de estátua e a prata a noção de taça.

Contudo, a noção de causa material não nos parece ser a justificativa para a relação entre sentido e intelecto, pois se assim o fosse, seríamos obrigados a admitir a matéria como intrínseca ao conhecimento intelectual, de modo que a matéria seria elemento constituinte da atividade intelectual: “[...] se diz causa aquilo a partir do qual algo é feito, que é a noção de causa material”.¹⁴¹ No entanto, para Tomás de Aquino, “[...] a matéria não é princípio de conhecimento”¹⁴² e, por tal razão, a limitação intelectual de conhecer a natureza da coisa sensível diretamente se justifica em razão da natureza da coisa extramental ser refratária à inteligibilidade, dada sua natureza material e individual. A possibilidade da relação entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual ser explicada através da noção de causa material deve ser deixada de lado por não respeitar o limite de que uma coisa corpórea não pode agir sobre uma incorpórea, uma vez que, segundo o Aquinate, a natureza do conteúdo intelectual deve assumir a mesma natureza da potência intelectual em que esta última é sabidamente imaterial. Assim, a matéria determinada, por se tratar de um princípio corpóreo, não deve ser incluída como elemento constituinte do conteúdo intelectual, sendo deixada de lado no processo abstrativo. Dessa forma, a noção de *materia causae* não pode ser tomada enquanto a causa material devido a tais contradições.

Destarte, a noção de causa material nega a necessidade e a importância da teoria da abstração, especificamente a abstração do universal a partir do particular¹⁴³. A abstração consiste

¹³⁹ “Dicit ergo primo, quod uno modo dicitur causa id ex quo fit aliquid, et est ei inexistens, idest intus existens” (**In Metaphys.** liber V, lectio II) (tradução própria).

¹⁴⁰ “Nam cum statua fit, non tollitur ratio aeris, nec si fit phiala, tollitur ratio argenti.” (**In Metaphys.** liber V, lectio II) (tradução própria).

¹⁴¹ “[...] secundum quod dicitur causa illud ex quo fit aliquid, quod est ratio causae materialis.” (**In Metaphys.** liber V, lectio III) (tradução própria).

¹⁴² “Sed materia neque cognitionis principium est [...]”. (**De ente.** Cap. I, ad. 11).

¹⁴³ Em razão do estudo deste tópico encontrar seu limite na análise da noção aristotélica de causa material, não nos debruçaremos em um estudo atento e cauteloso a respeito da teoria da abstração do Aquinate. Assim, a respeito da

em um ato do intelecto agente que ao se voltar para os fantasmas deixa de lado as condições materiais e individuais ainda existentes e abstrai os aspectos inteligíveis, segundo o que assevera o Aquinate, “[...] isso é abstrair o universal do particular ou a *species* inteligíveis da imagem sensível, isto é, considerar a natureza da *species* sem considerar os princípios individuais que são representados pelas imagens sensíveis”¹⁴⁴. A consequência do processo abstrativo é a produção de uma *species* inteligível em ato, uma vez que os aspectos materiais e individuais que a *species* o tonavam potencialmente inteligível foram deixados de lado.

Nesse contexto, a atividade abstrativa do intelecto agente se justifica em razão da matéria determinada – princípio de individuação – ser refratária à inteligibilidade do intelecto. É mediante o ato abstrativo que o intelecto possível pode conhecer a realidade sensível de modo imaterial, universal e atualizado. Nossa recusa em admitir que os fantasmas são a causa material da atividade intelectual se fundamenta na privação do intelecto ter a matéria como conteúdo que constitui de maneira intrínseca sua atividade. Se assim fosse, não haveria necessidade do ato abstrativo do intelecto agente, pois se os fantasmas são a causa material da atividade intelectual, isso significaria ter que admitir que o intelecto possível não é privado de conhecer aquilo que preserva em sua natureza aspectos materiais e condicionados à matéria sensível.

No que diz respeito ao terceiro modo – causa eficiente – a noção de causa aqui corresponde ao movimento e repouso, diz respeito àquilo que é responsável pela mudança de algo.¹⁴⁵ Em outras palavras, a causa eficiente significa a causa do que é mudado. Assim, o sentido de causa eficiente, para o Aquinate, explica a relação que o escultor tem com sua arte, isto é, o escultor é a causa responsável pelo movimento que resultará na arte em ato. Dito de outra maneira, o sentido de causa eficiente é tomado enquanto razão da alteração, na medida em que isso signifique a passagem de uma privação de uma forma substancial para a presença desta forma. Desse modo, a causa eficiente, em seu significado primeiro de movimento, cumpre a passagem da potência ao ato, ou aquilo que pode ser, mas que ainda não é. Ademais, a natureza da causa eficiente é dita extrínseca à natureza da coisa, ou seja, diferentemente da natureza intrínseca da causa formal e material, a natureza da causa eficiente se diz extrínseca à natureza

teoria tomista da abstração ver: LANDIM FILHO, R. F. **A Questão dos Universais segundo a Teoria Tomista da Abstração**. *Analytica* (UFRJ), v. 12, 2008.

¹⁴⁴ “[...]est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatis, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur”. (ST. q. 85, a. 1, ad 1) (tradução própria).

¹⁴⁵ Cf. **In Metaphys.** liber V, lectio II.

da estátua. Logo, a causa eficiente não participa da natureza da coisa de modo a constituí-la intrinsecamente, mas é sua causa de modo extrínseco.

Contudo, a noção principal de causa eficiente não nos parece dizer ou qualificar a relação entre sentido e intelecto, uma vez que a causa eficiente corresponde, em seu significado primeiro, àquilo que é responsável pela mudança. Assim, aplicando o sentido de causa eficiente à relação entre sentido e intelecto, significaria que, no gênero de conhecimento humano, a sensibilidade é dita como aquilo que se encontra em potência – o vir a ser – e a potência intelectual, como o que se encontra em ato (atualizado) - aquilo que de fato já é. Logo, sabe-se que a causa da atualização do intelecto possível é o intelecto agente, pois, como é afirmado pelo Aquinate, a sensibilidade, por possuir uma natureza distinta da potência intelectual, é incapaz de modificar o intelecto possível. Por essa razão, a causa eficiente não nos parece justificar a relação entre sensibilidade e potência intelectual, porque, como foi dito anteriormente, a noção de causa eficiente significa movimento e mudança, e os sentidos não causam alteração no intelecto, mas dispõem das condições necessárias para que, após um processo abstrativo, o intelecto agente atualize o intelecto possível.

Encontramos ainda no comentário do Aquinate sobre a causa eficiente aristotélica a inserção de quatro modos causais, que são tomadas como derivados da noção aristotélica de causa eficiente.¹⁴⁶ A esse respeito, Tomás de Aquino identifica esses quatro modos causais, que

¹⁴⁶ A inserção desses quatro modos de causas eficientes, as quais Tomás de Aquino menciona em seu comentário ao livro V da *Metafísica* aristotélica como sendo de Avicena, exige-nos um debruçar mais atento e cauteloso quanto à recepção e à influência de Avicena na compreensão tomasiana de causalidade eficiente. Sendo assim, as noções de causa eficiente de Avicena são percebidas por Tomás de Aquino como enraizadas na noção de causa eficiente aristotélica, de modo que esses quatro modos são apresentados pelo Aquinate como derivados da noção aristotélica de causa eficiente. Contudo, deve-se ressaltar que, embora esses modos avicenianos de causa eficiente sejam apontados pelo Aquinate como derivados de Aristóteles, isso não nos permite inferir que, para Tomás de Aquino, Avicena esteja meramente parafraseando Aristóteles. Assim, existe uma ênfase no sentido de causalidade eficiente que pertence à filosofia aviceniana que vai além de Aristóteles. A noção aviceniana de causa eficiente que permite a distinção entre essência e existência, isto é, a distinção que se manifesta entre causalidade eficiente como concebida pelo filósofo natural e pelo metafísico. A respeito dessa distinção, Marmura afirma que “para o filósofo natural, é o princípio de movimento, da mudança, ‘de algo que não ele mesmo’. O metafísico, no entanto, não limita seu interesse a isso, mas é preocupado com a causalidade divina eficiente. Causalidade divina eficiente é produto da própria existência”. (MARMURA, M. **The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna (Ibn Sina)**. In: MARMURA, M. (Ed.) *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*. Albany: State University of New York, 1984, p. 172). No contexto do trecho supracitado, a noção de causa eficiente, segundo Avicena, não se limita apenas em ser o princípio da mudança ou do movimento, como é admitido por Aristóteles em sua *Metafísica*, mas a noção de causa eficiente aviceniana é dita também enquanto a que confere existência. Admitida a distinção, podemos notar no comentário do Aquinate que os quatro modos de causa eficiente aviceniana são derivadas da noção de causa eficiente aristotélica em razão de que tais modos causais dizem respeito à natureza, logo, ao movimento. No entanto, no que se refere à noção aviceniana, nem toda causa eficiente é natural, havendo a causalidade eficiente metafísica, que não move, mas confere a existência (essa não é e não poder ser aristotélica). A respeito da noção de causa eficiente em Avicena ver: SANTOS, Evaniel Brás dos. **Criação e Cosmologia na Summa Contra Gentiles de Tomás de Aquino**. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2013. Ademais, a

segundo ele foram apresentados por Avicena na obra *Liber De Philosophia Prima Sive Scientia Divina*¹⁴⁷, como sendo a que aperfeiçoa, a que dispõe, a que auxilia e a que delibera.¹⁴⁸

No tocante à que aperfeiçoa, esta é dita como a que “[...] causa a última perfeição da coisa [...]”.¹⁴⁹ Segundo o afirmado, por ser a causa última que aperfeiçoa a natureza da coisa, essa induz à forma substancial nas coisas, de modo que contribui com a causa formal, isto é, ao induzir a forma substancial da coisa, ela favorece o aperfeiçoamento das condições formais da coisa gerada. Logo, a relação que a causa que aperfeiçoa tem com a coisa é estabelecida por aprimorar suas condições formais já determinadas pela causa eficiente. No entanto, é em virtude da natureza da causa que aperfeiçoa ser dita como a causa última que encontramos a razão de não admitir que a relação casual entre sentido e intelecto possa assumir a mesma natureza, pois, para que a natureza da coisa gerada seja aperfeiçoada, faz-se necessária uma relação casual de determinação. Ou seja, para que a natureza da coisa gerada seja aperfeiçoada é necessária uma ação de determinação quanto à natureza da coisa. Portanto, se considerarmos que o conhecimento sensível é a causa última que aperfeiçoa a atividade intelectual, teríamos que admitir a ação de uma coisa corpórea sobre uma incorpórea. Além disso, o Aquinate deixa claro que os fantasmas estão em potência para o intelecto possível e por esta razão são incapazes de modificá-lo, necessitando, dessa maneira, de um agente (o intelecto agente) que converta os inteligíveis em ato.¹⁵⁰

inserção desses quatro modos causais nos sugere a tomada de uma sutileza em relação à maneira pela qual o Aquinate compreende a noção de causalidade e seus axiomas. O que nos interessa quanto a isso é identificar que a noção de causalidade no pensamento do Aquinate não se dá apenas sobre a influência do pensamento aristotélico, pois ao mesmo tempo em que comenta as noções de causa aristotélica, o Aquinate, ao considerar outros filósofos como Avicena, constrói sua noção de causa. Ademais, ainda nos interessa apontar para uma característica peculiar quanto ao modo pelo qual Tomás de Aquino, ao inserir esses quatro modos de causa, nos possibilita interpretar a natureza das causas que se seguem da noção aristotélica de causa eficiente, qual seja, que a noção de causalidade pode também ser tomada como causa de ordem secundária. Ao inserir as causas de Avicena como derivadas da noção aristotélica de causa eficiente, Tomás de Aquino nos leva a considerar que o modo pelo qual ele compreende a noção de causalidade não se limita ao modo aristotélico, mas aponta para um sentido em que a noção de causa pode ser tomada em um sentido mais flexivo em relação aos quatro gêneros causais aristotélicos. Apoiando-nos, portanto, nessa sutileza do pensamento do Aquinate que podemos considerar se a noção *materia causae* corresponde ao um gênero causal cuja natureza é dita enquanto de ordem secundária, de modo que o sentido de causa ora admitido seja limitado a uma causa que contribui para uma causa principal. Admitindo essa hipótese, ocorreria que o conhecimento sensível deveria ser tomado como uma causa de ordem secundária e que apenas contribuiria para a causa principal. No entanto, algumas questões a respeito da natureza da *materia causae* ainda devem ser ponderadas, de modo que tal suposição, por ora, não pode ser sustentada. Para tanto, retomaremos essa suposição em um outro momento desta dissertação.

¹⁴⁷ AVICENA LATINUS. *Liber De Philosophia prima sive Scientia divina*, V-X. Édition critique de la traduction latine médiévale, par S. Van Riet. Louvain, E. Peeters – Leiden, E. J. Brill, 1977.

¹⁴⁸ “Sciendum est autem quod secundum Avicenam quatuor sunt modi causae efficientis; scilicet perficiens, disponens, adiuvans, et consilians”. (*In Metaphys*, liber V, lectio II) (tradução própria).

¹⁴⁹ “Perficiens autem dicitur causa efficiens, quae ultimam rei perfectionem causat [...]”. (*In Metaphys*, liber V, lectio II) (tradução própria).

¹⁵⁰ Cf. ST. q.84. a.6.

Ainda no contexto do comentário do Aquinate a Avicena, a causa eficiente é dita também enquanto a que dispõe, não por ser a causa última que induz à forma perfeita da coisa, mas tão somente por ser aquela que “[...] prepara a matéria para a forma, como aquele que corta a madeira e a pedra se diz que faz a casa”.¹⁵¹ Nesse sentido, não se pode afirmar que a noção de causa como a que dispõe assume o mesmo significado que a noção de causa eficiente em seu primeiro significado conferido por Aristóteles, pois a relação que a causa que dispõe possui com a coisa assume uma natureza potencial. Isso significa dizer que a coisa em relação à causa que dispõe é dita enquanto o que está em potência. Logo, o que não é admitido quanto à natureza da causa que dispõe é a noção de indução ou princípio de mudança e movimento, mas o que pode ser dito quanto à natureza da causa que dispõe deve corresponder ao que contribui para a causa de modo potencial, carecendo, desse modo, de uma causa cuja natureza implique na mudança e que seja responsável pela existência da coisa em ato, como assevera Tomás de Aquino:

Pois o que está em potência não pode reduzir-se a agir, por exemplo, o bronze, que é a estátua em potência, não causa a estátua, mas precisa de um agente, que é a forma da estátua para passar da potência ao ato.¹⁵²

Segundo o afirmado, o que está sendo retomado aqui é o binômio conceitual aristotélico, bastante utilizado por Tomás de Aquino, de ato e potência. Isto é, enquanto causa potencial, esta se encontra incapaz de induzir ou determinar a natureza da coisa, de modo que a sua existência passe da potência ao ato.

No tocante à causa eficiente que auxilia proposta por Avicena, Tomás de Aquino afirma que ela somente é causa na medida em que contribui para o efeito principal, ou seja, a relação da causa que auxilia com a coisa é de natureza secundária. Dessa maneira, o que difere a causa que auxilia da causa (agente) principal é que “[...] o agente principal age para o fim próprio, mas a causa que auxilia age para um fim alheio [...]”.¹⁵³ É certo que, segundo o afirmado, a noção de causa que auxilia corresponde a uma natureza secundária em relação ao agente principal, pois, como foi dito anteriormente, a causa que auxilia opera por causa do fim da causa primeira. Desse modo, a noção de causa aqui já não nos parece assumir um sentido de

¹⁵¹ “[...]sed tantummodo praeparat materiam ad formam; sicut ille, qui dolat ligna et lapides, dicitur domum facere.”. (**In Metaphys**, liber V, lectio II) (tradução própria).

¹⁵² “Uod enim est in potentia, non potest se reducere ad actum: sicut cuprum quod est potentia idolum, non facit se idolum, sed indiget operante, qui formam idoli extrahat de potentia in actum.” (**De princ. natur**, caput. III) (tradução própria).

¹⁵³ “[...] quia principale agens agit ad finem proprium, adiuvans autem ad finem alienum [...]”. (**In Metaphys**, liber V, lectio II) (tradução própria).

determinação ou que signifique aquilo que possui uma relação intrínseca com a natureza da coisa, mas que age em subordinação à causa primeira, tendo em vista o fim da causa primeira.

Permanecendo ainda no âmbito dos gêneros das causas eficientes apresentadas por Tomás de Aquino em seu comentário a Avicena, pode-se ainda afirmar a causa eficiente enquanto aquela que delibera e que difere da causa principal, na medida em que esta determina a forma de agir e dá a sua finalidade.¹⁵⁴ Nesse sentido, parece-nos que a relação causal se qualifica por uma natureza de determinação em relação à forma de agir e sua finalidade quanto ao causado. A esse respeito, o Aquinate admite e qualifica esse modo casual do primeiro intelecto, uma vez que:

O primeiro agente intelectual, em todas as coisas, dá o fim e a forma do agir ao segundo agente, como o arquiteto do navio opera, e também o primeiro intelecto o faz com toda a natureza¹⁵⁵.

Diante do afirmado, o primeiro intelecto, ao qual o Aquinate se refere, corresponde à atividade intelectual divina em relação à criação de toda a natureza, pois, enquanto primeiro intelecto, ao criar as demais naturezas, ele determina a forma de agir e dá a finalidade ao segundo agente. Conforme a natureza da causa eficiente deliberante, encontramos a impossibilidade de explicar a relação entre sentido e intelecto, justamente, por sua natureza ser atribuída à atividade exercida pelo primeiro intelecto, o qual é o intelecto divino. Ademais, ainda encontramos argumentos para tal recusa pela natureza da atividade intelectual corresponder ao princípio de determinação e movimento, isto é, a causa eficiente, enquanto aquela que delibera, corresponde a uma ação do primeiro intelecto sobre as demais naturezas, de modo que essa ação determine a forma de agir e dê sua finalidade.

Retomando as causas aristotélicas comentadas por Tomás de Aquino, o quarto sentido causal por ele apresentado – causa final –, diz respeito àquilo que responde ao porquê. “[...] Pois ao se questionar ‘por causa de que alguém caminha’, dizemos de modo convincente ao responder: ‘para ter saúde’. E, ao responder assim, cremos que mostramos a causa”¹⁵⁶. Nesse sentido, a causa final aponta para a finalidade do fazer algo. Por ser a causa última, ela justifica a necessidade das demais causas, dado que, na causa final, o ser se encontra em ato e sua

¹⁵⁴ Cf. **In Metaphys**, liber V, lectio II.

¹⁵⁵ “Nam primum agens intellectuale in omnibus dat finem et formam agendi secundo agenti, sicut architector navis navim operanti, et primus intellectus toti naturae”. (**In Metaphys**, liber V, lectio II) (tradução própria).

¹⁵⁶ “(...) cum enim quaeritur quare, vel propter quid quis ambulat, convenienter respondententes dicimus, ut sanetur. Et sic respondententes opinamur reddere causam”. (**Sent. Metaphy.** lib.V, lect II, ad 9.) (tradução própria).

existência é vista enquanto a causa final. A título de exemplo, quando o escultor está diante de sua arte, esta representa a causa final, a razão pela qual foram necessárias as demais causas. Assim, as causas que antecedem à causa final contribuem para que a arte passe da potência ao ato, da privação para a existência. As demais causas são meios em função de um fim.

Contudo, a noção de causa final não nos parece descrever a relação entre sentido e intelecto, dado que os sentidos no contexto do conhecimento humano são uma etapa necessária para o processo de conhecimento intelectual, e não a causa final de tal processo. Por outro lado, podemos apontar que a causa final do processo de conhecimento parece corresponder à espécie inteligível, uma vez que a estrutura do conhecimento (sensível e intelectual) tem como finalidade a produção de uma espécie inteligível em ato. Logo, o sentido de causa final não nos parece fazer justiça à relação entre sentido e intelecto, mas nos parece corresponder à existência de um inteligível em ato.

Considerando as referidas noções de causa até aqui apresentadas, nelas são expostas ainda outras delas derivadas, há, portanto, muitas causas que são ditas de uma coisa só, enquanto *secundum se* (por si) e *secundum accidens* (por acidente)¹⁵⁷. Como muitas são as causas, algumas se qualificam como acidentais e outras por si em relação à existência da coisa em ato. Nesse sentido, se diz-se causa por si o escultor e o bronze¹⁵⁸, mas não são ditos segundo a mesma razão, pois um é dito próximo e outro remoto em relação ao causado. O escultor é causa por si necessária para que a estátua de bronze exista em ato, isto é, o que está em questão aqui é a noção de necessário ou contingente (acidental) para que a estátua de bronze exista em ato. Contudo, “[...] Policleto é causa por acidente, enquanto lhe cabe ser, por acidente, o escultor da estátua”¹⁵⁹. Ou seja, para que a estátua exista em ato não é necessário que seja Policleto seu escultor, pois poderia ser outro a fazer com que a estátua exista em ato. Ora, a relação acidental aqui significa aquilo que pode pertencer ou não a algo. Compreendemos ser acidental a relação de Policleto com a estátua de bronze, uma vez que Policleto pode ser substituído sem que isso implique na não existência da estátua de bronze em ato. Sendo assim, é contingente para a existência da estátua de bronze em ato que seja Policleto seu escultor, mas a existência de um escultor é em si necessária, porque a sua ausência implicaria na não existência da estátua de bronze em ato.

¹⁵⁷ Cf. **In Metaphys**, liber V, lectio II.

¹⁵⁸ Cf. **In Metaphys**, liber V, lectio II.

¹⁵⁹ “[...] Polycletus autem per accidens est causa, in quantum accidit ei factorem statuae esse.” (**In Metaphys**, liber V, lectio III) (tradução própria).

Contudo, ainda nos falta apresentar a distinção da causa por si e por acidente enquanto próxima ou remota à coisa. O que determina se a causa deve ser dita como próxima ou remota à coisa é o modo como a causa se relaciona com o causado. Por exemplo, Policleto em relação à estátua deve ser considerado como a causa próxima, pois não se trata de qualquer escultor, mas de Policleto ser o escultor da estátua. É de se notar que nesse ponto encontramos a natureza de uma relação particular devido à especificação em relação a quem é o escultor da estátua. Por essa razão, Policleto é a causa mais próxima da estátua por ele ser o escultor e não outro. A causa é dita remota quando não há uma especificação que torna a natureza de uma causa em particular, ou seja, em relação à estátua o escultor é a causa remota desta, pois além de não especificar quem é o escultor, esta assume uma natureza universal, uma vez que o escultor da estátua pode ser qualquer um. Assim, como assevera o Aquinate:

[...] sempre o primeiro [primeira causa] que é mais universal, a causa é chamada de remota, a que é mais particular é chamada de causa próxima, assim como dizemos que a forma próxima do homem é a sua definição, ou seja, animal racional, mas o animal é mais remoto [...].¹⁶⁰

Fica explícito, segundo o que foi afirmado, que o princípio que determina a distinção entre a causa próxima e a causa remota aponta para a razão da distinção da espécie em relação ao indivíduo, pois como se segue:

[...] algumas coisas são iguais em número, por exemplo, Sócrates é este homem agora apontado; alguns dos quais são da mesma espécie, e há uma série de coisas diferentes, como Sócrates e Platão, que, embora concordem na espécie humana, diferem em número. Algumas coisas, no entanto, diferem em espécie, mas são as mesmas de acordo com gênero, como homem e asno têm o mesmo tipo de um animal; eles não são os mesmos em geral, mas eles são os mesmos apenas de acordo com a analogia.¹⁶¹

Ora, para entendermos a distinção da espécie em relação ao indivíduo, necessário se faz uma digressão à noção de espécie a partir de sua distinção com o gênero. Assim, o que é apontado no trecho acima corresponde à relação entre gênero e espécie. O gênero em relação à espécie é mais universal e abstrato, pois não existe uma especificação quanto à natureza dos

¹⁶⁰ “[...] quod semper illud quod universalius est, causa remota dicitur, quod autem specialius, causa propinqua: sicut dicimus quod forma hominis propinqua est sua definitio, scilicet animal rationale mortale, sed animal est magis remota, et iterum substantia remotior est. Omnia enim superiora sunt formae inferiorum. Et similiter materia idoli propinqua est cuprum, sed remota est metallum[...].” (**De princ. natur**, cap. V) (tradução própria).

¹⁶¹ “[...]quaedam enim sunt idem numero, sicut Socrates, et hic homo demonstrato Socrate; quaedam sunt diversa numero et sunt idem in specie, ut Socrates et Plato, qui, licet conveniant in specie humana, tamen differunt numero. Quaedam autem differunt specie, sed sunt idem genere, sicut homo et asinus conveniunt in genere animalis; quaedam autem sunt diversa in genere, sed sunt idem solum secundum analogiam[...].” (**De princ. natur**, cap. V) (tradução própria).

constituintes nesse gênero, uma vez que quando se toma o gênero 'animal' estão incluídas duas espécies, a saber: o animal racional e o animal irracional.¹⁶²

No entanto, quando tratamos da espécie, já existe uma especificação quanto à natureza. A espécie em relação ao gênero é menos universal, ocorrendo, por sua vez, uma determinação quanto à natureza de seus existentes. Desse modo, quando tratamos da espécie em relação ao indivíduo, encontramos uma distinção mais radical, posto que a espécie assinala a multiplicidade de coisas que possuem uma determinada propriedade em comum e que os tornam pertencentes a uma determinada espécie. Contudo, quando tomamos a natureza do indivíduo, o que é deixado de lado é justamente o princípio que o inclui em um determinado gênero ou espécie e se considera aquilo que o torna singular, distinto dos outros, ou seja, a noção de indivíduo nos autoriza a apontar algo que exista aqui e agora e que é aquilo ao que se refere a matéria assinalada. Assim, segundo o trecho supracitado, o princípio responsável pela distinção entre os indivíduos e a espécie, para Tomás de Aquino, é a matéria¹⁶³. No entanto, o Aquinate não se refere à matéria considerando-a de qualquer modo, mas à matéria enquanto assinalada, “[...] a que é considerada sob determinadas dimensões”¹⁶⁴. Assim, para o pensador, a matéria assinalada confere individuação e, conseqüentemente, a causa de um indivíduo ser distinto dos demais é a matéria que ocupa um lugar no espaço. A matéria assinalada é posta pelo Aquinate como princípio de limitação da forma.

Dessa maneira, aqui nos interessa estabelecer em relação à noção de causa enquanto remota ou próxima que a natureza da causa remota – o escultor – assume a natureza de uma causa universal, sem a determinação de que o indivíduo é esse escultor, ou seja: o escultor é gênero em relação a Policleto. No entanto, a natureza da causa próxima já é dita considerando uma determinação. Em outras palavras, para que **esta** estátua exista em ato é necessário que Policleto seja o seu escultor. Logo, “escultor” é gênero em relação ao indivíduo Policleto, uma

¹⁶² Aqui, retomamos o que foi admitido por Porfírio em sua *Isagoge* sobre a relação e a diferença do gênero e da espécie, isto é, “o que está sob um gênero definido, no sentido em que temos o costume de dizer que o homem é uma espécie de animal, o qual é um gênero [...]” (PORFÍRIO. *Isagoge*: introdução, tradução e comentário de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar, 2002. p.39.)

¹⁶³ “Et ideo sciendum est, quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium sed solum materia signata”. “Por isso, cumpre saber que a matéria é princípio de individuação, não tomada de qualquer maneira, mas apenas a matéria assinalada”. (**De ente**. cap.II, ad. 17) (tradução própria).

¹⁶⁴ “Et dico materiam signatam quae sub determinatis dimensionibus consideratur”. (**De ente**. cap.II, ad. 17) (tradução própria).

vez que aqui não se trata mais de qualquer escultor, mas de um específico, **deste** escultor, o que não é universal.¹⁶⁵

Para uma melhor compreensão dos gêneros em que a noção de causa é apresentada no comentário do Aquinate, deve-se levar em consideração o binômio conceitual aristotélico fundamental à gnosiologia tomista: ato e potência. As relações causais ora se dividem enquanto princípios/agentes das atualizações, cujas naturezas são intrínsecas às coisas geradas das quais elas são causas, e ora são aquilo que está ordenado ao seu ato, assumindo uma natureza secundária, extrínseca à coisa, ao ponto de não existir uma relação de determinação, de modo que sua natureza manifeste a necessidade de uma outra causa. Segue-se que as relações causais nem sempre são ou devem ser tomadas como um princípio de determinação ou um elemento constitutivo da coisa.

3.2 Noção de causa enquanto necessário

No que diz respeito à natureza das relações causais, ainda se faz importante dizer em que medida as noções de causas devem ser tomadas como necessárias para a existência da coisa em ato. Assim, segundo o que é comentado por Tomás de Aquino, a noção de necessário pode ser dita segundo quatro significados. O primeiro deve ser compreendido como a condição para a existência em ato do causado, “[...] sem o qual não pode viver ou ser; que, ainda que não seja a causa principal da coisa, é, porém, certa *concausa*; assim como respirar é necessário ao animal que respira, porque sem a respiração não se pode viver”.¹⁶⁶ Segundo o que foi afirmado, a noção de necessário em seu significado primeiro deve compreender que, nesse contexto, a causa é dita como condição necessária para a existência da coisa, mesmo que não seja dita como a causa primeira, mas assumindo uma relação de *concausa* da coisa, ela se relaciona como necessária

¹⁶⁵ De forma mais clara, o que está sendo admitido aqui pelo Aquinate é a natureza da relação causal enquanto universal e enquanto particular. O que merece a nossa atenção nesse ponto é a relação que o efeito tem com a natureza de sua causa, isto é, os efeitos das referidas causas seguem sua natureza, a saber: “Sciendum est autem quod causa universalis comparatur causato universali, causa vero singularis comparatur causato singulari: sicut dicimus quod aedificator est causa domus, et hic aedificator huius domus”. (**De princ. natur.**, caput. V) (tradução própria). Nesse sentido, aplicando esse trecho à relação de Policleto com a estátua de bronze, deve-se admitir que, por um lado, a natureza do escultor é assumida enquanto universal e, por consequência, seu efeito também será dito enquanto universal, de modo que para a existência em ato de qualquer estátua de bronze é necessário que exista um escultor. Por outro lado, quando o escultor é Policleto, encontramos aqui uma relação casual de natureza particular, pois não se trata mais de qualquer escultor, mas de um específico, Policleto. Assim, devido à natureza particular da causa, deve-se esperar que seu efeito siga a mesma natureza, de modo que passe a existir em ato não uma estátua de bronze qualquer, mas esta estátua de bronze que foi esculpida por Policleto.

¹⁶⁶ “Primus est, secundum quod dicitur aliquid necessarium, sine quo non potest aliquid vivere aut esse; quod licet non sit principalis causa rei, est tamen quaedam concausa”. (**In Metaphys.**, liber V, lectio VI) (tradução própria).

para existência ou manutenção¹⁶⁷ da coisa em ato. Logo, a noção de necessário aplicado ao conceito de causa significa admitir que tais causas são ditas necessárias porque sem elas é impossível que a coisa exista em ato. Além disso, a relação que a *concausa* tem com a coisa expressa um modo intrínseco, qual seja, a causa necessária contribui com a existência da coisa de modo a ser parte constitutiva dela.

Em seu segundo significado, a noção de necessário é admitida em um contexto um tanto específico, ou seja, aqui assume uma natureza de mudança de um estado de privação ou de algo mau, para um estado de algo bom. Assim, expõe-se esse significado de causa, de modo que possa “[...] evitar, ou expelir algo mau; assim como tomar um remédio, isto é, a medicina laxativa, que dizemos ser necessária, não porque sem ela o animal não possa viver, mas porque ela é necessária para expelir o mal da enfermidade, ou mesmo para evitá-lo”.¹⁶⁸

Com efeito, encontramos nesse segundo significado de se dizer necessário a noção de causa como aquilo que é necessário para a prevenção de um mal ou para expelir algum mal. É nesse significado que encontramos a ideia de causa necessária enquanto o que causa a mudança, pois ao restabelecer ou expelir algo que é mau, deve-se admitir uma ação de mudança de um estado para outro.

Contudo, interessa ainda apontar que a noção de causa necessária apresenta dois significados distintos que determinam o modo e a natureza da relação casual: por um lado, a causa necessária absoluta se qualifica como intrínseca à coisa, como se pode verificar na afirmação do Aquinate: “[...] a necessidade absoluta compete à coisa segundo isto que é íntimo e próximo a ela; ou é forma; ou matéria, ou a própria essência [...]”.¹⁶⁹ A natureza da causa necessária absoluta é princípio de determinação, uma vez que é posta como um elemento constitutivo da coisa.¹⁷⁰ Dessa maneira, dá-se a relação de aproximação das causas necessárias

¹⁶⁷ Devido à natureza da *concausa* ser dita enquanto relação secundária com a coisa, compreendemos que nesse sentido ser causa necessária também implica no sentido de contribuir para a manutenção da existência da coisa. Do mesmo modo que a respiração não pode ser dita como a causa principal e única da vida, mas é dita causa necessária enquanto coopera para moderar o calor, sem a qual não existiria vida, a *concausa* coopera para a existência da coisa em ato. (Cf. **In Metaphys**, liber V, lectio VI) (tradução própria).

¹⁶⁸ “[...] vel vitari aliquod malum, vel expelli; sicut bibere pharmacum, idest medicinam laxativam, dicimus esse necessarium, non quia sine hoc vivere animal non possit; sed ad expellendum, scilicet hoc malum quod est infirmitas, vel etiam vitandum”. (**In Metaphys**, liber V, lectio VI) (tradução própria).

¹⁶⁹ “[...] quia necessitas absoluta competit rei secundum id quod est intimum et proximum ei; sive sit forma, sive materia, sive ipsa rei essentia [...]”. (**In Metaphys**, liber V, lectio VI) (tradução própria).

¹⁷⁰ Compreendemos que a relação da causa necessária absoluta assume uma natureza intrínseca e por isso estamos autorizados a inferir que nesse caso as relações causais se manifestam como um princípio constitutivo da coisa a partir dos exemplos apresentados pelo Aquinate para qualificar o modo pelo qual uma causa deve ser dita como necessária e absoluta, a saber: “[...] dissemos animal necessariamente corruptível, porque isso é resultado de sua matéria, enquanto é composta de contrários. Também dizemos que animal é necessariamente um ser sensível,

absolutas ora supracitadas, o que significa dizer que elas são a condição necessária intrínseca para que a coisa exista em ato.

Por outro lado, em oposição à natureza intrínseca das causas necessárias absolutas, a causa necessária é dita também na medida em que “[...] a necessidade depende de uma causa extrínseca”.¹⁷¹ A noção de necessidade aqui não significa ter que admitir uma relação casual que determine a natureza da coisa de modo que seja tomada como o elemento constitutivo de sua natureza. A causa extrínseca é admitida enquanto causa final e causa eficiente, de sorte que a causa necessária relativa final é ou o próprio ser absoluto, ou é o ser bem disposto, ou, finalmente, a posse de um bem. No que diz respeito ao próprio ser absoluto, a noção de necessário pertence ao primeiro significado. Desse modo, além de assumir a natureza daquilo pelo qual algo não pode ser ou viver, a causa necessária relativa corrobora, mesmo que não sendo causa principal, para que algo possa ser ou viver.

A causa eficiente, por ser princípio de movimento, faz com que o ser necessário pertença ao terceiro sentido. Isso significa dizer que a natureza de uma causa necessária relativa eficiente recebe o nome de necessário em razão de coagir aquele que padece, de modo a exercer força (movimento) sobre ele. Nesse sentido, o significado de necessário “[...] se dá quando algo é movido por um agente exterior em direção a algo para o qual ele não tem aptidão pela própria natureza [...]”¹⁷², pois para que aquele que padece se faça necessário, deve-se admitir um agente exterior, que, ao exercer uma força sobre ele, o leva em direção àquilo que sua natureza é limitada de fazer, sem que seja necessário o movimento de um agente exterior. O agente exterior manifesta-se necessário ao exercer força sobre aquele que padece em razão da natureza de algo ser incapaz de exercer por conta própria o movimento que lhe é necessário.

Por fim, o quarto sentido de necessário é dito enquanto o que é absoluto. A noção de necessário difere das demais, porque a necessidade enquanto absoluta diz sobre a coisa segundo o que é íntimo e próximo a ela. Sendo assim, a noção de necessário absoluto ora significa a

porque é resultado da sua forma; e dizemos que um animal é necessariamente uma substância animada, sensível, porque essa é a sua essência”. (**In Metaphys**, liber V, lectio VI) (tradução própria).

“[...] sicut dicimus animal necesse esse corruptibile, quia hoc consequitur eius materiam in quantum ex contrariis componitur. Dicimus etiam animal necessario esse sensibile, quia consequitur eius formam: et animal necessario esse substantiam animatam sensibilem, quia est eius essentia”. (**In Metaphys**, liber V, lectio VI) (tradução própria).

¹⁷¹ “Necessarium autem secundum quid et non absolute est, cuius necessitas dependet ex causa extrinseca”. (**In Metaphys**, liber V, lectio VI) (tradução própria).

¹⁷² “Nam violentia est quando aliquid movetur ab exteriori agente ad aliud ad quod ex propria natura aptitudinem non habet”. (**In Metaphys**, liber V, lectio VI) (tradução própria).

forma, ora a matéria, ora a própria essência da coisa, o que nos autoriza dizer do “[...] animal ser necessariamente corruptível, porque isso é resultado da sua matéria, enquanto é composta de contrários”.¹⁷³ Segundo o exemplo supracitado, a noção de necessário absoluto compete às causas intrínsecas, pois indica o que é necessário absoluto à natureza da coisa, de sorte que ser necessário é o que existe de modo a determinar a natureza da coisa. Assim, também dizemos que a noção de necessário absoluto indica que o “[...] animal é necessariamente um ser sensível, porque é resultado de sua forma; dizemos ainda que o animal é necessariamente uma substância animada, sensível, porque essa é sua essência”.¹⁷⁴ A noção de necessário absoluto é dita das causas intrínsecas à coisa, pois, por serem causas intrínsecas, existem inerentes à coisa de modo a serem ditas como o que é íntimo e próxima à coisa.

Contudo, em oposição à natureza do necessário absoluto, o necessário relativo encontra sua distinção por ser aquilo do qual a necessidade depende de uma causa extrínseca, porque para que algo seja gerado se faz necessária uma causa extrínseca a ele. Assim, as causas extrínsecas são ditas enquanto causa eficiente e causa final. Para que a coisa exista em ato, esta também depende das causas cuja natureza é determinada de modo extrínseco.

A partir do que foi dito quanto aos quatro significados de necessário, podemos concluir que a noção de necessário aponta para um significado comum a todos os quatro anteriormente apresentados, pois encontramos uma característica que indica a razão que faz com que algo possa ser dito como necessário. Portanto, a noção de necessário, seja ela qual for, deve significar “[...] aquilo que é impossível de ser de outro modo”.¹⁷⁵ Algo é dito necessário porque a sua ausência significaria a impossibilidade de que algo seja de outro modo¹⁷⁶. Podemos ainda

¹⁷³ “[...]animal necesse esse corruptibile, quia hoc consequitur eius materiam inquantum ex contrariis componitur”. (**In Metaphys**, liber V, lectio VI) (tradução própria).

¹⁷⁴ “[...]animal necessario esse sensibile, quia consequitur eius formam: et animal necessario esse substantiam animatam sensibilem, quia est eius essentia”. (**In Metaphys**, liber V, lectio VI) (tradução própria).

¹⁷⁵ “Nam necessarium est, quod est impossibile aliter se habere”. (**In Metaphys**, liber V, lectio VI) (tradução própria).

¹⁷⁶ Os significados em que a noção de necessário é apresentada por Tomás de Aquino em seu comentário aponta para uma característica fundamental que deve ser tomada como condição para que algo seja dito como necessário. Em seu comentário, o Aquinate admite que todos os significados de necessário devem exprimir uma característica em comum, a saber: “Igitur huiusmodi dicuntur necessaria, quia sine eis impossibile est esse.”; “[...]quod necessarium etiam dicimus sic se habere, quod non contingit aliter se habere”; “propter quam non contingit aliter se habere.”; “sine quo non poterat esse ex una parte bonum”; “Et sic illa causa, sine qua non contingit vivere vel esse, vel bonum habere, vel malo carere, necessitas dicitur [...]”; “[...]quia impossibile est aliter se habere.”; “[...] non contingit aliter se habere.”; “esse necessaria quae impossibile sint aliter se habere.”; “Nam necessarium est, quod est impossibile aliter se habere”. (**In Metaphys**, liber V, lectio VI.) (tradução própria). Segundo os fragmentos apresentados, independente de qual seja a natureza específica da noção de necessário, todas devem significar aquilo pelo qual não poderia ser de outro jeito, pois a razão de ser necessário implica em ter que admitir a impossibilidade de que algo possa ocorrer de um outro modo. Assim, encontramos em todos os referidos significados de necessário a ideia de exclusão, ser necessário exclui, por assim dizer, a possibilidade de que exista um outro modo, o que torna impossível ser de outra maneira ou de outro jeito.

concluir que os quatro gêneros de causa são ditos como necessários, uma vez que a noção de necessário pertence à noção de causa, de sorte que “[...] causa é aquilo a partir do qual algo segue por ser necessário”.¹⁷⁷

Segundo o que foi afirmado no trecho supracitado, independentemente de qual seja a causa, esta sempre será acompanhada do significado de necessário. Assim, ao se admitir uma relação causal, deve-se também admitir que tal relação trata-se de uma relação causal necessária. Dessa maneira, em todos os modos de causa encontra-se o significado de necessário, de modo que a relação da causa com o causado se explica também por uma relação de necessidade. Portanto, os significados de necessário atentam para as especificidades das naturezas das noções de causa, isto é, o significado de necessário é um princípio constitutivo às causas material, formal, eficiente, final. Contudo, o que deve ser preservado quanto ao significado de necessário nos gêneros de causa é a ideia de que ser causa significa aquilo pelo qual algo não poderia ser de outro jeito.

Outrossim, ainda nos interessa compreender a relação que o conceito de necessário possui com a natureza da noção de *materia causae*. Assim, considerando o que foi dito anteriormente, a noção de necessário pertence à noção de causa. Logo, independentemente de qual seja a natureza do gênero de causa, ela sempre deve ser tomada enquanto necessária. Nesse sentido, considerando-se a relação entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual, e que este se justifica a partir de uma relação casual, tudo nos leva a ter que admitir que a natureza da relação causal expressada no conceito de *materia causae* é de ordem necessária.

No entanto, a questão que nos é sugerida aponta para o modo em que o conceito de necessário deve ser admitido na relação entre as potências de conhecimento, isto é, em que sentido o conhecimento sensível deve ser tomado como uma causa necessária para que ocorra a atividade intelectual. Assim, devemos considerar de que modo o conhecimento sensível deve ser tomado como uma causa necessária sem ultrapassar o limite da preponderância da atividade intelectual no processo de atualização do intelecto possível. Dito em outras palavras, o processo de conhecimento intelectual preza por fundamentar que o processo de atualização intelectual se limita a uma ação do intelecto que, ao se voltar aos fantasmas, abstrai a espécie inteligível das condições da matéria. Dessa maneira, o sentido de necessário admitido no conceito de *materia causae* deve preservar dois aspectos fundamentais: 1) o limite da ação de uma coisa corpórea sobre uma incorpórea; 2) a preponderância da atividade intelectual no processo de

¹⁷⁷ “Causa enim est ad quam de necessitate sequitur aliud”. (In *Metaphys*, liber V, lectio VI) (tradução própria).

conhecimento intelectual. Por ora, a natureza do sentido de necessário, admitida a relação entre as potências de conhecimento, ainda nos exige um aprofundamento que retomaremos no capítulo seguinte deste estudo.

3.3 A noção de causa no comentário ao *De Causis*

No comentário no *De Causis*, Tomás de Aquino nos apresenta uma característica fundamental quando estamos tratando das relações causais e suas naturezas. Quando admitimos a necessidade de mais de uma causa para que algo possa existir em ato, é-nos exigido apresentar também três aspectos que caracterizam a natureza dessas relações causais: i) a ordem operativa dessas causas; ii) o modo em que elas estão relacionadas e, por fim, iii) de que maneira elas interferem no efeito principal. Assim, a partir dos três aspectos referidos, é possível compreender a natureza hierárquica das relações causais, uma vez que certas causas têm mais influência sobre o efeito principal do que as demais. Nesse contexto, resta-nos apresentar as condições para que uma causa assuma uma natureza privilegiada sobre o efeito em relação às demais causas.

O comentário de Tomás de Aquino à proposição I, lição I do livro *De Causis*, expõe uma hierarquia quanto à natureza das relações causais, pois pertence à noção de causa ter que admitir uma ordem específica que deve ser determinada de acordo com a influência que uma causa tem sobre o efeito principal. Assim, toda causa universal primeira é dita primeira por assumir uma influência ou determinação maior sobre a coisa. Por outro lado, a causa universal segunda é dita segunda em razão da sua subordinação ao efeito da causa primeira e por exercer menor influência sobre a coisa.¹⁷⁸ Para tornar clara a explicitação da natureza hierárquica das causas, o Aquinate afirma que “[...] quando é removida a virtude da causa universal segunda sobre a coisa, a causa primeira não priva sua virtude sobre ela”.¹⁷⁹ Dessa forma, a natureza da causa universal segunda, por exercer uma influência menor sobre a coisa, dispõe de uma relação de subordinação para com a causa primeira universal. Retirada a influência da causa segunda sobre a coisa, tal privação não compromete a influência da causa primeira sobre a coisa. Ainda de acordo com o trecho supracitado, podemos considerar que a causa segunda universal dispõe de uma relação accidental para com a influência da virtude da causa universal primeira. Dito de

¹⁷⁸ Cf. **In De Causis**. Lect. I.

¹⁷⁹ “[...]cum ergo removet causa secunda universalis virtutem suam a re, causa universalis prima non aufert virtutem suam ab ea”. (**In De Causis**. Lect. I) (tradução própria).

outro modo, a causa primeira não depende da causa segunda para exercer uma influência sobre a coisa.

A subordinação da causa segunda em relação à causa primeira deve ser tomada em razão da “[...] causa universal primeira agir sobre o efeito da causa segunda, antes que a causa universal segunda aja sobre o mesmo, segundo seu próprio efeito”.¹⁸⁰ Por essa razão, a causa primeira, além de agir sobre a coisa, exerce também uma influência sobre o efeito da causa segunda. As afirmações do Aquinate nos conduzem para a seguinte conclusão: faz-se necessário que, na ordem, toda causa que seja dita como a anterior na composição da coisa, deve ser a última a ser removida. Toda causa que é a última na ordem da composição é dita enquanto causa próxima da coisa e, por esta razão, sua natureza é subordinada às causas que lhes são anteriores. Por outro lado, toda causa que é a primeira na ordem da composição é dita enquanto remota à coisa, o que por sua vez age sobre todas as causas que lhes são posteriores.¹⁸¹

Além disso, as regras que devem ser inferidas quanto à ordem em que as causas se encontram em relação à coisa são: 1) a primeira causa possui maior influência sobre o efeito do que a causa segunda; 2) de sorte que a ação da causa primeira sobre o efeito permaneça mesmo que seja retirada a ação da causa segunda; o que nos leva a concluir que 3) toda causa primeira antecede ao efeito das causas segundas.¹⁸² Assim, em quaisquer relações casuais, deve-se encontrar a ordem em que as causas exercem uma influência sobre o efeito, isto é, as causas primeiras como causa remota que mais influi sobre o efeito, e as causas segundas, enquanto subordinadas às causas primeiras, exercem menor influência sobre o efeito. Nesse sentido, todo efeito que é produzido por uma causa cuja natureza se encontra subordinada (as causas segundas) se encontra de modo mais universal nas causas que lhes são anteriores, sobretudo as causas primeiras¹⁸³, pois, como afirma o Aquinate, “[...] toda causa opera antes do efeito e produz depois dele muitos efeitos”¹⁸⁴, de sorte que “[...] toda causa primeira ajuda a causa segunda”.¹⁸⁵

Para explicitar como a ordem das causas se manifesta e determina o efeito de modos diferentes, o Aquinate utiliza-se do conceito de homem, empregando como modelo as causas formais que pertencem a esse conceito. De início, pode-se verificar que a causa mais próxima

¹⁸⁰ “(...) quod est quia universalis causa prima agit in causatum causae secundae antequam agat in ipsum causa universalis secunda”. (**In De Causis**. Lect. I) (tradução própria).

¹⁸¹ Cf. **In De Causis**. Lect. I.

¹⁸² Cf. **In De Causis**. Lect. I

¹⁸³ Cf. **In De Causis**. Lect. I

¹⁸⁴ “(...) omnis causa et ante causatum operatur et post ipsum plurimum est substitutive”. (**In De Causis**. Lect. I).

¹⁸⁵ “(...) et causa prima adiuvat”. (**In De Causis**. Lect. I) (tradução própria).

corresponde à forma específica, que é a sua racionalidade. Posteriormente, podemos apontar a forma mais remota e genérica, que é a sua animalidade e o ser vivente, e por fim, o *Ser*.¹⁸⁶ As causas aqui apresentadas correspondem às condições do ser homem (gênero), isto é, ser causa de algo significa dizer quais são as causas necessárias para que algo possa ser ou existir.

No exemplo supracitado, o Aquinate toma o efeito final, que é o homem, para dele extrair suas causas formais. A causa primeira, segundo o exemplo, corresponde ao Ser, sendo esta mais remota em relação às causas posteriores. A natureza da causa remota, no contexto do exemplo, evidencia que o Ser é a causa formal que advém primeiro ao homem. Consequentemente, ela influi de modo mais enfático sobre o efeito do que as demais causas, pois, como é admitido na ordem das causas, a causa primeira universal influencia as causas que dela se seguem. Assim, as causas posteriores são subordinadas à causa primeira e delas sofrem um certo influxo, pois a causa primeira, além de ter mais influência sobre o efeito, age sobre o efeito das demais causas de modo que, retirada a ação das causas segundas, a influência da causa primeira (o Ser) permanece. Dito de outro modo, as causas formais, a exemplo da animalidade e do vivente, são causas segundas e subordinadas à ação da causa primeira. As causas segundas agem a partir do efeito da causa primeira e possuem uma influência menor sobre o efeito.¹⁸⁷

A ordem na qual a influência das causas é manifesta atendendo a certas especificidades nos faz compreender de que maneira as causas se relacionam com o efeito, se consideramos a natureza de um homem em particular. Para isso, o que é aqui considerado são as causas que fazem o homem em particular ser **este** homem e não outro, ou seja, as causas que atentam para a particularidade **deste** homem. Assim, segundo o comentário de Tomás de Aquino, na ordem da geração do homem em particular, “[...] o ser é encontrado primeiramente em seu sujeito material, em seguida o vivente e, por último, o homem”.¹⁸⁸ Considerando esses exemplos, é pertinente atentar para dois aspectos importantes que se seguem da ordem em que a causa primeira e as causas segundas se relacionam: se, por um lado, encontramos a ordem da geração que representa a divisão entre a causa primeira e as causas segundas, de sorte a apontar a preponderância da influência da causa primeira sobre o efeito em relação às causas segundas, por outro, encontramos a ordem da corrupção do indivíduo, ou seja, a ordem da privação das

¹⁸⁶ Cf. *In De Causis*. Lect. I

¹⁸⁷ Cf. *In De Causis*. Lect. I

¹⁸⁸ “[...] primo invenitur esse, deinde invenitur vivum, postmodum autem est homo; prius enim ipse est animal quam homo[...]”. (*In De Causis*. Lect. I) (tradução própria).

causas evidencia a causa que possui maior influência sobre o indivíduo, uma vez que esta é a última a ser removida. Dessa forma, Tomás de Aquino afirma que

[...] no caminho que conduz à corrupção, o homem perde primeiramente o uso da razão, mas permanece vivo e respirando; segundo, tiradas a vida e a respiração, permanece o próprio ente, porque não se corrompe para o nada¹⁸⁹.

A afirmação tomista ratifica a preponderância da causa primeira – a causa do Ser – em relação às causas que dela se seguem, uma vez que, na ordem da corrupção, a causa primeira é a última a ser removida, enquanto as causas que dela se seguem são removidas primeiramente. Assim, deve-se inferir que na regra da geração, toma-se primeiro a causa mais remota em relação à coisa e a que possui mais influência sobre o efeito, seguida das causas segundas que se qualificam como as mais próximas da coisa e com menor influência sobre o efeito. Em oposição, na ordem da corrupção, as causas mais próximas, que são as causas segundas, são as primeiras a serem removidas e a causa primeira, mais remota, é a última a ser removida. A ordem da corrupção é inversa quando colocada perante a ordem da geração, pois o que na ordem da geração é a primeira em gerar a coisa, na ordem da corrupção é a última a ser removida.

De acordo com a ordem das relações causais apresentadas, convém considerarmos se estas são aplicadas a casos específicos de causalidade ou se devem ser aplicadas somente aos diferentes gêneros de causa.¹⁹⁰ Segundo o que é afirmado pelo Aquinate em seu comentário, a ordem em que as causas se manifestam em todos os gêneros de causalidade deve ser manifestada de modos diferentes para gêneros de causas diferentes. Nesse sentido, Tomás de Aquino afirma precisamente que “[...] o exemplo tomado pelo autor [Proclo] é tirado das causas formais. Mas uma razão similar é aduzida para as causas materiais”¹⁹¹, pois nas causas materiais aquilo que antecede a matéria em ato é tomada como a causa da matéria, logo, a matéria prima é a causa da matéria em ato, uma vez que a matéria prima antecede a matéria em ato.

Ademais, deve-se considerar que quanto mais uma causa é anterior, mais ela tem influência sobre os efeitos. Segundo a natureza da causa primeira, três proposições devem ser admitidas: 1) a causa primeira tem mais influência sobre o efeito, uma vez que a causa primeira age sobre as causas que dela se seguem e ajuda a causa segunda a operar; 2) o efeito da causa

¹⁸⁹ “Rursumque in via corruptionis primo amittit usum rationis et remanet vivum et spirans, secundo amittit vitam et remanet ipsum ens, quia non corrumpitur in nihilum”. (**In De Causis**. Lect. I) (tradução própria).

¹⁹⁰ Aqui, o Aquinate retoma aos quatro gêneros aristotélicos de causa, a saber: a causa material, formal, eficiente e final. (Cf. DA SILVEIRA, Carlos Frederico Gurgel Calvet - Comentário ao Liber de Causis de Santo Tomás de Aquino: tradução do Proêmio, das proposições I, II, III, VI, XV, XXI, XXXI e XXXII. Synesis: Revista do Centro de Teologia e Humanidades. Vol. 4, Nº 2 (2012), p.194).

¹⁹¹ “Et in causis quidem formalibus exemplum inductum est. In causis autem materialibus similis ratio invenitur[...]”. (**In De Causis**. Lect. I) (tradução própria).

primeira é o último a ser removido, pois a causa primeira influi de maneira mais veemente sobre o efeito do que a causa segunda; 3) a causa primeira antecede o efeito, pois, segundo a ordem da geração, o efeito é primeiramente causado pela virtude da causa primeira. Portanto, a causa primeira é a potência mais perfeita e sua virtude é a última a ser removida.

Quanto às proposições precedentes, interessa-nos averiguar se estas devem ser admitidas para todos os gêneros de causa. Em outras palavras, se em todos os gêneros de causa se encontram manifestadas a mesma ordem, a saber, a causa primeira e a causa segunda. A esse respeito, o Aquinate responde de forma negativa, pois, deve-se observar uma dupla ordem de causas: 1) um modo que é por si; 2) outro modo que é por acidente. Assim, a ordem por si se manifesta de maneira que a intenção e a influência da causa primeira se estendem até o último efeito por meio das causas segundas. Por exemplo, “a arte do ferreiro move a mão, sua mão move o martelo, o qual ao martelar expande o ferro, que manifesta finalmente a intenção do artista”¹⁹². A relação do artista, que nesse caso deve ser tomado como a causa primeira, influi sobre todas as causas segundas até o efeito final que é a manifestação da intenção do ferreiro expressada em sua arte. A ordem causal por si preserva a influência da causa primeira sobre as causas segundas, porque, nesse contexto, a causa primeira influi com mais veemência sobre o efeito do que as causas segundas. Por outro lado, a ordem causal por acidente expressa o oposto da ordem por si, isto é, a ordem por acidente não leva a intenção da causa primeira até o último efeito, mas se restringe até o efeito mais próximo. Assim, todo efeito a mais que é provocado pela causa primeira excede sua intenção, assim como faz aquele que “[...] acende uma vela que por sua vez acende outra, esta outra ainda e assim por diante”.¹⁹³

Contudo, segundo as três proposições apresentadas quanto à natureza da causa primeira, interessa ao nosso estudo averiguar se as proposições admitidas devem ser atribuídas ao conceito de *materia causae*. Para tanto, três hipóteses devem ser consideradas: i) os sentidos se qualificam como causa primeira do conhecimento intelectual ou como causa segunda da atividade intelectual; ii) o conhecimento intelectual é a causa primeira da atualização intelectual ou é a causa segunda desta; e, por fim, iii) a natureza causal expressada no conceito de *materia cause* não se qualifica como causa primeira ou como causa segunda, mas possivelmente obedecendo a uma ordem específica de geração e corrupção.

¹⁹² “[...]sicut cum ars fabrilis movet manum, manus martellum qui ferrum percussura extendit, ad quod fertur intentio artis”. (In De Causis. Lect. I) (tradução própria).

¹⁹³ “[...]sicut cum aliquis accendit candelam, praeter intentionem eius est quod iterum accensa candela accendat aliam et illa aliam[...]”. (In De Causis. Lect. I) (tradução própria).

Quanto à primeira hipótese, deve-se verificar se a relação entre sentido e intelecto expressada no conceito de *materia causae* nos conduz a ter que admitir que o conhecimento sensível é a causa primeira da atividade intelectual. A esse respeito, sendo o conhecimento sensível a causa primeira do conhecimento intelectual, este deve se qualificar como o que possui influência maior sobre o efeito – que nesse caso corresponde à espécie inteligível. Segundo a ordem da geração e da corrupção, os sentidos são os primeiros a influírem na produção de uma espécie inteligível e os últimos a remediarem sua influência sobre a produção da espécie inteligível. Conforme o que foi admitido pelo Aquinate, a ação do conhecimento sensível em relação ao conhecimento intelectual deve preservar a máxima de que “[...] nenhuma coisa corpórea pode agir sobre uma incorpórea”.¹⁹⁴ A influência dos sentidos sobre o processo de conhecimento intelectual não deve significar uma *immutatio*. Os sentidos não devem ser tomados como a causa primeira do conhecimento intelectual, uma vez que, por não poderem agir sobre uma coisa incorpórea, são privados de exercer uma influência maior sobre a atividade intelectual.

Portanto, o processo de construção do conhecimento intelectual deixa claro que a atividade intelectual se caracteriza em razão da ação do intelecto agente, ao se voltar para os fantasmas¹⁹⁵, abstrair a espécie inteligível que existe condicionada à matéria. Além disso, como o conhecimento sensível se caracteriza por preservar aspectos materiais em sua natureza e, segundo o Aquinate, a matéria não é princípio de conhecimento por ser refratária à inteligibilidade¹⁹⁶, o conhecimento sensível não pode ser dito como causa primeira da atividade intelectual, uma vez que a natureza da atividade intelectual é imaterial e não condicionada à matéria determinada. A recusa em admitir que o conhecimento sensível é a causa primeira da atividade intelectual se justifica em razão do conflito de natureza dos sentidos em relação ao intelecto. Admitindo, portanto, que sejam os sentidos a causa primeira do conhecimento intelectual, a máxima de que um princípio corpóreo não pode agir sobre uma coisa incorpórea não seria preservada, pois, sendo o conhecimento sensível a causa primeira, ele deveria exercer maior influência sobre o conhecimento intelectual e, conseqüentemente, sobre os efeitos.

Ainda em relação ao conhecimento sensível, resta-nos verificar se ele pode ser dito enquanto a causa segunda do conhecimento intelectual. A princípio, parece-nos ser uma relação causal viável, posto que, enquanto causa segunda, os sentidos exerceriam uma relação causal

¹⁹⁴ “[...] Et quia incorporeum non potest immutari a corporeo [...]”. (ST. q. 84, a. 6) (tradução própria).

¹⁹⁵ Cf. ST. q. 84, a. 7

¹⁹⁶ Cf. **De ente**. Cap. I, ad. 11.

com menor influência sobre o conhecimento intelectual e, conseqüentemente, uma influência menor sobre a espécie inteligível. Este aspecto que caracteriza a natureza da causa segunda nos parece estar em consonância com o limite da relação entre sentido e intelecto, uma vez que “[...] os fantasmas são incapazes de modificar o intelecto possível, mas devem se tornar inteligíveis em ato pelo intelecto agente”.¹⁹⁷ Tal afirmação nos conduz a compreender que o conhecimento sensível deve ser tomado como causa parcial ou secundária do conhecimento intelectual, pois além de o conhecimento sensível ser incapaz de causar alguma modificação no intelecto possível, ele “[...] não é a causa total e perfeita do conhecimento intelectual [...]”¹⁹⁸.

Contudo, a noção de causa segunda apresenta uma característica que nos exige um olhar refinado ao tomar o conhecimento sensível como a causa segunda do conhecimento intelectual. A noção de causa segunda significa que a causa possui uma relação de aproximação com o efeito final. O que nos parece inviabilizar que o conhecimento sensível seja tomado como a causa segunda do conhecimento intelectual diz respeito à distinção entre a natureza material e condicionada da matéria, o que caracteriza o processo de conhecimento sensível em oposição à natureza imaterial da atividade intelectual e da espécie inteligível. Dessa maneira, o que queremos ressaltar aqui é que a distinção entre a natureza das potências de conhecimento impossibilita que a relação entre elas seja dita enquanto uma relação causal de proximidade, porque é em razão dessa distinção que o Aquinate assevera que os fantasmas são incapazes de modificar o intelecto possível.¹⁹⁹ Essa afirmação expõe a limitação da atividade sensível exercer alguma influência próxima sobre o processo de conhecimento intelectual. É em razão da distinção das naturezas que o processo de conhecimento intelectual encontra a necessidade de se voltar para os fantasmas, a fim de que, através do ato abstrativo do intelecto agente, a espécie inteligível seja abstraída.

Sendo assim, o limite da atividade do conhecimento sensível nos leva a ponderar acerca da natureza da causa que explica a relação entre sentido e intelecto. Isto é, se a relação causal entre sentido e intelecto se explica através da noção de causa segunda, pode ser dito, conseqüentemente, que o conhecimento sensível é a causa próxima do intelecto. Contudo, não se pode, a partir disso, inferir que a aproximação signifique que o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual compartilham da mesma natureza ou que, por menor que seja a influência dos sentidos sobre o efeito, essa seja dita enquanto uma ação do conhecimento

¹⁹⁷ “Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem [...]”. (ST. q. 84, a. 6) (tradução própria).

¹⁹⁸ “[...] sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis [...]”. (ST. q. 84, a. 6) (tradução própria).

¹⁹⁹ Cf. ST. q. 84, a. 6.

sensível sobre a atividade intelectual. Assim, a partir do exposto, admitir que o conhecimento sensível é a causa segunda do conhecimento intelectual, ainda nos exige um debruçar mais cauteloso sobre o sentido de causa expressado no conceito de *materia causae*, pois a noção de causa segunda, à luz do que foi apresentado, não nos parece explicar a totalidade da relação causal entre sentido e intelecto.

Ademais, quanto à segunda hipótese, sendo o intelecto a causa primeira do conhecimento intelectual e, conseqüentemente, a causa primeira na produção de uma espécie inteligível, isso significaria ter que afirmar que, segundo a natureza da causa primeira, o intelecto possui uma influência maior sobre o efeito – que neste caso corresponde à espécie inteligível –, e, segundo a ordem da geração e da corrupção, o intelecto é o primeiro a influir na produção de uma espécie inteligível e o último a remediar sua influência sobre a produção dessa última espécie. Nesse sentido, pensar a relação entre sentido e intelecto, segundo essa ordem, não nos parece contradizer o modo pelo qual o Aquinate constrói o processo de atualização intelectual, sobretudo a relação da atividade do intelecto agente na produção de uma espécie inteligível.

Face às considerações apresentadas, a estrutura da atividade intelectual nos permite afirmar que a relação entre o intelecto – seja este o intelecto agente ou o intelecto possível – e a espécie inteligível, se caracteriza como uma relação intrínseca. É por essa razão que o intelecto agente exerce uma influência maior sobre o processo de conhecimento intelectual e, conseqüentemente, sobre a produção da espécie inteligível. O modo pelo qual a atividade do intelecto agente exerce influência sobre o intelecto possível caracteriza e torna evidente a influência da atividade intelectual na produção de uma espécie inteligível. O Aquinate deixa clara a preponderância da atividade intelectual na produção de uma espécie inteligível ao afirmar que

[...] esse agente, superior e mais elevado, a que Aristóteles chama de intelecto agente e do qual já falamos, torna os fantasmas recebidos pelos sentidos em inteligíveis em ato, por modo de abstração.²⁰⁰

Diante do afirmado, é em razão de a atividade do intelecto significar uma ação do intelecto agente que a natureza da atividade intelectual possui uma influência maior sobre a produção de uma espécie inteligível. Assim, sendo o intelecto agente o princípio da ação que passa os fantasmas da potência ao ato, deve-se inferir, a partir do papel que o intelecto agente

²⁰⁰ “[...] 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”. (ST. q.84, a.6) (tradução própria).

ocupa no processo de conhecimento intelectual, e, sobretudo, na produção da espécie inteligível, que sua atividade abstrativa faz com que o intelecto agente exerça uma influência maior sobre a espécie inteligível quando comparada com a atividade exercida pelos sentidos.

Contudo, se por um lado, o intelecto for dito como a causa primeira da atividade intelectual e a que exerce maior influência sobre a espécie inteligível, por outro lado, quando tratamos da natureza da causa primeira, não podemos desconsiderar o fato de que a sua relação com o efeito é dita remota. Assim, nesse ponto, encontramos uma impossibilidade em compreender que a atividade exercida pelo intelecto agente o torne a causa primeira na produção de uma espécie inteligível. Considerando que o processo de atualização cognoscitiva não acontece de maneira desordenada, mas segundo uma ordem específica de atualização, pois “[...] uma vez que a alma é uma e as potências muitas, e que se passa do um ao múltiplo com certa ordem, é necessário haver uma ordem entre as potências da alma [...]”²⁰¹, o intelecto agente, na ordem de emanção da alma, obedece a uma ordem específica no processo de conhecimento intelectual.

Nesse sentido, segundo a ordem admitida pelo Aquinate, deve-se dizer que o perfeito é anterior ao imperfeito na ordem do tempo. Sendo assim, se a alma é a sede e dela as potências emanam, encontramos nessa ordem a potência intelectual como a primeira emanada. Em seguida, tem-se a emanção das potências sensitivas: cogitativa, memória, imaginação, sentido comum²⁰² e sentidos externos.²⁰³ Retomando a estrutura da produção da espécie inteligível e, sobretudo, o modo pelo qual deve ser qualificada a natureza da relação causal entre o intelecto e a espécie inteligível, podemos compreender que se a atividade do intelecto agente na produção da espécie inteligível consiste em um ato do intelecto agente em se voltar para os fantasmas e abstrair a espécie inteligível, o intelecto agente se comporta como o agente primeiro da atualização e, conseqüentemente, da produção da espécie inteligível. Admitindo a ordem das potências e considerando que, após o processo abstrativo, o intelecto agente atualiza o intelecto possível, de modo que a espécie inteligível nele se encontre atualizada, podemos facilmente inferir que a relação entre a espécie inteligível e a atividade intelectual não deve ser qualificada enquanto remota, mas enfaticamente enquanto uma relação causal de aproximação. Aqui encontramos a impossibilidade de que, segundo a ordem admitida no *De Causis*, a natureza causal expressa no conceito de *materia causae* qualifique a atividade intelectual como a causa

²⁰¹ ST. q. 77, a.4

²⁰² Cf. ST. q.78, a. 4

²⁰³ Cf. ST. q.78, a. 3

primeira da produção de uma espécie inteligível em razão da noção de causa remota e de causa próxima.

Face às considerações apresentadas, com vistas a explicar em que sentido o conhecimento sensível é a causa da atividade intelectual, a ordem que é admitida na primeira proposição do *De Causis* não pode ser atribuída à relação entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual ora expressada no conceito de *materia causae*. Nesse contexto, parece-nos que a noção de *materia causae* não se explica enquanto causa primeira ou causa segunda. O conhecimento sensível não deve ser dito enquanto causa primeira ou segunda do conhecimento intelectual, na medida em que, em sendo admitidas quaisquer uma dessas causas, isso conduziria, por um lado, em uma contradição no que se refere à natureza da atividade sensível ou da atividade intelectual. Além disso, a noção de causa primeira e causa segunda fere a máxima de que uma coisa corpórea não pode agir sobre uma incorpórea. Sendo assim, tudo nos leva a crer que a relação entre o conhecimento sensível e a atividade intelectual caracteriza-se por um modo específico de causalidade. Ou seja, qualquer que seja a ordem admitida no conceito de *materia causae*, deve-se atentar para as especificidades que caracterizam cada gênero de conhecimento, de modo que isso não implique em uma contradição de qualquer natureza.

Devemos considerar ainda que o processo de conhecimento, seja ele sensível ou intelectual, caracteriza-se pela atualização das potências, o que não ocorre de forma desordenada, mas segundo uma determinada ordem específica. Encontramos no processo de conhecimento sensível uma ordem que é constituída em duas etapas: os sentidos externos e os internos. Segundo a divisão de tais etapas, o gênero do conhecimento sensível caracteriza-se de acordo com a seguinte ordem²⁰⁴: sentidos externos, sentido comum, imaginação, memória cogitativa.²⁰⁵ Posteriormente, encontramos no processo de atualização intelectual a atividade abstrativa do intelecto agente que, ao abstrair, produz uma espécie inteligível, quando apenas então será atualizado o intelecto possível. Acontece que, considerando as respectivas etapas que compõem o gênero de conhecimento e a necessidade em admitir uma ordem, uma questão nos é sugerida a esse respeito: qual ordem causal deve ser admitida para que o conhecimento sensível possa ser dito como causa do conhecimento intelectual?

²⁰⁴ A ordem aqui apresentada deve ser considerada a partir da *Immutatio* que uma coisa extramental exerce sobre os sentidos externos até que se forme uma imagem sensorial da coisa apreendida. Assim, deixamos de lado a ordem em que as potências são emanadas da alma.

²⁰⁵ Cf. ST. q.78, a. 3

Assim, a questão apresentada nos exige apontar o lugar no qual o conhecimento sensível ocupa enquanto causa do conhecimento intelectual. Nesse sentido, o conceito de *materia causa* é visto como uma espécie de causalidade que liga o processo de conhecimento sensível ao do conhecimento intelectual. Aventuramo-nos até em afirmar que a *materia causae* é a causa necessária para que o processo de conhecimento em sua totalidade obedeça a uma ordem pela qual, apesar da distinção existente entre os gêneros de conhecimento, estes não aconteçam de maneira irregular ou desordenada, mas essa ordem harmoniza a relação entre os gêneros de conhecimento. Dessa forma, a natureza da ordem expressa no conceito de *materia causae* ainda nos exige uma resposta e, por ora, a deixaremos em suspenso para em momento posterior retomarmos a questão.

3.3.1 A noção de causa admitida à atividade intelectual

No comentário à proposição VIII ao *De Causis*, Tomás de Aquino apresenta como toda inteligência²⁰⁶ em seu processo de conhecimento conhece as coisas além de si mesmo. A esse respeito, o Aquinate aponta um aspecto que trata de qualificar o processo de conhecimento das coisas que se encontram externas àquele que conhece: “Toda inteligência sabe tanto o que está acima quanto o que está abaixo dela. Sabe o que está abaixo porque é sua causa. Sabe o que está acima porque dele adquire bondade”.²⁰⁷ De acordo com o trecho acima, o processo de conhecimento da inteligência conhece tanto as coisas que são superiores à sua natureza quanto as coisas que são inferiores à sua natureza. Contudo, uma questão deve ser considerada quanto ao conhecimento das inteligências, isto é, de que modo o conhecimento é adquirido, tanto das coisas que são inferiores quanto das coisas que são superiores à natureza intelectual?

A esse respeito, segundo o Aquinate, deve-se negar que o processo de conhecimento tanto das coisas inferiores quanto das coisas superiores deva significar que a inteligência é a causa de seu próprio conhecimento. Assim, o verdadeiro significado que deve ser tomado quanto à relação causal entre uma inteligência e as coisas que se encontram acima ou abaixo dela é intermediário. Se uma inteligência é tanto causa quanto um efeito, então ela ocupa um

²⁰⁶ Faz-se necessário ressaltar que a questão central comentada pelo Aquinate na proposição VIII não trata exclusivamente do intelecto humano, mas é considerado também o intelecto Divino e o intelecto das substâncias separadas. Contudo, como o presente estudo tem por objetivo tratar do processo de conhecimento humano, interessa-nos tratar especificamente a respeito da atividade intelectual humana identificada no comentário do Aquinate.

²⁰⁷ “[...] omnis intelligentia scit quod est supra se et quod est sub se: verumtamen scit quod est sub se quoniam est causa ei, et scit quod est supra se quia acquirit bonitates ab eo”. (**In De Causis**. Lect. VIII) (tradução própria).

modo intermediário de compreensão das coisas conhecidas.²⁰⁸ Nesse sentido, o processo de conhecimento é estabelecido de modo a preservar a natureza daquele que conhece, pois, segundo o Aquinate, a inteligência “[...] entende o que está acima de um modo mais baixo do que a coisa é em si, enquanto entende as coisas que estão abaixo de um modo mais elevado do que elas são em si mesmos”.²⁰⁹ Ou seja, o conhecimento das coisas que se encontram inferiores ou superiores à inteligência está em um intelecto, “[...] de acordo com o seu modo, isto é, intelectualmente [...]”.²¹⁰ Segundo esse trecho, o princípio que condiciona a relação causal é determinado segundo a natureza da inteligência, isto é, as coisas que se encontram em um intelecto existem segundo a natureza do intelecto.

Ademais, nesse ponto encontramos uma consonância entre o processo de conhecimento de uma inteligência e o processo de conhecimento intelectual admitido por Tomás de Aquino, pois “[...] é preciso enfaticamente que o conhecido seja no cognoscente segundo o modo do cognoscente”²¹¹. Nesse contexto, ocorre que independentemente de a coisa conhecida ser inferior ou superior ao intelecto (inteligência), sempre haverá uma adequação da coisa ao cognoscente²¹², de modo que o sentido e a causalidade obedeçam ao princípio da inteligência, porque, enquanto causa e efeito, a inteligência conhece as coisas não enquanto são em si mesmas, mas de modo intelectual. Dessa maneira, uma inteligência não deve ser dita como a causa de seu próprio conhecimento, na medida em que ela causa em si mesma o conhecimento, mas conhece tanto as coisas que são inferiores quanto as que são superiores em razão dessas serem ditas suas causas, pois como assevera o Aquinate:

[...] embora a primeira causa seja super intelectual, uma inteligência não a conhece super intelectualmente, mas intelectualmente. Da mesma forma, embora os corpos sejam em si mesmos materiais e sensíveis, uma inteligência não os conhece de forma sensível e material, mas intelectualmente.²¹³

No contexto desse trecho, a natureza intermediária do conhecimento preserva a natureza daquele que conhece, de sorte que uma inteligência não seja passivamente afetada a tal ponto que o conhecido exista segundo a sua natureza. Ora, a afirmação do Aquinate expressa

²⁰⁸ Cf. **In De Causis**. Lect. VIII.

²⁰⁹ “[...] nam intelligit id quod est supra se inferiori modo quam illud sit in seipso, quae autem sunt infra se intelligit altiori modo quam sint in seipsis[...]”. (**In De Causis**. Lect. VIII) (tradução própria).

²¹⁰ “[...] sunt in intellectu secundum modum eius, id est intellectualiter”. (**In De Causis**. Lect. VIII) (tradução própria).

²¹¹ “[...] Oportet enim quod cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis [...]”. (**De Verit.** q.1, a.2) (tradução própria).

²¹² Cf. **De Verit.** q.1, a.2.

²¹³ “[...] quamvis causa prima sit superintelectualis, intelligentia non cognoscit eam superintelectualiter sed intellectualiter, et similiter, quamvis corpora sint materialia et sensibilia in seipsis, intelligentia tamen non cognoscit ea sensibiliter et materialiter sed intellectualiter”. (**In De Causis**. Lect. VIII) (tradução própria).

a recusa em admitir que o processo de conhecimento se resolva por uma relação causal de determinação e passividade daquele que conhece. Sendo assim, o processo de conhecimento preserva a natureza daquele que conhece, de modo que o conhecido exista no cognoscente segundo a natureza do cognoscente como “[...] por exemplo, o que é quente aquece de acordo com o modo do seu calor”.²¹⁴ Assim, aquele que conhece sabe tudo que está abaixo ou acima dele segundo o modo de sua natureza.

No entanto, não devemos nos furtar a apontar algumas ponderações quanto ao modo intermediário que uma inteligência possui por ser causa e causado. O conceito de *materia causae* qualifica o conhecimento sensível como a causa do conhecimento intelectual, tendo por ressalva que essa relação causal não nos autoriza a tomar o conhecimento sensível como a causa total e perfeita da atividade intelectual, mas deve ser considerado enquanto uma causa que podemos qualificar sumariamente como de natureza parcial. Nesse sentido, se o intelecto humano é tomado como intermediário disso, deve-se inferir algumas consequências: por um lado, enquanto causa e causado, o intelecto conhece as coisas que estão acima de sua natureza porque é causado por elas; mas, por outra face, enquanto causa, deve-se admitir que conhece as coisas que estão abaixo dele por ser a causa delas. O fato de o intelecto conhecer as coisas que estão debaixo dele porque é a causa dele, não nos parece preservar a noção de causalidade admitida na relação entre o conhecimento sensível e o intelecto, pois o que é expresso no conceito de *materia causae* aponta o conhecimento sensível como causa do conhecimento intelectual, e não o contrário.

Ademais, se consideramos a natureza intermediária de uma inteligência e admitirmos que tal atributo qualifica a natureza da potência intelectual, uma questão a esse respeito merece nossa atenção. Interessa-nos compreender se o intelecto humano enquanto intermediário possui uma natureza ambivalente, isto é, compreender se, enquanto potência intermediária, o intelecto é causa e causado. Nesse sentido, enquanto causa do que está abaixo dele, a relação entre o conhecimento sensível não pode ser dita causa do conhecimento intelectual. Ora, aqui nos parece surgir uma contradição lógica, pois a relação enquanto causa do que está abaixo dele exclui a possibilidade de que o intelecto seja causado pelo conhecimento sensível ou nos exige argumentos para que tal relação entre o conhecimento sensível e o intelectual não se explique enquanto uma relação causal. Assim posto, interessa-nos saber de que maneira o conhecimento intelectual pode ser a causa do que está abaixo dele (o conhecimento sensível) ao mesmo tempo

²¹⁴ “[...]sicut calidum calefacit secundum modum sui caloris [...]”. (**In De Causis**. Lect. VIII) (tradução própria).

que o conhecimento sensível seja dito como causa do conhecimento intelectual. Desse modo, parece-nos que o conceito de *materia causae* expressa um modo particular e específico de admitir a noção de causalidade, de sorte que a natureza intermediária do intelecto não implique em uma contradição lógica ao ser causa e causado.

4 A FLEXIBILIDADE DA NOÇÃO DE CAUSA ADMITIDA À NOÇÃO DE *MATERIA CAUSAE*

Considerando o estudo exposto nos capítulos antecedentes, podemos elaborar algumas conclusões que deles são derivadas. Em todos os casos em que a noção de causa foi analisada, podemos destacar certa flexibilidade no uso do termo. O Aquinate não toma a noção de causa em um único sentido, quer seja aristotélico, aviceniano ou segundo Procolo, mas ele o faz na medida em que o termo causal se aplica de acordo com o contexto em que esteja sendo admitido. A esse respeito, interessa ao estudo deste capítulo compreender o que justifica o uso do conceito de causa levando-se em consideração essa flexibilidade. Além disso, se por um lado, a flexibilidade nos parece uma possibilidade, por outra face, sentimo-nos motivados a nos debruçar sobre a possibilidade de apontar as características que nos parecem ser condição *sine qua non* da noção de causa, ou seja, ainda que a noção de causa se apresente de diversos modos, existem características que são condições para que essa noção possa ser admitida.

Tomando a possibilidade da flexibilidade do uso da noção de causa e os modos em que são admitidos, interessa ao objetivo específico desta dissertação compreender em que sentido a noção de causa é aceita para justificar e qualificar a relação entre os fantasmas e o conhecimento intelectual ora expressada no conceito de *materia causae*. Dessa maneira, nossa investigação nos conduz a ponderar se os modos em que a noção de causa comentados por Tomás de Aquino nos possibilitam definir e construir a noção de causa no cerne da relação entre os fantasmas e conhecimento intelectual. É segundo esse contexto que nos dedicaremos em apresentar as razões do Aquinate que viabilizam a atribuição causal como modo de qualificar a relação entre os fantasmas e a atividade intelectual. Para tanto, apegar-nos-emos a uma questão específica: quais argumentos tomistas justificam que a relação entre os fantasmas e o conhecimento intelectual deve ser qualificada enquanto uma relação de natureza casual?

Por fim, reservamos o último tópico deste capítulo para apresentar as questões que foram levantadas no decorrer do estudo, mas que por ultrapassarem o limite desta dissertação, fomos impedidos de aprofundá-las. Contudo, ainda que não tenha sido possível apresentar um estudo refinado acerca dos aspectos que julgamos ser fundamentais para compreendermos a natureza causal da noção de *materia causae*, encontramos uma possibilidade interpretativa na doutrina da analogia do Aquinate, a qual nos parece servir como fundamento para tal relação casual. Assim sendo, limitamo-nos em apresentar as questões que ainda nos exigem um debruçar mais atento e cauteloso para a noção de *materia causae* e, em razão do grau de complexidade que a doutrina da analogia tomasiana apresenta, optamos por delimitar nosso estudo na apresentação dos argumentos que justificam ser a doutrina da analogia uma possibilidade de respostas às questões que iremos apresentar. Por tais razões, o último tópico deste capítulo cumpre com o objetivo de apresentar, ainda que de forma ensaística, os estudos que se seguem a partir desta dissertação.

4.1 Condição *sine qua non* da noção de causa

Como foi estudado no primeiro capítulo, a noção de causa é admitida no âmbito do conhecimento sensível para explicar a relação da coisa sensível com os sentidos externos. É através da noção de *immutatio* que o Aquinate apresenta a noção de modificação natural e modificação espiritual como relações causais que justificam a atualização e a recepção dos sentidos externos e internos diante da coisa sensível. Ademais, a partir do comentário à *Metafísica* de Aristóteles, o Aquinate admite os quatro modos de causa aristotélica – sendo elas intrínsecas ou extrínsecas – como aquelas que justificam a existência em ato da substância.

A partir da noção de causa eficiente aristotélica, o Aquinate deriva quatro modos de causa que são atribuídas a Avicena e que possuem uma relação de subordinação com o sentido de causa eficiente aristotélica. Nesse contexto, interessa ao estudo deste capítulo compreendermos como a noção de causa é desenvolvida pelo Aquinate, a partir dos diversos textos em que a ela é definida, bem como seus axiomas. Nesse sentido, a noção de causa nos conduz a ponderar dois pontos fundamentais para que possamos compreender suas implicações, a saber: I) a elasticidade de seu uso e II) os aspectos que são condição *sine qua non* da noção de causa. Assim sendo, interessa-nos compreender de que maneira essa flexibilidade pode ser admitida à noção de causa, para que posteriormente possamos apontar quais aspectos são considerados essenciais e não flexíveis quanto à noção de causa. Dessa maneira, a partir das

definições apresentadas por Tomás de Aquino, a flexibilidade da noção de causa é empregada, levando-se em consideração o seu contexto. A esse respeito, Pasnau assevera que

[...] a doutrina das quatro causas de Tomás de Aquino mostra-se notavelmente elástica em suas aplicações subsequentes. É melhor abordá-la primeiro, pois o próprio Tomás de Aquino faz, por meio de um exemplo simples. Depois disso, seus refinamentos e extensões podem ser exploradas.²¹⁵

Segunda tal afirmação, as quatro causas aristotélicas comentadas por Tomás de Aquino, nos possibilitam identificar a elasticidade da noção de causa por ele tomada. Os quatro modos causais permitem, portanto, explorar os refinamentos e as extensões da noção de causa. Essa elasticidade é muito bem apresentada quando o Aquinate, ao comentar a noção de causa eficiente, deriva mais quatro modos causais²¹⁶ subsequentes que, como foi exposto no tópico 3.1 desta dissertação, apresentam um distanciamento conceitual em relação ao sentido de causa eficiente do Estagirita. Esses modos de causa participam da noção de causa eficiente por preservarem o princípio de mudança e de repouso, ainda que em um sentido mais fraco de seu uso. A causa eficiente que aperfeiçoa²¹⁷, esta é dita enquanto causa eficiente, induz a forma substancial nas coisas naturais, na medida em que a ação de indução preserva o princípio da mudança que caracteriza a natureza da causa eficiente aristotélica. Essa elasticidade também pode ser dita quanto à natureza da causa que dispõe²¹⁸, mas não do mesmo modo, já que, neste caso, ela não é tomada como a causa eficiente principal e que é responsável pela mudança, mas enquanto aquela que contribui de modo potencial.

É possível também identificar a elasticidade da noção de causa eficiente aristotélica quando esta é considerada como a que auxilia²¹⁹. Ela é dita causa na medida em que opera para um efeito principal, contudo difere da noção de causa eficiente aristotélica porque não age para um fim próprio, mas age para um fim alheio. Por fim, a elasticidade da causa que delibera²²⁰ preserva o princípio da mudança e do movimento, pois o primeiro agente intelectual move o segundo. No entanto, difere da causa eficiente principal, por dar o fim e a forma de agir em toda a natureza, uma característica que não pode ser admitida à noção de causa eficiente aristotélica.

²¹⁵ “[...] Aquinas's doctrine of the four causes proves remarkably elastic in its subsequent applications. It is best to approach it first, as Aquinas himself does, by means of an uncomplicated example. Thereafter, its refinements and extensions can be explored”. (Shields, Christopher, and Robert Pasnau. **The Philosophy of Aquinas**, Second Edition., New York: Oxford University Press, 2017. p. 23) (tradução própria).

²¹⁶ A causa que aperfeiçoa, a que dispõe, a que auxilia e a que delibera. (Cf. **Metaphys**, liber V, lectio II, ad. 4) (tradução própria).

²¹⁷ Cf. **Metaphys**, liber V, lectio II, ad. 4.

²¹⁸ Cf. **Metaphys**, liber V, lectio II, ad. 5.

²¹⁹ Cf. **Metaphys**, liber V, lectio II, ad. 6.

²²⁰ Cf. **Metaphys**, liber V, lectio II, ad. 7 e 8.

Neste ponto específico, estamos diante da distinção da causa eficiente aristotélica, a qual encontra seu limite conceitual no princípio de movimento e da mudança, da noção de causa eficiente que delibera tomasiana (causalidade divina), a qual confere existência²²¹.

Em seu comentário, Pasnau deixou claro que a doutrina das causas de Tomás de Aquino é tomada como fundamento para que delas possam ser explorados outros refinamentos e extensões causais. A elasticidade como uma característica da noção de causa interessa ao nosso estudo, na medida em que nos possibilita considerar que a noção de *materia causae* corresponde a um desdobramento de uma das referidas causas aristotélicas comentadas pelo Aquinate²²².

Levando em consideração a noção de elasticidade admitida por Pasnau como uma característica fundamental que qualifica a noção de causa, podemos observar que em vários textos do Aquinate a noção de causa é admitida segundo um contexto específico. Em seu comentário à *Física*, ele diz que essas coisas são chamadas causas das quais outras coisas dependem tanto de seu ser (*esse*) quanto de sua existência (*fieri*)²²³. Na *Suma Teológica*, Tomás de Aquino mostra que o nome causa implica na diversidade de substância e na dependência de uma em relação a outra²²⁴. Já em seu comentário ao livro V da *Metafísica*, ele demonstra que a palavra "causa" significa algum tipo de influxo em relação ao causado. Ele define o termo causa através da noção de sequência das coisas causadas, admitindo que causa é aquela pela qual outra coisa segue²²⁵. Esses diferentes modos em que a noção de causa é definida, possibilitam-nos extrair deles a seguinte definição: **causa é aquilo a partir do qual algo se segue por dependência.**

Apoiando-nos nessa definição, podemos apontar duas características fundamentais a respeito da noção de causa: i) ela sempre pressupõe algo que se segue (um efeito) e ii) a relação entre aquele que se segue e a sua respectiva causa sempre será de dependência. A esse respeito, as duas características acima citadas são tratadas pelo Aquinate de maneira unificada, não sendo possível pensá-las isoladamente, pois a definição de causa garante que, independente de qual

²²¹ F. MARMURA, M. **The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna (Ibn Sina)**. In: MARMURA, M. (Ed.) *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*. Albany: State University of New York, 1984, p. 172.

²²² Em razão de a questão apresentada ultrapassar o limite do estudo desta dissertação, nosso intuito se restringe em indicar as possibilidades que a noção de *materia casuae* nos apresenta quando esta é pensada a partir dos quatro modos causais aristotélicos. Sendo assim, retomaremos esta questão no último tópico deste capítulo apresentando a doutrina da analogia tomasiana como uma possibilidade de pensarmos a noção de *materia causae* como derivada de algum dos modos causais aristotélicos.

²²³ Cf. **Phys.**, I, 1, n. 5. “[...] per causas autem videtur intelligere causas formales et finales, a quibus maxime dependent res secundum suum esse et fieri [...]”. (tradução própria).

²²⁴ Cf. **ST.** q. 33, a.2, ad. 1.

²²⁵ Cf. **Metaphys.** lib.V, lect I, ad 3.

seja a natureza da causa, deve-se esperar um efeito, o qual, conseqüentemente, depende de sua causa. Assim, no que diz respeito à dependência do efeito em relação à sua causa, Tomás de Aquino afirma na *Suma Teológica*,

[...] por qualquer efeito, podemos demonstrar a existência da sua causa, se pelo menos os efeitos desta causa são mais conhecidos para nós, porque como os efeitos dependem da sua causa, estabelecida a existência do efeito, segue-se necessariamente a preexistência de sua causa²²⁶.

A relação entre o efeito e sua causa não se qualifica apenas como uma relação de dependência, mas, segundo a afirmação do Aquinate, a relação de dependência do efeito se aprofunda, na medida em que é através da existência do efeito que se segue necessariamente a existência de sua respectiva causa. Ademais, com o intuito de nos aprofundarmos a respeito da relação entre a causa e o efeito, interessa-nos compreender em que medida a causa determina a natureza de seu efeito. Acerca disso, na *Suma Contra os Gentios*, o Aquinate admite a noção de similitude²²⁷ como a que evidencia a relação de determinação do agente em relação a seu efeito, de modo que podemos fazer alusão à noção de causa:

Todo agente produz, de algum modo, o que é semelhante a si. Por isso, é necessário que, segundo esse princípio, qualquer agente produza segundo o que tem de semelhante com seu efeito, como o fogo aquece segundo o modo de seu calor²²⁸.

De acordo com a afirmação tomasiana, o agente sempre irá produzir um efeito que de algum modo seja semelhante à sua natureza. A noção de similitude é admitida como justificativa para a relação de determinação da causa sobre seu efeito. Assim, a noção de

²²⁶ “[...] Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse (si tamen eius effectus sint magis noti quod nos): quia, cum effectus dependeant a causa,posito effectu necesse est causam praeexistere”. (ST. q2, q. 2, respondeo) (tradução própria).

²²⁷ Cabe aqui uma compreensão mais refinada da noção de similitude enquanto uma representação intencional da forma da coisa sensível. Como assevera Pannacio, “A própria formulação desta última frase ‘uma semelhança desta forma’ (similitudo formae) sugere fortemente que a forma acima mencionada - a quiddidade - não está ela mesma na mente, mas é antes aquilo de que o que está na mente - a espécie ou o conceito - é uma semelhança”. “The very wording of this latter phrase ‘a similitude of this form’ (similitudo formae) strongly suggests that the aforesaid form — the quiddity — is not itself in the mind, but is rather that which what is in the mind — the species or the concept — is a similitude of”. (Panaccio, C. 2001. “Aquinas on Intellectual Representation”. Cahiers d’Épistémologie 265. Reimpresso em *Ancient Theories of Intentionality*, ed. D. Perler, Leiden/Boston/Köln: Brill, p. 15) (tradução própria). Na afirmação do Pannacio, a representação da coisa sensível naquele que conhece se dá de modo intencional, uma vez que a coisa conhecida não passa a existir no cognoscente segundo a sua natureza material, mas o cognoscente passar a ter em si a presença intencional da forma da coisa sensível. Sendo assim, assumir intencionalmente a forma de um cachorro, no entanto, não significa que temos a posse do cachorro segundo a sua natureza material, mas uma semelhança intencional da forma de um cachorro. Trataremos mais detalhadamente a respeito da noção de intencionalidade no âmbito da relação causal entre os fantasmas e a atividade intelectual mais à frente.

²²⁸ “Omne agens agit sibi simile. Unde operatet quod secundum hoc agat unumquodque agens secundum quod habet similitudinem sui effectus: sicut ignis calefacit secundum modum sui caloris”. (SCG. II, cap. 24) (tradução própria).

similitude garante que toda ação sempre irá supor um efeito semelhante à sua causa, como o fogo (causa) aquece segundo o modo do seu calor (efeito). O Aquinate em seu exemplo nega que a noção de similitude corresponda a uma cópia de sua respectiva causa, pois a noção de cópia qualifica o efeito como o que se assemelha à causa de maneira artificial. A relação do efeito com a sua causa se justifica enquanto uma relação de proporcionalidade, pois, como afirma Tomás de Aquino, “[...] é necessário que os efeitos sejam proporcionais às causas”²²⁹. Segundo essa afirmação, a noção de semelhança, no contexto da relação entre causa e efeito, deve ser entendida à luz da proporcionalidade, pois, em certo sentido, a natureza do efeito preserva aspectos proporcionais da sua causa. Por tais razões, não podemos afirmar que o quente corresponde a uma cópia do fogo, mas que o quente diz respeito à natureza proporcional do fogo. As afirmações do Aquinate a respeito da relação de dependência do efeito com a sua causa conduzem à conclusão de que este ponto diz respeito a uma característica essencial que qualifica a noção de causa, isto é, para toda causa deve-se esperar um efeito.

A noção de necessário admitida ao conceito de causa reforça um aspecto que deve ser tomado como condição *sine qua non* para que algo possa ser dito como causa. Retomando o estudo apresentado no item 3.2 desta dissertação, a noção de causa significa “[...] aquilo a partir do qual algo segue por ser necessário”.²³⁰ No contexto da afirmação do Aquinate, a noção de necessidade justifica a dependência do efeito em relação a sua causa, pois para que **este** efeito possa existir em ato é necessário que sua causa seja **esta** e não outra. A partir da definição de necessário enquanto aquilo pelo qual algo prove por necessidade, outros quatro significados são derivados como modos de explicar a relação entre a causa e o seu efeito: como concausa, a que expõe, por violência e de modo absoluto.²³¹

Diante dessa característica essencial da noção de causa, podemos observar, mais uma vez, a elasticidade com que Tomás de Aquino, ao estabelecer uma definição geral a respeito da noção de necessidade, deriva mais quatro modos refinados dessa noção. A maneira com que a noção de elasticidade é utilizada, ressalta a tese de que certos conceitos devem ser tomados considerado enfaticamente o contexto de seu uso, ou seja, a elasticidade possibilita que certos conceitos como causa, necessário, dentre outros, mudem o sentido de seu uso de acordo com o contexto em que são inseridos. A elasticidade aplicada ao conceito de necessário segue a mesma estrutura dos quatro modos em que a noção de causa eficiente pode ser dita. Ou seja, é

²²⁹ “[...] oportet enim effectus proportionales esse causis”. (SCG. II, cap.42) (tradução própria).

²³⁰ “Causa enim est ad quam de necessitate sequitur aliud”. (In *Metaphys*, liber V, lectio VI) (tradução própria).

²³¹ Cf. In *Metaphys*, liber V, lectio VI.

preservado um significado comum a todos os quatro modos, mas de acordo com os diferentes contextos o sentido de seu uso é alterado²³².

E como já nos é sabido, a relação da causa com seu efeito nos conduz a ponderar dois modos em que a causa pode ser classificada em relação ao causado (seu efeito), a saber: de modo intrínseco ou extrínseco. Os argumentos do Aquinate a respeito dos modos de classificarmos a relação entre a causa e o causado, parecem-nos categóricos em ter que admitir que uma causa, necessariamente, deve ser classificada como intrínseca ou extrínseca. Este modo de classificação da natureza da causa determina aspectos importante da relação entre a causa e seu efeito. Na medida em que a causa possui uma relação intrínseca com o causado, esta participa diretamente da natureza daquele que é seu efeito de modo a determiná-lo. Podemos averiguar essa afirmação a partir do exemplo utilizado por Pasnau²³³ para apresentar a noção de causa material e formal: se consideramos o tijolo podemos observar que este pode ser utilizado tanto para construir uma casa quanto para a construção de um forno de tijolos.

No entanto, é evidente que uma casa e um forno são coisas que na realidade possuem acentuadas diferenças. Sendo assim, devemos nos perguntar se existe algo além dos tijolos que seja responsável para que estes, ao invés de se tornarem uma casa, possam vir a ser um forno. A esse respeito, Robert Pasnau afirma que “[...] o que torna os tijolos uma casa em vez de um forno, diz Tomás de Aquino, é a forma que vem a ser realizada a partir dos tijolos”²³⁴. Quando os tijolos são utilizados para darem forma a uma casa ao invés de um forno, eles se tornam a matéria de uma casa, ou seja, tanto a noção de causa formal quanto a noção de causa material exercem um influxo em relação a seu efeito de modo a participar da natureza de seu efeito. Dito com outras palavras, a forma torna o que existe em potência para ato, enquanto a matéria é responsável por determinar que seja **esta** casa e não outra.

Retomando o exemplo de Robert Pasnau, ainda podemos verificar que tanto uma casa quanto um forno não passam a existir em ato de forma espontânea, mas a passagem da potência para o ato pressupõe que algum agente seja responsável por fazer com que os tijolos sejam dispostos em uma casa ou em um forno. No exemplo que estamos analisando, o construtor faz dos tijolos uma casa em virtude de sua construção. O construtor é, então, a causa eficiente da

²³² Cf. nota 152.

²³³ What makes the bricks a house as opposed to an oven, says Aquinas, is the form that comes to be realized in the bricks”. (Shields, Christopher, and Robert Pasnau. *The Philosophy of Aquinas*, Second Edition,. New York: Oxford University Press, 2017, p.24) (tradução própria).

²³⁴ “What makes the bricks a house as opposed to an oven, says Aquinas, is the form that comes to be realized in the bricks”. (Shields, Christopher, and Robert Pasnau. *The Philosophy of Aquinas*, Second Edition,. New York: Oxford University Press, 2017. p. 24) (tradução própria).

casa, porque é princípio da mudança e do movimento, uma vez que o construtor transforma os tijolos empilhados em uma casa em ato.

Além disso, o que nos interessa destacar é que a relação de causa eficiente com o causado – seu efeito – não se qualifica enquanto uma causa que participa da natureza do causado, mas por ser uma causa extrínseca, limita sua ação em impor a forma adequada à matéria. Da mesma maneira que a causa eficiente não se relaciona com o causado de modo intrínseco, ao ponto de participar da natureza deste, a causa final também é dita extrínseca. Diz-se, então, que a causa final é responsável por apontar a finalidade da existência do causado, de sorte que quando nos questionamos sobre a funcionalidade da casa – para que ela serve –, respondemos que esta serve para habitação que, por sua vez, expõe a noção de causa final. O argumento que nos autoriza admitir a necessidade de a causa ser classificada como intrínseca ou extrínseca, atenta para o modo em que o causado pode ser qualificado como aquele que segue por dependência, ou seja, as noções de causa extrínseca ou intrínseca determina a natureza do influxo da causa sobre seu efeito.

A noção de causa ainda dispõe de um aspecto fundamental que deve ser tomado como uma condição necessária para que algo possa ser dito causa. Como foi exposto no item 3.3, no seu comentário *De Causis*, Tomás de Aquino apresenta certa hierarquia quando consideradas mais de uma causa como responsável pela existência em ato do causado²³⁵. Esse aspecto nos parece fundamental para pensarmos a noção de causa, principalmente quando estamos atentos a respeito da influência que a causa exerce sobre seu efeito. A hierarquia admitida pelo Aquinate garante que em toda relação causal na qual existem mais de uma causa, deve-se esperar uma ordem hierárquica que determina a influência privilegiada de uma causa sobre o efeito principal.

Nesse contexto, a necessidade de postular uma ordem entre as causas já é manifestada por Tomás de Aquino no processo de atualização das potências de conhecimento, pois “[...] nada passa da potência ao ato senão por meio de um ente em ato; por exemplo, o sentido torna-se em ato pelo sensível em ato”²³⁶. Considerando que uma potência somente pode ser atualizada mediante um ato, necessariamente, cada potência depende da atualização da potência que dela antecede na ordem operativa. Admitida a ordem da atualização das potências sensíveis, deve-se concluir que este processo não corresponde a uma ação arbitrária das operações sensitivas, na medida em que são afetadas por uma coisa externa. Em cumprimento a essa ordem

²³⁵ Cf. *In De Causis*. Lect. I.

²³⁶ “Nihil autem reducitur de potential in actum, nisi per aliquod ens actu: sicut sensus fit in actu per sensibile in actu”. (ST. q.79, a.3, *respondeo*) (tradução própria).

operacional específica, o que se tem inicialmente são as alterações das faculdades sensitivas externas em virtude da ação de uma coisa que também se encontra externa ao cognoscente. Após a modificação nos sentidos externos e, de acordo com as funções específicas das potências internas, cada sentido interno é atualizado conforme a seguinte ordem: sentido comum, imaginação, memória e cogitativa.²³⁷

O conceito de modificação (*immutatio*), quando admitido ao processo de conhecimento sensível, sempre estará relacionado à noção de causa. Como afirmamos no capítulo 1 desta dissertação, a noção de modificação explica a relação causal entre a coisa sensível e os sentidos externos. Aplicando a ordem hierárquica da noção de causa admitida pelo Aquinate no *De Causis*, as coisas sensíveis possuem maior influência sobre os sentidos externos em razão de seu contato ser direto, enquanto que os sentidos internos são atualizados em razão da modificação dos sentidos externos. Considerando, assim, o processo de conhecimento sensível, podemos afirmar que a coisa sensível seria a causa primeira remota com maior influência sobre os sentidos externos e que possui maior influência sobre o produto final do processo de conhecimento sensível, que é a produção dos fantasmas: “Assim, se consideramos os próprios fantasmas com respeito à alma humana, vemos que estão em potência na medida em que não estão abstraídos da condição individuantes [...]”.²³⁸

A relação entre os fantasmas e a coisa sensível garante que o fantasma preserve condições individuantes em sua natureza, posto que se faz necessário ao intelecto agente voltar-se para a fantasia e abstrair do fantasma a espécie inteligível das condições materiais e individuais. Considerando a relação entre a causa e seu efeito, a coisa sensível, enquanto causa remota e que mais influi sobre seu efeito, possui uma relação de similitude com seu respectivo efeito. A similitude da relação entre a causa e seu efeito se manifesta na medida em que o efeito (os fantasmas) preserva aspectos individuantes da sua causa (coisa sensível).

Diante das considerações apresentadas, compreendemos que alguns aspectos encontrados nos diversos modos de causa devem ser tomados como condição *sine qua non* da noção de causa. A respeito da noção de causa, esta significa **aquilo do qual algo se segue por dependência**, e desta definição podemos extrair aspectos que a noção de causa sempre irá pressupor: 1) elasticidade de seu uso; 2) efeito; 3) dependência do efeito em relação a causa; 4)

²³⁷ Cf. ST. q.78, a.4.

²³⁸ “Si ergo consideremus ipsa phantasmata pervrespectum ad animam humanam, inveniuntur quantum ad aliquid esse in potentia, scilicet in quantum non sunt ab individuantibus conditionibus abstracta [...]”. (**Q. de Anima**. q. v) (tradução própria).

noção de necessidade; 5) relação intrínseca ou extrínseca e 6) ordem. Sendo assim, em qualquer relação causal, devemos encontrar os respectivos aspectos, não do mesmo modo, mas considerado a sua característica fundamental que é a elasticidade de seu uso.

4.2 O fantasma como a matéria causal da atividade intelectual

A noção de *materia causae*, em razão do contexto em que ela é admitida por Tomás de Aquino, conduz-nos a ponderar a relação entre o fantasma e o intelecto, tendo em vista em que medida os fantasmas contribuem para o conhecimento intelectual. Desse modo, este tópico tem por objetivo principal compreender de que maneira a noção de causalidade deve ser entendida na relação entre fantasma e intelecto. Diante do que foi apresentado no tópico 3.1, devemos aqui atentar especificamente para em que sentido a noção de causa é admitida pelo Aquinate a fim de justificar a participação dos fantasmas no processo de conhecimento intelectual, sobretudo na produção de uma *species* inteligível.

Dessa maneira, ao analisar de que modo os fantasmas contribuem para o conhecimento intelectual, estamos diante de dois aspectos fundamentais: 1) os fantasmas podem ser tomados como do causa conhecimento intelectual; 2) e que essa relação de causalidade deve ser compreendida como parte do processo de conhecimento. A questão que impulsiona o estudo apresentado nesta dissertação se debruça na afirmação da questão 84 da *Suma Teológica*, que em certo sentido podemos admitir que o conhecimento intelectual é causado pelos fantasmas. Contudo, o Aquinate ressalta que os sentidos não devem ser compreendidos como a causa total da atividade intelectual. Como ele mesmo assevera:

[...] por parte dos fantasmas, a operação intelectual é causada pelos sentidos. Mas, uma vez que os fantasmas não são suficientes para modificar o intelecto passivo, devem se tornar inteligíveis pelo intelecto agente. Não se pode dizer que o conhecimento sensível é a causa total e perfeita do conhecimento intelectual, mas sim que é de certa forma a **matéria causal**²³⁹.

A relação entre o conhecimento sensível, especificamente os fantasmas, e a atividade intelectual é admitida por Tomás de Aquino através do conceito de *materia causae*, para justificar a participação dos fantasmas no processo de conhecimento intelectual. No contexto da referida citação, os fantasmas são, em certo sentido, ditos como a causa do conhecimento intelectual, não enquanto a causa total ou perfeita da atualização intelectual, mas deve ser

²³⁹ “[...] ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed operat quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilibus cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae”. (ST. q. 84, a.6) (tradução própria; grifo meu).

considerado como a matéria causal do conhecimento intelectual. O que nos interessa a respeito da relação entre os fantasmas e o conhecimento intelectual atenta para o modo pelo qual o Aquinate se apropria da noção de causa. Para tanto, devemos considerar a máxima admitida como limite da ação dos fantasmas em relação ao intelecto, que consiste em afirmar: “[...] nenhuma coisa corpórea pode agir sobre uma incorpórea”²⁴⁰. Dado este limite, somos levados a ponderar a natureza da noção de causa admitida pelo Aquinate. Contudo, para que possamos qualificar a natureza da relação causal que explica a participação dos fantasmas no processo de conhecimento intelectual, a noção de *materia causae* precisa necessariamente cumprir com as condições *sine qua non* da noção de causa para que a relação entre os fantasmas e o intelecto possa ser qualificada enquanto uma relação causal.

Ao considerarmos que em toda relação causal deve-se, necessariamente, supor um efeito que, em certo sentido, seja semelhante à natureza de sua respectiva causa²⁴¹, devemos também admitir que a espécie inteligível, enquanto o efeito do processo de conhecimento, deve ser dito como o que corresponde a uma semelhança de sua (s) causa (s). Dito isso, sendo os fantasmas a *materia causae* do conhecimento intelectual, deve-se considerar que os fantasmas são, em certo sentido, causa das espécies inteligíveis, uma vez que as espécies inteligíveis são o efeito do processo de conhecimento intelectual. A respeito da relação de semelhança entre o efeito e sua causa, devemos estabelecer, a partir da análise sobre a noção de intencionalidade tomasiana, como essa semelhança se encontra no efeito. A respeito da noção de intencionalidade, Anthony Kenny afirma que:

Ambos a percepção sensorial e a aquisição de informação intelectual, a recepção da forma é feita de uma maneira, mais ou menos imaterial, por um ser humano. Em ambos, na percepção e no pensamento, existe uma forma intencional. Quando vejo a vermelhidão do sol poente, a vermelhidão existe intencionalmente na minha visão, quando penso na redondeza da terra, a circularidade existe no meu intelecto. Em cada caso, a forma existe sem a matéria a que se juntou na realidade: o próprio sol não entra no meu olho, nem a terra, com toda a sua massa, passa para o meu intelecto²⁴².

²⁴⁰ “Nihil autem corporeum potest in rem incorpoream”. (ST. q. 84, a.6) (tradução própria).

²⁴¹ Cf. SCG. II, cap. 24.

²⁴² “Both sense perception and the acquisition of intellectual information and matters of the reception of forms in a more or less imaterial manner by a human being. In both perception and in thought a form exists intentionally. When I see the redness of the setting sun, redness existis intentionally in my vision; when I think of the roundness of the Earth, roundness exists in my intellect. In each case the form exists without the matter to which it is joined in reality: the sun itself does not enter into my eye, nor does the Earth, with all its mass, move into my intellect”. (KENNY, Anthony. **Intentionality: Aquinas and Wittgenstein**. p. 253) (tradução própria).

A noção de intencionalidade²⁴³ se caracteriza fundamentalmente pela presença formal do conhecido naquele que conhece, não segundo a mesma natureza do conhecido, mas segundo a natureza daquele que conhece. O modo de ser intencional garante que a presença formal da coisa conhecida naquele que conhece não preserve a natureza material da coisa, mas existe segundo uma certa imaterialidade. Contudo, o modo em que a noção de intencionalidade é admitida no processo de conhecimento sensível e no processo de conhecimento intelectual não deve ser tomado segundo a mesma razão. No primeiro caso, ainda que a recepção da coisa sensível por parte dos sentidos não preserve a matéria individualizada, esta forma ainda se encontra condicionada à matéria determinada da coisa sensível²⁴⁴. Quanto ao segundo caso, a intencionalidade da forma no intelecto é totalmente imaterial e não condicionada à matéria determinada, os dois princípios que garantem a imaterialidade da forma recebida pelo intelecto são: a abstração e a natureza imaterial da atividade intelectual²⁴⁵.

Segundo a perspectiva tomasiana, a forma intencional presente no cognoscente é dita enquanto uma *specie*, seja ela uma *specie* sensível (produto do processo de conhecimento

²⁴³ Ainda que a noção de intencionalidade não ocupe um lugar central no estudo apresentado, compreendemos que, para alcançarmos uma compreensão satisfatória a respeito da presença da coisa sensível no cognoscente, a noção de intencionalidade é indispensável. Contudo, interessa-nos, especificamente, compreender a noção de intencionalidade admitida no âmbito da causalidade cognitiva – relação causal entre o fantasma e o intelecto agente – expressada no conceito de matéria causal. Assim sendo, segundo o Aquinate, existe um modo de ser diferente nos sentidos e na coisa sensível, pois na coisa sensível há uma *esse naturale*, enquanto que nos sentidos se encontra uma *esse intencionalis* e *esse spiritualis/inmateriale* (Cf. **In De An.** lib II, lição 23). O *esse naturale* diz respeito à natureza individualizada da coisa sensível e difere radicalmente do *esse spiritualis* na medida em que este último é recebido segundo *esse inmateriale* do cognoscente, isto é, a coisa sensível é recebida pelo cognoscente tanto no âmbito da sensibilidade quanto no âmbito da intelecção de modo imaterial. Dito isso, a noção de intencionalidade é admitida pelo Aquinate para explicar o modo como o conhecido está no conhecedor, a coisa conhecida não existe no sujeito cognoscente segundo a mesma natureza de sua natureza sensível, ou seja, como se ela tivesse uma realidade semelhante à coisa natural, mas existe segundo a natureza do processo de conhecimento intelectual, a saber, imaterial e universal. Assim, a intencionalidade só é possível na medida em que é estabelecida uma relação entre a coisa extramental e o cognoscente, da qual a intenção corresponde à expressão da coisa conhecida naquele que conhece. Nessa perspectiva, ainda que na natureza dos fantasmas exista um certo grau de imaterialidade, estes devem ser ditos causas do conhecimento intelectual, na medida em que as *species* inteligíveis correspondem a uma intenção da natureza dos fantasmas que, por sua vez, correspondem a uma semelhança das coisas determinadas. (Cf. CAÑAS, Patricia Moya. **Inmanencia, intencionalidad y representación en Tomás de Aquino**. Veritas, Valparaíso (Chile), n. 28, março 2013, p. 120-125).

²⁴⁴ Cf. **De Veritate**, q. 2, a. 6, ad 2: “Ad secundum dicendum, quod sensus et imaginatio sunt vires organice affixae corporalibus; et ideo similitudines rerum recipiuntur in eis materialiter, id est cum materialibus conditionibus, quamvis absque materia, ratione cuius singularia cognoscunt.”. “[...] sentidos e imaginação são potências ligadas aos órgãos corporais e daí as similitudes das coisas são recebidas nelas [imaginação e sentido] materialmente, isto é, com condições materiais, embora sem matéria, razão pela qual conhecem o singular”. (tradução própria).

²⁴⁵ Cf. **De Veritate**. q. 2, a.6, *respondeo*: “Unde, cum similitudo rei quae est in intellectu nostro, accipiatur ut separata a materia, et ab omnibus materialibus conditionibus, quae sunt individuationis principia; relinquatur quod intellectus noster, per se loquendo, singularia non cognoscit, sed universalia tantum”. “Assim, como a imagem do objeto, que está no nosso intelecto, deve ser tomada como separada da matéria e de todas as condições materiais, que são princípios de individuação; segue-se que nosso intelecto, em si mesmo, não conhece singulares, mas apenas universais”. (tradução própria).

sensível) ou uma *specie* inteligível²⁴⁶ (produto do processo de conhecimento intelectual). Estas *species*, sendo a presença formal intencional da coisa sensível na potência de conhecimento do cognoscente, é admitida pelo Aquinate como uma similitude da coisa sensível. A esse respeito, interessa-nos a noção de semelhança, na medida em que essa é entendida como “[...] por representação e esta é necessária entre conhecedor e coisa conhecida”²⁴⁷. Esse modo de semelhança explica a relação entre o intelecto e a coisa sensível. O intelecto tem em si a presença imanente que corresponde a uma semelhança da coisa sensível, mas nem por isso se torna a coisa conhecida, nem preserva as propriedades materiais e acidentais da coisa. Em outras palavras, o intelecto não apreende **estes** ossos ou **estas** carnes, ou, até mesmo, quando a vista conhece um objeto vermelho, nem por isso a pupila se torna vermelha. Este modo de semelhança entre o intelecto e a coisa conhecida exige um acréscimo em seu sentido que, segundo o Aquinate, se explica enquanto uma semelhança representativa da coisa no intelecto, ou seja, a *specie* inteligível é qualificada como uma similitude da coisa, na medida em que possui em si propriedades representativas da coisa sensível. A esse respeito, Tomás de Aquino afirma que:

[...] embora na mente não existam senão formas imateriais, contudo elas podem ser similitudes das coisas materiais. Com efeito, não é necessário que a similitude tenha o modo de ser daquilo do qual ela é similitude, mas somente que convenha na razão, assim como a forma do homem na estátua de ouro e a forma do homem que tem de ser de carne e osso²⁴⁸.

No trecho supracitado, o Aquinate propõe que no caso específico de similitude, que ocorre entre o sujeito cognoscente e a coisa conhecida, não é necessário que exista uma partilha entre a natureza da *species* inteligível e a coisa sensível. O que é dito enquanto semelhante representa, de algum modo, determinadas propriedades no intelecto daquilo do qual ele é uma semelhança representativa da coisa sensível. Assim, a *species* inteligível é dita como uma semelhança da coisa sensível por representação, uma vez que preserva intencionalmente propriedades que existem potencial e inteligivelmente na coisa sensível, de modo atual e inteligível no intelecto.

²⁴⁶ Cf. (ST. q.84, a. 2): “[...] et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit”. “[...] A similitude da coisa inteligida, que é a *species* inteligível, é a forma segundo a qual o intelecto entende”. (tradução própria).

²⁴⁷ “[...] quantum ad representationem; et haec similitudo requiritur cognoscentis ad cognitum”. (De Verit. q.2, a.3, ad. 9). (tradução própria).

²⁴⁸ “[...] quod quamvis in mente non sint nisi immateriales formae, possunt tamen esse similitudines materialium rerum. Non enim oportet quod eiusmodi esse habeat similitudo et id cuius est similitudo, sed solum quod in ratione convenient; sicut forma hominis in statua aurea, quale esse habet forma hominis in carne et ossibus”. (De Verit. q.10, a.4, ad.4) (tradução própria).

Pois o que se conhece não está no intelecto por si mesmo, mas segundo sua semelhança: “A pedra não está na alma, mas a *species* da pedra”, diz o Filósofo no livro III da *Alma*. E, no entanto, o que é conhecido é a pedra e não a *species* da pedra, a menos que o intelecto faça um ato reflexo sobre si mesmo [...]”²⁴⁹.

A semelhança da coisa conhecida naquele que conhece diz respeito a uma *species* intencional que se realiza através da assimilação imanente da coisa. Conforme o trecho acima, essa assimilação não se realiza através de uma assimilação física da coisa, mas por meio de uma assimilação intencional da coisa conhecida. A existência imanente da *species* inteligível no intelecto é, segundo Raul Landim, um sinal no sujeito cognoscente da presença da coisa sensível²⁵⁰. Nesse contexto, os fantasmas, enquanto uma imagem sensível da coisa conhecida, garantem em sua relação causal com o intelecto agente que a *species* corresponda a uma semelhança representativa e intencional da coisa sensível. A *species* inteligível não está presente no intelecto segundo a natureza da coisa sensível a quem ela é uma semelhança, mas em razão da natureza imaterial e não condicionada à matéria determinada da atividade intelectual, já que a posse da *species* inteligível é estabelecida segundo a natureza do cognoscente. É por tais razões que o Aquinate, apoiando-se na afirmação do Estagirita, admite que a pedra não está no intelecto, mas a *species* da pedra.

Levando em consideração o processo de conhecimento intelectual, segundo Tomás de Aquino, a abstração do universal a partir do particular garante que o intelecto agente ao se voltar para os fantasmas – que é uma similitude da coisa sensível – abstrai a *species* inteligível das condições da matéria determinada.²⁵¹ Em razão disso, podemos afirmar que os fantasmas, enquanto uma semelhança direta da coisa sensível, é causa da *specie* inteligível, que por sua vez, é dita como uma semelhança imaterial da coisa sensível. Nesse contexto, o Aquinate vai afirmar que:

[...] o intelecto possível recebe as formas como inteligíveis em ato, a partir da força (*virtute*) do intelecto agente, mas (as recebe) como similitude de coisas determinadas a partir da cognição do fantasma. E assim as formas inteligíveis em ato não são por si existentes nem na imaginação nem no intelecto agente, mas somente no intelecto possível²⁵².

²⁴⁹ “Id enim quod intelligitur non est in intellectu secundum se, sed secundum suam similitudinem, lapis enim non est in anima, sed species lapidis, ut dicitur in III de anima. Et tamen lapis est id quod intelligitur, non autem species lapidis, nisi per reflexionem intellectus supra seipsum [...]”. (ST. q.76, a.2, ad.4) (tradução própria).

²⁵⁰ Cf. LANDIM FILHO, R. F. **Conceito e objeto em Tomás de Aquino**. *Analytica* (UFRJ), v. 14, 2010, p. 67.

²⁵¹ LANDIM FILHO, R. F. **A Questão dos Universais segundo a Teoria Tomista da Abstração**. *Analytica* (UFRJ), v. 12, 2008

²⁵² “[...] et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu, ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum. Et sic formae intelligibiles in actu non sunt per

É interessante observar que o efeito sempre irá preservar características ou condições de seu agente (causa), e se afirmamos que os fantasmas em certo sentido são ditos como causa do processo de conhecimento intelectual, temos que admitir que o efeito do processo de atualização intelectual – a *specie* inteligível – deve preservar características semelhantes à natureza dos fantasmas. Dessa maneira, a *specie* inteligível corresponde a uma similitude das coisas sensíveis, mediante a similitude que possui da imagem sensorial da fantasia.

Contudo, devemos considerar tanto as condições que nos autorizam a afirmar que a *specie* inteligível deve ser considerada como uma similitude de seus agentes, quanto às razões que delimitam a distância entre a natureza do efeito em relação às suas respectivas causas ou agentes. A esse respeito, Tomás de Aquino reconhece que “[...] o agente produz algo semelhante a si mesmo, os efeitos têm, à sua maneira, semelhanças com suas causas; mas nem sempre o efeito chega a assemelhar-se perfeitamente a seu agente”²⁵³. Considerando que o trecho citado e a relação causal que os fantasmas possuem com o processo de conhecimento intelectual, sobretudo na produção do efeito, as *species* inteligíveis se assemelham aos fantasmas na medida em que preservam características essenciais das coisas sensíveis de modo intencional. Por outro lado, a natureza da *specie* inteligível se distancia e não se assemelha perfeitamente com os fantasmas, na medida em que existe de modo atualizado, universal e imaterial no intelecto possível. Assim, enquanto os fantasmas correspondem a uma semelhança direta da coisa sensível²⁵⁴ e condicionada à matéria determinada, a *specie* inteligível é dita como o que corresponde a uma semelhança imaterial da coisa sensível e não condicionada à matéria determinada.

Nesse sentido, podemos admitir que os fantasmas, enquanto causa do conhecimento intelectual, possuem uma relação de similitude com a *specie*, não enquanto uma relação de semelhança perfeita, mas na medida em que preserva, à sua maneira (universal, imaterial e atualizado), características da coisa sensível. Por tais razões, a noção de matéria causal está em consonância com a noção de causa, na medida em que produz um efeito que possui uma relação de similitude com seu efeito.

se existentes neque in phantasia neque in intellectu agente, sed solum in intellectu possibili”. (De Verit. q.10, a.6, ad.7) (tradução própria).

²⁵³ “[...] enim effectus suarum causarum suo modo similitudinem, cum agens agit sibi simile: non tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem semper oportet”. (SCG. I, cap. VIII.) (tradução própria).

²⁵⁴ Cf. Q. de anima. q.V: “[...] quantum vero ad aliquid inveniuntur esse in actu respectu animae, in quantum scilicet sunt similitudines determinatarum rerum”. “[...] com respeito à alma humana, tais fantasmas se encontram em ato, na medida em que são semelhanças das coisas concretas”. (tradução própria).

A relação de dependência e a noção de necessidade são características fundamentais pertencentes à noção de causa e que se complementam. Considerando esses dois aspectos fundamentais da noção de causalidade, a relação entre os fantasmas e o intelecto deve ser justificada enquanto uma relação de dependência, tanto do processo de atualização intelectual quanto da existência da *specie* inteligível. Além disso, a participação dos fantasmas no processo de conhecimento intelectual deve ser admitida enquanto uma relação necessária para que o ato de inteligir aconteça. Levando em consideração a discussão apresentada no tópico 2.6 desta dissertação, em todo o corpo textual da questão 84 da *Suma Teológica*, o Aquinate justifica as razões pelas quais o conhecimento intelectual depende necessariamente do conhecimento sensível para que o ato de inteligir aconteça, ou seja, o ligamento dos sentidos condiciona a privação do intelecto conhecer a realidade sensível²⁵⁵.

No entanto, a respeito da dependência e necessidade do intelecto relacionado ao conhecimento sensível, interessa-nos tratar, especificamente, da relação de dependência e necessidade do conhecimento intelectual em relação aos fantasmas. A esse respeito, Tomás de Aquino afirma que “[...] nenhum homem pode inteligir [conhecer] sem o fantasma”²⁵⁶, pois o conhecimento intelectual só pode conhecer a realidade sensível através dos fantasmas, uma vez que o intelecto é privado de conhecer diretamente a realidade sensível em razão da natureza material e individual da coisa sensível. A necessidade do fantasma²⁵⁷ não se restringe apenas em ser uma condição para que o ato de inteligir aconteça, mas, precisamente para a produção de uma *specie* inteligível em ato, “[...] pois as *species* não são inteligíveis em ato senão na medida em que são abstraídas dos fantasmas e se encontram no intelecto possível”²⁵⁸. A produção de uma *specie* inteligível em ato está diretamente condicionada à existência dos fantasmas, pois é voltando-se à fantasia que o intelecto agente abstrai a *specie* inteligível que nela se encontra condicionada à matéria determinada. Posteriormente, o intelecto agente imprime no intelecto possível as *species* inteligíveis que agora se encontram segundo a natureza imaterial, universal e atualizada.

²⁵⁵ Cf. **Q. de anima.** q. XV, *respondeo* e **ST.** q. 84, a.7.

²⁵⁶ “[...] nihil potest homo intelligere sine phantasmate”. (**CMR** II, lec. 2.). Esta afirmação também é admitida pelo Aquinate no **Q. de anima.** q. XIV, para quem “[...] não há inteligir sem os fantasmas [...]”; “[...] quod non est intelligere sine phantasmate [...]”.(tradução própria).

²⁵⁷ A respeito da relação de necessidade que a atividade intelectual possuem com os fantasmas, Tomás de Aquino admite na **SCG** II, cap, 76; e no **CDA**, III, lect, 10, que o intelecto passivo não pode conhecer sem os fantasmas.

²⁵⁸ “Species enim non sunt intelligibiles actu nisi per hoc quod a phantasmatis abstrahuntur; et sunt in intellectu possibili”. (**Q. de anima.** q.III.). (tradução própria).

Ademais, a necessidade dos fantasmas para a produção de uma *specie* inteligível em ato produz uma relação de dependência entre a atividade intelectual, sobretudo a *specie* inteligível, e os fantasmas. A relação de dependência deve ser pensada levando-se em consideração a natureza hilemórfica dos fantasmas. Os fantasmas, como qualquer outra *specie* sensível, não pertencem à sensibilidade segundo a mesma razão que explica a forma da coisa sensível nos sentidos externos ou, até mesmo, a forma existente na *specie* inteligível. Segundo o Aquinate, “[...] os fantasmas, ao contrário, são antes semelhança em ato de certas imagens, mas são imateriais em potência”²⁵⁹. A razão da distinção se justifica na medida em que, de alguma maneira, os fantasmas já possuem um grau de ‘imaterialidade’, mas como estes encontram sua natureza condicionada à matéria determinada, não se pode dizer que o grau de sua imaterialidade é idêntico ao da *specie* inteligível. O fantasma é admitido enquanto um intermediário entre a natureza da coisa sensível e a atividade intelectual. É em razão dessa natureza intermediária que o fantasma pode ser dito enquanto um mediador que possibilita ao intelecto conhecer a realidade sensível.

Deve-se dizer que só se vai de um extremo a outro pelo intermediário. O ser da forma na imaginação, que é imaterial, mas não sem as condições materiais, é o meio entre o ser da forma que está na matéria e o ser da forma que está no intelecto pela abstração da matéria e das condições materiais²⁶⁰.

Dado o afirmado pelo Aquinate, a coisa sensível e a atividade intelectual correspondem a dois extremos que, em razão da distinção entre suas naturezas, o intelecto é privado de conhecer diretamente a realidade sensível. É em razão desta impossibilidade que se faz necessário admitir um intermediário que tenha como função mediar a relação entre a coisa sensível e o intelecto, de modo que seja possível ao intelecto conhecer a natureza da coisa sensível. A natureza hilemórfica dos fantasmas garante que o intelecto agente possa voltar-se à fantasia e abstrair dos fantasmas a *specie* inteligível que, ainda que sua natureza disponha de certo grau de imaterialidade, ela se encontra condicionada à matéria determinada. Nesse contexto, não podemos apenas afirmar que os fantasmas são necessários para o ato de entender, mas que sua necessidade torna a atividade intelectual dependente de sua existência, uma vez que na privação dos fantasmas, o intelecto é impedido de conhecer a natureza da coisa sensível, pois não se pode passar de um extremo a outro sem um intermediário.

²⁵⁹ “Phantasmata autem, e converso, sunt quidem actu similitudines specierum quarundam, sed sunt potentia immaterialia”. (ST. q.79, a. 4, ad. 4) (tradução própria).

²⁶⁰ “Dicendum quod de extremo ad extremum non pervenitur nisi per médium. Esse autem formae in imaginatione, quod est quidem sine materia, non tamen sine materialibus conditionibus, médium est inter esse formae quae est in materia, et esse formae quae est in intellectu per abstractionem a materia et a conditionibus materialibus”. (ST. q. 55, a. 3, ad. 2.) (tradução própria).

No que diz respeito à necessidade e dependência da atividade intelectual em relação aos fantasmas, a noção de *materia causae* aponta para os fantasmas enquanto causa do processo de conhecimento intelectual e, conseqüentemente, da produção de uma *specie* inteligível. Se ser necessário e dependente são condições indispensáveis para que algo possa ser dito como causa, parece-nos que os fantasmas devem ser necessariamente ditos como causa tanto do conhecimento sensível quanto da produção das *species* inteligíveis. Os fantasmas são ditos causa do conhecimento intelectual em razão de serem imprescindíveis para o ato de entender e por depender de sua atividade mediadora para conhecer a coisa sensível. Conseqüentemente, as *species* inteligíveis, enquanto efeito, também dependem dos fantasmas para sua produção, uma vez que é necessário que o intelecto agente abstraia a *specie* inteligível do fantasma, pois ainda se encontra condicionada à matéria sensível²⁶¹.

Contudo, para que os fantasmas possam ser ditos como causa do conhecimento intelectual e da produção da *specie* inteligível, faz-se necessário qualificá-los enquanto causa intrínseca ou extrínseca. Determinando a natureza que qualifica a relação entre os fantasmas e o intelecto, será possível compreender até que ponto os fantasmas influem no processo de conhecimento intelectual, pois se consideramos que a relação deve ser dita como intrínseca, os fantasmas possuem uma influência direta na produção da *specie* inteligível. Por outro lado, se a relação for qualificada como extrínseca, devemos cogitar a possibilidade de os fantasmas, na medida em que são ditos como causa, não exercerem um influxo que determine a natureza das *species* inteligíveis.

[...] deve-se dizer que, embora em nossa alma estejam o intelecto agente e o possível, é necessário algo extrínseco para que possamos entender. Em primeiro lugar, são necessários os fantasmas tomados das coisas sensíveis, por meio dos quais estão presentes ao nosso intelecto as semelhanças de coisas determinadas²⁶².

²⁶¹ Cf. **SCG**. cap.77: “[...] os fantasmas nos apresentam essas naturezas determinadas das coisas sensíveis. [...] elas ainda não chegaram a ser inteligíveis, porque são semelhanças das coisas sensíveis também segundo as condições materiais, que são propriedades individuais, e estão também nos órgãos materiais. Portanto, não são inteligíveis em ato. [...] contudo, porque neste homem cuja semelhança os fantasmas representam, deve-se entender que a natureza universal, desnudada de todas as condições individuantes, são inteligíveis em potência”. “[...] has quidem determinatas naturas rerum sensibilium praesentant nobis phantasmata. (Quae tamen nondum pervenerunt ad esse intelligibile: cum sint similitudines rerum sensibilium etiam secundum conditiones materiales, quae sunt proprietates individuales, et sunt etiam in organis materialibus. Non igitur sunt intelligibilia actu. Et tamen, quia in hoc homine cuius similitudinem repraesentant phantasmata, est accipere naturam universalem denudatam ab omnibus conditionibus individuantibus, sunt intelligibilia in potentia”. (tradução própria).

²⁶² “[...] dicendum quod licet in anima mostra sit intellectus agens et possibilis, tamen requiritur aliquid extrinsecum ad hoc quod intelligere possimus. Et primo quidem requiruntur phantasmata a sensibilibus accepta, per quae repraesententur intellectui rerum determinatarum similitudines”. (**Q. de anima**. q. V) (tradução própria).. Ademais, o Aquinate faz referência a respeito da natureza extrínseca dos fantasmas em relação à operação

Segundo a afirmação tomasiana, não basta a alma dispor da atividade do intelecto agente e a recepção do intelecto possível para que o ato de inteligir aconteça, mas se faz necessário algo extrínseco a que ele admite ser os fantasmas. Nesse contexto, o Aquinate não só admite que os fantasmas são extrínsecos à operação intelectual, mas reforça a necessidade e a dependência da atividade intelectual em relação aos fantasmas.

Considerando-se ainda que a noção *materia causae* garante que os fantasmas, em certo sentido, devem ser ditos como a causa do processo de conhecimento intelectual, a afirmação do Aquinate de que os fantasmas são extrínsecos à operação intelectual, muda os rumos da nossa interpretação a respeito da natureza dessa relação causal. Na condição de causa extrínseca, os fantasmas não devem ser tomados como elemento constitutivo do intelecto, porque enquanto conteúdo da fantasia que é uma potência sensitiva, o fantasma diz respeito ao processo de conhecimento sensível. Ainda que sua natureza hilemórfica nos conduza a ponderar o seu grau de imaterialidade, como já foi dito, a natureza do fantasma está condicionada à natureza material da coisa sensível. Dito isso, é válido nos interrogar de que maneira o Aquinate compreende os fantasmas enquanto uma causa extrínseca da operação intelectual. A esse respeito Tomás de Aquino assevera que

[...] o fantasma move o intelecto na medida em que se torna inteligível em ato por virtude do intelecto agente, para o qual está para o intelecto possível assim como a potência está para o agente, e é assim que se relaciona com ele²⁶³.

A premissa fundamental desta afirmação é admitir que, em um sentido específico, os fantasmas movem o intelecto. A noção de movimento aqui é construída através do binômio conceitual de potência e ato, ou seja, a passagem de um estado para o outro. Nesse contexto, os fantasmas são ditos como o que se encontra em potência para o intelecto possível em razão das *species* inteligíveis estarem condicionada à matéria sensível e, por esta razão, se faz necessário que o intelecto agente – ao se voltar para a fantasia – abstraia as *species* inteligíveis das condições materiais e individuantes e atualize o intelecto possível. Assim, os fantasmas estão para o intelecto agente em um estado de incompletude e de imperfeição, necessitando de um agente responsável pela passagem do que se encontra em potência para o ato. Consequentemente, o fantasma, enquanto causa do conhecimento intelectual, deve ser dito como causa extrínseca que move o intelecto, não da mesma forma que a coisa sensível move

intelectiva no **De spirit. creat.** a. 9: “Daí que a diversidade de fantasmas seja extrínseca à operação intelectual [...]”. “Unde diversitas phantasmatum est extrínseca ab intellectuali operatione [...]”. (tradução própria).

²⁶³ “[...] phantasma movet intellectum prout est factum intelligibile actu, virtute intellectus agentis ad quam comparatur intellectus possibilis sicut potentia ad agens, et ita cum eo communicat”. (**Q. de anima.** q. III, a. 18) (tradução própria).

os sentidos externos, mas somente na medida em que o intelecto agente transforma os inteligíveis em ato por modo de abstração.

Podemos dizer ainda que o fantasma, enquanto causa extrínseca que move o intelecto, encontra o limite de sua ação na atividade abstrativa do intelecto agente, o que nos conduz a compreender de que maneira o fantasma não é a causa principal da operação intelectual, pois depende do intelecto agente para passar da potência ao ato. Levando isso em consideração, a questão que nos é posta diz respeito a compreender qual o lugar que o Aquinate reserva para o fantasma no processo de conhecimento intelectual. É importante ressaltar que os fantasmas não são a causa total ou perfeita do conhecimento intelectual²⁶⁴, mas por serem a *materia causae*, de algum modo contribuem para a operação intelectual. Assim, se os fantasmas não são a causa total ou perfeita, interrogamo-nos a respeito de qual o lugar dos fantasmas como causa do intelecto e, conseqüentemente, da *specie* inteligível.

A respeito da questão referida, devemos considerar que, segundo o Aquinate, “[...] a alma é uma e as potências muitas, e que se passa do uno para o múltiplo com certa ordem, é necessário haver ordem entre as potências da alma”²⁶⁵. Segundo essa ordem, a alma é a sede de todas as potências, tanto sensíveis quanto intelectivas. Essas potências não emanam delas desordenadamente, mas segundo uma ordem específica: cada potência emanada emana outra potência até chegar à última potência. Encontramos as potências intelectivas como as primeiras emanadas e posteriormente temos a emanação das potências sensitivas: cogitativa, memória, imaginação, sentido comum e sentidos externos²⁶⁶. Dito isso, “[...] a forma da coisa sensível encontra-se antes num meio, em que é mais espiritual que na coisa sensível; depois, no órgão dos sentidos; em seguida, passa à imaginação e outras capacidades interiores; só então, por último, alcança o intelecto”²⁶⁷. Dado o exposto, a forma da coisa sensível na medida em que vai sendo recebida pelas potências de conhecimento vai sofrendo certo refinamento em sua natureza que vai se tornando mais espiritual (imaterial) em relação à forma existente na coisa sensível.

²⁶⁴ Cf. **ST.** q.84, a. 6.

²⁶⁵ “[...] cum anima sit una, potentiavero plures; ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur; necesse est inter potentias animae ordinem esse”. (**ST.** q.77, a.4, *respondeo*) (tradução própria).

²⁶⁶ Cf. **ST.** q.78, a.4.

²⁶⁷ “[...] forma alicuius sensibilis prius fit in medio, ubi est spiritualior quam in re sensibili, et postmodum in organo sensus; et exinde derivatur ad fantasiam, et ad alias inferiores vires; et ulterius tandem perducitur ad intellectum”. (**Q. de anima.** q. XX, *respondeo*) (tradução própria).

Ademais, o Aquinate apresenta um segundo argumento para fundamentar a necessidade de admitir uma ordem de atualização das potências no processo do conhecimento e, conseqüentemente, justificar a razão da dependência entre as potências. Tomás de Aquino apresenta uma justificativa para a ordem operativa das potências da alma, ou seja, a razão de uma disposição específica para a atualização da assimilação do cognoscente à coisa conhecida: “[...] a dependência de uma potência de outra pode se entender de duas maneiras: primeiro, segundo a ordem da natureza [...]. Depois, segundo a ordem da geração e do tempo [...].”²⁶⁸ No que diz respeito à ordem da natureza, o perfeito é anterior ao imperfeito no processo de atualização. Esta ordem descreve o processo de atualização das potências sensíveis tendo como etapa inicial a atualização dos sentidos internos. Obedecendo à ordem descrita, devemos considerar que no processo de conhecimento, a atualização cognitiva é dita mais perfeita por suas potências emanarem do intelecto²⁶⁹. Em oposição, os sentidos, por serem os últimos emanados, são ditos os mais imperfeitos das potências sensitivas. Nesse processo, como a primeira atualização é obtida pelos sentidos externos, estes são recebidos imperfeitamente pelos órgãos sensoriais até que comece nos sentidos internos a se unificar uma imagem sensorial da coisa apreendida.

Assim, a estrutura que representa o processo de atualização e dependência das potências sensitivas segundo a ordem da natureza de modo decrescente – a atualização do mais perfeito ao menos perfeito - é apresentada da seguinte maneira: cogitativa, memória, imaginação, sentido comum e sentidos externos. Em contraposição ao primeiro, na ordem da geração e tempo, o imperfeito é anterior ao perfeito, ou seja, a ordem de emanção parte inicialmente da atualização dos sentidos externos, e posteriormente é que acontece a atualização dos sentidos internos.

Levando-se em consideração a ordem de atualização das potências, especificamente a ordem da geração e do tempo, os fantasmas antecedem a atualização intelectual, pois além de serem os mais imperfeitos, detêm a *specie* sensível que é uma semelhança material da coisa sensível. Dito isso, devemos admitir que os fantasmas são responsáveis, em certo sentido, pela atualização do intelecto. Contudo, devemos considerar que “[...] a ação do intelecto agente no fantasma precede a recepção do intelecto possível. E assim a primazia da ação não se atribui

²⁶⁸ “*Dependentia autem unius potentia ab altera dupliciter accipipotest: uno modo, secundum naturae ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora; alio modo, secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venitur*”. (ST. q.77, a.4.) (tradução própria).

²⁶⁹ O intelecto é admitido pelo Aquinate como uma potência da alma, isto é, a função do intelecto no processo de conhecimento é o de conhecer. (Cf. ST. q. 79, a.2.) (tradução própria).

aos fantasmas, mas ao intelecto agente²⁷⁰”. Dessa maneira, se o fantasma é o mediador entre a coisa sensível e o intelecto, por outro lado, o intelecto agente é o mediador do intelecto possível em relação aos fantasmas. Assim, quando consideramos o fantasma como a causa da operação intelectual, devemos admitir que a atividade do intelecto agente dispõe de uma primazia em relação ao processo de conhecimento e atualização intelectual. No entanto, quando admitimos que os fantasmas são a causa do conhecimento intelectual, encontramos uma dificuldade em apontar qual o lugar de importância é reservado para os fantasmas. A esse respeito, Tomás de Aquino nos surpreende com sua afirmação ao apresentar certa hierarquia quanto às causas responsáveis pelo conhecimento intelectual, a saber:

[...] na recepção com o qual o intelecto possível recebe as *species* das coisas dos fantasmas, os fantasmas se portam como **agente instrumental ou secundário**, ao passo que o intelecto age como agente principal e primeiro; e por isso, **o efeito da ação é deixado no intelecto possível de acordo com a condição de ambos** e não de acordo com a condição de um só; e, por isso, o intelecto possível recebe as formas como inteligíveis em ato por virtude do intelecto agente, mas como semelhanças das coisas determinadas em consequência do conhecimento dos fantasmas²⁷¹.

Nesse trecho, o Aquinate admite uma hierarquia quanto aos agentes responsáveis pela atualização intelectual. Podemos dizer então que os fantasmas não devem ser dito como os responsáveis diretos do processo de conhecimento intelectual, mas limitam sua participação como agente secundário e instrumental. Por outro lado, a atividade abstrativa do intelecto agente é admitida pelo autor como agente principal e primeiro que determina a operação intelectual. Por tais razões, parece-nos justificado a razão pela qual o Aquinate apresenta o conceito de *materia causae* em oposição à noção de causa total e perfeita, isto é, os fantasmas, enquanto causa do conhecimento intelectual, não devem ser tomados como a causa total ou perfeita, mas enquanto causa secundária e instrumental dessa. Ademais, o trecho acima nos garante que a relação entre fantasmas e atividade intelectual deve ser qualificada enquanto uma relação causal, uma vez que contribui para o efeito principal. E no que diz respeito ao efeito final (*species* inteligível), esta é deixada no intelecto possível segundo à condição da ação dos

²⁷⁰ “[...] actio intellectus agentis in phantasmate praecedit receptionem intellectus possibilis. Et sic principalitas actionis non attribuitur phantasmatis, sed intellectui agenti”. (SCG. cap. 77.) (tradução própria).

²⁷¹ “[...]in receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatis, se habent phantasmata ut agens instrumentale vel secundarium; intellectus vero agens ut agens principale et primum. Et ideo effectus actionis relinquatur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque, et non secundum conditionem alterius tantum; et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu, ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum”. (De Verit. q. 10, a. 6, ad. 7) (tradução própria; grifos meus).

fantasmas e do intelecto agente, o que reforça a tese de que a coisa conhecida se encontra no cognoscente segundo certa semelhança representativa e intencional.

No entanto, o trecho supracitado produz certo desconforto, uma vez que ao admitir que os fantasmas são um agente, ainda que sua ação seja secundária e instrumental, a máxima de que uma coisa corpórea não pode agir sobre uma incorpórea nos parece, a princípio, ser contradita. Mais uma vez, percebemos que a relação entre fantasma e atividade intelectual se aproxima da noção de causa enquanto influxo, como assevera o Aquinate em seu comentário ao livro V, lição I da *Metafísica*²⁷². Nesse sentido, ainda que ultrapassemos o limite do estudo dissertativo, interrogamo-nos em que medida a afirmação do Aquinate corresponde a uma contradição ou se a noção de agente e suas respectivas ações são admitidas segundo um refinamento conceitual que escapa à nossa interpretação textual. Diante disso, devemos concordar que a relação entre fantasma e atividade intelectual sempre será problematizada quanto à limitação imposta pela máxima de que uma coisa corpórea não pode agir sobre uma incorpórea e na primazia da ação do intelecto agente.

Contudo, segundo as considerações apresentadas, devemos admitir que tanto os fantasmas quanto o intelecto agente devem ser ditos como causa do conhecimento intelectual. Como foi exposto, a atividade abstrativa do intelecto agente possui uma primazia em relação ao fantasma na atualização intelectual e nos possibilita afirmar que o intelecto agente age como causa principal, enquanto os fantasmas assumem o papel secundário, mas que não deixa de ser necessário para que o ato de inteligir aconteça.

4.3 A doutrina da analogia e a noção de *materia causae*

Considerando o estudo até aqui apresentado, compreendemos que o conceito de *materia causae* nos impõe questões que ultrapassam o objetivo desta dissertação, mas que merecem nosso olhar, ainda que não seja possível nos dedicar a elas exclusivamente. Sendo assim, optamos por apresentá-las de modo que seja possível justificar a importância e a pertinência de seguirmos nosso estudo a fim de elucidar de que forma os fantasmas são a causa do conhecimento intelectual. No que diz respeito à primeira questão, sendo o fantasma a causa secundária e instrumental da atividade intelectual, devemos nos posicionar se o Aquinate ao admitir a noção de *materia causae* está i) inaugurando um modo de causa para além dos quatro modos causais admitidos por Aristóteles em sua *Metafísica* ou ii) se, dada a elasticidade da

²⁷² “[...] hoc vero nomen causa, importat influxum quemdam ad esse causati”. (In *Metaphys.* lib.V, lect I, ad 3) (tradução própria).

noção de causa, o referido conceito corresponde ao um modo casual derivado de alguma das quatro causas do Estagirita.

No que diz respeito à segunda questão, como apontamos no tópico anterior, a máxima de que uma coisa corpórea não pode agir sobre uma incorpórea nos parecer ser contradita quando consideramos a afirmação do Aquinate de que os fantasmas são o agente secundário e instrumental da atividade intelectual. Se os fantasmas são agentes, conseqüentemente, deve-se admitir que eles agem sobre o intelecto a tal ponto que é possível afirmar que o efeito dessa ação (*species* inteligível) existe no intelecto possível segundo a sua condição. Nesse contexto, os fantasmas são a causa do intelecto agente, na medida em que agem sobre o intelecto e contribuem com seu processo de atualização. Dito isso, sentimo-nos motivados em ponderar a maneira em que o Aquinate compreende que o fantasma é o agente da atualização intelectual sem comprometer o limite da ação de uma coisa corpórea sobre uma incorpórea.

Nesse contexto, quanto à primeira questão, as referidas hipóteses nos direcionam a ponderar e a justificar os elementos que compõem a noção de causa e que são admitidos ao conceito de *materia casuae*, quais sejam, ser extrínseco, a dependência do efeito em relação à causa, a similitude do efeito em relação à sua respectiva causa e, por fim, a ordem entre as causas em relação ao efeito principal. O conceito de *materia causae* é composto a partir do termo matéria e do termo causa. A esse respeito, interessa-nos entender a que matéria o Aquinate se refere, pois, considerando a natureza dos fantasmas, a matéria admitida pode ser entendida como a que corresponde à matéria determinada. Mas se assim fosse, a ação dos fantasmas sobre intelecto comprometeria a imaterialidade da atividade intelectual.

Além disso, compreendemos que o conceito de *materia causae* corresponde a um modo de causa, segundo o estudo anteriormente apresentado, embora não deva ser entendida como causa principal, total ou perfeita da atualização intelectual, sobretudo da produção de uma *species* inteligível. Mas, ao contrário, a noção de *materia causae*, deve possuir uma natureza que se assemelha a uma causa de ordem secundária que auxilia a causa principal. Contudo, para que possamos sanar as questões que se apresentaram no decorrer do presente estudo, não é suficiente dizer que os fantasmas se qualificam como uma causa secundária que auxilia o intelecto agente no processo de atualização intelectual, bem como na produção de uma *species* inteligível.

Atentos às questões ora formuladas, propomos-nos em apresentar e justificar, ainda que sumariamente, uma possibilidade que nos sirva como fundamento para responder a tais

questões. Contudo, acreditamos que tais temas mereçam um aprofundamento teórico mais cauteloso para que não se limitem apenas a uma possibilidade pueril e impossível de ser sustentada. Assim, o caminho aqui indicado se trata de uma intenção para estudos vindouros a respeito da noção de *materia causae* e seus axiomas. Encontramos, portanto, o limite do presente estudo na exposição e justificativa da hipótese apresentada.

Nesse contexto, a doutrina da analogia de Tomás de Aquino nos oferece uma possibilidade no horizonte que proporciona ponderar uma compreensão refinada da natureza causal expressa no conceito de *materia causae*. Assim, levamos em consideração se o conceito referido corresponde a uma atribuição analógica da noção de causa e da noção de matéria. Com o intuito de compreendermos melhor a possibilidade apresentada, iniciamos nosso estudo definindo a doutrina da analogia. O Aquinate conceitua a noção de analogia de duas maneiras:

[...] um modo, quando muitas coisas se referem-se a algo único; por exemplo, com relação a uma única saúde, o animal se diz são, como sujeito; o remédio, como causa; o alimento como elemento de conservação, e a urina, como sinal. Outro modo, quando a ordem ou a relação entre duas coisas se refere a uma delas, e não a uma terceira, por exemplo, se diz *ente* da substância e do acidente, enquanto o acidente se refere à substância, e não enquanto a substância e o acidente se referem a uma terceira coisa²⁷³.

A partir desse trecho, o comentário de Bernard Montagnes a respeito da noção de analogia tomasiana atribui duas dimensões nas quais se desenvolve a analogia do ser, uma horizontal e outra vertical²⁷⁴. Quanto à analogia vertical, que Montagnes passa a chamar de transcendental, diz respeito a dimensão dos graus de ser das substâncias, numa escala que vai de Deus até as criaturas. Esta divisão do Aquinate marca seu distanciamento em relação à filosofia aristotélica, uma vez que o Estagirita se limitou em admitir a analogia somente no âmbito predicamental (horizontal), enquanto Tomás de Aquino desenvolve a analogia segundo os dois modos mencionados, qual seja, horizontal (predicamental) e a vertical (transcendental).

A dimensão predicamental, segundo o pensamento do Aquinate, se configura a partir da perspectiva dos seres compostos de matéria e forma; conseqüentemente, essa dimensão se estabelece no âmbito do mundo físico (predicamental). No entanto, como os interesses de Tomás de Aquino não se restringiram apenas ao âmbito da realidade física, a dimensão vertical

²⁷³ “[...]uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquid unum: sicut secundum respectum ad unam sanitatem animal dicitur sanum ut eius subiectum, medicina ut eius effectivum, cibus ut conservativum, urina ut signum. Alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum: sicut ens de substantia et accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non quod substantia et accidens ad aliquid tertium referantur”. (SCG. Cap. 34.) (tradução própria).

²⁷⁴ MONTAGNES, B. **La doctrine de l’Analogie de l’Être d’après Saint Thomas d’Aquin**. Paris: Editions du Cerf, 2008

atenta para realidades que ultrapassam o mundo físico, a saber: os anjos e Deus. Com o intuito de atentar para a relação de Deus com as demais criaturas por ele criadas, faz-se mister trabalhar com um outro tipo de dimensão, qual seja, a transcendental. Em ambas as dimensões, o Aquinate atenta para existência de um certo tipo de unidade. Contudo, esta unidade não deve ser considerada segundo uma ordem unívoca, mas admitida como unidade de ordem por referência a um primeiro. Esta unidade é explicitada pelo Aquinate ao afirmar que

Nos nomes ditos por analogia não há nem unidade da razão, como nos nomes unívocos, nem total diversidade de razões, como nos nomes equívocos; mas o nome que é assim tomado em vários sentidos significa proporções diversas a algo uno, como por exemplo saúde dita da urina significa um sinal de saúde do animal; dito do remédio significa uma causa da mesma saúde.²⁷⁵

A recusa em admitir uma unidade unívoca se desenvolve através de duas razões que contribuem para salvaguardar a unidade de ordem por referência a um primeiro, dita tanto do nível horizontal quanto do nível vertical. Segundo o que assevera Lúcio Souza, na dimensão predicamental “[...] o ser não pode ser unívoco pelo simples motivo que ele não pode funcionar como um gênero”²⁷⁶. Isto é, uma vez que as dez categorias são ditas irreduzíveis, torna-se impossível admitir qualquer gênero para além delas. Em outras palavras, segundo Lúcio Souza, o ‘ser’ não pode ser dito como gênero, pois se se considerar o ‘ser’ enquanto um gênero, “[...] ele haveria de se distinguir das espécies pelo acréscimo de uma diferença específica, mas como qualquer diferença possível também é ser [...]”²⁷⁷. Consequentemente, é impossível extrair do ‘ser’ enquanto gênero uma espécie, uma vez que o gênero se distingue das espécies pelo acréscimo de uma diferença específica. Sendo assim, torna-se logicamente inviável conceber um gênero sem espécie.²⁷⁸ Ademais, a recusa de uma ordem unívoca se estende ao nível vertical, mas segundo razões distintas da horizontal. Como na dimensão transcendental a relação se configura entre Deus e as demais criaturas, admitir um termo unívoco ocorreria em representar uma forma que fosse aplicada igualmente a Deus e às criaturas. Se assim ocorrer, implicaria no fim da transcendência divina, dado que a definição de Deus se estabelece segundo

²⁷⁵ “Neque enim in his quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis; nec totaliter diversa, sicut in aequivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportionales ad aliquid unum; sicut sanum, de urina dictum, significat signum sanitatis animalis, de medicina vero dictum, significat causam eiusdem sanitatis”. (ST. q.13, a. 5, *respondeo*.) (tradução própria).

²⁷⁶ LOBO, Lúcio Souza. **Críticas à interpretação de Caetano da doutrina da analogia em Santo Tomás**. Sapere Aude: Belo Horizonte, v.5 - n.10, p.103.

²⁷⁷ LOBO, Lúcio Souza. **Críticas à interpretação de Caetano da doutrina da analogia em Santo Tomás**. Sapere Aude: Belo Horizonte, v.5 - n.10, p.103.

²⁷⁸ Cf. LOBO, Lúcio Souza. **Críticas à interpretação de Caetano da doutrina da analogia em Santo Tomás**. Sapere Aude: Belo Horizonte, v.5 - n.10, p.103.

uma distância infinita entre ele e as criaturas. Ao admitir um termo que seja dito igualmente de Deus e das criaturas, a distância entre eles passa a ser limitada.

As razões apresentadas são suficientes para que Tomás de Aquino recuse postular um gênero capaz de reunir a capacidade da multiplicidade na dimensão horizontal ou na dimensão vertical. Por tais argumentos, o Aquinate opta por admitir a analogia de *unius ad alterum* (um para com o outro) deixando de lado a analogia de *duorum ad tertium* (dois para com um terceiro). A analogia *duorum ad tertium*, segundo Montagnes, implica em um problema, uma vez que se deve admitir uma forma para além dos analogados em questão. Se assim for, ocorre que tanto na dimensão horizontal quanto na vertical, ter-se-ia que admitir uma forma externa que englobe o ser (analogia predicamental) e Deus (analogia transcendental)²⁷⁹. Por outro lado, a analogia *unius ad alterum* atenta para a relação estrita entre o analogado secundário e o analogado principal, descartando assim qualquer possibilidade da presença de uma forma que englobe tanto a Deus quanto os demais entes.

Apresentadas as razões que fazem o Aquinate rejeitar uma unidade unívoca, nosso interesse repousa sobre a unidade analógica. A unidade por analogia deve ser entendida como “unidade de ordem por referência a um primeiro”, pois é preservada a diversidade radical dos seres, mas é possível admitir um ordenamento por referência a um primeiro. Admitindo essa unidade por analogia, as dimensões, segundo o que afirma Lúcio Souza, se configuram na média em que “no nível predicamental, a substância é causa dos acidentes porque é através dela que os acidentes podem se realizar. No nível transcendental, a causalidade em jogo é a eficiente, que se manifesta no ato mesmo da criação”²⁸⁰. Sendo assim, a partir da definição de analogia, segundo uma unidade de ordem por referência a um primeiro, o Aquinate apresenta dois modos distintos em que essa ordem é estabelecida.

Quanto aos nomes atribuídos por analogia a vários, é necessário que sejam atribuídos com referência a um único; por isso esse deve figurar na definição de todos. E como a razão que o nome significa é a definição, como se diz no livro IV da *Metafísica*, é necessário que esse seja atribuído por primeiro àquele que figura na definição dos outros; e, em segundo lugar, aos outros, por ordem, segundo se aproximam mais ou menos do primeiro. Por exemplo, “saúde”, atribuído ao animal, entra na definição de “saúde” atribuído a medicina, que é chamado de saudável enquanto causa da saúde do animal; e entra igualmente

²⁷⁹ Cf. MONTAGNES, B. *La doctrine de l'Analogie de l'Être d'après Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Editions du Cerf, 2008, p. 80.

²⁸⁰ LOBO, Lúcio Souza. *Críticas à interpretação de Caetano da doutrina da analogia em Santo Tomás*. Sapere Aude: Belo Horizonte, v.5 - n.10, p.104.

na definição de saúde atribuído à urina, chamada saudável enquanto sinal da saúde no animal²⁸¹.

Destarte, no trecho supracitado, a analogia se apresenta de dois modos por referência a um primeiro, qual seja, como sendo de natureza extrínseca ou intrínseca. No primeiro modo, os analogados secundários e o conteúdo do análogo principal se relacionam de modo extrínseco. Como se pode observar, a saúde, que propriamente só existe no animal, existe também de maneira imprópria ou extrínseca no remédio, na urina, no alimento etc. Neste primeiro caso, a noção de saúde é admitida de modo apropriado somente enquanto existente no animal, e, de modo inapropriado, a saúde é atribuída de modo extrínseco nos demais analogados (urina, remédio, alimento etc.). O conteúdo do analogado principal se aplica aos analogados secundários de maneira extrínseca, pois neles o termo análogo não poderia lhe ser predicado propriamente. Este modo de analogia é reconhecido pelo Aquinate como horizontal, pois diz respeito aos seres compostos de matéria e forma; portanto, é uma relação que se estabelece no nível do mundo físico (na dimensão predicamental). A saúde, por sua vez, se aplica intrinsecamente e apropriadamente ao animal (analogado principal). Podemos ainda nos apoiar como exemplo de relação intrínseca analógica na relação da substância com os acidentes, pois tanto as categorias da quantidade, qualidade (análogos secundários) quanto a substância (análogo principal) gozam igualmente do direito de possuir uma relação intrínseca com o conteúdo representado pelo termo análogo, qual seja, ‘ser’. Contudo, devemos ressaltar que a substância em relação aos acidentes possui o ‘ser’ de maneira mais plena, embora o conteúdo do termo análogo se predica de todos.

Nessa perspectiva, a estrutura analógica nos possibilita refletir a respeito da natureza conceitual do termo *materia causae* e sua relação com os demais modos de casualidade. A esse respeito, indagamo-nos sobre o lugar que o termo *materia causae* ocupa no cerne da noção de causa na filosofia do Aquinate. Compreendemos que, como foi dito nos tópicos anteriores deste capítulo, a noção de causa é definida por Tomás de Aquino de diferentes maneiras em seu comentário à *Física*²⁸², ao livro V da *Metafísica*²⁸³, ambas de Aristóteles, e na *Suma*

²⁸¹ “Quod in omnibus nominibus quae de pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum, et ideo illud unum oportet quod ponatur in definitione omnium. Et quia ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in IV Metaphys., necesse est quod illud nomen per prius dicatur de eo quod ponitur in definitione aliorum, et per posterius de aliis, secundum ordinem quo appropinquant ad illud primum vel magis vel minus, sicut sanum quod dicitur de animali, cadit in definitione sani quod dicitur de medicina, quae dicitur sana inquantum causat sanitatem in animali; et in definitione sani quod dicitur de urina, quae dicitur sana inquantum est signum sanitatis animalis”. (ST. q. 13, a.6, *respondeo*.) (tradução própria).

²⁸²Cf. **Phys.**, I, 1, n. 5. “[...] per causas autem videtur intelligere causas formales et finales, a quibus maxime dependent res secundum suum esse et fieri [...]”.(tradução própria).

²⁸³ Cf. **Metaphys.** lib.V, lect I, ad 3.

*Teológica*²⁸⁴. Dessas diferentes maneiras em que a noção de causa é definida pelo Aquinate, foi-nos possível extrair a seguinte conceituação, já anteriormente apresentada: causa é aquilo a partir do qual algo procede por dependência. Esta definição a respeito da noção de causa deve ser admitida enquanto conteúdo do termo causa, uma vez que toda noção de causa deve significar aquilo a partir do qual algo procede por dependência. Podemos observar ainda que esse conteúdo do termo causa é presente no modo como o Aquinate pensa e comenta os quatro sentidos de causa aristotélicas, pois esta é admitida como condição necessária para que algo possa ser dito como a causa de outro.

Nesse contexto, tomaremos o exemplo exposto por Robert Pasnau, que nos possibilita compreender enfaticamente a relação entre a causa e aquilo que dela procede por dependência. Pois bem, se consideramos uma pilha de tijolos, dela podemos inferir que ela é potencialmente uma casa, uma universidade, uma parede etc. Diante das diversas possibilidades nas quais os tijolos podem ser utilizados, interrogamo-nos a respeito do que verdadeiramente torna os tijolos uma casa e não uma parede ou uma universidade? Atento a esta questão, escreve Robert Pasnau, “[...] o que torna os tijolos uma casa em vez de um forno, diz Tomás de Aquino, é a forma que vem a ser realizada nos tijolos”²⁸⁵. A resposta do Robert Pasnau sinaliza que a causa material não é capaz de determinar a forma dos tijolos para que estes passem a ser verdadeiramente uma casa, um forno, uma biblioteca etc.:

A forma é o segundo membro do quarteto de termos fundamentais. É crucial para essa definição que a forma seja ela mesma funcionalmente caracterizada, isto é, essa forma: “É definida pelo que faz: a forma faz com que o que pode existir na realidade exista de fato na realidade. A forma faz a matéria, o que existe em potencial, existe na realidade. O que faz dos tijolos uma casa e não um forno é a sua forma, mas apenas porque as coisas em forma de casa são adequadas para morar. A presença dessa forma ou, mais precisamente, dessa função - é o que faz dos tijolos uma casa”²⁸⁶.

Segundo a afirmação citada, a causa material não é responsável e suficiente por definir a existência da casa, do forno e demais possibilidades. Para que uma das opções citadas tenha

²⁸⁴ Cf. **ST.** q. 33, a.2, ad. 1.

²⁸⁵ “What makes the bricks a house as opposed to an oven, says Aquinas, is the *form* that comes to be realized in the bricks”. (Shields, Christopher, and Robert Pasnau. **The Philosophy of Aquinas, Second Edition**,. New York: Oxford University Press, 2017. p. 24) (tradução própria).

²⁸⁶ “Form is the second member of the quartet of fundamental terms. It is crucial to this definition that form is itself *functionally characterized*, that is, that form is defined by what it does: form makes what *can* exist in actuality exist in *fact* in actuality. Form makes matter, that which exists in potentiality, exist in actuality. What makes the bricks a house and not an oven is indeed their shape, but only because things shaped as houses are suitable for dwelling. The presence of that form-or, more precisely, that function - is what makes the bricks a house”. (Shields, Christopher, and Robert Pasnau. **The Philosophy of Aquinas, Second Edition**,. New York: Oxford University Press, 2017. p. 24) (tradução própria).

sua natureza verdadeiramente determinada, faz-se necessário admitir a influência da causa formal sobre a causa material. Sem a influência da causa formal ocorreria que os tijolos estariam privados de assumir qualquer outra forma e estariam limitados a ser apenas tijolos empilhados. Nesse contexto, ainda pensando no exemplo citado, devemos considerar que nada passa da potência ao ato por meio da sua própria ação, mas se algo é gerado ou sofre algum tipo de alteração qualitativa, então devemos admitir a necessidade de outro fator além da matéria e da forma responsável para explicar essa mudança. Esse fator, como já admitimos no 2 capítulo presente estudo, é admitido pelo Aquinate como o agente ou causa eficiente. No contexto do exemplo, os tijolos não se organizam espontaneamente em uma casa, mas nos parece óbvio que exista algum agente responsável por fazer com que os tijolos sejam dispostos em uma casa, qual seja, o construtor que põe a forma nos tijolos ao construir uma casa. Por fim, dada a existência de mudança, temos boas razões para aceitar a existência real de causalidade material, formal e eficiente. Como já nos é sabido, algo importante ainda deve ser adicionado: uma quarta causa chamada a causa final. A causa final diz respeito a funcionalmente, ou seja, os tijolos devem ser colocados em um formato adequado para habitação humana.

Considerando a maneira como as noções de causa se articulam entre si, um aspecto fundamental não passa despercebido, qual seja, uma espécie de interdependência mútua entre as referidas causas. Observa-se que a causa formal é responsável por determinar a forma que a matéria vai assumir na realidade, enquanto a causa material individua a forma, na medida em que a forma existe quando, e somente quando, a matéria é feita para ser realmente informada. Contudo, o que faz com que a matéria adquira uma forma, na realidade não é a causa formal em si, mas deve-se admitir um agente responsável pela mudança da potência ao ato, a saber: a causa eficiente. A causa material e a causa formal dependem da ação da causa eficiente para que algo possa passar da potência ao ato, ou seja, um agente responsável pela sua existência na realidade. E, por fim, a causa final expõe a finalidade e justifica a necessidade das causas que lhe são antecedentes.

Com vistas a tornar mais clara essa discussão, podemos ainda mostrar de que maneira é construída a relação do efeito – que neste caso é a casa – com suas respectivas causas: a casa (efeito) só existe em ato em razão dos tijolos (causa material), da forma de casa (causa formal), do construtor (a causa eficiente) e, por fim, habitação humana (causa final). A privação de uma das causas mencionadas ocasiona a não existência da casa em ato, uma vez que o efeito depende de suas causas. Diante do exposto, podemos apontar duas características fundamentais a respeito dos quatro sentidos de causa: i) a relação mútua de interdependência entre as causas

expõe que estas causas auxiliam umas às outras em função do efeito principal, pois uma causa por si só é incapaz de ser a razão da existência em ato de alguma coisa; ii) os quatro sentidos de causa compartilham do conteúdo do termo causa, qual seja, causa é aquilo a partir do qual algo procede por dependência.

Destarte, a relação do conteúdo do termo causa com a natureza dos diversos modos causais não se restringe apenas aos quatro sentidos aristotélicos de causa. O Aquinate, no seu comentário ao livro V da *Metafísica*, expõe como devemos pensar os modos de causa a partir do conteúdo de um termo principal. As causas que aperfeiçoa, que dispõe, que auxilia e que delibera são apresentadas pelo Aquinate a partir do conteúdo do termo principal que é a causa eficiente aristotélica. Por outras palavras, aquelas causas derivam da causa eficiente aristotélica, preservando o termo do seu conteúdo, que é o primeiro princípio de movimento e de repouso. Assim, ainda que elas disponham de características peculiares que diferenciam uma das outras, estão atreladas ao conteúdo do termo principal que é a noção de causa eficiente aristotélica.

Diante das perspectivas apresentadas, encontramos na doutrina da analogia um modo de justificar essa elasticidade do uso do conteúdo do termo causa. Toda causa deve, necessariamente, significar aquilo a partir do qual algo procede por dependência, mas este conteúdo não se expressa igualmente para todos os modos de causa. A relação de dependência do efeito para com a causa deve ser atribuída segundo o contexto admitido. Devemos considerar, portanto, que o efeito pode depender diretamente de uma causa e indiretamente de outra, bem como algumas causas dependem de outras para exercerem seu influxo sobre o efeito.

Isso posto, encontramos na doutrina da analogia uma possibilidade interpretativa que nos parece responder às questões a respeito do *status* da noção de *materia causae* em relação às demais causas admitidas pelo Estagirita, e também aquelas apresentadas pelo Aquinate. Assim sendo, o objeto principal de nossa argumentação consiste em admitir que o conteúdo do termo causa – aquilo a partir do qual algo procede por dependência – deve ser entendido como que se predica intrinsecamente e apropriadamente das noções de causa material, causa formal, causa eficiente, causa formal, pois estes são análogos principais. Enquanto que esse conteúdo se predica de modo extrínseco e inapropriado das noções de causa que aperfeiçoa, que dispõe, que auxilia, que delibera e *materia causae*, pois devem ser qualificadas como os analogados secundários. Por outras palavras, todos os modos de causas citadas compartilham do conteúdo do análogo principal (a noção de causa), mas não da mesma maneira, pois se deve considerar as especificidades da natureza de cada causa, o que as tornam distintas umas das outras. Essas especificidades dizem respeito à natureza das relações causais, na medida em que algumas

causas são classificadas como extrínsecas ou intrínseca, algumas exercem um influxo maior sobre o efeito principal, enquanto outras têm sua ação limitada à ação da causa seguinte.

Nesse contexto, atentos especificamente à natureza da noção de *materia causae*, compreendemos que o Aquinate inaugura um novo modo de causa para explicar unicamente a relação entre os fantasmas e a operação intelectual. Certos de que a noção de *materia causae* cumpre com as condições necessárias para que algo possa ser qualificado como causa de outrem, nos interrogamos se o uso do termo causa é admitido de modo apropriado ou inapropriado. Em resposta a tal questão, a noção de causa implica em ter que admitir aspectos que nos exigem um refinamento conceitual em seu uso, quando é admitida a relação causal entre o fantasma e a operação intelectual, quais sejam, a noção de influxo, semelhança, dependência e necessidade. O refinamento conceitual é estabelecido a partir da máxima de que uma coisa corpórea não pode agir (causar) sobre uma incorpórea, pois nos exige ponderar o uso das noções de semelhança, dependência, necessidade e, sobretudo, da noção de influxo.

Na condição de análogo secundário, a *materia causae* compartilha do conteúdo do análogo principal (causa) de modo extrínseco ou inapropriado. Propriamente não podemos afirmar que os fantasmas causam um influxo sobre a atividade intelectual, mas que participam enquanto causa (segunda) da operação intelectual. Também não podemos admitir que a atualização intelectual e a produção de uma *species* inteligível (efeito principal) dependam unicamente dos fantasmas. Por fim, devemos resguardar a *specie* inteligível de uma relação de semelhança que signifique uma cópia artificial da natureza condicionada à matéria determinada dos fantasmas. Motivado em salvaguardar o limite da ação de uma coisa corpórea sobre uma incorpórea, o Aquinate admite a atividade do intelecto agente, especificamente a teoria da abstração como mediadora da relação causal entre os fantasmas e o intelecto possível. Nesse contexto, assim como a saúde só é atribuída apropriadamente ou intrinsecamente ao animal e inapropriadamente ou extrinsecamente à urina ou ao alimento, por conseguinte, a noção de causa e todos os elementos que a constituem conceitualmente é atribuída de modo inapropriado à noção de *materia causae*.

A partir das considerações apresentadas, compreendemos que a noção de *materia causae* corresponde a um análogo secundário, na medida em que a relação casual entre os fantasmas e a operação intelectual exige um limite que priva que os fantasmas sejam tomados como a causa total e perfeita do conhecimento intelectual e da produção de uma espécie inteligível. Reconhecer que as causas material, formal, eficiente (e suas ramificações), final e *materia cuasae* são modos de causa não é o mesmo que expressar a causalidade própria ou a

natureza de cada uma delas e seus graus de causalidade. Assim, a noção de *materia causae* carrega em si a possibilidade de ser qualificada enquanto análogo secundário, na medida em que o termo análogo signifique o nome que envolve um conteúdo, parte semelhante, parte diferente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O paradoxo estabelecido a partir da afirmação de Tomás de Aquino de que “[...] no que concerne aos fantasmas, a operação intelectual é causada pelo sentido”²⁸⁷ se fundamenta na medida em que o Aquinate, ao pretender limitar a relação causal entre os fantasmas e a atividade e intelectual, assevera que “[...] uma coisa corpórea não pode agir sobre uma incorpórea”²⁸⁸. O estudo aqui apresentado consistiu na buscar por elucidar de que maneira os fantasmas podem ser ditos como causa da atividade intelectual, sem que o princípio que limita tal relação seja contradito. É entre a afirmação de que os fantasmas são a causa do conhecimento intelecto e o limite de que uma coisa corpórea não pode agir sobre uma incorpórea que a noção de *materia causae* (matéria causal) é admitida pelo Aquinate. O referido conceito estabelece o limite da relação causal, de modo a salvaguardar a máxima por ele estabelecida e a garantir que o processo de atualização intelectual não aconteça de forma arbitrária sem que a realidade sensível seja seu fundamento.

Cumpra agora fazermos as análises outrora propostas na apresentação do presente estudo, quais sejam, a de verificar a possibilidade dos fantasmas serem a causa do conhecimento intelectual. A pergunta que ora se impõe é a seguinte: poderíamos afirmar que os fantasmas são a causa do conhecimento intelectual sem que a noção de causalidade signifique uma ação (influxo) dos fantasmas sobre a atividade intelectual? A partir dos argumentos presentes nos

²⁸⁷ “Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur”. (ST. q.84, a. 6) (tradução própria).

²⁸⁸ “Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream”. (ST. q. 84, a.6) (tradução própria).

capítulos desta dissertação, compreendemos que a noção de causalidade expressa no conceito de *materia causae* nos exige a reconstrução da noção de causa junto ao *corpus tomisticum* de modo que seja possível qualificar a relação causal que justifica a participação e a necessidade dos fantasmas para que o ato de inteligir aconteça.

A noção de causa, como afirmamos no tópico 2.4, é admitida primeiramente no processo de atualização das potências sensíveis através do conceito de *immutatio*. Essa inserção do conceito de causa já no âmbito do processo de conhecimento sensível nos autoriza a compreender que o processo de conhecimento, segundo Tomás de Aquino, é estabelecido através das relações de causalidade. Contudo, embora a noção de causa perpassa todo o processo de conhecimento, não podemos afirmar que ela deva ser tomada segundo as mesmas razões. Assim, a razão que justifica a causalidade no âmbito da atualização sensível não pode ser a mesma que justifica a causalidade da atualização intelectual, uma vez que a natureza de cada processo de conhecimento determina o uso da noção de causa.

No entanto, a noção de *materia causae* desafia a diferença entre a natureza dos processos de conhecimento, pois admite que os fantasmas (conteúdo do processo de conhecimento sensível) é, de certa forma, a causa da atividade intelectual. Contudo, a referida noção é admitida pelo Aquinate na medida em que preserva o limite da ação dos fantasmas sobre o intelecto. Sendo assim, a noção de *materia causae* deve ser tomada segundo a natureza de cada faculdade de conhecimento, mas ela deve estar submetida à máxima que impossibilita a ação de uma coisa corpórea sobre uma incorpórea. Dito isso, a retomada dos textos do Aquinate que tratam da noção de causa nos conduziu a ponderar o modo como nosso filósofo compreende a noção de causa e as suas ramificações.

De acordo com Robert Pasnau²⁸⁹, Tomás de Aquino se apropria dos modos de causa aristotélica para que delas certas extensões da noção de causa possam ser derivadas. No entender de Pasnau, a elasticidade deve ser considerada como uma característica essencial da noção de causa. É através dessa elasticidade que essa importante noção deve ser tomada segundo certa flexibilidade em seu uso, levando, portanto, em consideração o contexto em que o conceito é admitido pelo Aquinate. Sendo a elasticidade uma característica essencial que compõe a noção de causa, a relação causal entre fantasma e atividade intelectual deve ser qualificada considerando esse aspecto da causalidade. A noção de *materia causae* deve

²⁸⁹ Cf. Shields, Christopher, and Robert Pasnau. **The Philosophy of Aquinas**, Second Edition,. New York: Oxford University Press, 2017. p. 23.

preservar essa característica para que o limite imposto à ação de uma coisa corpórea sobre uma incorpórea seja preservada. Assim sendo, a noção de *materia cause* cumpre com as condições *sine qua non*, uma vez que os aspectos essenciais que caracterizam toda relação causal são preservados na relação entre fantasma e atividade intelectual. Desses aspectos essenciais, encontramos na noção de causa aquilo que é necessário para a existência do causado, a produção de um efeito que depende da sua causa e que possui uma semelhança proporcional à natureza da sua respectiva causa.

A noção de *materia causae*, por cumprir com as condições *sine qua non* da noção de causa, possibilita que a relação entre fantasma e atividade intelectual seja qualificada enquanto uma relação causal. Sendo assim, ao firmar que os fantasmas são a causa da atividade intelectual, devemos admitir que o efeito da atualização intelectual (*species* inteligível) é também produzido pela ação causal dos fantasmas, de sorte que correspondam a uma semelhança proporcional, intencional e imaterial da coisa sensível. Além disso, sendo os fantasmas a causa da operação intelectual, a produção da *species* inteligível depende necessariamente da causalidade dos fantasmas, pois, segundo o Aquinate, o juízo perfeito do intelecto é impedido pela ligadura dos sentidos²⁹⁰.

Contudo, a noção de *materia causae* é admitida pelo Aquinate como a possibilidade de ponderar a participação dos fantasmas no processo de atualização intelectual em oposição à noção de causa total e perfeita do conhecimento intelectual. Considerando o contexto em que tal conceito é inserido, os fantasmas não devem ser ditos como a causa principal da operação intelectual, mas que correspondem a uma causa segunda que influi menos sobre o intelecto. A natureza secundária reservada ao fantasma caracteriza a relação causal quanto ao influxo, pois, uma vez que “[...] a diversidade de fantasmas seja extrínseca à operação intelectual [...]”²⁹¹, os fantasmas exercem menor influxo sobre o efeito em relação à causa principal. A classificação dos fantasmas enquanto causa segunda da atividade intelectual retoma a ideia de ordem das potências no processo de atualização. A esse respeito, a ordem estabelecida pelo Aquinate no processo de atualização intelectual atenta para uma especificidade, qual seja, a ordem das causas. Segundo essa ordem, os fantasmas são a causa segunda e possui o menor influxo na operação intelectual enquanto que o intelecto deve ser tomado como causa primeira e que possui maior influxo sobre a atividade intelectual, sobretudo, sobre a *species* inteligível.

²⁹⁰ Cf. ST. q. 84, a.8.

²⁹¹ “Unde diversitas phantasmatum est extrínseca ab intellectuali operatione [...]”. (**De spirit. creat.** a. 9) (tradução própria).

O intelecto agente em sua atividade abstrativa deve ser tomado enquanto causa principal e intrínseca responsável pela atualização intelectual. O ato abstrativo do intelecto agente que consiste em se voltar para o fantasma e abstrair a *species* inteligível das condições materiais e individuais, assinala o lugar da causalidade do intelecto agente em oposição ao lugar da causalidade dos fantasmas no processo de conhecimento. Assim, os fantasmas podem ser tomados como uma causa segunda que auxiliam o intelecto na produção do efeito principal, uma vez que o intelecto depende de um intermediário para conhecer a realidade sensível. Dada a natureza hilemórfica, o fantasma serve de intermediário, uma vez que o intelecto é privado de conhecer a realidade sensível diretamente em razão de sua natureza ser imaterial, universal e não condicionada à matéria determinada.

No entanto, a noção de influxo ainda nos impede de compreender o grau de participação dos fantasmas no processo de atualização intelectual e na produção de uma *species* inteligível. Ainda que a relação entre os fantasmas e a atividade intelectual seja qualificada enquanto uma relação causal, ela não deve significar um influxo dos fantasmas sobre o intelecto. A noção de influxo desafia o limite imposto pelo Aquinate na relação entre fantasmas e intelecto que consiste em afirmar que uma coisa corpórea não pode agir sobre uma incorpórea. A esse respeito, a questão que escapa ao estudo aqui apresentado atenta para se pensar de que maneira a noção de *materia causae* estabelece uma relação de causalidade sem que a noção de influxo ultrapasse o limite da ação de uma coisa corpórea sobre uma incorpórea. A ideia de influxo é estabelecida pelo Aquinate ao admitir que “[...] o fantasma move o intelecto na medida em que se torna inteligível em ato por virtude do intelecto agente, para o qual está para o intelecto possível assim como a potência está para o agente, e é assim que se relaciona com ele”²⁹². A relação movente e movido, segundo a afirmação, é limitada pela ação do intelecto agente. O fantasma não exerce um influxo direto sobre o intelecto possível, mas move a atividade intelectual quando passa da potência ao ato através da atividade abstrativa do intelecto agente. No entanto, ainda que exista uma primazia da atividade do intelecto agente no processo de atualização cognitiva, o Aquinate ressalta a participação dos fantasmas enquanto agente responsável por tal atualização. Retomando o trecho anteriormente analisado, o Aquinate afirma que

[...]os fantasmas se portam como **agente instrumental ou secundário**, ao passo que o intelecto age como agente principal e primeiro; e por isso, **o efeito**

²⁹² “[...] phantasma movet intellectum prout est factum intelligibile actu, virtute intellectus agentis ad quam comparatum intellectus possibilis sicut potentia ad agens, et ita cum eo communicat”. (**Q. de anima.** q. III, a. 18) (tradução própria).

da ação é deixado no intelecto possível de acordo com a condição de ambos e não de acordo com a condição de um só; e, por isso, o intelecto possível recebe as formas como inteligíveis em ato por virtude do intelecto agente, mas como semelhanças das coisas determinadas em consequência do conhecimento dos fantasmas²⁹³.

A hierarquia das causas do conhecimento intelectual é apresentada pelo Aquinate através da noção de agente instrumental ou secundário e agente principal e primeiro. Segundo essa ordem, o intelecto agente é tomado como o agente principal que mais influi sobre a atividade intelectual, bem como o primeiro na ordem da atualização do intelecto possível. Por outra face, os fantasmas têm sua participação limitada e qualificada como agente secundário que menos influi sobre a atividade intelectual, servindo apenas como instrumento para que o intelecto conheça a realidade sensível. Em razão de sua natureza instrumental, a participação dos fantasmas deve ser entendida como um agente intermediário que possibilita o intelecto possível, através do ato abstrativo do intelecto agente, conhecer a realidade material e individual da coisa sensível. Em outras palavras, no que concerne aos fantasmas, o conhecimento sensível só pode ser dito como causa do conhecimento intelectual se, e somente se, os fantasmas corresponderem a um agente instrumental e secundário da atualização intelectual. É somente nesse contexto que podemos afirmar que o conhecimento sensível é a causa do conhecimento intelectual.

Contudo, ainda que nos seja possível qualificar a natureza causal que explica a relação entre os fantasmas e a atividade intelectual, algumas questões nos impossibilitam de concluir de maneira satisfatória. O paradoxo quanto à melhor tradução para o conceito de *materia causae* ainda está em suspenso e exige a retomada de nosso estudo. A esse respeito, a questão que ora nos é imposta é a seguinte: dentre as traduções analisadas nesta dissertação, qual deve ser tomada como a que qualifica a relação entre os fantasmas e a atividade intelectual? Além disso, nosso estudo nos conduziu a ponderar se a noção de *materia causae* corresponde a um modo causal que é inaugurado por Tomás de Aquino ou deve ser entendida como um modo de causa que é derivada das noções aristotélicas de causa? Seria a noção de *materia causae* uma extensão de um dos quatro modos aristotélicos de causalidade? Qual dos quatro modos causais aristotélicos a noção de *materia cause* corresponde a um desdobramento?

²⁹³ “[...]se habent phantasmata ut agens instrumentale vel secundarium; intellectus vero agens ut agens principale et primum. Et ideo effectus actionis relinquatur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque, et non secundum conditionem alterius tantum; et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu, ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum”. (De Verit. q. 10, a. 6, ad. 7) (tradução própria; grifos meus).

Motivados pelas questões mencionadas, encontramos na doutrina da analogia de Tomás de Aquino uma possibilidade de aprofundarmos nosso estudo a respeito da natureza causal entre o fantasma e a atividade intelectual ora expressada no conceito de *materia causae*. A doutrina da analogia permitirá, portanto, aprofundar a possibilidade da relação entre a noção de *materia causae* e os demais modos de causas comentados pelo Aquinate. Além disso, a doutrina da analogia tomasiana nos parece sanar os problemas impostos pela noção de influxo, isto é, a analogia compreende que o análogo secundário é predicado de modo inapropriado, na medida em que o conteúdo do termo análogo (causa) é atribuído de modo extrínseco na relação entre fantasma e atividade intelectual. Assim, a noção de influxo, característica fundamental da noção de causa, não deve ser tomada de modo a significar que os fantasmas exercem uma ação no intelecto. Sendo assim, a noção de *materia causae* deve significar que sua causalidade envolve um conteúdo, parte semelhante, parte diferente da noção de causa, como o que “[...] implica certo influxo com relação ao ser causado”²⁹⁴. Por ora, aqui nesta dissertação, limitamo-nos em afirmar, e fazemo-lo com propriedade em vista dos argumentos e das análises apresentadas, que a noção de *materia causae* deve ser tomada enquanto um modo de casualidade admitida especificamente para qualificar a relação entre os fantasmas e a atividade intelectual.

²⁹⁴ “[...] hoc vero nomen causa, importat influxum quemdam ad esse causati”. (**In Metaphys.** lib.V, lect I, ad 3) (tradução própria).

REFERÊNCIAS

1. Obras de Tomás de Aquino:

TOMÁS DE AQUINO. Corpus Thomisticum. Org. Enrique Alárcon. Panplona: Universidade de Navarra, 200. Versão eletrônica em <https://www.corpusthomisticum.org/>

_____. **In De Causis.** Corpus Thomisticum. Org. Enrique Alárcon. Panplona: Universidade de Navarra, 200. Versão eletrônica em <https://www.corpusthomisticum.org/cdc01.html>.

_____. **Suma teológica. Primeira e Segunda parte.** Corpus Thomisticum. Org. Enrique Alárcon. Panplona: Universidade de Navarra, 200. Versão eletrônica em <https://www.corpusthomisticum.org/>.

_____. **Suma de Teologia.** Primeira parte (questões 84-89). Trad. Carlos Arthur R. do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004, q. 84, a.6, em resposta. Versão eletrônica. Disponível em: <http://www.edufu.ufu.br/sites/edufu.ufu.br/files/e-book_suma_de_tologia_2017_1.pdf>. Acesso em 04. Maio. 2021.

_____. **Suma Teológica.** 3ª ed. coord. Carlos Josaphat Pinto de Oliveira, OP. Trad. Aldo Vannuchi et al. São Paulo: Edições Loyola: 2001, q. 84, a.6, respondo.

_____. **Thomas Aquinas in Enslish.** Org. Joseph Kenny. Dominican House of Phylosophy, 1963. Versão eletrônica em <https://web.archive.org/web/20191121202429/https://dhsprory.org/thomas/> [acessado em Julho de 2020].

_____. **De Verit, q. 10.** Thomas Aquinas in Enslish. Org. Joseph Kenny. Dominican House of Phylosophy, 1963. Versão eletrônica em <https://web.archive.org/web/20180630025757/http://dhsprory.org/thomas/english/QDdeVer.htm> [acessado em Julho de 2020].

_____. **De princ. Natur.** Thomas Aquinas in Enslish. Org. Joseph Kenny. Dominican House of Phylosophy, 1963. Versão eletrônica em <https://web.archive.org/web/20180623190144/http://dhsprory.org/thomas/english/DePrincNaturae.htm>

_____. **De Veritate, q.1.** In: Verdade e Conhecimento. Tradução de Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 2013. p. 138-165.

_____. **In Metaphys.** Thomas Aquinas in Enslish. Org. Joseph Kenny. Dominican House of Phylosophy, 1963. Versão eletrônica em <https://web.archive.org/web/20180625214740/http://dhsprory.org/thomas/english/Metaphysics.htm>

_____. **O ente e a essência.** Texto Latino e Português. Tradução de D. Odilão Moura, OSB. Rio de Janeiro: Presença, 1981.

_____. **Questões Disputadas sobre a Alma.** Trad. Luiz Astroga. São Paulo: Realizações, 2012.

_____. **Questões Disputadas sobre as criaturas espirituais.** Trad. Carlos Nougé. São Paulo: Realizações, 2017.

_____. **Suma contra os gentios. 2 vols.** Trad.: D. Odilão Moura. Porto Alegre: Sulina. 1990.

2. Outras Obras:

AVICENA LATINUS. **Liber De Philosophia prima sive Scientia divina, V-X.** Édition critique de la traduction latine médiévale, par S. Van Riet. Louvain, E. Peeters – Leiden, E. J. Brill, 1977.

COHEN, Sheldon. **St. Thomas Aquinas on the Immaterial Reception of Sensible Forms.** The Philosophical Review, vol. 91, nº 2, 1982.

DA SILVEIRA, Carlos Frederico Gurgel Calvet - **Comentário ao Liber de Causis de Santo Tomás de Aquino: tradução do Proêmio, das proposições I, II, III, VI, XV, XXI, XXXI e XXXII.** Synesis: Revista do Centro de Teologia e Humanidades. Vol. 4, Nº 2 (2012)

GILSON, Étienne. **El tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino.** Trad. De Alberto Oteiza Quiro. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1951.

_____. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho.** Academia Francesa; tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. - Silo Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2006

HOFFMAN, Paul. **St. Thomas Aquinas on the Halfway State of Sensible Being.** The Philosophical Review, vol. 99, nº1, 1990.

HOUSER, R. E. **Avicenna. Avicenna and Aquinas's De principiis naturae, cc. 1-3.** The Thomist. 76, p. 577-610, 2012.

LANDIM FILHO, R. F. **A Questão dos Universais segundo Teoria Tomista da Abstração.** Analytica (UFRJ), v. 12, p. 11-33, 2008.

_____. **Conceito e objeto em Tomás de Aquino.** Analytica (UFRJ), v. 14, 2010, p. 65-88.

LAZARINI, Richard. **A importância da quiddidade segundo a teoria do conhecimento de Tomás de Aquino.** In: Seminários dos estudantes de Pós Graduação em Filosofia, 10., 2014, São Carlos. Anais do seminário dos estudantes de pós-graduação em filosofia da UFSCar São Carlos: UFSCar, 2014.

LOBO, Lúcio Souza. **Críticas à interpretação de Caetano da doutrina da analogia em Santo Tomás.** Sapere Aude: Belo Horizonte, v.5 - n.10.

MARMURA, M. **The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna (Ibn Sina).** In: MARMURA, M. (Ed.) Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani. Albany: State University of New York, 1984: 172-187.

MONTAGNES, B. **La doctrine de l'Analogie de l'Être d'après Saint Thomas d'Aquin.** Paris: Editions du Cerf, 2008

CAÑAS, Patricia Moya. **La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate.** Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria. 2000, Vol CV, p.1-61.

_____. **Inmanencia, intencionalidad y representación en Tomás de Aquino.** Veritas, Valparaíso (Chile), n. 28, março 2013, p. 113-131.

NETO, Antonio Janunzi. A teoria do conhecimento sensível em Tomás de Aquino. In: **Ideação: Revista do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Filosóficas da Universidade Estadual de Feira de Santana**. Feira de Santana, v.1, n.1 (1997-) n.28, jul./dez. 2013. p 151-190.

Panaccio, C. 2001. “**Aquinas on Intellectual Representation**”. Cahiers d’Épistémologie 265. Reimpresso em *Ancient Theories of Intentionality*, ed. D. Perler, Leiden/Boston/Köln: Brill

PASNAU, Robert. **Theories of Cognition in the Later Middle Ages**. Cambridge:Cambridge University Press, 1997.

_____. **Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa Theologiae 1a, 75-89**. New York: Cambridge University Press, 2002, p. 172-180.

PORFÍRIO. **Isagoge**: introdução, tradução e comentário de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar, 2002

SANTOS, Evaniel Brás dos. **Criação e Cosmologia na Summa Contra Gentiles de Tomás de Aquino**. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2013. Disponível em: http://www.repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/278916/1/Santos_EvanielBrasdos_M.pdf

Shields, Christopher, and Robert Pasnau. **The Philosophy of Aquinas**, Second Edition,. New York: Oxford University Press, 2017. p. 23.

STUMP, Eleonore. **Aquinas**. New York: Routledge, 2005.

KENNY, Anthony – **Aquinas: A collection of critical essays**. Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1969, p. 284-285. Versão eletrônica. Disponível em:< <https://archive.org/details/aquinascollectio00kenn/page/n3/mode/2up>>. Acesso em 10. Maio. 2021

KLEMZ, Markos. **Corporeidade e passividade da sensação segundo Tomás de Aquino**. Rio de Janeiro: Revista Enunciação – V.3, N.2, 2018, p.109-130