

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Alan Gabriel de Oliveira Amaral Toledo

**A ORIGINALIDADE DE TOMÁS DE AQUINO: FINITUDE, REALISMO
MODERADO E A FUNDAMENTAÇÃO CAUSAL DO CONHECIMENTO HUMANO**

Juiz de Fora - MG

2025

Alan Gabriel de Oliveira Amaral Toledo

**A ORIGINALIDADE DE TOMÁS DE AQUINO: FINITUDE, REALISMO
MODERADO E A FUNDAMENTAÇÃO CAUSAL DO CONHECIMENTO HUMANO**

Texto dissertativo apresentado ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Trabalho realizado sob orientação do Prof. Dr. Pedro Calixto.

Linha de Pesquisa: Metafísica.

Juiz de Fora - MG

2025

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Toledo, Alan Gabriel de Oliveira Amaral.

A originalidade de Tomás de Aquino: finitude, realismo moderado e a fundamentação causal do conhecimento humano / Alan Gabriel de Oliveira Amaral Toledo. -- 2025.

96 p.

Orientador: Pedro Calixto

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2025.

1. Epistemologia. 2. Tomás de Aquino. 3. Finitude. 4. Metafísica. 5. Filosofia Medieval. I. Calixto, Pedro, orient. II. Título.

Alan Gabriel de Oliveira Amaral Toledo

A ORIGINALIDADE DE TOMÁS DE AQUINO: FINITUDE, REALISMO MODERADO E A FUNDAMENTAÇÃO CAUSAL DO CONHECIMENTO HUMANO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia

Aprovada em 15/12/2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Pedro Calixto - Orientador

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Luciano de Caldas Camerino

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. William Davidans Sversutti

Universidade Estadual do Norte do Paraná

Juiz de Fora, 12/12/2025.



Documento assinado eletronicamente por **Luciano Caldas Camerino, Professor(a)**, em 20/12/2025, às 10:55, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Pedro Calixto Ferreira Filho, Professor(a)**, em 09/01/2026, às 09:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **William Davidans Sversutti, Usuário Externo**, em 12/01/2026, às 18:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **2792121** e o código CRC **5586D0EA**.

RESUMO

A presente dissertação investiga a originalidade do pensamento de Tomás de Aquino a partir de sua epistemologia, compreendida no interior de uma filosofia do conhecimento profundamente marcada pela condição finita do intelecto humano. Parte-se do pressuposto de que, em Tomás, o conhecer não se caracteriza pela posse plena e imediata da verdade, mas por um percurso racional próprio da criatura, que apreende o real de modo progressivo, mediado e limitado. Nesse sentido, a finitude não aparece como obstáculo acidental ao conhecimento, mas como condição constitutiva de sua possibilidade. O trabalho examina, inicialmente, o método filosófico e teológico tomasiano, com especial atenção à estrutura da *quaestio* e ao papel da *disputatio* na organização do saber. Em seguida, analisa-se a concepção tomasiana de verdade e o realismo moderado que fundamenta sua teoria do conhecimento, destacando-se a relação entre intelecto humano, realidade criada e intelecto divino. Na sequência, são investigados os fundamentos da *theologia naturalis* e da *sacra doctrina*, explicitando-se a distinção — e não separação — entre razão e revelação no processo cognoscitivo. Por fim, o estudo aborda os desdobramentos metafísicos e éticos da epistemologia tomasiana, evidenciando como sua estrutura do conhecimento sustenta uma antropologia do limite e uma ética orientada à beatitude. Sustenta-se, assim, que a originalidade de Tomás de Aquino não reside em uma ruptura com a tradição filosófica anterior, nem em uma simples síntese de elementos herdados, mas na reconfiguração conceitual do problema do conhecimento a partir da articulação entre verdade, finitude e inteligibilidade do real, conferindo unidade e coerência próprias à sua filosofia.

Palavras-chave: Tomás de Aquino. Epistemologia. Finitude. Teologia. Filosofia medieval. Conhecimento. Verdade.

ABSTRACT

This dissertation investigates the originality of Thomas Aquinas's thought from the standpoint of his epistemology, understood within a broader philosophy of knowledge deeply marked by the finitude of the human intellect. It assumes that, in Aquinas, knowing is not characterized by the full and immediate possession of truth, but by a rational itinerary proper to the creature, who apprehends reality in a progressive, mediated, and limited manner. In this sense, finitude does not appear as an accidental obstacle to knowledge, but as a constitutive condition of its very possibility. The study initially examines Aquinas's philosophical and theological method, with particular attention to the structure of the *quaestio* and to the role of *disputatio* in the organization of knowledge. It then analyzes Aquinas's conception of truth and the moderate realism that grounds his theory of knowledge, highlighting the relationship between the human intellect, created reality, and the divine intellect. Subsequently, the foundations of *theologia naturalis* and *sacra doctrina* are investigated, clarifying the distinction—without separation—between reason and revelation in the cognitive process. Finally, the dissertation addresses the metaphysical and ethical implications of Aquinas's epistemology, showing how its structure supports an anthropology of limitation and an ethics oriented toward beatitude. It is thus argued that Aquinas's originality lies neither in a rupture with the preceding philosophical tradition nor in a mere synthesis of inherited elements, but in a conceptual reconfiguration of the problem of knowledge through the articulation of truth, finitude, and the intelligibility of reality, thereby conferring a distinctive unity and coherence upon his philosophy.

Keywords: Thomas Aquinas, Epistemology, Finitude, Theology, Medieval Philosophy, Knowledge, Truth.

LISTA DE ABREVIATURAS

S.Th. *Summa Theologiae*

S.T. *Suma Teológica*

SCG. *Suma contra os Gentios*

DV. *Quaestiones Disputatae de Veritate*

BJ. *Biblia de Jerusalém*

AGRADECIMENTOS

Em primeiro e fundamental lugar, agradeço a Deus, fonte de toda a luz e sabedoria, por ter concedido a força e a perseverança necessárias para a conclusão desta pesquisa.

O meu mais profundo e sincero agradecimento é direcionado à minha família, pilar inabalável de minha vida:

À minha amada esposa, Maria Eduarda, e ao meu filho, Davi, pela compreensão, paciência e amor incondicional. O tempo dedicado a esta dissertação foi subtraído da convivência familiar, mas o apoio de vocês foi o alento e a motivação diária.

Aos meus pais, à minha irmã e à minha avó, por serem a base de minha formação, por todo o incentivo e por serem parte fundamental em cada etapa deste processo. Sou grato, neste momento, pelo apoio recebido por parte da minha família.

Expresso minha gratidão inestimável ao meu orientador, Professor Dr. Pedro Calixto. Sua generosidade intelectual, rigor acadêmico, as leituras perspicazes e a inestimável confiança em meu trabalho foram essenciais para a concretização desta investigação.

DEDICATÓRIA

Dedico esta pesquisa à memória de duas pessoas fundamentais em minha trajetória, que hoje já não se encontram entre nós, mas cuja presença e ensinamentos permanecem vivos:

Ao meu querido avô, Silviano, e à minha amada sogra, Terezinha.

Que esta conquista seja, em parte, um tributo ao legado de amor e inspiração que me deixaram.

ALAN GABRIEL DE O. A. TOLEDO

Criador Inefável, Vós que sois a fonte verdadeira da luz e da ciência, derramai sobre as trevas da minha inteligência um raio da vossa claridade. Dai-me inteligência para compreender, memória para reter, facilidade para aprender, sutileza para interpretar e graça abundante para falar. Meu Deus, semeai em mim a semente da vossa bondade. Fazei-me pobre sem ser miserável, humilde sem fingimento, alegre sem superficialidade, sincero sem hipocrisia; que faça o bem sem presunção, que corrija o próximo sem arrogância, que admita a sua correção sem soberba; que a minha palavra e a minha vida sejam coerentes. Concedei-me, Verdade das verdades, inteligência para conhecer-Vos, diligência para Vos procurar, sabedoria para Vos encontrar, uma boa conduta para Vos agradar, confiança para esperar em Vós, constância para fazer a Vossa vontade. Orientai, meu Deus, a minha vida; concedei-me saber o que me pedis e ajudai-me a realizá-lo para o meu próprio bem e de todos os meus irmãos. Amém.

Santo Tomás de Aquino

SUMÁRIO

Introdução	11
Parte I – Prolegômenos Metodológicos	18
I.1. Do método tomasiano do <i>Sic et Non</i>	20
I.1.1. Genealogia do método <i>Sic et Non</i>	22
I.1.2. <i>Sic et Non</i> nas questões disputadas.....	27
I.2. O problema da verdade em Tomás de Aquino.....	30
I.2.1. O realismo moderado de Tomás de Aquino.....	35
I.2.2. A verdade como relação e adequação	37
I.2.3. Adequação do intelecto humano ao intelecto divino	40
Parte II – A Finitude como Fundamento Epistemológico e Antropológico em Tomás de Aquino	47
II.1. A diferença metodológica entre Anselmo e Tomás de Aquino na demonstração da existência de Deus	52
II.1.2. Crítica Tomasiana à prova lógico-ontológica	54
II.2 Vias e não provas da existência de Deus	60
II.3. As distinções entre Essência e Existência e Ente e Essência	62
II.4. O conceito de intelecto	65
Parte III – O método da transmissão do conhecimento em Tomás de Aquino	67
III.1. O Renascimento do século XII	67
III.1.1. Influências árabes e judaicas: interpretações e integração em Tomás de Aquino.....	70
III.2. O método de ensino de Agostinho e sua recusa da reminiscência de Platão	71
III.3. Tomás de Aquino e o estatuto do mestre	78
III.3.1. <i>Lectio, Disputatio</i> e <i>Praedicatio</i>	79
III.3.2. <i>A posição de Tomás de Aquino</i>	80
III.3.3. <i>Noção de causalidade no ensino: o que é causar o conhecimento do outro</i>	82
Considerações Finais	84
Anexo I (Quadro - <i>Opera Omnia</i>)	88
Referências Bibliográficas	92

A ORIGINALIDADE DE TOMÁS DE AQUINO: FINITUDE, REALISMO MODERADO E A FUNDAMENTAÇÃO CAUSAL DO CONHECIMENTO HUMANO

1. INTRODUÇÃO

Sabemos o quão necessário é compreender bem as fontes que influenciaram a concepção filosófica de um pensador para compreendermos seu pensamento e obras. Ora, Tomás de Aquino é comumente apresentado como um grande discípulo de Aristóteles, o que não é, de modo algum, um equívoco, já que o pensamento tomasiano foi profundamente influenciado pelo Estagirita. Esta influência foi tal, que grandes pensadores chegam a desqualificar a originalidade ¹do pensamento do “Doutor Angélico”, subentendendo que Tomás de Aquino nada mais seria, senão uma síntese sistemática do pensamento aristotélico com a tradição e doutrina cristã. Com efeito, Etienne Gilson que intitula seu próprio pensamento como tomista, afirma:

Tomás não achou útil tornar o aristotelismo mais frontalmente oposto à verdade cristã do que já o era nos trabalhos autênticos do próprio Aristóteles. Em resumo, pode-se dizer que Tomás removeu de Aristóteles todos os obstáculos à fé cristã não evidentes nos escritos dele. Seja como for, se batizou Aristóteles, Tomás não o fez nos Comentários, e sim, antes, nos seus escritos pessoais de teologia. Assim procedendo, o batismo produziu seu efeito normal: primeiro teve de morrer o *vetus homo* para que nascesse um novo homem. O nome deste novo cristão havia de ser um nome cristão. Não seria Aristóteles: o seu verdadeiro nome seria Tomás de Aquino. Depois de remover tais obstáculos desnecessários, Tomás de Aquino encontrou-se em posição bem diferente à dos demais teólogos. Sem chegarmos ao ponto de afirmar que este Aristóteles purificado se identificou com a própria filosofia de Tomás de Aquino, devemos, pelo menos dizer que Aristóteles, para ele, se tornou a verdadeira encarnação da verdade filosófica.²

A mesma tese foi defendida por Giovanni Reale que em seu opus magnum, *História da Filosofia*, intitula o capítulo sobre Tomás da seguinte maneira como “A grande síntese de

¹ Neste trabalho, o termo *originalidade* não é empregado no sentido de ruptura com a tradição aristotélica, nem como simples operação sintética ou repetição de elementos previamente dados. Defende-se que Tomás de Aquino pode e deve ser compreendido como um filósofo original na medida em que reorganiza, de modo estrutural, categorias herdadas do aristotelismo a partir de problemas metafísicos e epistemológicos que não se encontram formalmente tematizados em Aristóteles. Essa perspectiva permite afastar leituras redutoras que tendem a interpretar o pensamento tomasiano como mera reprodução ou adaptação doutrinária do aristotelismo, obscurecendo o caráter propriamente filosófico de sua obra. A originalidade de Tomás manifesta-se, sobretudo, na elaboração de distinções conceituais e reais decisivas — como a distinção entre essência e existência — e na forma como reconstrói o horizonte explicativo do ser e do conhecimento a partir da condição finita do intelecto humano.

² GILSON, Etienne. *A existência na filosofia de S. Tomás de Aquino*. Trad. de G. Pinheiro Machado, G. Lessa Melillo e C. A. Ribeiro do Nascimento. 2. ed. São Paulo: Madamu, 2022, p. 19.

Tomás de Aquino”³. Ora, o sintagma “grande síntese”, ainda que elogioso, não denota uma compreensão do pensamento do Aquinate como uma filosofia original - ainda que se possa sustentar que a articulação de argumentos dispersos em um sistema coerente constitua, em si mesma, uma forma de inovação. Contudo, a intenção de muitos intérpretes é enquadrar Tomás de Aquino como mero reproduzidor de ideias alheias. O filósofo Bertrand Russell escreveu:

Há pouco do verdadeiro espírito filosófico em Tomás de Aquino. A exemplo do Sócrates platônico, ele não segue os caminhos a que seu raciocínio o conduz e não desenvolve qualquer investigação, cujo resultado não possa ser conhecido de antemão. Antes de começar a filosofar, Tomás já sabe a verdade: trata-se daquela declarada pela fé católica. [...] Portanto, não acredito que Tomás deva ser colocado no mesmo nível dos melhores filósofos gregos ou modernos⁴

A crítica de Bertrand Russell, que afirma que Tomás de Aquino não segue o “verdadeiro espírito filosófico” por partir de uma verdade pré-estabelecida pela fé católica, não leva em conta a originalidade do pensamento de Aquino. Ao contrário do que sugere Russell, Tomás não simplesmente aceita a verdade revelada sem questionamento. Ele usa a razão para explorar e compreender a realidade, integrando-a com a fé de maneira que cria uma abordagem sólida. Sua reflexão filosófica não é dogmática, mas busca compreender, em diálogo, as questões humanas e divinas, reconhecendo as limitações do conhecer humano e a importância da revelação divina. No entanto, como veremos, o próprio método tomasiano em sua exposição, o qual aprofunda o método *sic et non* de Pedro Abelardo e, por outro lado, suas *disputationes* demonstram sem equívoco que Tomás de Aquino é um verdadeiro pensador. A própria condenação de suas obras em 1275, logo após sua morte, prova o quanto Tomás não buscou simplesmente uma síntese, ou batizar Aristóteles, como afirma Gilson, mas buscou a verdade de maneira bastante autônoma, ao ponto de rejeitar elementos essenciais da cultura ambiente.

Atentemos, ademais, a sua erudição e ao seu profundo conhecimento das teses filosóficas de outros pensadores de grande alcance, como filósofos neoplatônicos, patrísticos, árabes, judeus e outros, as quais exerceram uma influência sobre o pensamento do Doutor Angélico. O escopo da presente dissertação é aprofundar um tema já abordado por alguns autores, mas que merece um aprofundamento.

Na história de Aquino, seu próprio percurso de aprendizagem e ensino anunciam a importância das escolas e mestres que frequentou durante décadas. E nós sabemos

³ REALE, G. *História da Filosofia*. São Paulo: ed. Paulus, 2005, vol. II, p. 211.

⁴ RUSSELL, B. *História da filosofia ocidental*. Rio de Janeiro: ed. Nova Fronteira, 2015. Livro 2: A filosofia católica. p. 195.

pertinentemente que tal convivência intelectual não vai sem deixar fortes traços e interferências em seu pensamento. Com efeito, a filosofia escolástica do século XIII foi marcada por um florescimento intelectual notável, onde a harmonia entre fé e razão, teologia e filosofia se demonstra de maneira singular. É nesse contexto que nasce o filósofo Tomás de Aquino.

Tomás de Aquino nasceu entre o fim de 1224 até março de 1225, na fortaleza de Roccasecca, ancestral palácio dos condes de Aquino, em Nápoles, na Itália, onde começava a florescer o pensamento de Aristóteles. A aproximação de Aristóteles é evidente. Passemos por um pequeno resumo de sua vida e obra. Segundo o historiador português João Ameal,⁵ Aquino aprende desde cedo, o latim, os primeiros elementos de aritmética, gramática, os Evangelhos, as Epístolas, têm acesso aos escritos morais de Gregório Magno e aos fragmentos mais acessíveis de Agostinho de Hipona. Aos cinco anos de idade entrou em um Mosteiro Beneditino, em Montecassino, como oblato. Em 1239 começa seus estudos na Universidade de Nápoles, após ser forçado a sair de Montecassino, onde vai se dedicar à filosofia e à teologia. Em Nápoles, recebe o ensinamento fundamental com Pedro da Ibéria ou Pedro de Irlanda (Petrus Hibernia) e Martinho de Dácia, professores que embasaram o pensamento de Tomás de Aquino no *quadrivium* (aritmética, geometria, astronomia e música), bem como, posteriormente, em filosofia da natureza, a qual já trazia muita influência de Aristóteles.⁶

Em 1243, faleceu seu pai Landolfo. Em 1244 Tomás ingressa na Ordem Dominicana, contra a vontade de sua família. No decorrer de sua carreira acadêmica, em 1245 continua a estudar em Paris, no Mosteiro de Saint-Jacques, onde encontra Alberto Magno. É praticamente impossível que este relacionamento com Alberto Magno tenha acontecido sem deixar influências em Tomás. Alberto, mestre de Tomás de 1245 a 1254, na Universidade de Paris e Colônia, foi o autor da primeira síntese do pensamento cristão no Ocidente latino, inteirando elementos aristotélicos graças ao renascimento do século XII via traduções árabes de obras aristotélicas. O que de fato Tomás integrou em seu pensamento dessa primeira síntese de Alberto Magno? Um dos pontos-chaves desta influência passa pela problemática da eternidade do mundo. Mas, não somente. Quais, então? Eis um dos pontos centrais de nossa

⁵ AMEAL, João. *São Tomás de Aquino*. Porto, Tavares Martins, 1938, p.13-14.

⁶ Cf. BARRY, C. M. *Peter of Ireland, Teacher of Aquinas - Irish Philosophy*. Acesso em 21 de Setembro de 2024 [<https://www.irishphilosophy.com/2013/07/05/peter-of-ireland/>].

Cf. MONDIN, B. *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Bologna, Itália, Edizioni Studio Domenicano, 2016.

investigação a fim de determinarmos o grau de ruptura para com a influência direta de Aristóteles.

É notório que Tomás de Aquino adquiriu elementos da filosofia platônica por meio de Agostinho, Dionísio Areopagita, como também através do contato com a filosofia árabe recentemente traduzida, em sua época, do árabe para o latim, principalmente as obras de Avicena e os *Comentários de Aristóteles* feitos por Averróis, chamado de o Comentador. Sem contar a influência patente do grande pensador judeu, Maimônides.

Em 1254 recebe outro título, o de Bacharel Sentenciário⁷. Em 1256 recebe sua *licentia docendi*⁸. No ano seguinte Tomás obteve o grau de Mestre em Teologia. A partir de 1256 a 1259 Tomás começa a se apresentar como um filósofo por inteiro. Com efeito, várias publicações originais surgem: *De Veritate*, *Summa contra Gentiles*. Ademais, durante o período de 1259 a 1268, ao ensinar na Universidade de Paris, introduz, à demanda do papa Inocêncio IV a leitura e a interpretação da obra de Aristóteles. Tomás escreve sua obra-prima, intitulada *Summa Theologiae* em 1265 a 1272, bem como outras obras importantíssimas como: *De Potentia* (1266-1267), *De Malo* (1266-1269), *De Anima* (1268-1272) e *Sententia Libri de Causis* (1270). Nos anos de 1272 a 1273 Aquino trabalha em seu *Comentário sobre a Ética a Nicômaco* de Aristóteles, onde faz uma análise minuciosa da ética aristotélica. Tomás de Aquino é um autor prolífico. Uma mente incansável. Ao final deste trabalho, será apresentado um anexo contendo uma tabela detalhada sobre a obra de Tomás de Aquino. A inclusão dessa tabela visa oferecer uma visão sistemática da vastidão e da complexidade da produção tomasiana, que, por sua vez, influenciou diretamente a seleção dos temas abordados neste estudo. Dada a amplitude da obra de Aquino, optamos por delimitar a análise a questões específicas, escolhidas com base em sua relevância para os objetivos da pesquisa e para o desenvolvimento da investigação proposta.

Muitos estudantes estão familiarizados com alguns conceitos de Tomás de Aquino e reconhecem que ele está entre os grandes filósofos. No entanto, é possível que muitos ainda insistam em classificar sua filosofia à uma reprodução do aristotelismo, removendo de Tomás

⁷ Na Idade Média, a formação teológica nas universidades seguia uma estrutura hierárquica, na qual o bacharel bíblico iniciava sua carreira docente lecionando a Sagrada Escritura por dois anos, enquanto o bacharel sentenciário, em um estágio posterior, comentava os Quatro Livros das Sentenças de Pedro Lombardo. Esse exercício, central à educação teológica, permitiu a pensadores como Tomás de Aquino desenvolver reflexões inovadoras sobre questões epistemológicas, como a distinção entre *Theologia Naturalis* e *Sacra Doctrina*, que marcaram sua originalidade no pensamento medieval (Rosemann, 2007).

⁸ A *Licentia Docendi* era concedida pela Igreja Católica e só podia ser concedida pela Igreja. Uma licença para ensinar. A Igreja Católica instituiu a *Licentia Docendi* para manter a sua influência e poder no ensino nas universidades medievais. Disponível em: https://histedbrantigo.fe.unicamp.br/navegando/glossario/verb_c_universidades_medievais.htm#_ftnref1. Acesso em: 25 mar. 2025.

toda e qualquer originalidade. Declarações como a de Bertrand Russell, Giovanni Reale e Etienne Gilson demonstram, em parte, esta concepção e revelam a necessidade de um estudo mais cuidadoso da obra de Tomás de Aquino, que de modo algum deve ser taxado como comentador ou apenas como mera síntese. A intenção desta dissertação é demonstrar a originalidade do pensamento de Tomás de Aquino, concentrando-se na teoria do conhecimento. Este trabalho não tem a intenção de afirmar que Tomás constrói sua filosofia independente de Aristóteles, visto a influência que possui no pensamento de Aquino. Este trabalho tem a intenção de revelar a originalidade de um grande nome da Filosofia Medieval, que para muitos é considerado o ápice da sabedoria humana e para outros um mero copiador. Sobre esta questão escreveu Ángel Luiz Gonzalez, filósofo e professor de Metafísica, ex-reitor da Universidade Complutense de Madrid:

Penso que se deve reconhecer que o corpo da doutrina tomista está estreitamente relacionado com o da doutrina de Aristóteles; esquecê-lo ou ignorá-lo, ao menos nas áreas centrais da filosofia, leva-nos a cometer erros na via de interpretação de Tomás de Aquino como um pensador.⁹

É claro que não desprezamos as influências aristotélicas no pensamento de Tomás de Aquino. No entanto, optamos por não reduzir sua filosofia à uma mera reprodução de ideias. Aquino lidou com diversos autores e pensadores, clássicos, patrísticos e também do seu próprio tempo. Conforme discutiremos nesta pesquisa e veremos ao longo dos próximos capítulos, Tomás de Aquino, embora influenciado por diversas tradições filosóficas, não se limita a uma reprodução das ideias de Aristóteles ou de outros pensadores. Ao integrar razão e fé, Aquino desenvolve uma filosofia que, ao mesmo tempo em que dialoga com o pensamento clássico, apresenta soluções originais para questões centrais da metafísica, epistemologia e ética. Ao longo de nossa análise, será possível perceber como sua obra reflete um esforço genuíno de responder de maneira fundamentada às questões filosóficas de seu tempo, com base em uma leitura atenta das fontes que teve à disposição.

Tomás de Aquino emerge como um notável filósofo, distinto por sua habilidade em assimilar influências diversas e por se tornar um artífice de uma *Philosophia Perennis*.¹⁰ A

⁹ GONZALEZ, Ángel Luiz. A metafísica tomista: interpretações contemporâneas. In *Revista Aquinate*, n. 7, 2008 p. 48. Disponível em: . Acesso em: 12/04/2024.

¹⁰ O termo *philosophia perennis* é usualmente atribuído a Gottfried Wilhelm Leibniz, que o emprega para designar a permanência de certas verdades fundamentais ao longo da história da filosofia, atravessando diferentes sistemas e autores. Contudo, a ideia que o termo expressa é anterior a Leibniz e remonta, sobretudo, ao pensamento neoplatônico renascentista, no qual se articula à noção de *prisca theologia*. Segundo essa perspectiva, haveria uma sabedoria originária e comum, transmitida de modo fragmentário por diferentes figuras e tradições, como Hermes Trismegisto, Moisés, Orfeu, Pitágoras e Platão. Nesse horizonte, a verdade filosófica não é concebida como criação *ex nihilo*, mas como progressiva explicitação de um núcleo inteligível permanente. Ao empregar ou dialogar com a noção de *philosophia perennis*, este trabalho não a assume em

pesquisa sobre a obra¹¹ de Tomás de Aquino visa, portanto, não apenas entender as fontes de sua filosofia, mas também destacar sua singularidade como pensador e sua contribuição para a construção de um sistema filosófico que articula questões essenciais para o pensamento humano, como a verdade, a essência, a moralidade e a existência de Deus.

O presente estudo se concentrará na demonstração da originalidade tomasiana por meio de uma análise estruturada em três partes, conforme o seguinte percurso:

Parte I – Prolegômenos Metodológicos: O estudo se concentrará, inicialmente, nas questões epistemológicas e metodológicas. Analisamos o método tomasiano, em particular o *Sic et Non* (I.1), como uma ferramenta central para a aquisição e validação do conhecimento. A investigação prossegue com a reflexão sobre sua concepção de verdade (I.2), especialmente a verdade como relação e adequação entre o intelecto humano e o intelecto divino (I.2.2; I.2.3), fundamentada no Realismo Moderado (I.2.1).

Parte II – A Finitude como Fundamento Epistemológico e Antropológico: Em seguida, a pesquisa abordará as implicações metafísicas e teológicas do pensamento de Aquino. Exploraremos a noção de finitude (II.3) no Aquinate, evidenciada pela crítica à prova lógico-ontológica de Anselmo (II.1) e pela preferência pelas Vias *a posteriori* (II.2). A análise da distinção entre Essência e Existência (II.3) e o conceito de intelecto (II.4) estabelecerão o papel do conhecimento dentro da teologia natural, definindo a alma como forma substancial do corpo, cuja *ratio* é uma potência a ser atualizada.

Parte III – O Método da Transmissão do Conhecimento: Por último, serão investigadas as questões antropológicas e epistemológicas ligadas à transmissão do saber (III). Serão analisadas as rupturas com o iluminacionismo agostiniano (III.2) e a redefinição do estatuto do mestre (III.3). Examinamos a função da *Lectio*, *Disputatio* e *Praedicatio* (III.3.1) e a posição de Tomás de Aquino (III.3.2) sobre a causalidade no ensino (III.3.3), elucidando o lugar da corporeidade no pensamento de Aquino e como este conceito ontológico de finitude moldou sua filosofia.

A presente investigação demonstra que a originalidade de Tomás de Aquino reside na reconfiguração do pensamento medieval, estabelecendo um sistema coerente que busca

sentido metafísico forte ou como tese histórica literal, mas como categoria hermenêutica que permite compreender a relação entre continuidade, tradição e originalidade no pensamento filosófico, especialmente no caso de Tomás de Aquino.

¹¹ Ver a dimensão de sua contribuição filosófica no Anexo I da presente dissertação.

conciliar fé e razão. Ao firmar a verdade na adequação (Realismo Moderado) e na disciplina do método dialético (*Sic et Non*), e ao sustentar o fundamento da finitude da criatura, ele legitima tanto a causalidade humana no ensino quanto a mediação da corporeidade no ato cognitivo. Tais elucidações configuram a decisiva contribuição do *Doctor Angelicus* para a filosofia perene, conferindo dignidade plena à razão humana e ao projeto do saber sistemático.

I - PARTE: PROLEGÔNEMOS METODOLÓGICOS

*Nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu.*¹²

O termo “epistemologia” é o resultado da união do vocábulo grego *epistēmē* (ἐπιστήμη), que significa “conhecimento” ou “ciência”, formado com sufixo – *logia* (λογία), que vem da palavra *lógos* (λόγος) e pode ser traduzido como “estudo”, “razão” ou “discurso lógico ou até mesmo ciência”.

Embora a epistemologia como disciplina autônoma seja uma ideia moderna, suas raízes podem ser encontradas nos filósofos gregos, como Platão e Aristóteles, que distinguiam entre “δόξα” (doxa-opinião, ortodoxo-opinião verdadeira, mas fundamentada logicamente) que nos vem dos sentidos” (opinião comum provinda da experiência individual ou da imagem), matemática (conhecimento axiomático) “ἐπιστήμη” (conhecimento reflexivo).¹³ O pensamento epistemológico se estruturou a partir da modernidade¹⁴. No entanto, não devemos descartar as contribuições dos filósofos antigos e medievais.

Para iniciarmos nossa reflexão sobre a originalidade do pensamento tomasiano no que se refere à epistemologia, optamos por uma investigação quanto à significação do título “Fundamentos Epistemológicos”. Por que começar com tais fundamentos? Justamente porque as questões epistemológicas são centrais no pensamento de Tomás de Aquino devido ao conteúdo das *quaestiones disputatae*, as quais, em grande parte, são dedicadas à questões envolvendo o conceito de verdade (*veritas*).¹⁵

¹² TOMÁS DE AQUINO. *Questões Disputadas sobre a Verdade*, q. 2, a. 3, arg. 19. Tradução de Maurílio Camello. 1. ed. Campinas: Ed. Ecclesiae, 2023, p. 78.

¹³ PLATÃO. *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 2. ed. Brasília: Editora UnB, 1996. e ARISTÓTELES. *De Anima (Da Alma)*. Tradução de Edson Bini. 2. ed. São Paulo: Editora Edipro, 2018.

¹⁴ A **epistemologia** começou a se formalizar durante o Renascimento europeu (séculos XV e XVI), impulsionada pela transição do foco da fé para a razão como método para obter a verdade e o conhecimento. Filósofos e cientistas como Johannes Kepler, Galileu Galilei, Francis Bacon, René Descartes, Isaac Newton, John Locke, David Hume, Immanuel Kant e Gottfried Leibniz desempenharam papéis fundamentais nesse desenvolvimento. Locke, Descartes e Kant, por exemplo, detalharam métodos para adquirir conhecimento em suas obras. Os neopositivistas lógicos do Círculo de Viena, influenciados por Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein, foram essenciais para a formação da epistemologia moderna. Karl Popper, criticando o conceito de indução, propôs o método lógico-dedutivo, argumentando que as teorias são apenas temporariamente corroboradas até serem substituídas por novas teorias. No século XX, a hermenêutica emergiu como uma importante teoria filosófica, com Hans-Georg Gadamer argumentando que a tarefa do filósofo é interpretar textos para gerar conhecimento. Graças a Gadamer, a epistemologia expandiu-se para incluir áreas como história, política, economia e arte, permanecendo relevante em diversas áreas do conhecimento.

¹⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sur la vérité*. Trad. Gilles-Jérémie Ceaulescu, Paris: CNRS, 2008.

Por ‘questões epistemológicas’ entendemos aquelas que exploram a natureza, a origem, a validade, a transmissão e os limites do conhecimento. A epistemologia é uma área da filosofia dedicada ao estudo do conhecimento¹⁶, investigando temas como o que define o conhecimento, quais são as condições necessárias para que uma crença seja considerada conhecimento, de onde vem nosso conhecimento: seja através da sensação, da percepção, da memória, da imaginação, da memória, da razão, ou do testemunho de um outro mestre, como o conhecimento é estruturado e quão válidas e confiáveis são nossos saberes. Battista Mondin, sobre a relação entre Tomás de Aquino e epistemologia afirma:

Em Santo Tomás falta uma epistemologia compreendida segundo a acepção mais recente deste termo. Existe, em vez disso, uma rica doutrina do que diz respeito ao estudo do conhecimento, sua origem, sua natureza, a divisão, o valor, as faculdades, as operações, a relação entre conhecimento racional e conhecimento revelado, entre fé e razão, o conhecimento das ideias e dos primeiros princípios, a diversificação do saber em três grandes ramos: física, matemática, metafísica.¹⁷

Battista Mondin de maneira sintética coloca em destaque um plano de estudo onde a questão da epistemologia se encontra no pensamento de Tomás: sua origem, natureza, divisões e valor do conhecimento, e as faculdades suscetíveis de revelá-lo, bem como a relação entre fé e razão, abrangendo três grandes domínios do conhecimento: física, matemática e metafísica.

Primeiramente, discutiremos a metodologia tomasiana, explorando como Tomás de Aquino sistematizou e desenvolveu seu pensamento filosófico. Abordaremos o método *Sic et Non*, desenvolvido por Pedro Abelardo, e como Tomás de Aquino o utilizou para estruturar suas próprias investigações filosóficas e teológicas, promovendo um debate rigoroso e crítico das diferentes proposições. Em seguida, nos aprofundaremos sobre as questões disputadas (*Quaestiones Disputatae*), um método essencial para compreender a dinâmica intelectual da escolástica como um todo. Analisaremos como Tomás de Aquino empregou esse método para examinar e resolver disputas teológicas e filosóficas, apresentando argumentos “pró” e “contra” - diferentes posições e chegando a conclusões bem fundamentadas. O conceito de verdade será outro ponto central de nosso estudo. Discutiremos como essa questão se integra ao seu sistema filosófico e suas implicações para a epistemologia e a metafísica. A contribuição singular de Tomás de Aquino à história do pensamento ocidental também é

¹⁶ BACHERLARD, Gaston. *Epistemología*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1974; Cf. <https://humanidades.com.br/epistemologia/>, consultado em 21/06/2024, às 08:30.

¹⁷ MONDIN. Battista. *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*. Bologna, Itália: Edizioni Studio Domenicano, 2016.

evidenciada por seu método de análise, sua habilidade em dialogar com diversas fontes de conhecimento e sua abordagem equilibrada entre fé e razão.

I.1 - DO MÉTODO TOMASIANO DO *SIC ET NON*

Tomás de Aquino defende e aplica o método lógico apofântico, originalmente utilizado e proposto por Aristóteles como o único propriamente filosófico.¹⁸ Este método, caracterizado pela ênfase em proposições declarativas que são verdadeiras ou falsas, estabelece uma base sólida para a investigação filosófica e teológica. Tomás de Aquino distingue claramente entre teologia natural e teologia sacra em sua obra *Summa Theologiae*. A teologia natural refere-se ao conhecimento de Deus adquirido através da razão humana e da observação do mundo natural. Este tipo de conhecimento abrange verdades acessíveis à mente humana sem a necessidade da revelação divina, como a existência de Deus, Sua unidade, e Sua bondade, conforme discutido em *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 2-3. Por outro lado, a teologia sacra (teologia revelada)¹⁹ é baseada na revelação divina, contendo verdades que estão além do alcance da razão natural, tais como os mistérios da Trindade e da encarnação de Cristo, tratados em *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 6-8. A teologia sacra é considerada por Tomás uma ciência superior, uma vez que se fundamenta na palavra de Deus e aborda as verdades mais profundas sobre a divindade e a salvação humana. Aquino expressou esta ideia ao tratar da doutrina sagrada e sua relação com as outras ciências:

Como esta ciência é a um só tempo especulativa e prática, ultrapassa todas as outras, tanto as especulativas como as práticas. Entre as ciências especulativas deve-se considerar como a mais excelente aquela que é mais certa ou a que tem a matéria mais excelente. Ora, sob esse duplo aspecto, a doutrina sagrada supera as outras ciências especulativas. É a mais certa, porque as outras recebem sua certeza da luz natural da razão humana, que pode errar; ao passo que ela recebe a sua da luz da ciência divina, que não pode enganar-se. E ela tem a matéria mais excelente, pois se refere principalmente ao que, por sua sublimidade, ultrapassa a razão, ao passo que as outras disciplinas consideram apenas o que está sujeito à razão. Entre as ciências práticas, a mais excelente é a que está ordenada a um fim mais alto como acontece com a política em relação à arte militar, pois o bem do exército está ordenado ao bem da cidade. Ora, o fim desta doutrina, como prática, é a bem-aventurança eterna, à qual se ordenam todos os outros fins

¹⁸ O método lógico apofântico, conforme proposto por Aristóteles na *Analítica Posterior*, refere-se à lógica que trabalha com proposições assertivas, ou seja, aquelas que afirmam ou negam algo sobre a realidade. É considerado "propriamente filosófico" por Aristóteles porque visa a busca da verdade universal através de silogismos demonstrativos, baseados em premissas verdadeiras e necessárias.

¹⁹ Ver Étienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (University of Notre Dame Press, 1994), e Frederick Copleston, *A History of Philosophy: Volume II: Medieval Philosophy* (Image Books, 1993).

das ciências práticas. Portanto, é claro que sob qualquer dos ângulos, a ciência sagrada é a mais excelente.²⁰

O Filósofo, como Aristóteles era chamado por Aquino, desenvolveu sua lógica com base no método apofântico, particularmente na obra "*Analíticos Posteriores*"²¹, onde ele se concentra na demonstração científica e no silogismo. O discurso apofântico, portanto, é fundamental para a estrutura do raciocínio dedutivo, permitindo a derivação de conclusões a partir de premissas claras e definidas. Tomás de Aquino, reconhecendo a relevância deste método, adotou-o em suas obras, especialmente na "*Summa Theologiae*" e na "*Summa Contra Gentiles*". Todavia, a inovação do método tomasiano em relação a Aristóteles está no uso do "*sic et non*" como método de investigação. Tomás faz uma síntese entre diálogo e discurso apofântico. Ao combinar esses dois métodos – o diálogo dialético e o discurso apofântico – Aquino alcança uma síntese harmoniosa. Adotando esta abordagem, ele não apenas aproveita os pontos fortes de cada abordagem, mas também supera suas limitações.

Tomás de Aquino utiliza o discurso apofântico, centrado em proposições claras e rigorosamente estruturadas, para construir suas argumentações teológicas e filosóficas. No entanto, ele enriquece essa abordagem ao introduzir o método dialético "*sic et non*", inicialmente desenvolvido por Pedro Abelardo, como veremos mais aprofundadamente no que segue. Este método envolve a apresentação de argumentos contraditórios sobre a mesma questão, permitindo uma exploração mais completa e crítica do tema em questão. Ao fazer isso, Tomás dá voz a diferentes teses e perspectivas, reconhecendo e examinando objeções antes de chegar a uma conclusão bem fundamentada. Essa síntese metodológica não apenas fortalece a robustez lógica de suas conclusões, mas também demonstra um profundo respeito pelo valor do diálogo intelectual e pela diversidade de opiniões. Assim, Tomás consegue harmonizar a precisão lógica do discurso apofântico com a riqueza dialética do "*sic et non*", criando um método de investigação que é ao mesmo tempo rigoroso e inclusivo. Nas páginas subsequentes, abordaremos de forma mais detalhada o método "*sic et non*" e sua relação com Tomás de Aquino.

²⁰ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009. v. I, Parte I, Q. 1, A. 5.

²¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Edson Bini, Edipro, 2012.

_____. *Posterior Analytics*. Trad. Jonathan Barnes. Oxford: Clarendon Press, 1993.

TOMÁS DE AQUINO. *Comentário aos Segundos Analíticos*. Tradução de Anselmo Tadeu Ferreira e Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2021.

I.1.1 - GENEALOGIA DO MÉTODO *SIC ET NON*

O método “*sic et non*”²² surgiu na Idade Média através da obra de Pedro Abelardo, que privilegiou uma reflexão filosófica e teológica baseada nas Artes liberais e mais particularmente sobre uma reflexão metodológica baseada no *trivium*, e especialmente na lógica deste período. No século XII, Abelardo desenvolveu uma abordagem sistemática para tratar de questões teológicas e filosóficas que envolviam aparentes contradições²³. Naquela época, havia muitas discussões e querelas teológicas sobre a interpretação das *Escrituras* e a natureza de Deus, como a doutrina da Trindade e suas interpretações variadas (triteísmo, monoteísmo, panteísmo) e, propriamente filosóficas, como por exemplo, a querela dos universais. Abelardo percebeu que, para resolver essas disputas e esclarecer essas contradições, era necessário um método que permitisse a apresentação e a avaliação cuidadosa de todos os argumentos. Ele propôs um processo em três etapas:²⁴

- (1) Formulação da Questão: Definir claramente a questão a ser debatida;
- (2) Elencar Proposições Corroborativas: coletar todos os argumentos que apoiavam a questão;
- (3) Elencar Proposições Contrárias: reunir todos os argumentos que se opunham à questão;
- (4) Para só então, tomar uma decisão.

Este método não apenas facilitava a organização e a clareza do debate, mas também promovia um exame crítico de cada questão. Abelardo estruturou seu trabalho “*Sic et Non*” seguindo esse formato, apresentando uma série de questões teológicas com argumentos a favor e contra, permitindo que os estudiosos avaliassem e refletissem sobre cada posição. Sem sombras de dúvidas, as querelas medievais se tornaram mais claras a partir do método de Abelardo.

²² ABELARD, Peter. *Sic et non: a critical edition*. Editado por Blanche Beatrice Boyer e Richard Peter McKeon. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

²³ A historiadora Marcia L. Colish discute as querelas teológicas e o desenvolvimento do pensamento escolástico, com foco na importância dessas disputas na formação do pensamento medieval. Cf. COLISH, Marcia L. *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition: 400-1400*. New Haven: Yale University Press, 1997.

²⁴ MARENBOON, John. *The Philosophy of Peter Abelard*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

LEFF, Gordon. *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries: An Institutional and Intellectual History*. Oxford: John Wiley & Sons, 1968.

BROWER, Jeffrey E.; GUILFOY, Kevin (Org.). *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

CLANCHY, M. T. *Abelard: A Medieval Life*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1999.

LUSCOMBE, David E. *The School of Peter Abelard: The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

A dialética, como método de investigação e ensino, tem suas raízes na filosofia clássica, especialmente na prática socrática de diálogos e na lógica aristotélica. No entanto, foi durante a Idade Média que a dialética evoluiu para um sistema estruturado de ensino, particularmente através do trabalho de Pedro Abelardo no século XII. Abelardo, em sua obra "*Sic et Non*", sistematizou um método que colocava em confronto argumentos opostos sobre questões teológicas e filosóficas. Essa abordagem tinha como objetivo não apenas apresentar os diferentes pontos de vista, mas também incentivar os estudantes a analisar criticamente os argumentos, identificar inconsistências e desenvolver suas próprias sínteses racionais. A contribuição de Abelardo foi significativa na medida em que ele compilou 158 questões, cada uma acompanhada de citações de autoridades e argumentos contraditórios.²⁵ No entanto, ele frequentemente deixava as questões em aberto, sem fornecer uma resolução definitiva. O objetivo era estimular o pensamento crítico e a análise detalhada por parte dos estudantes, uma prática que se tornaria central no ensino escolástico. Pedro Abelardo também foi influenciado por pensadores como Agostinho de Hipona.²⁶

No século XIII, Tomás de Aquino aprimorou e formalizou ainda mais esse método dialético em sua obra "*Summa Theologica*". A estrutura da Suma reflete uma evolução significativa do método de Abelardo. Cada questão é dividida em artigos, que seguem um formato rigoroso: primeiro, são apresentadas objeções (*Objectiones*) à posição que Aquino defenderá; em seguida, uma citação de autoridade contrária às objeções (*Sed Contra*); depois, a resposta detalhada de Aquino (*Respondeo*), e finalmente, as respostas específicas a cada objeção inicial. Esta sistematização trouxe várias vantagens. Primeiro, a clareza e a organização da Suma facilitaram a compreensão e o estudo das questões complexas, tornando o processo de aprendizado mais eficiente. Segundo, ao incluir citações de autoridades em ambos os lados dos argumentos, Aquino conferiu maior profundidade e legitimidade às discussões. Terceiro, ao buscar resolver as questões de forma conclusiva, Aquino forneceu uma orientação clara para os estudantes, contrastando com a abordagem mais aberta de Abelardo.

²⁵ ABELARD, Peter. *Sic et non: a critical edition*. Editado por Blanche Beatrice Boyer e Richard Peter McKeon. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

²⁶ Agostinho de Hipona, que viveu entre os séculos IV e V, influenciou indiretamente o método de Abelardo. Embora Agostinho não tenha formalizado um método dialético, suas obras frequentemente envolvem a apresentação de objeções e respostas a questões filosóficas e teológicas. Em "*De Doctrina Christiana*" (*Sobre a Doutrina Cristã*), Agostinho defendeu o uso da razão como instrumento para compreender as Escrituras, estabelecendo um precedente importante para a integração da lógica e da fé. Suas discussões em "*Confissões*" e "*A Cidade de Deus*" exemplificam uma abordagem dialética, onde ele confronta objeções antes de apresentar suas soluções. Cf. GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. 1. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013.

Cada artigo da *Suma* é uma unidade constituída de cinco partes distintas:

- (1) a questão dialética;
- (2) os argumentos iniciais ou “objeções”
- (3) o argumento *sed contra*;
- (4) a resposta à questão dialética;
- (5) as respostas às “objeções” e eventualmente ao argumento *sed contra*.²⁷

Um exemplo ilustrativo é o tratamento de Tomás de Aquino sobre a existência de Deus na *Suma Teológica* ²⁸. Na Primeira Parte, Questão 2, Artigo 3, Aquino segue um método estruturado para abordar a questão, começando por apresentar objeções à existência de Deus. Neste trecho, o método demonstrativo (apofântico) de Tomás de Aquino é evidente em suas proposições claras e declarativas que podem ser avaliadas quanto à sua veracidade ou falsidade. Por exemplo, suas cinco vias apresentam proposições que afirmam a existência de Deus a partir de diferentes aspectos da realidade observável. Cada proposição é formulada de maneira a ser verdadeira ou falsa, permitindo uma análise lógica rigorosa. O método dialético de Aquino (influenciado pelo método *Sic et Non*) também é destacado, especialmente em sua estrutura de argumentação. Ele começa apresentando objeções à sua posição, fornecendo uma plataforma para o debate e a refutação. A seguir, ele cita autoridades, como as *Escrituras*, para estabelecer um fundamento teológico. Depois, ele propõe suas próprias argumentações (as cinco vias) para demonstrar a existência de Deus de maneira racional. Finalmente, ele refuta as objeções iniciais, demonstrando como suas vias superam os argumentos contrários. Este processo dialético não apenas esclarece a questão, mas também ensina uma abordagem metódica para resolver disputas racionais envolvendo a teologia natural de maneira filosófica. A abordagem de Tomás de Aquino na *Suma Teológica* (*Summa Theologiae*) exemplifica um método rigorosamente apofântico e dialético, onde ele articula proposições claras sobre algum tema, enfrenta objeções, utiliza um argumento de autoridade e formula argumentos racionais. Este método, que permeia toda a sua obra, demonstra a capacidade de Aquino de integrar o discurso apofântico com a dialética, proporcionando uma metodologia sistemática e estruturada para a resolução de complexas questões teológicas e filosóficas. Para ilustrar, observe a seguir nas próprias palavras de Aquino:

²⁷ Cf. BIRD, Otto. *Como ler um artigo da Suma*. Coleção “Textos didáticos”. Campinas: IFCH/UNICAMP, nº 53 - julho, 2005, p.7 e 13-19; KENNY, 1993, p.21-22.

²⁸ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Primeira Parte, Questão 2, Artigo 3. Tradução de Alexandre Corrêa. Campinas: Editora Ecclesiae, 2017.

Art. 3 — Se Deus Existe.

O terceiro discute-se assim — Parece que Deus não existe.

1. Pois, um dos contrários, sendo infinito, destrói o outro totalmente. E como, pelo nome de Deus, se entende um bem infinito, se existisse Deus, o mal não existiria. O mal, porém, existe no mundo. Logo, Deus não existe.

2. Demais — O que se pode fazer com menos não se deve fazer com mais. Ora, tudo o que no mundo aparece pode ser feito por outros princípios, suposto que Deus não exista; pois, o natural se reduz ao princípio, que é a natureza; e o proposital, à razão humana ou à vontade. Logo, nenhuma necessidade há de se supor a existência de Deus.

Mas, em contrário, diz a Escritura (Ex 3, 14), da pessoa de Deus: Eu sou quem sou.

SOLUÇÃO — Por cinco vias pode-se provar a existência de Deus.

A primeira e mais manifesta é a procedente do movimento; pois, é certo e verificado pelos sentidos, que alguns seres são movidos neste mundo. Ora, tudo o que se move é movido por outro. Porque nada é movido senão enquanto potencial, relativamente àquilo a que é movido, e um ser move enquanto em ato. Pois mover não é senão levar alguma coisa da potência ao ato; assim, o cáldo atual, como o fogo, torna a madeira, cáldo potencial, em cáldo atual e dessa maneira, a move e altera. Ora, não é possível uma coisa estar em ato e potência, no mesmo ponto de vista, mas só em pontos de vista diversos; pois, o cáldo atual não pode ser simultaneamente cáldo potencial, mas, é frio em potência. Logo, é impossível uma coisa ser motora e movida ou mover-se a si própria, no mesmo ponto de vista e do mesmo modo, pois, tudo o que é movido há-de sê-lo por outro. Se, portanto, o motor também se move, é necessário que seja movido por outro, e este por outro. Ora, não se pode assim proceder até ao infinito, porque não haveria nenhum primeiro motor e, por consequência, outro qualquer; pois, os motores segundos não movem, senão movidos pelo primeiro, como não move o báculo sem ser movido pela mão. Logo, é necessário chegar a um primeiro motor, de nenhum outro movido, ao qual todos dão o nome de Deus.

A segunda via procede da natureza da causa eficiente. Pois, descobrimos que há certa ordem das causas eficientes nos seres sensíveis; porém, não concebemos, nem é possível que uma coisa seja causa eficiente de si própria, pois seria anterior a si mesma; o que não pode ser. Mas, é impossível, nas causas eficientes, proceder-se até o infinito; pois, em todas as causas eficientes ordenadas, a primeira é causa da média e esta, da última, sejam as médias muitas ou uma só; e como, removida a causa, removido fica o efeito, se nas causas eficientes não houver primeira, não haverá média nem última. Procedendo-se ao infinito, não haverá primeira causa eficiente, nem efeito último, nem causas eficientes médias, o que evidentemente é falso. Logo, é necessário admitir uma causa eficiente primeira, à qual todos dão o nome de Deus.

A terceira via, procedente do possível e do necessário, é a seguinte — Vemos que certas coisas podem ser e não ser, podendo ser geradas e corrompidas. Ora, impossível é existirem sempre todos os seres de tal natureza, pois o que pode não ser, algum tempo não foi. Se, portanto, todas as coisas podem não

ser, algum tempo nenhuma existia. Mas, se tal fosse verdade, ainda agora nada existiria pois, o que não é só pode começar a existir por uma coisa já existente; ora, nenhum ente existindo, é impossível que algum comece a existir, e portanto, nada existiria, o que, evidentemente, é falso. Logo, nem todos os seres são possíveis, mas é forçoso que algum dentre eles seja necessário. Ora, tudo o que é necessário ou tem de fora a causa de sua necessidade ou não a tem. Mas não é possível proceder ao infinito, nos seres necessários, que têm a causa da própria necessidade, como também o não é nas causas eficientes, como já se provou. Por onde, é forçoso admitir um ser por si necessário, não tendo de fora a causa da sua necessidade, antes, sendo a causa da necessidade dos outros; e a tal ser, todos chamam Deus.

A quarta via procede dos graus que se encontram nas coisas. — Assim, nelas se encontram em proporção maior e menor o bem, a verdade, a nobreza e outros atributos semelhantes. Ora, o mais e o menos se dizem de diversos atributos enquanto se aproximam de um máximo, diversamente; assim, o mais cálido é o que mais se aproxima do maximamente cálido. Há, portanto, algo verdadeiríssimo, ótimo e nobilíssimo e, por conseqüente, maximamente ser; pois, as coisas maximamente verdadeiras são maximamente seres, como diz o Filósofo. Ora, o que é maximamente tal, em um gênero, é causa de tudo o que esse gênero compreende; assim o fogo, maximamente cálido, é causa de todos os cálidos, como no mesmo lugar se diz. Logo, há um ser, causa do ser, e da bondade, e de qualquer perfeição em tudo quanto existe, e chama-se Deus.

A quinta procede do governo das coisas — Pois, vemos que algumas, como os corpos naturais, que carecem de conhecimento, operam em vista de um fim; o que se conclui de operarem sempre ou freqüentemente do mesmo modo, para conseguirem o que é ótimo; donde resulta que chegam ao fim, não pelo acaso, mas pela intenção. Mas, os seres sem conhecimento não tendem ao fim sem serem dirigidos por um ente conhecedor e inteligente, como a seta, pelo arqueiro. Logo, há um ser inteligente, pelo qual todas as coisas naturais se ordenam ao fim, e a que chamamos Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Agostinho, Deus sumamente bom, de nenhum modo permitiria existir algum mal nas suas obras, se não fosse onipotente e bom para, mesmo do mal, tirar o bem. Logo, pertence à infinita bondade de Deus permitir o mal para deste fazer jorrar o bem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A natureza, operando para um fim determinado, sob a direção de um agente superior, é necessário que as coisas feitas por ela ainda se reduzam a Deus, como à causa primeira. E, semelhantemente, as coisas propositadamente feitas devem-se reduzir a alguma causa mais alta, que não a razão e a vontade humanas, mutáveis e defectíveis; é, logo, necessário que todas as coisas móveis e suscetíveis de defeito se reduzam a algum primeiro princípio imóvel e por si necessário, como se demonstrou.²⁹

A metodologia de Tomás de Aquino teve um impacto duradouro e influenciou profundamente o pensamento escolástico. Além disso, a ênfase na análise crítica e na

²⁹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Primeira Parte, Questão 2, Artigo 3. Tradução de Alexandre Corrêa. Campinas: Editora Ecclesiae, 2017.

resolução de objeções antecipou práticas acadêmicas e científicas modernas, demonstrando a importância da clareza, da evidência e da argumentação estruturada. Assim, podemos ver que o método dialético, que começou com influências de filósofos clássicos e foi refinado por figuras como Santo Agostinho e Pedro Abelardo, atingiu um novo patamar de sofisticação com Tomás de Aquino. A evolução desse método engendra uma progressiva busca por rigor, clareza e profundidade na investigação teológica e filosófica, características que continuam a influenciar o pensamento ocidental até os dias de hoje.

Mondin (2023, p. 445) relembra o que disse Guilherme de Tocco (em inglês *William of Tocco*) em seus escritos biográficos:

Guilherme de Tocco, o primeiro biógrafo de Tomás, falando da originalidade e grandeza do seu gênio, sublinha de modo particular a novidade do seu modo de proceder e argumentar: “Frei Tomás - escreve Guilherme de Tocco - propunha nas suas lições problemas novos, descobria métodos novos, empregava novas concatenações de provas e ao ouvi-lo explicar, porque propunha uma nova doutrina com novos argumentos, não se poderia duvidar que Deus, pelo irradiar desta nova luz e pela novidade desta inspiração, lhe houvesse dado o dom do ensinamento, em palavras e escritos, de uma nova doutrina” (*Vita Sancti Thomae Aquinatis*).³⁰

A trajetória do método dialético, desde suas raízes na lógica clássica e nos embates intelectuais da Patrística até sua sistematização escolástica, evidencia não apenas a evolução técnica de uma ferramenta de ensino e investigação, mas também a crescente sofisticação com que a razão foi mobilizada para a compreensão das verdades teológicas. Nesse percurso, Tomás de Aquino não apenas herda, mas eleva o método a um novo patamar, articulando dialética e demonstração com originalidade, clareza e profundidade, em consonância com a finalidade maior da filosofia: buscar a verdade.

1.1.2 - *SIC ET NON* NAS QUESTÕES DISPUTADAS

As "questões disputadas" representam uma técnica central da escolástica medieval, desenvolvida a partir do século XII, principalmente nos mosteiros medievais. Este método foi concebido para explorar de forma profunda e rigorosa questões teológicas e filosóficas, estimulando o debate formal entre estudantes e mestres. A técnica não apenas desenvolveu a habilidade de argumentação lógica e crítica dos estudantes, mas também aprofundou o entendimento de temas complexos através de um exame dialético detalhado.

³⁰ MONDIN, B. *Dicionário enciclopédico do pensamento de Santo Tomás de Aquino*. São Paulo: Edições Loyola, 2023.

A estrutura das questões disputadas³¹ é meticulosamente organizada para garantir um exame exaustivo do tópico em questão. Primeiramente, a questão é formulada de maneira precisa e específica, delineando claramente o problema que será investigado. Por exemplo, perguntas como "Deus existe?" ou "A alma é imortal?" estabelecem a base para a discussão subsequente. Uma vez definida a questão, várias objeções à resposta que o mestre pretende defender são apresentadas. Essas objeções representam argumentos fortes e bem fundamentados que refletem os pontos de vista opostos ou contraditórios. Essa etapa é crucial, pois garante que todas as perspectivas relevantes sejam consideradas e analisadas, permitindo uma compreensão mais ampla e crítica da questão. Após a apresentação das objeções, segue-se o "*sed contra*", uma seção onde é citada uma autoridade – muitas vezes um texto bíblico, um ensinamento dos Padres da Igreja ou uma obra de filósofos respeitados – que contraria as objeções apresentadas. Essa citação serve para introduzir a resposta defendida pelo mestre, fundamentando-a em uma tradição reconhecida e respeitada. A resposta propriamente dita, denominada "*respondeo*", é então oferecida pelo mestre. Nesta parte, ele expõe de forma detalhada e estruturada sua própria posição sobre a questão, abordando as objeções e explicando a resolução do problema. O mestre utiliza uma combinação de lógica, teologia e filosofia para construir um argumento coeso e convincente.

Finalmente, a última etapa das questões disputadas envolve as respostas específicas a cada uma das objeções iniciais. O mestre refuta ou explica cada objeção de maneira individual, elucidando pontos de discordância e reforçando sua argumentação. Essa abordagem metódica assegura que todas as dúvidas e críticas sejam diretamente tratadas, proporcionando uma resolução abrangente e definitiva da questão.

Tomás de Aquino aprimorou significativamente essa metodologia em sua obra monumental, a *Suma Teológica*. Ele organizou sua obra em três partes principais, subdivididas em questões e artigos, cada um seguindo o formato das questões disputadas. Tomás não apenas apresentou objeções e citações de autoridades, mas também ofereceu respostas detalhadas e refutou cada objeção individualmente. Sua sistematização trouxe maior clareza e profundidade ao método, facilitando a compreensão e o estudo das questões teológicas e filosóficas complexas. Aquino integrou de maneira eficiente as autoridades do assunto, conferindo maior legitimidade às suas argumentações. Ao buscar resolver as questões de forma conclusiva, diferentemente de Abelardo, que muitas vezes deixava as questões em

³¹ DONAVIN, Georgiana; POSTER, Carol; UTZ, Richard (Ed.). *Medieval Forms of Argument: Disputation and Debate*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2002.

aberto, Tomás forneceu orientação clara e objetiva para os estudantes. Essa abordagem tornou-se um modelo pedagógico nas universidades medievais e influenciou profundamente o ensino escolástico, moldando o pensamento teológico e filosófico ocidental por séculos. As questões disputadas, através de suas várias etapas, proporcionam um exame dialético³² rigoroso e sistemático das questões, estimulando a análise crítica e a resolução de problemas. A evolução e aprimoramento desse método por Tomás de Aquino destacam sua importância e impacto duradouro no desenvolvimento do pensamento escolástico e na tradição intelectual do Ocidente.

³² A dialética tomasiana tem sido, por vezes, interpretada como um exercício argumentativo condicionado previamente pela fé, o que levaria à suspeita de que Tomás de Aquino selecionaria apenas objeções compatíveis com suas conclusões. Tal leitura, contudo, resulta da aplicação de critérios modernos de neutralidade a um método intelectual que opera a partir de outra compreensão da racionalidade filosófica. Na estrutura da *quaestio disputata*, Aquino considera objeções reais e filosoficamente consistentes, muitas delas provenientes de tradições não cristãs ou de posições que, no plano estritamente racional, poderiam tensionar ou mesmo parecer contradizer pressupostos da fé. O que caracteriza sua dialética não é a suspensão do compromisso com a verdade, mas precisamente o esforço sistemático de submeter posições divergentes a um exame racional rigoroso, ordenado à inteligibilidade do real. Diferentemente da crítica dirigida a Platão, segundo a qual os interlocutores seriam meros expedientes retóricos, as objeções apresentadas por Tomás possuem densidade conceitual própria e frequentemente recorrem a autoridades reconhecidas, como Aristóteles, Agostinho ou pensadores árabes. Nesse sentido, a crítica moderna, exemplificada por Bertrand Russell, revela menos uma fragilidade interna do método tomasiano do que um conflito entre paradigmas filosóficos distintos: de um lado, uma concepção de filosofia orientada pela busca da verdade; de outro, a exigência moderna de neutralidade absoluta. A originalidade do procedimento tomasiano reside justamente nessa articulação singular entre rigor dialético, abertura às objeções e orientação teleológica do pensamento, na qual a razão não abdica do confronto, mas também não renuncia ao horizonte de sentido que a orienta.

Embora o método das questões disputadas utilizado por Tomás de Aquino não fosse uma criação sua, ele o aperfeiçoou e o popularizou através de suas obras. As Universidades da época, especialmente a de Paris, onde Tomás lecionou, já praticavam a técnica das *quaestiones disputatae*. Diferentemente de Tomás de Aquino, Aristóteles produziu trabalhos mais demonstrativos, defendendo suas teorias e argumentos de maneira direta e sistemática. Como por exemplo, suas obras *Metafísica*, *Ética a Nicômaco* e *Política*, onde suas ideias são defendidas de forma contínua, sem a preocupação dialética que há nas obras de Tomás de Aquino. Neste primeiro momento, podemos perceber a dissonância na forma de expressar a filosofia entre o Doutor Angélico e Aristóteles. Consequentemente, estes autores terão também visões diferentes no que diz respeito ao Ensino, a Verdade e a Transmissão do Conhecimento.³³

I.2 - O PROBLEMA DA VERDADE EM TOMÁS DE AQUINO

O tema da verdade é fundamental para Tomás de Aquino por diversas razões. Há uma série de tratados que abordam esta questão, fazendo desta problemática uma questão central no pensamento tomasiano. Esta questão é problemática porque envolve várias concepções de verdade, como por exemplo a concepção agostiniana de verdade no sentido ontológico do termo, que pressupõe a transcendência da verdade a tudo aquilo que é fenomênico, temporal e que remete a inconsistência do criado que inclui em si a possibilidade daquilo que ele não é implica a impossibilidade de significar aqui e agora o que ele é, a linguagem parece estar sempre atrasada em relação à entidade. Ao dizer sobre algo o que ele é, a linguagem parece estar defasada com aquilo que o ente se tornou. Nós pressupomos um substrato nos aparecendo, mas cuja permanência é fenomênica. Em várias obras Agostinho abordou esta temática, mas ela se evidencia no *De Magistro* (Obra 386) e no segundo capítulo da obra *Doctrina Cristiana* (DC), onde ele define rigorosamente o signo tendo uma consistência ontológica, no entanto, aquilo que é dito ou escrito não é a própria coisa. Ele pressupõe uma incapacidade de revelação da verdade enquanto adequação do intelecto ao objeto, donde a necessidade da elaboração de uma teoria da iluminação, que Tomás de Aquino rejeita a partir

³³ Tomás de Aquino não se limitou a escrever apenas *Questiones Disputatae*; sua produção filosófica abrange uma variedade de estilos. Além das *Questiones Disputatae*, ele produziu tratados teológicos como o Compêndio de Teologia, também escreveu comentários exegéticos sobre a Bíblia, como o *Comentário ao livro de Jó*, *Comentário ao Evangelho de São João*, e comentários filosóficos sobre as obras de Aristóteles, como por exemplo o *Comentário da Metafísica de Aristóteles*, *Comentário da Ética a Nicômaco*, entre outros. Tomás também compilou a *Catena Aurea*, uma coletânea de comentários patrísticos sobre os Evangelhos. Além disso, escreveu opúsculos e sermões, que demonstram sua versatilidade e profundidade intelectual. Cf. AMEAL, João. *Tomás de Aquino*. Rio de Janeiro: Editora CDB, 2023.

de uma tese fundamental de seu pensamento, a saber: a grandeza do criador não está em criar, mas sim em nos tornar criadores.

Por outro lado, a definição de verdade que Tomás de Aquino herdada de Aristóteles³⁴, é extremamente complexa e exigente, pois envolve definição do que é uma coisa, um ente e também uma distinção entre intelectos. Aristóteles em sua teoria sobre o intelecto, apresenta uma distinção entre dois tipos de intelecto: o intelecto paciente (passivo) e o intelecto agente (ativo).

E assim, tal como em toda a natureza há, por um lado, algo que é matéria para cada gênero (e isso é o que é em potência todas as coisas) e, por outro, algo diverso que é a causa e fator produtivo, por produzir tudo, como a técnica em relação à matéria que modifica, é necessário que também na alma ocorram tais diferenças. E tal é o intelecto, de um lado, por tornar-se todas as coisas e, de outro, por produzir todas as coisas, como uma certa disposição, por exemplo, como a luz. Pois de certo modo a luz faz de cores em potência cores em atividade. E este intelecto é separado, impassível e sem mistura, sendo por substância atividade.³⁵

Aristóteles, em sua teoria sobre o intelecto, apresentada no *De Anima*, estabelece uma distinção fundamental entre o intelecto passivo (ou paciente) e o intelecto ativo (ou agente). Essa diferenciação visa explicar os processos de cognição e conhecimento, bem como a relação entre potencialidade e atualidade no âmbito intelectual. Segundo o filósofo, o intelecto passivo é a capacidade de receber e ser informado pelas formas inteligíveis, tornando-se "todas as coisas" em potência, uma vez que pode abstrair as essências dos objetos sensíveis.

A função do intelecto passivo é, portanto, comparável à matéria no campo físico: ele é potencialmente todas as coisas, mas carece de atualidade sem a atuação de uma força exterior. É justamente nessa lacuna que o intelecto ativo entra em cena. Aristóteles caracteriza o intelecto ativo como a instância responsável por atualizar as formas inteligíveis. Comparado à luz, o intelecto ativo ilumina o que está em potência, trazendo à atualidade as formas universais, assim como a luz torna visíveis as cores em potência. O intelecto ativo é descrito como separado, impassível e sem mistura, o que significa que ele não é afetado pelos objetos do conhecimento, permanecendo puro e autônomo em sua operação. Aristóteles enfatiza que o intelecto ativo é, por sua própria natureza, ato, ou seja, sua essência é a atividade constante

³⁴ Cf. ARISTÓTELES, *De Anima*, 403a.

³⁵ ARISTÓTELES. *De Anima*. Tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006; 357 p.; 430a10.

de intelecção, e não apenas uma capacidade passiva. Esse princípio faz do intelecto ativo a causa e o fator produtivo do conhecimento, uma força que abstrai e universaliza os dados sensíveis, transformando-os em conceitos inteligíveis. A distinção entre esses dois tipos de intelecto é importante para compreendermos a epistemologia tomasiana, pois implica que o processo de conhecimento não se resume à recepção passiva de informações sensoriais, mas envolve uma atividade intelectual que abstrai e atualiza as formas universais. A dinâmica entre o intelecto passivo e o ativo reflete a concepção aristotélica de que o conhecimento é o resultado da interação entre a capacidade receptiva da alma e a força produtiva do intelecto, o que tem implicações profundas na metafísica e na epistemologia.

Essa visão aristotélica sobre o intelecto foi posteriormente aprimorada por Tomás de Aquino, que a integra em seu corpo filosófico, destacando a centralidade do intelecto ativo como o princípio que possibilita o conhecimento verdadeiro ao iluminar as formas inteligíveis, uma ideia que Tomás desenvolve na *Suma Teológica*. O conhecimento intelectual humano resulta de um processo cognitivo de abstração, pelo qual o intelecto é conduzido da experiência sensível e material para a apreensão das formas imateriais. A partir das informações fornecidas pelos sentidos, o intelecto é capaz de isolar as essências universais, transformando a percepção concreta em conhecimento intelectual mais elevado, o que caracteriza a transição do particular ao universal no pensamento humano. Esse processo sublinha a centralidade da abstração no entendimento tomasiano, em que o intelecto, ainda que dependente dos sentidos, transcende o conhecimento sensível em direção à verdade imaterial.

Aristóteles concebia o intelecto agente como uma parte imortal e impassível da alma, responsável por abstrair as formas universais dos dados sensíveis, ativando assim o processo cognitivo. O intelecto passivo, por outro lado, seria a parte receptiva da alma, que recebe as impressões sensíveis e as traduz em conhecimento. Tomás mantém essa distinção, mas vai além ao integrar essa teoria a um contexto mais amplo que inclui a participação do intelecto humano na ordem divina. Para Tomás, o intelecto agente não apenas abstrai formas das experiências sensíveis, mas também reflete a capacidade humana de compartilhar, de forma limitada, da racionalidade divina. Ele sublinha que o intelecto humano é capaz de conhecer a verdade justamente porque a realidade criada reflete a ordem divina, e o intelecto agente, ao abstrair as formas universais, está em sintonia com essa verdade ontológica. A originalidade de Tomás surge na forma como ele articula essa função do intelecto agente não apenas como um mecanismo cognitivo, mas como uma expressão da participação humana na verdade

eterna. Ele não se limita ao naturalismo aristotélico, mas situa o processo cognitivo humano dentro de um plano teológico mais amplo, em que o intelecto humano é ordenado à contemplação do próprio Deus. Para Tomás, o intelecto agente, além de abstrair, eleva o conhecimento humano em direção ao divino.

Tomás de Aquino considera a corporeidade um critério indispensável em sua epistemologia. Para ele, o processo cognitivo humano tem início nas sensações, ou seja, na experiência sensível, uma vez que o ser humano é constituído pela união substancial de corpo e alma. O intelecto humano, segundo Tomás, depende intrinsecamente das percepções sensoriais para proceder à abstração das formas universais, alcançando, assim, o conhecimento intelectual. Em contraposição à perspectiva platônica, que tende a depreciar o corpo e os sentidos, Tomás sustenta que a corporeidade não é apenas relevante, mas constitui um elemento essencial do processo de conhecimento, refletindo a sua visão aristotélica da complementaridade entre alma e corpo. Esta posição se harmoniza com o realismo tomasiano, no qual o conhecimento resulta da interação entre o ser humano e o mundo material. Nesse contexto, a matéria e a forma são apreendidas conjuntamente, mas é pela abstração que o intelecto se eleva das particularidades materiais à compreensão das verdades universais.

Donde é necessário concluir-se que o nosso intelecto entende as coisas materiais, abstraindo dos fantasmas; e por essas coisas assim consideradas, chegamos a um certo conhecimento das imateriais; como, inversamente, os anjos conhecem as coisas materiais pelos seres imateriais. — Platão, porém, atendendo só à imaterialidade do intelecto humano e não ao fato de estar unido, de certo modo, a um corpo, disse que o objeto do intelecto são as idéias separadas; que entendemos, não, por certo, abstraindo, mas, antes, participando dos seres abstratos, como se viu antes..³⁶

Tomás de Aquino explica a maneira como o intelecto humano, sendo imaterial, conhece as coisas materiais através de um processo de abstração, diferenciando sua posição da filosofia platônica. Para Tomás, o intelecto humano, ao estar unido a um corpo, depende dos "fantasmas" ou "imagens sensíveis" (*phantasmata*) provenientes da experiência sensorial. A partir dessas imagens, o intelecto realiza um processo de abstração, pelo qual separa os aspectos materiais das formas inteligíveis, permitindo, assim, o conhecimento de coisas imateriais e universais. Tomás argumenta que, enquanto o intelecto humano conhece as coisas materiais por abstração, o conhecimento angélico opera de modo inverso. Os anjos, que são seres puramente imateriais, conhecem as coisas materiais através de sua contemplação das essências imateriais, sem necessidade de abstrair da matéria como o intelecto humano faz. Ele

³⁶ S. Th. I, q. 85, a. 1.

contrasta essa visão com a de Platão, que, focando apenas na imaterialidade do intelecto, sustenta que o conhecimento humano não provém da abstração a partir dos dados sensíveis, mas pela participação nas ideias separadas e abstratas, em um universo de realidades imateriais. Tomás rejeita essa visão ao enfatizar que, sendo o intelecto humano unido ao corpo, o processo de conhecimento requer o ponto de partida nas impressões sensíveis, ao contrário da participação direta nas formas abstratas, que Platão argumentava. Tomás reconhece a importância do corpo e dos sentidos como mediadores do conhecimento, enquanto Platão privilegia o acesso direto ao mundo das ideias.

No pensamento de Tomás de Aquino, a questão da verdade está ligada também à antropologia, uma vez que, enquanto seres humanos, somos naturalmente inclinados ao saber. Aristóteles afirma no primeiro livro da *Metafísica*:

“Todos os homens, por natureza, tendem ao saber. Sinal disso é o amor pelas sensações. De fato, eles amam as sensações por si mesmas, independentemente da sua utilidade e amam, acima de todas, a sensação da visão. Com efeito, não só em vista da ação, mas mesmo sem ter nenhuma intenção de agir, nós preferimos o ver, em certo sentido, a todas as outras sensações. E o motivo está no fato de que a visão nos proporciona mais conhecimentos do que todas as outras sensações e nos torna manifestas numerosas diferenças entre as coisas.”³⁷

Para Aristóteles, os seres humanos têm um desejo inato de conhecer. Esta tendência racional está enraizada na natureza racional do homem. Tomás enxerga este desejo pelo saber não apenas como uma mera curiosidade superficial, mas uma busca profunda pela verdade. Esta citação de Aristóteles reflete a disposição natural do ser humano para buscar a verdade, que, em Tomás, se manifesta na capacidade do intelecto de adequar-se à realidade. O conhecimento intelectual humano é fruto de um processo cognitivo de abstração que conduz o espírito humano da experiência sensível e material ao conhecimento imaterial do intelecto.

A citação “*veritas est adaequatio intellectus et rei*”³⁸ (a verdade é a adequação entre o intelecto e a coisa), exprime elementos da metafísica, psicologia e epistemologia tomasiana. A problemática da verdade no pensamento de Tomás de Aquino é construída a partir de influências agostinianas, aristotélicas, influências do seu próprio tempo, como também de sua fé. A influência platônico-agostiniana se manifesta na concepção da verdade como uma propriedade inerente ao ser. A influência aristotélica aparece na definição da verdade como

³⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale; tradução Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

³⁸ S. Th. I, q. 16, a. 1

uma qualidade do intelecto e da linguagem. Do contexto medieval, Aquino lida com a doutrina dos transcendentais, que vê a verdade como uma característica de todo ente, e a teologia que associa a verdade ao próprio ser divino. Ainda sobre a problemática da verdade, GOMES (2019, p.13) afirma:

Esta questão da verdade é tratada por Tomás de Aquino de forma sistemática em, pelo menos, três pontos de sua obra e, portanto, em três momentos de sua trajetória intelectual. O texto mais antigo encontra-se no *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*, o texto intermediário encontra-se nas *Questões Disputadas Sobre a Verdade (De Veritate)*, e o terceiro texto, o mais maduro, encontra-se na primeira parte da *Suma Teológica*. Além disso, certas passagens da *Suma Contra os Gentios* – texto intermediário entre *De Veritate* e a *Suma Teológica* – podem oferecer algumas pistas adicionais. Em uma primeira leitura destes textos não parece haver divergência entre as respostas dadas, mas ao analisar melhor começam a aparecer algumas diferenças que podem sugerir uma evolução no pensamento de Tomás..³⁹

É perceptível que Tomás de Aquino tenha aprimorado seu pensamento sobre a verdade em diferentes fases de sua trajetória intelectual, evidenciando a evolução de sua própria filosofia ao longo do tempo. Em nossa análise, iremos explorar os elementos centrais que permeiam essa problemática da verdade, refletindo sobre a originalidade e a profundidade da filosofia tomasiana.

1.2.1 - O REALISMO MODERADO DE TOMÁS DE AQUINO

A análise da verdade na filosofia de Tomás de Aquino não pode ser completa sem considerar o realismo moderado⁴⁰, uma posição crucial que fundamenta sua abordagem epistemológica e ontológica. O realismo moderado oferece uma perspectiva única sobre a relação entre a mente e a realidade, e, conseqüentemente, sobre a própria natureza da verdade. Diferentemente do realismo extremo, que propõe uma correspondência direta e não mediada entre o conhecimento e a realidade, e do idealismo extremo, que considera a realidade como dependente da mente, o realismo moderado de Tomás busca um equilíbrio entre essas posições aparentemente opostas. Tomás de Aquino argumenta que a realidade objetiva existe independentemente da mente, mas o processo de conhecimento é mediado pela percepção sensorial e pela atividade racional.

³⁹ GOMES, P. *A evolução do problema da definição da verdade nos textos de Tomás de Aquino*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, p.112. 2019.

⁴⁰ Cf. KRETZMAN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982

Seguindo o realismo moderado, a verdade é entendida como a adequação entre o intelecto humano e a realidade objetiva. A mente não é uma cópia passiva da realidade, mas sim uma entidade ativa que interpreta os dados sensoriais e realiza abstrações. Tomás sustenta que a realidade não é moldada pela mente, mas que a mente possui a capacidade de captar a essência da realidade através de um processo cognitivo que começa com a percepção sensorial e culmina na abstração e julgamento racional. Assim, a verdade é alcançada quando a representação mental corresponde à estrutura objetiva da realidade, embora essa correspondência seja mediada por um processo interpretativo.

Para ilustrar, consideremos o exemplo de uma árvore situada em um campo. Segundo o realismo tomasiano, essa árvore possui uma existência objetiva, independente de qualquer observação ou conhecimento humano. A árvore tem uma essência (quididade) própria, que define o que ela é como "árvore", e essa essência subsiste como um ente concreto no mundo. A existência da árvore, enquanto ato de ser, não está condicionada à percepção ou à mente humana; ela subsiste em si mesma, na ordem da realidade. Quando um observador percebe a árvore, o intelecto humano entra em ação para apreender a realidade do objeto. Nesse processo, o intelecto não cria nem modifica a essência da árvore, mas conforma-se à realidade objetiva dela, captando-a em sua verdade. A apreensão intelectual se dá pela assimilação da forma da árvore (sua essência), abstraindo-a das particularidades materiais, como cor e tamanho, que variam entre os indivíduos. O conhecimento obtido, portanto, é verdadeiro na medida em que reflete a realidade objetiva da árvore como um ente existente e dotado de essência própria. Neste exemplo, a verdade se manifesta quando o intelecto atinge uma compreensão adequada da árvore, correspondendo à sua realidade objetiva. A árvore, enquanto objeto de conhecimento, existe independentemente do sujeito conhecedor, e a verdade consiste na conformidade do intelecto com essa realidade. O realismo tomasiano, assim, fundamenta-se na ideia de que o ser da árvore é a medida do conhecimento, e o intelecto, ao conhecer, ajusta-se à realidade objetiva, alcançando a verdade ao refletir fielmente essa realidade.

Tomás de Aquino parte do princípio de que o ser é o primeiro objeto do intelecto. O ser, enquanto ato de existir, é a base de toda a realidade, e essa realidade se manifesta de maneira objetiva, independentemente de nossa percepção ou entendimento dela. Assim, o realismo tomista rejeita qualquer forma de idealismo que sugira que a realidade é constituída ou depende essencialmente das ideias ou percepções humanas. Refletir sobre o realismo moderado na elaboração da problemática da verdade proporciona uma compreensão mais

precisa das implicações epistemológicas e ontológicas da epistemologia tomasiana. Por isso afirmamos que Tomás é realista na medida que defende um ente real fora do nosso sujeito pensante, mas limitado. Portanto, o realismo moderado ao considerar que a verdade também se encontra no intelecto e na coisa, sem no entanto, coincidir com a essência que se encontra na mente divina. Assim sendo, em um realismo radical a verdade deveria ser definida como adequação absoluta do intelecto humano ao intelecto divino, coisa que não acontece devido à sua solução moderada com relação à questão do nominalismo, distinguindo três modalidades de existência dos universais: 1) o universal existe absolutamente no intelecto divino (*ante rem*); 2) o universal existe secundamente na coisa (*in rem*), porém delimitada pela matéria assinalada, faz com que a humanidade, por exemplo, não possa ser predicada do indivíduo. Não se pode predicar a humanidade de Sócrates, mas tão somente que Sócrates é humano; 3) devido à encarnação das essências *ante rem* nas essências *in re*, enfim, devido à encarnação do intelecto humano à corporeidade *in re*, o intelecto humano pode apenas atingir um universal *post rem*, dependente da teoria da abstração que abordamos anteriormente e que será sempre limitada pelas experiências de um sujeito.

1.2.2 - A VERDADE COMO RELAÇÃO E ADEQUAÇÃO

As coisas não são porque eu penso, eu penso porque elas são. O critério para que algo seja verdadeiro é a própria realidade, no pensamento tomasiano. Este enfoque não apenas reflete a originalidade do pensamento de Tomás, mas também estabelece uma base sólida para explorar a problemática da verdade em suas várias dimensões, à medida que avançamos na análise das influências e das contribuições de Tomás de Aquino para esta problemática.

Ao abordar a natureza da verdade, Tomás de Aquino coloca a relação entre o intelecto e a realidade no centro de sua análise. Em sua obra *Summa Theologiae*, ao discutir a definição da verdade, ele enfatiza a ideia de que a verdade consiste na conformidade entre o intelecto e a coisa conhecida. Essa concepção reflete a centralidade da relação no entendimento da verdade. Tomás de Aquino afirma:

Quando, porém, dizemos que a verdade é a adequação da coisa com o intelecto, essa definição pode convir a um e outro modo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho refere-se à verdade da coisa; e exclui dessa noção da verdade a comparação com o nosso intelecto. Pois, de toda definição se exclui o que lhe é accidental.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os antigos filósofos não diziam que as espécies das coisas naturais procediam de algum intelecto, mas, que

provinham do acaso. E por considerarem que a verdade implica relação com o intelecto, viam-se forçados a constituir a verdade das coisas em dependência do nosso intelecto; donde, as incongruências assinaladas pelo Filósofo, no lugar citado. Mas, tais incongruências desaparecem, se admitirmos que a verdade das coisas consiste na relação com o intelecto divino.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora a verdade do nosso intelecto seja causada pela realidade, não é necessário que a noção dela se encontre primariamente na realidade. Assim como a noção da saúde não se encontra, primeiro, no remédio, que no animal; pois, é a virtude e não a sanidade do remédio, a causa da saúde, que não é um agente unívoco. Semelhantemente, não é a verdade da coisa, mas o seu ser, que causa a verdade do intelecto. Por isso, o Filósofo diz, no lugar citado, que a opinião e a oração é verdadeira, porque a realidade existe, não porque seja verdadeira..⁴¹

Tomás de Aquino, ao definir a verdade como a "adequação da coisa com o intelecto" (*adaequatio rei et intellectus*), como exposto na *Summa Theologiae* (I, q. 16, a. 1), estabelece uma distinção fundamental entre dois sentidos dessa adequação: a adequação da coisa ao intelecto humano e a adequação da coisa ao intelecto divino. Para o intelecto humano, a verdade é a correspondência entre o conhecimento ou julgamento do intelecto e a realidade objetiva das coisas. Isso implica que a verdade de uma proposição é determinada pela sua conformidade com o modo como as coisas são de fato na realidade. Em contraste, quando Tomás se refere à adequação da coisa ao intelecto divino, ele está considerando uma perspectiva mais ampla e perfeita. O intelecto divino, sendo infinitamente mais perfeito e absoluto, conhece todas as coisas em sua essência plena e perfeita. Portanto, a verdade última das coisas é entendida como a conformidade com o intelecto divino, que estabelece o padrão absoluto para a verdade.

Na resposta à primeira objeção, Tomás de Aquino esclarece que, para Santo Agostinho, a verdade das coisas está ligada à sua conformidade com a própria essência da coisa, e não à relação com o intelecto humano. Agostinho considera que a verdade é uma propriedade intrínseca da própria realidade das coisas, não dependente da percepção ou julgamento humano. Em outras palavras, a verdade de uma coisa reside na sua essência e não é uma construção do intelecto humano, o que Tomás interpreta como uma exclusão de qualquer relação accidental com o intelecto humano. Assim, a verdade é vista como um atributo da realidade objetiva da coisa, independente da mente que a conhece.

Na segunda objeção, Tomás discute a perspectiva dos antigos filósofos que, não reconhecendo uma origem intelectual para as espécies das coisas naturais, consideravam que

⁴¹ *S.Th.*, I, q. 16, a. 1. Trad. Alexandre Correia.

essas surgiam do acaso. Ao não admitirem que as coisas naturais procediam de um intelecto superior, eles foram forçados a concluir que a verdade das coisas dependia do intelecto humano. Tomás de Aquino, no entanto, aponta que essa posição leva a incoerências, como mencionado por Aristóteles. Essas incoerências, segundo Tomás, desaparecem quando se reconhece que a verdade das coisas consiste, em última instância, na sua relação com o intelecto divino. Assim, Tomás supera a visão dos antigos filósofos ao afirmar que a verdade das coisas é determinada pelo conhecimento divino, e não pelo humano.

Na terceira objeção, Tomás distingue entre a verdade do intelecto humano, que é causada pela realidade, e a noção de verdade que não necessariamente reside primeiramente na coisa em si. Ele utiliza a analogia da saúde: a virtude de um remédio, e não sua saúde intrínseca, é o que causa a saúde no corpo humano. De modo semelhante, não é a verdade da coisa que causa a verdade no intelecto, mas sim o ser da coisa. Portanto, a verdade do intelecto deriva da realidade existente, mas não porque a realidade seja verdadeira em si mesma, e sim porque ela é e existe. Aristóteles, citado por Tomás, destaca que a verdade de uma opinião ou afirmação decorre do fato de que a coisa existe, e não porque a coisa é verdadeira em si.

A abordagem relacional da verdade⁴² proposta por Tomás de Aquino oferece uma perspectiva inovadora que supera as limitações do objetivismo e do subjetivismo radical.⁴³ Ao definir a verdade como “*adaequatio rei et intellectus*”, Tomás desenvolve uma concepção que busca equilibrar a relação entre a realidade objetiva e a capacidade cognitiva do ser humano.

O objetivismo, ao se concentrar na verdade como uma propriedade intrínseca das coisas, tende a ignorar a participação ativa do intelecto na determinação da verdade. Segundo esta perspectiva, a verdade reside exclusivamente nas qualidades objetivas das realidades externas, como se fosse uma característica independente da percepção humana. No entanto,

⁴² TOMÁS DE AQUINO. *Verdade e conhecimento*. In: *Questões disputadas sobre a Verdade*. Trad, estudos introdutórios e notas de Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. 2. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2011..

⁴³ Embora a definição de verdade como *adequatio intellectus et rei* já esteja presente em Aristóteles e seja transmitida ao pensamento medieval por autores como Boécio, Tomás de Aquino confere a essa noção um alcance teórico mais amplo. Em Aristóteles, a verdade refere-se principalmente à correção do juízo, isto é, à afirmação adequada do que é ou não é, sem uma elaboração sistemática de seus fundamentos metafísicos. Boécio, por sua vez, preserva a formulação clássica da verdade, mas não desenvolve uma teoria própria que articule os diferentes modos de verdade. Tomás de Aquino distingue-se ao integrar a noção de verdade a uma metafísica do ser, concebendo-a de modo analógico: a verdade existe no intelecto humano, nas coisas enquanto ordenadas ao intelecto, e de modo pleno no intelecto divino. Essa articulação permite compreender a verdade como relação entre intelecto e realidade, evitando tanto o objetivismo rígido quanto o subjetivismo radical, e constitui um dos aspectos centrais da originalidade do pensamento tomasiano.

Tomás de Aquino reconhece que, embora a realidade objetiva forneça o fundamento para a verdade, ela não é suficiente por si só para compreendê-la completamente. A verdade, para Tomás, é estabelecida na relação entre o intelecto e a coisa. Assim, sua abordagem supera o objetivismo ao incorporar a importância da interação entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido, mostrando que a verdade emerge dessa relação e não apenas da realidade objetiva isolada.

Por outro lado, o subjetivismo radical vê a verdade como uma construção puramente subjetiva, dependente das percepções e crenças individuais. De acordo com essa visão, a verdade varia de acordo com a experiência pessoal, e não há uma realidade objetiva que possa ser conhecida ou representada de maneira universal. Tomás de Aquino, ao adotar uma visão relacional da verdade, refuta essa perspectiva ao afirmar que a verdade não é meramente uma questão de crença pessoal ou experiência subjetiva. Em vez disso, ele propõe que a verdade é uma conformidade objetiva entre o intelecto e a realidade. Embora o conhecimento humano seja inevitavelmente limitado e influenciado por fatores subjetivos, a verdade em si permanece uma relação objetiva, que se fundamenta na conformidade do intelecto com a essência da realidade.

Portanto, a teoria tomasiana da verdade, ao enfatizar a adequação entre o intelecto e a realidade, oferece uma solução que integra a objetividade da verdade com a complexidade do processo cognitivo humano. Em vez de se restringir a uma visão estritamente objetiva ou subjetiva, Tomás de Aquino apresenta a verdade como uma relação dinâmica, onde a realidade objetiva e a atividade do intelecto interagem para estabelecer a conformidade que define a verdade. Essa abordagem relacional, ao integrar a dimensão objetiva com a subjetiva, permite uma compreensão mais aprofundada da problemática da verdade. Ao reconhecer que a verdade emerge da interação entre o intelecto e a realidade, esta perspectiva supera as limitações das visões extremas, oferecendo uma análise mais precisa da natureza da verdade.

1.2.3 - ADEQUAÇÃO DO INTELECTO HUMANO AO INTELECTO DIVINO

A concepção de verdade em Tomás de Aquino apresenta uma abordagem relacional e multifacetada que vai além da simples correspondência entre o pensamento humano e a realidade externa. Tomás faz uma distinção crucial entre a adequação do intelecto humano à coisa e a adequação da coisa ao intelecto divino. Essa distinção revela a profundidade e a

originalidade de sua abordagem filosófica, ao mostrar que a verdade não é apenas uma questão de conformidade entre nossas percepções e o mundo, mas também envolve uma relação fundamental com o conhecimento absoluto e perfeito que Deus possui sobre todas as coisas. Vejamos o que diz Tomás em sua obra *Questões disputadas sobre a verdade*:

Ora, o primeiro sentido da verdade é o que se aplica primariamente às coisas naturais, pois a comparação de uma coisa com o intelecto divino é anterior à sua comparação com o intelecto humano; donde, mesmo que não existisse o intelecto humano, ainda assim as coisas se diriam verdadeiras em ordem ao intelecto divino. Mas se ambos os intelectos deixassem de existir, e as coisas (o que seria impossível) permanecessem existindo, de modo algum permaneceria a noção de verdade.⁴⁴

Em suas *Questões Disputadas Sobre a Verdade*, em específico o segundo artigo, Tomás de Aquino explora a noção de verdade através de uma perspectiva que diferencia claramente a adequação da coisa tanto ao intelecto humano quanto ao intelecto divino. Segundo Tomás, a primeira e mais fundamental relação da verdade é com o intelecto divino. Ele argumenta que a verdade das coisas se define primariamente pela sua adequação ao conhecimento absoluto e perfeito de Deus. Esse ponto de vista sublinha a primazia do intelecto divino na definição da verdade, em contraste com a visão mais restrita que considera a verdade apenas em termos da adequação entre o intelecto humano e a realidade externa. Aquino destaca que mesmo que o intelecto humano não existisse, as coisas ainda seriam verdadeiras em relação ao intelecto divino. Isto é, a verdade das coisas não depende da nossa capacidade de percebê-las ou compreendê-las. A verdade está intrinsecamente ligada à ordem divina e à perfeição do conhecimento que Deus possui. Portanto, a realidade das coisas é objetiva e fundamentada na relação com o intelecto divino, e não exclusivamente na relação com o intelecto humano.

Além disso, Tomás de Aquino argumenta que, se ambos os intelectos — humano e divino — deixassem de existir, e as coisas continuassem a existir, a noção de verdade também desapareceria. Isso se deve ao fato de que a verdade, enquanto uma qualidade relacional, requer a presença de um intelecto para reconhecê-la e articulá-la. Sem qualquer intelecto, a verdade como um conceito relacional não poderia ser sustentada ou compreendida. Assim, a verdade é entendida como dependente da existência de um intelecto capaz de reconhecê-la, seja o divino ou o humano.

⁴⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Questões disputadas sobre a verdade*. São Paulo: Ecclesiae, 2023, p.33-34.

A *adequação do intelecto humano à coisa* refere-se ao processo cognitivo pelo qual o intelecto apreende e se conforma à realidade. Nessa perspectiva, a verdade é concebida como a correspondência entre as representações mentais e as coisas como elas realmente são. Tomás confia na capacidade cognitiva do ser humano de conhecer a verdade através da experiência sensível e do intelecto, que, ao abstrair as formas universais dos particulares, pode alcançar um conhecimento verdadeiro e confiável da realidade. No entanto, essa verdade, embora válida, é sempre limitada e contingente, refletindo a finitude do intelecto humano e sua dependência das condições materiais.

Em contraste, a adequação da coisa ao intelecto divino representa uma verdade em um sentido mais profundo e absoluto. Para Tomás, o intelecto divino não apenas conhece todas as coisas, mas é a causa delas; as coisas são verdadeiras na medida em que correspondem ao conhecimento que Deus tem delas. A verdade, nesse contexto, é vista como uma conformidade ontológica: as coisas são verdadeiras porque realizam o plano divino, que as conhece perfeitamente e as sustenta no ser. A verdade última das coisas, portanto, não reside apenas na sua relação com o intelecto humano, mas, mais fundamentalmente, na sua conformidade com o intelecto divino.⁴⁵

Ao enfatizar que a verdade das coisas depende, em última análise, de sua relação com o intelecto divino, Tomás transcende o aristotelismo clássico, que focava principalmente na correspondência entre o intelecto humano e a realidade sensível. Ele oferece uma visão da verdade que é ao mesmo tempo epistemológica e ontológica, e que reconhece a centralidade do divino como a medida última de todas as coisas.

Em Tomás de Aquino, a verdade é a adequação do intelecto à realidade, mas essa realidade é verdadeira em razão de sua conformidade com o intelecto divino, de modo que toda verdade criada participa, de forma analógica, da verdade divina. Essa perspectiva articula a verdade tanto com a capacidade de conhecimento (dimensão epistemológica) quanto com a própria natureza dos entes enquanto ordenados ao intelecto divino (dimensão ontológica). Para Tomás, o fundamento último da verdade reside na relação das coisas com o intelecto divino, ao passo que a relação com o intelecto humano introduz a dimensão epistemológica, isto é, o modo como conhecemos e reconhecemos a verdade. Essa abordagem oferece uma visão integrada, na qual a verdade é compreendida simultaneamente como uma propriedade

⁴⁵ Cf. KRETZMANN, Norman. *The Metaphysics of Theism: Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles I*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

objetiva dos entes em sua relação com o intelecto divino e como uma adequação do intelecto humano à realidade. Tal integração distingue a filosofia tomasiana ao superar abordagens exclusivamente epistemológicas ou meramente ontológicas da verdade.⁴⁶

Diante da questão do intelecto divino, surge a reflexão: o ser humano pode alcançar a verdade nesta vida? Para Tomás de Aquino, a verdade é primordialmente uma adequação ao intelecto divino. Essa perspectiva fornece uma base para refletir sobre a capacidade humana de alcançar a verdade, destacando que, enquanto o intelecto divino possui uma compreensão perfeita e completa da realidade, a experiência humana da verdade é limitada e imperfeita.

Na vida humana, alcançar a verdade completa e absoluta, como a que está no intelecto divino, é um desafio inalcançável nesta vida. O intelecto humano, embora capaz de alcançar uma compreensão parcial e progressiva da verdade, está limitado por suas capacidades finitas e pela imperfeição do conhecimento que possui. Enquanto os seres humanos podem aspirar à verdade e fazer avanços significativos em seu entendimento, a verdade absoluta e plena, como é conhecida pelo intelecto divino, transcende a capacidade humana de plena realização nesta vida.

No entanto, Tomás de Aquino ensina que a busca pela verdade e o esforço contínuo para alcançá-la são de grande importância. A verdade é acessível em diferentes graus e, através do empenho racional, o ser humano pode atingir uma compreensão mais profunda e significativa da realidade. Embora a verdade plena só possa ser plenamente conhecida por Deus, a vida humana é enriquecida pela busca sincera da verdade. Esse esforço não apenas aproxima o indivíduo da ordem divina, mas também contribui para a realização do seu propósito humano, refletindo um compromisso com a verdade que transcende as limitações da experiência terrena.

Em síntese, embora o ser humano possa alcançar e viver em conformidade com a verdade em diferentes graus ao longo de sua existência terrena, a plena realização da verdade absoluta, tal como contemplada pelo intelecto divino, permanece além das capacidades humanas neste estado. Isso, no entanto, não implica que o ser humano seja incapaz de acessar a verdade, mas requer uma distinção entre a verdade tal como conhecida pelo intelecto humano, limitada e progressiva, e a verdade tal como compreendida pelo intelecto divino, que

⁴⁶ Ver TOMÁS DE AQUINO. *Questões Disputadas Sobre a Verdade*. São Paulo: Ecclesiae, 2023; STUMP, Eleonore. *Aquinas*. Londres: Routledge, 2003.

é plena e imediata. Assim, na visão de Tomás de Aquino, somente na contemplação de Deus é que se alcançará a verdade em sua plenitude, pois nele reside a própria Verdade absoluta.

Ora, para que o intelecto veja a substância de Deus, é necessário que a essência divina se una ao intelecto como forma inteligível, como foi acima provado. Logo, não é possível que um intelecto criado chegue àquela visão sem contar com a ação divina. (AQUINO, 2017, p. 422).

Em suma, a reflexão sobre o método epistemológico de Tomás de Aquino e sua concepção de verdade demonstram a originalidade de seu pensamento. Para Aquino, a verdade não se restringe ao conhecimento do mundo sensível, mas também se refere a uma ordem divina e universal que permeia a totalidade da realidade. Ao dialogar com as tradições aristotélica, neoplatônica, da doutrina cristã, além dos seus contemporâneos, Tomás de Aquino propõe um método filosófico que não só reflete as correntes de seu tempo, mas que também estabelece um ponto de partida para um entendimento mais profundo da relação entre razão, fé e conhecimento. A noção tomasiana da questão da verdade continua uma referência no debate filosófico contemporâneo, oferecendo uma visão robusta a respeito do intelecto humano e do seu papel no reconhecimento da realidade última.

Conforme discutimos anteriormente, para Aquino, o ser humano, ao conhecer, não apenas apreende a essência das coisas, mas também, por meio do processo de abstração, é capaz de alcançar verdades universais. Contudo, essas verdades sempre são conhecidas de maneira limitada, uma vez que a mente humana, finita, não pode apreender de forma plena a essência das coisas tal como é conhecida por Deus. Dessa forma, há uma “humildade epistemológica” em Tomás, pois ele reconhece a limitação do intelecto humano diante da verdade divina, mas, ao mesmo tempo, afirma que o ser humano é capaz de conhecer o verdadeiro e o bem precisamente porque participa, em algum grau, do intelecto divino.

Há um conceito semelhante na obra do Professor de Filosofia Dr. Jonas Madureira, *Inteligência Humilhada* (MADUREIRA, 2017, p. 51). O autor cita o filósofo Ernest Hello: “O homem humilde se ajoelha perante toda verdade.”. Este pensamento expressa muito bem a postura de Tomás de Aquino diante das questões em que buscou interpretar, compreender. A razão nos possibilita questionar, investigar, filosofar. No entanto, as limitações da condição humana impedem-nos de alcançar, aqui e agora, a plenitude da verdade. Para Aquino, encontraremos esta plenitude quando retornarmos para Deus e experimentarmos o mais elevado grau de contemplação da verdade, que é o ser divino. A afirmação paulina segundo a qual “*agora vemos como em espelho e enigma, mas depois veremos face a face*” (1Cor 13,12)

ocupa lugar decisivo na compreensão tomasiana dos limites do conhecimento humano e do papel da ressurreição na visão plena da verdade. Para o Doutor Angélico, a plenitude do conhecimento não é possível no estado presente da vida (*in via*), marcado pela condição finita do intelecto humano e pela dependência dos sentidos. A ressurreição não desempenha, portanto, um papel meramente escatológico ou devocional, mas possui implicações epistemológicas centrais: somente no estado de bem-aventurança (*in patria*), com a restauração da unidade substancial entre alma e corpo e pela elevação do intelecto pela luz da glória (*lumen gloriae*), torna-se possível a visão imediata da essência divina.

Essa posição deve ser compreendida à luz de seu contexto histórico e teológico. No início do século XIV, especialmente após as condenações do Concílio de Viena (1311–1312), teses associadas a movimentos como o dos Begardos — que defendiam a possibilidade de uma visão plena de Deus nesta vida, independentemente da mediação eclesial e da graça — foram explicitamente condenadas como heréticas. Embora Tomás seja anterior a essas condenações, sua teoria do conhecimento já estabelece, de forma rigorosa, a impossibilidade de uma intuição direta da essência divina no estado presente, afastando-se de qualquer forma de misticismo intelectualista imediato.

Entretanto, reduzir essa posição tomasiana à simples repetição da doutrina oficial da Igreja ou à aplicação direta da epistemologia aristotélica seria insuficiente. Ainda que Tomás assuma elementos fundamentais de Aristóteles — como a dependência do intelecto em relação aos sentidos e a impossibilidade de conhecimento intelectual sem mediação sensível —, ele reconfigura esse quadro ao articular, de modo sistemático, metafísica, epistemologia e teologia. A doutrina da visão beatífica não surge como simples acréscimo teológico externo, mas como consequência filosófica coerente de sua concepção do ser, do intelecto e da verdade. Assim, quando se afirma que, para Tomás, a plenitude da verdade é alcançada no retorno a Deus, não se trata apenas da adesão a uma doutrina eclesial vigente, mas da elaboração de uma arquitetura conceitual na qual a limitação do conhecimento humano, a estrutura do intelecto finito e a ordenação do saber à causa primeira do ser encontram unidade racional. A inovação do pensamento tomasiano manifesta-se neste ponto: ao integrar a herança aristotélica e a fé cristã, Tomás não apenas as concilia, mas redefine o alcance e os limites do conhecimento humano, oferecendo uma explicação filosófica para a distinção entre o conhecimento possível nesta vida e a plenitude cognitiva prometida na visão beatífica.

Essa participação na verdade divina, no entanto, não se dá de forma imediata. A doutrina da abstração, que Tomás desenvolve a partir de Aristóteles, estabelece que o conhecimento humano começa pelos sentidos, mas não se limita a eles. Por meio dos

sentidos, o intelecto humano é capaz de abstrair as formas universais, ou seja, as essências das coisas que o cercam.

Pode-se, portanto, dizer que nosso intelecto conhece as coisas materiais abstraindo das representações imaginárias. E mediante as coisas materiais consideradas dessa maneira, chegamos a um conhecimento das coisas imateriais, enquanto os anjos ao contrário, conhecem as coisas materiais pelas imateriais. Platão atento só à imaterialidade do intelecto humano, e não à sua união com o corpo, afirmou as idéias separadas como objeto do intelecto, que conhecemos não abstraindo, mas antes participando do que se abstraiu, como acima se disse.⁴⁷

Esse processo de abstração é a chave para a compreensão de como o ser humano, um ente material e imaterial ao mesmo tempo, pode conhecer tanto as realidades sensíveis quanto as verdades imutáveis. Tomás, ao contrário de muitos dos pensadores de sua época, não rejeita o conhecimento sensível, mas o coloca como um ponto de partida necessário para o conhecimento intelectual. Ele se afasta, portanto, da visão platônica que via no corpo e nos sentidos obstáculos para a alma. Para Tomás, a corporeidade é parte essencial da constituição humana, e o conhecimento intelectual, ainda que superior ao sensível, depende da experiência sensível para ser alcançado. Essa visão realista do conhecimento, herdada de Aristóteles, é enriquecida pela concepção de origem bíblica de que a matéria e o espírito, o corpo e a alma, são ambos criações divinas e, portanto, bons em sua natureza. No entanto, diferente de Aristóteles, Tomás de Aquino enfatiza a finitude humana com relação ao conhecimento: a verdade perfeita que seria “adequação entre intelecto humano e intelecto divino”, é admitida como ideal e o que predomina é a verdade limitada da “adequação do intelecto e da coisa”, ambos imperfeitos e limitados, devido à sensibilidade. Essa dependência ontológica da sensibilidade, expressa na necessidade da *conversio ad phantasmata*, reitera a tese hilemórfica de que o homem é uma unidade substancial de alma e corpo, e não uma alma que utiliza um corpo. A originalidade tomasiana reside, precisamente, em transformar a finitude — a qual se manifesta na contingência da essência e na dependência do sensível — no fundamento epistemológico que legitima a *ratio* como instrumento eficaz de acesso à verdade, distanciando-se definitivamente do dualismo clássico e estabelecendo o Realismo Moderado como pilar de todo o seu sistema.

⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* (Vol. 2 - Questões 44-119). São Paulo: Loyola. 2005.

II - PARTE: A FINITUDE COMO FUNDAMENTO EPISTEMOLÓGICO E ANTROPOLÓGICO EM TOMÁS DE AQUINO

INTRODUÇÃO

A reflexão sobre a finitude ocupa posição de relevo na filosofia de Tomás de Aquino, particularmente no que tange à constituição e aos limites do conhecimento humano. Tal fato, infelizmente, não é realçado pelas correntes tomistas. Reconhecer a condição finita do ser humano é admitir que o saber, embora autêntico e valioso, se desenvolve sempre sob a condição humana em sua finitude. Tais limites não implicam uma negação da racionalidade, herdada de Aristóteles, mas indicam que a razão humana se exerce dentro de uma ordem ontológica em que o ser humano é criatura e não Criador. Esse reconhecimento orienta a filosofia tomasiana a situar o intelecto humano numa posição de abertura ao ser e à verdade, sem pretensões de totalidade ou de domínio absoluto, daí o seu célebre realismo moderado.

Antes de nos voltarmos propriamente ao conceito de finitude e às suas implicações epistemológicas e antropológicas, é necessário compreender o horizonte teórico no qual essa noção se insere, sobretudo a distinção entre *Theologia Naturalis* e *Sacra Doctrina* na *Summa Theologiae*. O método tomasiano respeita e articula essa distinção fundamental. A *Sacra Doctrina* se apresenta como saber revelado, fundado na autoridade divina e acessível pela fé, enquanto a *Theologia Naturalis* se constitui como saber racional, fruto da investigação filosófica orientada pela luz natural da razão finita.

A compreensão adequada dessas duas formas de conhecimento revela-se indispensável para o entendimento mais profundo da epistemologia tomasiana, pois é a partir desse duplo acesso — razão e revelação — que se delineia o lugar próprio da finitude do saber humano. Daí a necessidade de examinarmos com atenção os fundamentos e os alcances da *Theologia Naturalis* e da *Sacra Doctrina*, a fim de compreendermos como Tomás de Aquino pensa a articulação entre razão e fé, e como esta articulação preserva, sem eliminar, os limites próprios do intelecto humano. Como escreveu Aquino: “O nosso conhecimento é tão limitado que nenhum filósofo até hoje conseguiu investigar perfeitamente a natureza de uma só mosca.”⁴⁸

⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO. *Exposição sobre o Credo*. São Paulo: Loyola, 2002, p.19.

Para Aquino, a razão humana, embora limitada, possui a capacidade de conhecer a verdade sobre o mundo natural e sobre Deus, por meio da observação e da reflexão filosófica, o que configura a *Theologia Naturalis*. Essa abordagem permite que o ser humano acesse um conhecimento de Deus, mas sempre dentro dos limites da finitude humana, sem a plena revelação do mistério divino. Por outro lado, a *Sacra Doctrina* trata do conhecimento revelado, um saber que transcende a razão natural e só é acessível por meio da fé, mediada pelas *Escrituras* e pela autoridade da Igreja. Ao discutir o relacionamento entre essas duas dimensões do conhecimento, Aquino não apenas faz uma distinção, mas também propõe uma interação harmônica entre elas. A *Theologia Naturalis* prepara o terreno para a recepção da *Sacra Doctrina*, sendo que a razão, quando guiada pela fé, é capaz de se aproximar dos mistérios que ela não pode alcançar sozinha. Assim, a análise do estatuto do conhecimento nestes dois domínios revela não só a profundidade da epistemologia tomasiana, mas também sua originalidade ao afirmar que, embora a razão humana seja limitada, ela tem um papel essencial na compreensão da verdade divina, sem conflitar com a revelação.

Há algumas verdades sobre Deus que superam toda capacidade da razão humana, por exemplo, que Deus é uno e trino. Há outras que a razão natural pode alcançar, como a existência e a unidade de Deus, e outras semelhantes. Estas verdades, os filósofos as provaram por via demonstrativa, guiados pela luz natural da razão. É evidente, por outra parte, a existência em Deus de algo inteligível que excede totalmente a capacidade da razão humana. Ora, o princípio de toda ciência que a razão conhece de uma coisa é o entendimento de sua substância, uma vez que segundo o ensinamento do Filósofo a quiddidade [*quod quid est*] é o princípio da demonstração. É necessário, pois, que o modo como a substância de uma coisa é entendida, seja também o modo de tudo o que se conhece dela. Portanto, se o intelecto humano compreende a substância de uma coisa, de uma pedra ou do triângulo, nada inteligível daquela coisa excederá a capacidade da razão humana. Isso certamente não acontece conosco no que diz respeito a Deus. Com efeito, o intelecto humano não pode, naturalmente, chegar a compreender a substância de Deus, uma vez que o nosso conhecimento intelectual, segundo o modo da vida presente, tem sua origem nos sentidos. E, portanto, o que não cai sob os sentidos não pode ser compreendido pelo intelecto humano, a não ser enquanto adquirido das coisas sensíveis.⁴⁹

O trecho selecionado da *Summa Contra Gentiles* (SCG I, cap. 3) encapsula a epistemologia tomasiana ao distinguir dois modos de conhecimento sobre Deus: aquele acessível pela razão natural (*Theologia Naturalis*) e aquele dependente da revelação divina (*Sacra Doctrina*). Aquino estabelece que certas verdades sobre Deus, como sua existência e unidade, podem ser conhecidas pela razão, enquanto outras, como a Trindade, transcendem completamente a capacidade racional e requerem a fé iluminada pela revelação. Essa

⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os gentios*. Vol. I. São Paulo: Edições Loyola, 2015. Edição bilíngue.

distinção reflete a originalidade de Aquino ao harmonizar a filosofia aristotélica com a teologia cristã, superando tanto o racionalismo, que nega a necessidade da revelação, quanto o fideísmo, que rejeita o papel da razão.⁵⁰

A *Theologia Naturalis* (Teologia Natural) e a *Sacra Doctrina* (Doutrina Sagrada) representam dois modos distintos, porém complementares, de conhecimento. A *Theologia Naturalis* refere-se ao conhecimento de Deus obtido por meio da luz natural da razão, sem o auxílio da revelação sobrenatural. Ela se fundamenta na observação da criação e na capacidade da razão humana de inferir a existência e alguns atributos de Deus a partir dos efeitos visíveis no mundo. Como afirma Tomás na *Summa Theologiae* (Ia, q. 2, a. 3), as cinco vias de demonstração da existência de Deus – como o movimento, a causalidade e a ordem do universo – são exemplos desse conhecimento natural, acessível até mesmo aos filósofos pagãos. Contudo, esse conhecimento é limitado, pois a razão humana, em seu estado atual de *homo viator in statu viae*, não pode alcançar a essência divina em si mesma.

Nosso conhecimento natural se origina nos sentidos. Portanto, este conhecimento natural pode se estender até onde pode ser conduzido pelos objetos sensíveis. Ora, a partir dos objetos sensíveis nosso intelecto não pode alcançar a visão da essência divina; porque as criaturas sensíveis são efeitos de Deus que não se igualam ao poder da causa. Por esta razão, a partir do conhecimento das coisas sensíveis, não se pode conhecer todo o poder de Deus, nem por conseguinte ver sua essência. No entanto, como são efeitos que dependem da causa, podemos ser por eles conduzidos a conhecer de Deus se é; e a conhecer aquilo que é necessário que lhe convenha como à causa primeira universal, que transcende todos os seus efeitos. Por isso, conhecemos sua relação com as criaturas, a saber, que é causa de todas elas, e a diferença das criaturas com relação a Deus, a saber, que Ele não é nada do que são seus efeitos. Enfim, tudo isso lhe é negado não por deficiência sua, mas em razão de sua excelência.⁵¹

Por outro lado, a *Sacra Doctrina* mantém-se como uma ciência superior, recebida por revelação divina e subordinada ao conhecimento que Deus tem de Si mesmo. No entanto, o Doutor Angélico não abandona o leitmotiv: *Fides quaerens intellectum*. É verdade que a

⁵⁰ Entende-se aqui por *racionalismo* a posição segundo a qual a razão humana, tomada de modo autossuficiente, seria capaz de alcançar as verdades últimas da realidade e de Deus sem necessidade de qualquer forma de revelação, tendência que, em sua forma extrema, reduz o conhecimento ao âmbito do intelecto natural. Por *fideísmo*, compreende-se a atitude oposta, que desconfia da capacidade da razão em matéria de verdade e subordina o conhecimento exclusivamente ao ato de fé, esvaziando o valor da investigação racional. A posição de Tomás de Aquino distingue-se de ambas ao afirmar, de modo articulado, a autonomia relativa da razão e a necessidade da revelação: a razão é capaz de alcançar verdades reais e demonstráveis acerca do ser e de Deus, mas reconhece seus próprios limites, nos quais a revelação não anula o exercício racional, mas o orienta e o plenifica.

⁵¹ Cf. ST Ia, q. 12, a. 12.

teologia natural opera dentro dos limites da razão filosófica e a doutrina sagrada transcende esses limites, tratando de verdades que ultrapassam a capacidade humana, como a Trindade e a Encarnação (ST Ia, q. 1, a. 1). Porém, influenciado por Aristóteles, toda ciência humana deve ser demonstrada racionalmente. Por essa razão, Tomás explica que a teologia sacra não prova seus princípios (os artigos de fé), mas se os aceita pela autoridade divina (ST Ia, q. 1, a. 8), deve necessariamente buscar sua fundação racional. Sendo assim, ela não descarta a razão; antes, a utiliza como instrumento para esclarecer e defender as verdades reveladas, conforme o princípio *gratia non tollit naturam, sed perficit* (A graça não destrói a natureza, mas a aperfeiçoa). Tomás de Aquino escreve:

No entanto, a doutrina sagrada utiliza também a razão humana, não para provar a fé, o que lhe tiraria o mérito, mas para iluminar alguns outros pontos que esta doutrina ensina. Como a graça não suprime a natureza mas a aperfeiçoa, convém que a razão natural sirva à fé, assim como a inclinação natural da vontade obedece à caridade. Como diz o Apóstolo na segunda Carta aos Coríntios: "Submetemos todo pensamento à obediência de Cristo". Assim, a doutrina sagrada usa também da autoridade dos filósofos quando, por sua razão natural, puderam atingir a verdade.⁵²

Como dito anteriormente, Tomás de Aquino apresenta uma grande novidade no que se refere à metodologia. A relação entre ambas é de subalternização? *Philosophia ancilla*? Não necessariamente. Como muito bem disse Hegel todo início é imperfeito. Assim sendo, a Filosofia servindo a crença a aperfeiçoa e demonstra o quanto ela é crível. Não se trata de subserviência como é sempre interpretada, esta famosa proposição ilustra o leitmotiv que dissemos anteriormente *Fides quaerens intellectum*. A fé prepara o caminho da teologia natural fornecendo os *preambula fidei*. A *theologia naturalis* eleva o intelecto humano a verdades mais altas, acessíveis à razão pura: como as vias para demonstrar a racionalidade quanto à existência de Deus. Essa distinção não implica ruptura, mas uma hierarquia de saberes, na qual a revelação completa e aperfeiçoa o que a razão inicia. Como resume Tomás, *fides praesupponit cognitionem naturalem* ("a fé pressupõe o conhecimento natural") (ST Ia, q. 2, a. 2, ad 1), evidenciando a harmonia entre fé e razão em seu pensamento.

Até mesmo com relação ao que a razão humana pode pesquisar a respeito de Deus, era preciso que o homem fosse também instruído por revelação divina. Com efeito, a verdade sobre Deus pesquisada pela razão humana chegaria apenas a um pequeno número, depois de muito tempo e cheia de erros. No entanto, do conhecimento desta verdade depende a salvação do homem, que se encontra em Deus. Assim, para que a salvação chegasse aos homens, com

⁵² AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica* (Vol. 1 - Questões 1-43). Tradução de Gabriel C. Galache e Fidel Garcia Rodrigues. São Paulo: Loyola. 2003.

mais facilidade e maior garantia, era necessário fossem eles instruídos a respeito de Deus por uma revelação divina.

Portanto, além das disciplinas filosóficas, que são pesquisadas pela razão, era necessária uma doutrina sagrada, tida por revelação.⁵³

Mesmo reconhecendo que a razão humana é capaz de alcançar certos conhecimentos acerca de Deus, Tomás de Aquino afirma que esse processo, embora legítimo, se revela insuficiente frente às exigências da salvação. O acesso racional a verdades divinas, segundo ele, estaria limitado a poucos indivíduos, demandaria grande esforço e tempo, e ainda estaria sujeito a falhas e distorções. Ora, como essas verdades dizem respeito diretamente à salvação humana — que depende de uma correta compreensão de Deus —, torna-se necessário que elas possam ser conhecidas de forma mais ampla, segura e acessível. Por esse motivo, Tomás defende a conveniência e a necessidade de uma instrução que provenha não apenas da razão, mas também da revelação divina. Assim, além das disciplinas filosóficas, que operam com base na razão natural, torna-se indispensável uma ciência superior, a teologia sagrada (*sacra doctrina*), fundada na revelação, e por isso mesmo mais adequada ao fim último do ser humano.

A concepção tomasiana do conhecimento está enraizada em uma compreensão precisa da condição ontológica do ser humano: sua finitude. Tomás de Aquino não parte de um modelo abstrato ou ideal de racionalidade, mas da criatura racional concreta, situada entre o mundo sensível e o inteligível, marcada por limites ontológicos e cognitivos. Essa condição de finitude não é, contudo, um obstáculo absoluto ao conhecimento, mas um dado constitutivo da própria estrutura epistemológica do homem.

O ser humano, para Tomás, conhece a partir dos sentidos. O conhecimento intelectual nasce da experiência sensível, por meio dos *phantasmata*, imagens captadas pelos sentidos externos e reelaboradas pelos sentidos internos. O *intellectus agens* atua sobre essas imagens, abstraindo delas a forma inteligível, enquanto o *intellectus possibilis* as recebe e atualiza o conhecimento. Todo esse processo depende, portanto, da corporeidade e da temporalidade do sujeito — marcas da sua condição de criatura finita.

Esta limitação, segundo Tomás, demonstra a necessidade *ab initio* da Revelação. Na *Summa Theologiae* (I, q. 1, a. 1), ele afirma que, embora algumas verdades sobre Deus possam ser alcançadas pela razão natural, a Revelação é necessária *ab initio* para que tais

⁵³ *S.Th.* I, q. 1, a. 1, resp.

verdades estejam acessíveis a todos, sem erro e com segurança. A crença humana é capaz (nem todos os crentes são capazes de filosofar), mas a simples crença bem como a razão não são suficientes por si só para abarcar o todo da realidade divina devido à finitude humana. Daí decorre a complementaridade entre fé e razão: a razão busca compreender; a fé ilumina os limites dessa busca.

A finitude, portanto, não é um traço meramente negativo, mas um princípio estruturante da epistemologia tomasiana. O saber humano é real e verdadeiro, mas sempre parcial, participado, analógico. Isso impõe ao filósofo e ao teólogo uma atitude de humildade diante da verdade: não como posse, mas como caminho; não como domínio, mas como contemplação.

Nesse sentido, a originalidade de Tomás de Aquino manifesta-se na sua capacidade de construir uma filosofia do conhecimento que não nega os limites da criatura, mas os integra como condição mesma da possibilidade de conhecer. O humano não é um ser que tudo sabe, mas um ser que pode saber — e isso já é, para Tomás, sinal de sua dignidade e vocação à verdade.⁵⁴

II.1 - A DIFERENÇA METODOLÓGICA ENTRE ANSELMO E TOMÁS DE AQUINO NA DEMONSTRAÇÃO DA EXISTÊNCIA DE DEUS

Um dos exemplos que demonstra a originalidade de Tomás de Aquino é a maneira como ele aborda a existência de Deus não como prova, mas sim, via. Vejamos primeiramente a concepção Anselmiana, a crítica de Gaunilo e, enfim, o próprio tratamento tomasiano para evidenciarmos sua metodologia e epistemologia.

De fato, no final do século XI, Anselmo de Cantuária propôs uma abordagem para pensar Deus a partir da razão. Sua obra *Proslogion* é marcada pela tentativa de demonstrar a existência de Deus de forma racional, sem recorrer a dados sensíveis ou observações do mundo empírico. Anselmo parte de uma definição conceitual de Deus como “O que com

⁵⁴ Embora também reconheça os limites do conhecimento humano, a perspectiva tomasiana distingue-se do neoplatonismo cristão, como o de Dionísio Areopagita, quanto ao estatuto desses limites no processo cognoscitivo. Em Dionísio, a finitude do intelecto conduz fundamentalmente a uma via negativa, na qual o conhecimento verdadeiro culmina na superação do discurso e na união com o divino para além dos conceitos. Em Tomás de Aquino, ao contrário, os limites da criatura não funcionam como negação do conhecimento racional, mas como sua condição positiva: é precisamente enquanto finito que o intelecto humano conhece, por meio de conceitos, distinções e analogias. Assim, a finitude não conduz à suspensão do discurso, mas fundamenta um conhecimento proporcional ao modo de ser do sujeito cognoscente. A originalidade tomasiana reside, portanto, em integrar a limitação da criatura à estrutura mesma do conhecimento racional, sem reduzi-lo a uma mística do indizível.

relação ao qual algo maior não pode ser pensado” (*id quo maius cogitari non potest*) e, a partir disso, constrói seu argumento conhecido como “prova lógico-ontológica”.

O raciocínio anselmiano, exposto no *Proslogion*, tem como ponto de partida a figura do "insensato", louco, *insanus*, que nega a existência de Deus. Anselmo se baseia no *Salmo* 14, versículo 1 e o *Salmo* 53, versículo 1, onde fica evidente que a irrazão, a insensatez é o fundamento da recusa de Deus. Em outras palavras, a existência de Deus é evidente para quem bem pensar: "*Não há Deus*" (v.1 - *Dixit insipiens in corde suo: " Non est Deus "*).

v.1 - *Dixit insipiens in corde suo: " Non est Deus ". Corrupti sunt et abominationes operati sunt; non est qui faciat bonum.*

v.2 - *Dominus de caelo prospexit super filios hominum, ut videret si est intellegens aut requirens Deum.*

v.3 - *Omnes declinaverunt, simul corrupti sunt; non est qui faciat bonum, non est usque ad unum.*⁵⁵

No *Proslogion*, a partir daí, Anselmo desenvolve a seguinte linha argumentativa: Toda negação pressupõe uma afirmação que a precede, a negação de Deus pelo ateu pressupõe uma proposição afirmativa sobre a divindade, a qual somente em seguida é negada. Dito de outra forma, o ateu tem um conceito de Deus.

Num segundo passo de sua argumentação, Anselmo sabe que toda proposição, seja ela afirmativa ou negativa é suscetível de verdade ou falsidade, de ser negada ou afirmada, visto que o assentimento em regime racional se sobrepõe à afirmação e à negação. Logo, a questão implica a adequação ou coerência da negação ou da afirmação enunciada. Mais profundamente, negar a existência de Deus pressupõe ter dele uma afirmação.

Num terceiro momento, Anselmo, fazendo um passo adiante, questiona o conceito de Deus daquele que o nega. Teria ele um conceito adequado? Não seria sua negação uma consequência de um conceito inadequado?

Enfim, Anselmo se dirige a busca de um conceito racional e adequado da divindade: Deus é "o ser com relação ao qual nada maior pode ser pensado" (*aliquid quo nihil maius cogitari potest*). E, se esse *ser com relação ao qual nada maior pode ser pensado*, existisse apenas no intelecto, mas não na realidade, seria possível conceber um ser ainda maior —

⁵⁵ *LIBER PSALMORUM, Nova Vulgata;* Disponível em: https://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_vt_psalorum_lt.html. Acesso em 01/08/2025. Tradução, Bíblia de Jerusalém (BJ): v.1 - Diz o insensato no seu coração: "Deus não existe!" Suas ações são corrompidas e abomináveis: não há um que faça o bem. v.2 - Do céu Iahweh se inclina sobre os filhos de Adão, para ver se há um sensato, alguém que busque a Deus. v.3 - Estão todos desviados e obstinados também: não há um que faça o bem, não há um, sequer.

aquele que existe tanto no intelecto quanto na realidade. Tal tese se expõe a uma contradição lógica. Portanto, para que o ser em questão seja, de fato, o maior ser concebível, ele deve necessariamente existir não apenas no intelecto, mas também na realidade. Dessa forma, Anselmo conclui que a existência de Deus não é uma mera possibilidade, mas uma necessidade lógica. A reflexão racional, ao investigar o próprio conceito de Deus, revela sua existência de maneira evidente e inegável. Da essência ele conclui a evidência da existência.

Mas como o incipiente pôde dizer, em seu coração, aquilo que nem sequer é possível pensar? Ou como pôde pensar aquilo em seu coração, quando "dizer no coração" nada mais é do que pensar? Se, verdadeiramente, ele disse isso em seu coração, na verdade, também o pensou. Mas, na verdade, ele não disse isso em seu coração, porque, justamente, não podia pensá-lo. Com efeito, pode-se pensar, ou dizer no coração, uma coisa de duas maneiras: pensando na palavra que expressa a coisa, ou compreendendo a própria coisa. No primeiro sentido, é possível pensar que Deus não existe; no segundo, não. Quem, por exemplo, compreende o que são a água e o fogo, sem dúvida, não pode pensar que os dois elementos sejam realmente a mesma coisa. Entretanto, se pensar apenas nas palavras água e fogo, pode imaginar as duas coisas como idênticas. Assim, quem compreende o que Deus é, certamente, não pode pensar que ele não existe, mas o poderia, se repetisse na mente apenas a palavra Deus, sem atribuir-lhe nenhum significado, ou significando coisa completamente diferente. Deus, porém, é "o ser do qual não é possível pensar nada maior", e quem compreende bem isso sem dúvida compreende, também, que Deus é um ser que não pode encontrar-se no pensamento. Quem, portanto, compreende que Deus é assim, não consegue sequer imaginar que ele não exista.⁵⁶

Esta prova, embora engenhosa, apresenta um modo específico de pensar o conhecimento humano e sua relação com o divino. Em Anselmo, a razão humana é capaz de partir de um conceito puro e atingir conclusões metafísicas relevantes, inclusive sobre a existência de Deus. Isso indica uma confiança excessiva, segundo Tomás de Aquino, na capacidade da mente humana de lidar com realidades supremas sem necessidade de mediação sensível ou revelada, o que, segundo nós, pressupõe a teoria da iluminação de Agostinho. Portanto, uma epistemologia bem distinta do pensamento de Tomás de Aquino.

II.1.2 - CRÍTICA TOMASIANA À PROVA LÓGICO-ONTOLÓGICA

Gaunilo foi um monge beneditino da Abadia de Marmoutier, em Tours, França. É amplamente conhecido por sua crítica contemporânea ao argumento ontológico para a existência de Deus, apresentado por Anselmo no *Proslogion*. Em sua obra *Liber pro insipiente*, Gaunilo argumenta que o raciocínio de Anselmo é falho, pois, se fosse válido,

⁵⁶ ANSELMO DE CANTUÁRIA. *Monólogo; Proslógio; A verdade; O gramático*. In: *Os Pensadores, VII: Santo Anselmo de Cantuária*, Pedro Abelardo. Trad. de A. Ricci. São Paulo: Abril, 1973.

permitiria concluir logicamente a existência de muitas coisas que certamente não existem. Como pensador de inclinação empirista, Gaunilo sustentava que o intelecto humano é capaz de compreender apenas aquilo que é informado pelos sentidos, rejeitando, assim, a ideia de que conceitos puramente mentais bastam para provar a existência de algo no plano real.⁵⁷ A crítica de Gaunilo prepara a de Tomás de Aquino justamente no quesito da importância do método empírico. Anselmo em sua *Liber apologeticus* reage. Em sua obra *Liber Apologeticus*, Anselmo responde à crítica de Gaunilo, argumentando, de forma essencial, que a adesão ou não a uma crença pressupõe sempre algum pré-conceito. Ele defende que ninguém adere a uma crença absurda ou sem fundamento racional, sugerindo, assim, que a oposição entre fé e razão implícita na objeção de Gaunilo é infundada. Além disso, Anselmo rebate a comparação proposta por seu interlocutor entre a ideia de Deus e a noção de uma ilha perfeita. Para o autor do *Proslogion*, tal analogia é inadequada, pois não se pode afirmar de uma ilha perfeita — ou de qualquer objeto contingente — que ela seja “aquilo com relação ao qual nada de mais perfeito pode ser pensado”. Essa formulação, segundo Anselmo, aplica-se exclusivamente ao conceito de Deus, cuja perfeição é necessária e absoluta, diferentemente das perfeições imaginadas de uma ilha idealizada. Ainda assim, a argumentação anselmiana pressupõe dois elementos que chamam a atenção de Aquino que defende que *Nihil est in intellectu quid non sit primo in sensu* tem como consequência a impossibilidade de dedução de uma essência de sua existência, argumento que retomará Immanuel Kant mais tarde em sua *Crítica da Razão Pura*.

A razão tomasiana, como veremos a seguir, provém do fato de que a abordagem de Anselmo levanta questões sobre os limites da razão humana, especialmente quando se trata de conhecer a realidade divina. Anselmo não ignora a grandeza de Deus, mas sua proposta parece minimizar os desafios e as limitações que a mente humana enfrenta ao tentar compreender aquilo que a transcende. Para Tomás de Aquino, essa confiança de Anselmo na razão é problemática, pois ignora a condição finita do intelecto humano e a necessidade de partir do mundo sensível para se chegar ao conhecimento de Deus.

Assim, a prova ontológica de Anselmo não apenas propõe uma demonstração racional da existência divina, mas também expõe uma visão sobre o alcance e as potências da razão humana. Ao contrastar essa perspectiva com o pensamento tomasiano, será possível

⁵⁷ Disponível em: https://la.wikisource.org/wiki/Liber_pro_insipiente. Acesso em: 08/08/2025.

compreender melhor a originalidade de Tomás de Aquino e sua insistência na finitude do conhecimento humano como ponto de partida para a epistemologia e a teologia - método.

Tomás de Aquino, escrevendo no século XIII, conhece a proposta de Anselmo, mas adota uma postura crítica quanto à possibilidade de se provar a existência de Deus por meios puramente conceituais. Para Tomás, o conhecimento humano, por ser finito e condicionado pela experiência sensível, não pode conhecer diretamente a essência divina. Ao invés de se perguntar o que Deus é (“*quid est Deus*”), prefere a questão de saber racionalmente por vias e não por provas evidentes se o homem pode atingir uma concepção razoável de que Deus existe (“*An sit Deus est?*”), e isso por meio dos efeitos de uma epistemologia fundada nas percepções sensíveis, portanto limitadas, no mundo.

Essa distinção epistemológica é fundamental na filosofia tomasiana. Em sua *Summa Theologiae*, Tomás afirma: “*Non enim cognoscimus de Deo quid est, sed quid non est*” (S.Th. I, q. 3, proemium), ou seja, “não conhecemos de Deus o que Ele é, mas o que Ele não é”. Isso significa que nosso intelecto não alcança a essência de Deus de modo imediato, mas apenas pela mediação de inferências provindas da modalidade humana corpórea de existência: alguns atributos por via negativa ou por analogia a partir das criaturas.

Por isso, Tomás considera inadequado o ponto de partida de Anselmo. Partir de um conceito mental para provar a existência real de Deus seria ultrapassar os limites da razão humana. Ele defende que a via adequada para conhecer Deus é partir dos efeitos para as causas, ou seja, do mundo sensível para o fundamento de sua existência. Esse caminho está em consonância com sua convicção de que o conhecimento humano é sempre mediado por dados da experiência.

Se Anselmo de Cantuária é reconhecido como o “pai da escolástica”, Aquino representa a sua maturidade. Enquanto Anselmo segue uma orientação agostiniana, Tomás se destaca pela integração sistemática do pensamento aristotélico à teologia cristã. Essa integração foi possível graças às traduções árabes das obras de Aristóteles e ao trabalho de grandes intérpretes — muçulmanos, como Avicena e Averróis; judeus, como Maimônides; e cristãos, como Alberto Magno, de quem Tomás foi discípulo. Assim, Tomás alcança uma compreensão profunda e original da filosofia aristotélica, adaptando-a criticamente ao contexto cristão.

Ainda que amplamente influenciado por Aristóteles, Tomás permanece fiel ao *leitmotiv* anselmiano — *fides quaerens intellectum*, isto é, “a fé que busca compreender” —, bem como à máxima *credo ut intelligam* (“creio para compreender”). No entanto, sua preocupação maior consistia em reestruturar a teologia cristã a partir de uma depuração do platonismo presente nas tradições agostinianas e neoplatônicas, realizando um movimento de “desplatonização” da filosofia cristã. Isso implicava não apenas uma crítica à concepção dualista de alma e corpo herdada do platonismo, mas também a rejeição da teoria da iluminação agostiniana, pressuposta no argumento ontológico de Anselmo.

Para isso, Tomás desenvolve uma nova psicologia e uma nova epistemologia, herdadas de Aristóteles. Seu ponto de partida é a afirmação de que o conhecimento humano depende essencialmente da experiência sensível. Em conformidade com a gnosiologia aristotélica, Tomás sustenta que “nada há no intelecto que não tenha passado antes pelos sentidos” (*nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*), o que se opõe diretamente à teoria da iluminação agostiniana. Essa adesão à epistemologia aristotélica não se dá apenas por afinidade filosófica, mas também por exigência teológica: para Tomás, o ser humano não pode ser definido apenas pela alma, mas pela união substancial de corpo e alma — é, portanto, *animal rationale*, um ser cuja razão opera a partir da corporeidade.

Para Tomás de Aquino, o conhecimento humano, nesta vida, não se realiza por meio de uma contemplação direta do inteligível. Devido à união substancial entre a alma e o corpo, o processo cognitivo exige necessariamente a mediação do sensível. Isso se expressa na doutrina da *conversio ad phantasmata*, segundo a qual o intelecto humano deve voltar-se às imagens sensíveis — os “fantasmas” — como condição indispensável para a apreensão do inteligível. Essa concepção tomista se opõe diretamente à teoria do conhecimento *per influentiam specierum a Deo*, defendida por autores ligados à tradição agostiniana e neoplatônica, segundo a qual a alma conheceria por meio da infusão direta das formas inteligíveis por Deus. Para Tomás, essa visão é incompatível com a estrutura própria da natureza humana, cuja constituição exige a mediação do mundo sensível. A dependência em relação ao sensível não é, pois, um acidente nem um sinal de decadência, mas um traço essencial da condição humana. Como ele mesmo afirma, “não existe pensamento sem imagem que o preceda” (*nihil intelligitur sine phantasmate*).

Dessa forma, Tomás rejeita a ideia platônica (e plotiniana) de que a união da alma com o corpo seria o resultado de uma queda ou de um castigo, bem como a tese de Avicena,

segundo a qual essa união seria meramente accidental. Para o Aquinate, a alma unida ao corpo é, ao contrário, constitutiva da essência do ser humano e, por isso mesmo, um bem em si.

Assim, Tomás rejeita não apenas a validade da prova ontológica enquanto demonstração, mas também a concepção epistemológica e antropológica subjacentes a ela. Sua crítica à abordagem de Anselmo está ancorada em sua visão mais ampla sobre a finitude humana e a necessidade de uma epistemologia que respeite essa condição, sem reduzir o conhecimento a um raciocínio dedutivo desligado da realidade sensível.

O apofatismo, enquanto método teológico-filosófico, constitui uma das vias mais significativas para a compreensão do divino na tradição ocidental. Derivado do termo grego ἀπόφασις (negação), este método propõe que só se pode unir à divindade transcendente adequadamente mediante a negação sistemática de atributos finitos. Como observa o teólogo russo Lossky (Lossky; Vladimir, 2005), tal abordagem fundamenta-se na radical incomensurabilidade entre Criador e criatura, ecoando a afirmação bíblica de que "meus pensamentos não são vossos pensamentos" (Is 55:8-9). Na tradição cristã, este método encontra sua expressão elaborada na obra do filósofo Pseudo-Dionísio Areopagita, especialmente na *Teologia Mística*, o ápice do caminho espiritual não se encontra no conhecimento conceitual, mas na união com o divino, que ocorre numa “escuridão luminosa” que transcende toda compreensão racional e discursiva.

Aí, os singulares, os puros, os imutáveis mistérios da teologia ocultam-se numa treva de silêncio, mais que luminosa, arcano de quem se inicia, que na maior obscuridade é mais que manifesta, mais que brilhante e completamente intangível e invisível, fazendo transbordar dos esplendores mais belos às inteligências desprovidas de olhos.⁵⁸

A metáfora da “treva mais que luminosa” expressa, de modo paradigmático, o núcleo do método apofático: o conhecimento de Deus não se realiza pela afirmação, mas a união se dá pela negação de todos os predicados finitos. Pseudo-Dionísio indica que o mistério divino excede qualquer conceituação humana, sendo apreendido apenas na medida em que o intelecto renuncia às categorias sensíveis e racionais que delimitam o conhecer. Essa dinâmica de negação não significa ausência de conhecimento daquilo que Deus não é, mas uma forma superior de saber — que reconhece seus próprios limites e, precisamente por isso, se abre à transcendência.

⁵⁸PSEUDO-AREOPAGITA, D. *Teologia Mística In: “Medievalia: Textos e Estudos”*. Trad. Mário de Carvalho, Editora Fundação Eng. António de Almeida. Portugal, 1996.

Tomás de Aquino, embora não adote o vocabulário místico dionisiano em sua literalidade, preserva esse princípio em sua teologia negativa e na doutrina da analogia do ser: a razão pode conhecer algo de Deus, mas apenas “à maneira humana”, por meio dos efeitos criados e das analogias proporcionais, jamais de modo direto ou total. Assim, a finitude do intelecto torna-se condição de possibilidade de um saber verdadeiro, porém sempre incompleto, que reconhece no mistério divino não um limite a ser superado, mas a própria fonte da verdade.

Historicamente, o apofatismo estrutura-se em três momentos fundamentais. Suas raízes remontam ao neoplatonismo plotiniano, onde o Uno transcende todo ser e intelecto (*Enéadas* V, 3). Recebe sua formulação cristã no *Corpus Dionysiacum*, que influenciará profundamente a teologia medieval. Tomás de Aquino, por sua vez, realiza uma recepção crítica desta tradição, integrando o método negativo à sua teoria da analogia. Enquanto Dionísio privilegia a via negativa, o Aquinate estabelece uma dialética entre três vias: a afirmativa (*quid est*), a negativa (*quid non est*) e a supereminente (*quid eminenter*), como evidencia seu Comentário ao *De Trinitate* de Boécio (q. 1, a. 2).

Na epistemologia de Aquino, o apofatismo manifesta-se em três dimensões interrelacionadas. Ontologicamente, a distinção radical entre Deus (cuja essência é existência) e as criaturas (onde essência e existência diferem) fundamenta a impossibilidade de definição positiva da natureza divina (*De Ente et Essentia*, cap. 4). Cognitivamente, a condição humana, marcada por um intelecto discursivo e dependente dos sentidos (ST I, q. 84, a. 7), só pode conhecer a *Deus per remotionem*, eliminando progressivamente as imperfeições criaturas (SCG I, c. 14). Linguisticamente, esta aproximação se concretiza na teoria dos nomes divinos, que operam por analogia de proporcionalidade própria (ST I, q. 13, a. 5), exigindo que todo termo positivo seja simultaneamente negado em sua modalidade finita.

Contudo, o método apofático não está isento de críticas. Três objeções principais emergem: o risco de um agnosticismo teológico que inviabilizaria qualquer discurso sobre Deus (Gilson, 1941); a tensão com a linguagem afirmativa da revelação bíblica (e.g., "Deus é amor" em 1Jo 4:8); e a dificuldade em articular-se com a doutrina da criação, que pressupõe alguma semelhança entre Criador e criatura (ST I, q. 4, a. 3). A resposta tomista a estas aporias encontra-se na sofisticada teoria da analogia (*De Veritate*, q. 2, a. 11), que media habilmente entre univocidade e equivocidade, permitindo um conhecimento verdadeiro ainda que necessariamente imperfeito.

Na contemporaneidade, o apofatismo ressurgiu com força na fenomenologia francesa. Levinas, em *"Totalidade e Infinito"*, radicaliza a alteridade divina; Marion, em *"Deus sem ser"*, propõe uma compreensão do divino anterior à ontologia; Chrétien, em *"L'arche de la parole"*, explora os limites da linguagem frente ao mistério. Neste contexto, o pensamento tomasiano mantém singular relevância por equilibrar três dimensões essenciais: o respeito à transcendência absoluta (*via negativa*), a possibilidade de conhecimento racional (*analogia entis*) e a aceitação dos dados revelados (*sacra doctrina*). Esta tríplice articulação oferece um paradigma epistemológico que, longe de ser mera relíquia histórica, continua a iluminar as aporias do pensamento contemporâneo sobre o divino.

II.2 - VIAS E NÃO PROVAS DA EXISTÊNCIA DE DEUS

O pensamento de Tomás de Aquino acerca do conhecimento de Deus culmina na proposição das chamadas "cinco vias", apresentadas na *Summa Theologiae* (S. Th. I, q. 2, a. 3). Diferentemente de provas dedutivas, essas vias são caminhos argumentativos que partem de elementos observáveis do mundo e conduzem ao reconhecimento racional da existência de Deus. Sua originalidade não está apenas nos argumentos em si, mas sobretudo na forma como Tomás os estrutura a partir da finitude do conhecimento humano.

Cada via parte de um dado sensível da realidade: o movimento, a causalidade, a contingência, os graus de perfeição e a ordenação final. Esses aspectos são analisados pelo intelecto humano que, limitado em sua capacidade, busca compreender o fundamento último dessas experiências. Ao fazer isso, Tomás respeita o caminho natural da razão, que é incapaz de apreender Deus diretamente, mas pode chegar à sua existência por inferência.

As cinco vias têm como ponto comum o princípio da causalidade e o reconhecimento de que o mundo sensível não se basta a si mesmo. Por isso, ao considerar que tudo o que se move é movido por outro, ou que tudo o que é contingente necessita de uma causa necessária, Tomás conduz o leitor ao conceito de um primeiro motor, uma causa primeira, um ser necessário, um ser sumamente perfeito e um ordenador supremo. Essas conclusões não são obtidas por dedução de conceitos, mas por reflexão sobre a experiência.

Assim, as vias tomasianas revelam um método compatível com sua epistemologia da finitude: não é o intelecto que impõe sua lógica ao real, mas é o real que se oferece à inteligência humana, que o interpreta dentro de suas possibilidades. A existência de Deus, nesse contexto, é conhecida de forma indireta, como causa inferida a partir de seus efeitos.

Isso reforça a visão tomasiana de que, mesmo no conhecimento natural de Deus, é preciso respeitar a condição finita e limitada da criatura racional.⁵⁹

No pensamento de Tomás de Aquino, a metafísica ocupa um lugar privilegiado, pois se configura como o alicerce de sua filosofia e de sua teologia. Entre as questões que a metafísica tomasiana aborda estão a distinção entre essência e existência, a relação entre ato e potência, e a explicação da contingência dos entes finitos em relação à necessidade do ser divino. Para Tomás, compreender essas questões é essencial para responder aos grandes dilemas filosóficos e teológicos, como a existência de Deus, a origem do universo e a estrutura ordenada da criação.

Ao longo deste trabalho, exploraremos como Tomás aborda essas questões, evidenciando a originalidade de sua filosofia. Embora influenciado por Aristóteles, ele aprimora o pensamento do Estagirita. Sua capacidade de articular as questões metafísicas com questões da doutrina sacra não apenas revela sua genialidade, mas também consolida sua posição como um dos pensadores mais importantes da Idade Média. Nesta parte, analisaremos as questões metafísicas centrais no pensamento de Tomás de Aquino, destacando sua contribuição para a filosofia e seu impacto duradouro no modo como concebemos a realidade.

Em sua obra, Tomás introduz conceitos que são cruciais para a metafísica, dentre os quais abordaremos as distinções entre essência e existência, a noção de ato e potência e a eternidade do mundo. Esses elementos não apenas enriquecem a tradição filosófica, mas também fornecem uma base sólida para a reflexão teológica. A partir da perspectiva tomasiana, a busca pelo conhecimento não é meramente uma atividade intelectual, mas uma via de participação na verdade divina, que culmina na visão beatífica. Neste sentido, a metafísica tomasiana não é apenas uma disciplina filosófica isolada; é uma ponte que liga o mundo sensível ao divino, permitindo que o ser humano, como ente composto de corpo e alma, acesse a realidade transcendente. Assim, a filosofia de Tomás se revela não apenas como um esforço racional, mas como uma resposta à vocação humana de buscar o sentido e a verdade em um mundo marcado pela complexidade e pela interdependência de todas as coisas.

Na raiz de sua concepção está a ideia de que o ser é o primeiro princípio que se manifesta em primeiro na realidade e em último, na cognição, demonstrando que o mais

⁵⁹ Translatio. Revista de Tradução e Resenha. Volume 15, Emmanuel Falque. (ISSN 2176-8765): Disponível em: <<https://gtfilosofiamedieval.wordpress.com/resenhas/>>. Acesso em: 01 out. 2025.

fundamental não é conhecido de imediato. Tomás elabora, por meio dos transcendentais (a unidade, a verdade, bondade, belo e, enfim, o ser), uma visão do ser que não se limita ao campo ontológico, mas que também engloba a compreensão do conhecimento e da moralidade. A verdade, para Tomás, é uma adequação do intelecto à realidade, mas não uma realidade qualquer: trata-se de uma realidade que, em última instância, tem sua origem em Deus. Essa estrutura do ser e da verdade, herdada de Aristóteles, é, entretanto, reinterpretada dentro de um quadro que valoriza não apenas o conhecimento sensível, mas também o papel transcendental da alma na busca pelo conhecimento do que é imutável e eterno.

II.3 - AS DISTINÇÕES ENTRE ESSÊNCIA E EXISTÊNCIA E ENTE E ESSÊNCIA

Um ponto de destaque no método da metafísica tomasiana é a distinção entre essência e existência. Tal método estabelece uma diferença crucial entre o que uma coisa é (sua essência) e o fato de ela existir (sua existência). Para ele, em todos os entes finitos, a essência e a existência são distintas, o que significa que a existência de uma coisa não é algo inerente à sua definição. No prólogo de sua obra *Ente e a Essência* Tomás de Aquino afirma tal método:

Deve-se passar da significação de ente à significação de essência, de tal modo que, começando pelo mais fácil, o aprendizado se dê de maneira mais adequada, pois devemos receber o conhecimento do simples a partir do composto e chegar ao anterior a partir do posterior.⁶⁰

Nesta passagem Tomás sugere que a aprendizagem deve seguir uma ordem natural e progressiva, do mais fácil e evidente para o mais complexo e abstrato. Desta forma, ele propõe que iniciemos nossa reflexão a partir do conceito de ente, porque é mais perceptível, enquanto a essência é mais abstrata. Apenas em Deus essência e existência coincidem, de modo que Ele é o único ser cuja existência é necessária e cuja essência é o próprio ser. Embora a distinção entre essência e existência não seja inteiramente inédita — encontrando antecedentes importantes na metafísica árabe, especialmente em Avicena, bem como em tradições neoplatônicas que pensam a dependência ontológica dos entes —, Tomás de Aquino lhe confere um estatuto metafísico singular ao integrá-la no interior de uma doutrina da criação e da participação do ser. Diferentemente da metafísica aristotélica, na qual o Primeiro Motor é princípio eterno do movimento, separado do mundo e essencialmente relacionado à ordem do mover, Aquino compreende Deus não apenas como causa primeira do movimento, mas como causa do próprio ato de ser de todas as coisas. Nesse sentido, a noção tomasiana de

⁶⁰ AQUINO, Tomás de. *O ente e a essência*. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. p.13

participação não se reduz a um esquema emanacionista de inspiração neoplatônica, mas é reinterpretada à luz da criação *ex nihilo*, pela qual todos os entes recebem o ser de modo finito e dependente. A originalidade de Tomás manifesta-se, assim, não na simples introdução de novos conceitos, mas na reorganização estrutural da metafísica, unificando em Deus o princípio do movimento e o princípio do ser, e fundando uma compreensão da relação entre Deus e o mundo marcada por dependência ontológica radical sem dissolução da distinção entre Criador e criatura.

Enquanto Aristóteles concebe a substância como aquilo que é em si e possui existência própria, Tomás amplia essa ideia ao distinguir entre essência (aquilo que algo é) e existência (o ato de ser). Para ele, em todos os entes criados, essência e existência estão unidas, mas não se confundem; apenas em Deus elas coincidem, pois Ele é o próprio ato de ser subsistente. Essa metodologia não apenas reafirma a dependência ontológica de todos os finitos em relação a Deus, mas também inaugura uma nova maneira de compreender a relação entre o finito e o infinito, entre o contingente e o necessário.

A substância é entendida, se não em mais, pelo menos em quatro significados principais: considera-se que a substância de alguma coisa seja a essência, o universal, o gênero e, em quarto lugar, o substrato.⁶¹ [...] Para quem considera o problema desse ponto de vista, segue-se que a substância é a matéria. Mas isso é impossível; pois as características da substância são, sobretudo, o fato de ser separável e de ser algo determinado: por isso a forma e o composto de matéria e forma parecem ser mais substância do que a matéria. (ARISTÓTELES, 2002 1029a 25- 30)

Aristóteles, ao falar sobre substância, não fez uma distinção clara entre essência (o que uma coisa é) e existência (o fato de ela ser). Para ele, a substância tem uma essência, mas não há uma diferença fundamental entre essência e existência em sua visão do mundo. Tomás de Aquino, no entanto, inovou ao fazer uma distinção entre essência e existência. Ele argumentou que, enquanto em Deus essência e existência se coincidem, nas criaturas, a existência é algo dado a elas, enquanto a essência é a definição do que elas são. Isso traz uma profundidade ontológica única, já que implica que a existência de qualquer ser criado é uma realidade que vem de fora dele e depende de um princípio extrínseco, ou seja, de Deus.

Deus não somente é sua essência como foi demonstrado, mas também seu existir, é o que se pode provar de diversas maneiras: (1) Porque o que existe em algo que não pertence à sua essência tem de ser causado ou pelos princípios da essência, como os acidentes próprios da espécie: o riso, por exemplo, pertence ao homem e é causado pelos princípios essenciais de sua

⁶¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. Vol. II. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

espécie; ou por algo exterior, como o calor da água é causado pelo fogo. Portanto, se o próprio existir de uma coisa é distinto de sua essência, é necessário que este existir seja causado ou por algo exterior ou pelos princípios essenciais dessa coisa. É impossível, no entanto, que o existir seja causado apenas pelos princípios essenciais da coisa; pois coisa alguma é capaz de ser sua causa de existir, se este existir é causado. É preciso, pois, que o que tem o seu existir distinto de sua essência, o tenha causado por um outro. Ora, não se pode dizer isso de Deus, porque dizemos que Ele é a causa eficiente primeira. Logo, é impossível que em Deus uma coisa seja o existir e outra a essência. (2) Porque o existir é a atualização de qualquer forma ou natureza. Não se entende a bondade ou a humanidade em ato, a não ser enquanto as entendemos como existindo. É preciso então que o existir seja referido à essência, que é distinta dele, como o ato em relação à potência. E como em Deus nada é potencial, como já se mostrou, segue-se que nele a essência não é distinta de seu existir. Sua essência é, portanto, seu existir. (3) Porque assim como o que tem fogo e não é o fogo, tem o fogo por participação, também o que tem o existir e não é o existir, é um ente por participação. Ora, Deus é sua essência, já foi demonstrado. Portanto, se não fosse seu próprio existir, Ele seria um ente por participação, e não por essência. Não seria, então, o primeiro ente, o que é um absurdo. Logo, Deus é o seu existir, e não apenas sua essência. ⁶² (S.Th. I, q. 3, a. 4.)

O excerto em questão explora a relação entre essência e existência, e como essa relação se aplica a Deus. A originalidade do pensamento de Aquino se revela no modo como ele articula a unicidade de essência e existência em Deus, defendendo que em Deus essas duas dimensões coincidem, algo que não ocorre nas criaturas. A partir do primeiro argumento apresentado, Tomás nos leva a refletir sobre a relação entre a essência de uma coisa e seu existir. Para as criaturas, o existir é algo distinto da essência, e, portanto, sua existência deve ser explicada por uma causa, seja ela interna ou externa à coisa. Por exemplo, no caso de um ser humano, o fato de ser humano não garante sua existência; ele precisa de algo mais, como os princípios da sua espécie ou uma causa externa. Em contrapartida, em Deus, a essência e o existir se coincidem, o que implica que ele é a causa de sua própria existência, sendo, portanto, o ser necessário e não contingente. O segundo argumento, que se baseia na noção de ato e potência, aprofunda ainda mais essa ideia. A existência é o ato de ser, a atualidade de uma essência. Como em Deus não há potência, pois Ele é ato puro, não faz sentido afirmar que em Deus a essência e o existir são distintos. Deus, portanto, não apenas é, mas é seu próprio ser, sua essência e seu existir são a mesma coisa, o que contrasta com todas as outras criaturas, nas quais a existência é uma realidade separada da essência. No terceiro argumento, Tomás recorre à analogia do fogo. Algo que "tem" o fogo é algo que o possui por

⁶² AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica* (Vol. 1 - Questões 1-43). Tradução de Gabriel C. Galache e Fidel Garcia Rodrigues. São Paulo: Loyola. 2003.

participação. No caso de Deus, se Ele não fosse o próprio existir, Ele seria um ente por participação e não por essência, o que o impediria de ser o ser supremo, o primeiro ente, a causa primeira de todo o ser. Portanto, para que Deus seja verdadeiramente o ser absoluto e não uma criatura contingente, é necessário que sua essência seja idêntica ao seu existir.

Embora os termos ente, essência e existência sejam amplamente utilizados no contexto acadêmico e filosófico, e estejam presentes em discussões frequentes em diversas áreas, segundo nós, é importante retomar e aprofundar suas significações. A clareza conceitual e a correta compreensão desses termos são fundamentais, pois, apesar de sua aparente familiaridade, o seu uso impreciso pode gerar interpretações errôneas ou confusas, especialmente quando se trata de questões metafísicas. Essas categorias não são apenas palavras vazias; elas carregam implicações profundas sobre a natureza da realidade, do ser e da existência.

O termo *ente*, por exemplo, refere-se a qualquer ser que possui uma realidade, sendo algo que existe de alguma forma. No entanto, entender o *ente* vai além de sua mera existência, pois envolve sua essência — aquilo que define o que ele é, o seu "ser" intrínseco. A *essência* de uma coisa, então, diz respeito à sua natureza fundamental, o conjunto de propriedades que fazem com que ela seja o que é e não outra coisa. Já a *existência* é o ato de ser, a realidade concreta pela qual uma essência se manifesta no mundo, permitindo que aquilo que tem uma essência específica se torne um ente real. Para o pensamento tomasiano estas distinções são elementares. Aquino, por exemplo, estabelece uma diferença importante entre o modo como essas categorias se aplicam a Deus e aos seres criados. Enquanto em Deus, essência e existência são idênticas, conforme discutimos anteriormente, nas criaturas elas são distintas. Essa distinção tem implicações profundas para a nossa compreensão do que é o ser, o que significa existir e o que implica a natureza de algo.

II.4 - O CONCEITO DE INTELECTO

Na antropologia de Tomás de Aquino, o intelecto ocupa lugar central como princípio constitutivo da racionalidade humana. Seguindo Aristóteles, o Aquinate distingue entre intelecto agente (*intellectus agens*) e intelecto possível (*intellectus possibilis*). O primeiro exerce a função de abstrair as formas inteligíveis a partir dos dados sensíveis, iluminando os fantasmas e tornando-os acessíveis ao conhecimento. Já o segundo, o intelecto possível, é a potência passiva pela qual o ser humano recebe e conserva os conteúdos inteligíveis

abstraídos. Essa estrutura dual revela que o conhecimento humano é, ao mesmo tempo, ativo e receptivo: ativo porque a inteligência, mediante o intelecto agente, opera sobre os dados da experiência, da qual decorre sua finitude, receptivo porque, pelo intelecto possível, acolhe e conserva as formas inteligíveis abstraídas.

Contrariamente do que se pode pensar, Tomás de Aquino insiste que o intelecto humano é essencialmente limitado. Diferentemente do intelecto divino, que conhece imediatamente as essências, o intelecto humano só alcança o inteligível mediante um processo discursivo, mediado pelo sensível. Por isso, seu método gnosiológico afirma que “nada há no intelecto que não tenha passado antes pelos sentidos” (*nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*).

Um humano simplesmente humano [*ab homine puro*] não pode ver Deus através de sua essência, a menos que deixe esta vida mortal [*nisi ab hac vita mortali separetur*] [...]. Nossa alma, enquanto nós vivemos nesta vida [*quandiu in hac vita vivimus*], tem o ser na matéria corpórea e, portanto, por natureza, não conhece apenas aquelas coisas cuja forma está unida à matéria. [...]. É, portanto, impossível para a alma do homem, enquanto ele vive aqui embaixo [*secundum hanc vitam viventis*], ver a essência divina [...]. Que a alma possa ser elevada ao supremo inteligível que é a essência divina, o que não pode ser, enquanto se estiver nesta vida mortal [*quantu hac mortali vita utitur*].⁶³

O intelecto humano, por sua própria finitude, é incapaz de compreender plenamente a essência de Deus nesta vida. Pode, no entanto, chegar ao conhecimento de sua existência e de alguns de seus atributos, pela via da razão natural, como se vê nas *quinque viae* expostas na *Summa Theologiae* (Ia, q. 2, a. 3). O intelecto, assim, é ordenado ao ser e à verdade, mas sempre dentro dos limites próprios da condição humana. Uma vez que demonstramos, contrariamente ao que dizem os tomistas, Tomás de Aquino é muito atento aos limites da intelectualidade humana, devido ao fato dela ser criada. Só o intelecto divino é criador, para Aquino. Nossas representações da realidade são condicionadas pelas limitações de espaço e tempo que caracterizam nossa existência. Donde decorre um realismo moderado quanto a um método humano de conhecimento. No entanto, a questão da metodologia da cognição não se limita à apreensão, pois ela implica necessariamente a transmissão. É justamente a questão da transmissão do conhecimento e seus limites que veremos a seguir.

⁶³ *Summa contra Gentiles*, I, 43, nº 4. In: E. Falque, Limite Teológico e Finitude Fenomenológica em Tomás de Aquino. *Translatio. Revista de Tradução e Resenha*. 2024, p. 5.

III - PARTE: O MÉTODO DA TRANSMISSÃO DO CONHECIMENTO EM TOMÁS DE AQUINO

INTRODUÇÃO

A transmissão do conhecimento em Tomás de Aquino constitui um dos aspectos mais originais de sua metodologia, distinguindo-se tanto da tradição platônico-agostiniana quanto das interpretações árabes de Aristóteles. Enquanto Agostinho, em *De Magistro*, atribui o verdadeiro ensino à iluminação divina interior, e Avicena defende uma emanção do intelecto agente a partir da substância divina, Aquino propõe um modelo no qual o mestre humano exerce uma causalidade eficiente natural sobre o intelecto do discípulo, por meio de sinais sensíveis que despertam a operação do intelecto agente. Este processo não depende de reminiscência nem de iluminação sobrenatural contínua, mas da capacidade natural da alma humana de abstrair formas inteligíveis a partir dos dados sensoriais.

Esta parte analisa a transição da problemática agostiniana para o método pedagógico tomista, situando-a no contexto do renascimento intelectual do século XII, no surgimento das universidades e na assimilação sistemática de Aristóteles. Examina-se, em primeiro lugar, a herança platônico-agostiniana, com ênfase na teoria da iluminação e na função do signo; em seguida, a refutação de Aquino tanto à iluminação agostiniana quanto à teoria da emanção aviceniana; por fim, o novo método de ensino medieval – *lectio*, *disputatio* e *praedicatio* – e a redefinição tomista da causalidade no ato de ensinar. A análise demonstra que, ao integrar a abstração aristotélica ao magistério teológico, Aquino estabelece uma pedagogia racional e eficaz, na qual o mestre é verdadeiro causador do conhecimento no aluno, sem prejuízo da dependência última de Deus como causa primeira da luz intelectual.

III.1 - O RENASCIMENTO DO SÉCULO XII

O século XII marca uma profunda renovação intelectual no Ocidente latino, conhecida como Renascimento do século XII, que prepara o terreno para a síntese tomasiana. Após séculos de predominância agostiniana, o período assiste à redescoberta sistemática de textos gregos e árabes (principalmente Aristóteles), à institucionalização do ensino superior e à emergência de uma nova racionalidade filosófica.

A tradução de obras de Aristóteles (*Organon*, *Física*, *Metafísica*, *De Anima*), Avicena (*Metafísica do Livro da Cura*), Averróis (*Comentários a Aristóteles*) e Euclides, realizada em

centros como Toledo, Salerno e Monte Cassino, introduz no Ocidente uma epistemologia baseada na abstração e na causalidade natural. O intelecto agente, descrito por Aristóteles como “separado, impassível e sem mistura” (*De Anima* III, 5, 430a 17-18), passa a ser interpretado como faculdade da alma humana capaz de extrair o universal do sensível – uma alternativa direta à iluminação agostiniana. No entanto, os árabes mantiveram uma interpretação neoplatônica dos escritos de Aristóteles, concebendo a transmissão do conhecimento como emanção divina mediatizada por inteligências astrais.

Paralelamente, nascem as universidades enquanto corporações autônomas constituídas de **mestres** e estudantes: Bolonha (1088), Paris (1150) e Oxford (1167) estruturam o ensino em faculdades de artes, direito, medicina e teologia. A teologia, antes monástica e contemplativa, torna-se escolástica – sistemática, dialética e pública. O método pedagógico organiza-se em torno da *lectio* (leitura comentada de textos autorizados), da *disputatio* (debate de questões) e da *praedicatio* (aplicação doutrinal), exigindo do mestre não apenas autoridade, mas eficácia causal no ato de ensinar, como veremos adiante.

Esse contexto desafia a concepção agostiniana de magistério. Se o conhecimento depende de iluminação interior contínua, como justificar a transmissão comunitária e racional nas escolas? Tomás de Aquino, formado em Nápoles e Paris, responderá integrando a abstração aristotélica ao ensino teológico: o mestre, ao propor signos sensíveis, ativa o intelecto agente do aluno, causando ciência de modo natural e eficiente (*Summa Theologiae* I, q. 117, a. 1). O Renascimento do século XII não é, portanto, apenas um evento histórico, mas o solo epistemológico onde Aquino forja sua originalidade: uma pedagogia racional que harmoniza fé, razão e magistério humano.

Com o renascimento do século XII e o nascimento das Universidades, o método do conhecimento vai ser revisitado por Tomás de Aquino. O nascimento das universidades no século XII constitui a institucionalização do saber no Ocidente latino, transformando a transmissão do conhecimento em atividade corporativa, regulamentada e pública. Bolonha surge em 1088 como associação de estudantes (*universitas scholarium*), Paris por volta de 1150 como corporação de mestres (*universitas magistrorum*), seguida por Oxford (1167), Salamanca (1218) e Pádua (1222). A universidade não é mero aglomerado de escolas, mas sim uma instituição autônoma com estatutos, graus acadêmicos (*baccalaureus*, *magister*, *doctor*) e faculdades especializadas (artes, direito, medicina, teologia).

Na Faculdade de Teologia, o percurso é hierárquico: o bacharel bíblico leciona a Escritura por dois anos; o bacharel sentenciário comenta os *Quatro Livros das Sentenças* de Pedro Lombardo; o licenciado disputa questões públicas; o mestre, finalmente, assume a cátedra. Esse sistema exige do docente não apenas erudição, mas eficácia pedagógica – capacidade de causar ciência no aluno por meio de métodos racionais. A universidade torna-se, assim, o laboratório onde Tomás de Aquino, bacharel sentenciário em Paris (1252-1256), forjará sua teoria da causalidade docente, superando tanto o iluminacionismo agostiniano quanto o emanacionismo aviceniano (ROSEMANN, 2007).⁶⁴

A entrada de Aristóteles no Ocidente latino, entre 1120 e 1250, constitui o evento epistemológico mais disruptivo do Renascimento do século XII, fornecendo a Tomás de Aquino os instrumentos conceituais para reformular a transmissão do conhecimento. Traduções diretas do grego, realizadas por Tiago de Veneza e, posteriormente, por Guilherme de Moerbeke, e versões via árabe, elaboradas por Gerardo de Cremona em Toledo, introduzem o *Organon*, a *Física*, a *Metafísica*, o *De Anima* e os *Analíticos Posteriores*. Proibido em Paris até 1210 pelo Concílio Provincial, o corpus aristotélico é gradualmente assimilado, especialmente após a bula *Parens Scientiarum* (1231) de Gregório IX, que permite seu estudo sob supervisão teológica.

Aristóteles apresenta uma epistemologia abstrativa: o conhecimento tem início nos sentidos (*nihil in intellectu quod non prius in sensu*), o intelecto agente (*nōus poiètikós*) abstrai a forma do fantasma sensível, e a ciência (*episteme*) resulta de demonstração silogística a partir de princípios evidentes (*Analíticos Posteriores* I, 2, 71b9-72b4). Essa estrutura desafia diretamente a iluminação agostiniana, pois, se o intelecto agente é faculdade natural da alma, o mestre pode causar conhecimento sem intervenção sobrenatural contínua.

O percurso de Aristóteles até Tomás de Aquino desenvolve-se em etapas sucessivas. Durante sua formação em Nápoles (1239-1244), no Studium Generale de Frederico II, Aquino tem acesso precoce às traduções via árabe de Avicena e Averróis, bem como às versões latinas de Miguel Escoto, lendo o *De Anima* e os *Analíticos Posteriores* e absorvendo a distinção entre intelecto agente e paciente. Em Paris (1245-1248; 1252-1259), sob a orientação de

⁶⁴ ROSEMANN, Philipp W. *The story of a great medieval book: Peter Lombard's 'Sentences'*. Toronto: University of Toronto Press, 2007.

Cf. LEFF, Gordon. *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries: An Institutional and Intellectual History*. Oxford: John Wiley & Sons, 1968.

Alberto Magno, aprofunda os comentários árabes e as novas traduções de Guilherme de Moerbeke (1260-1270), que Alberto já integrava à teologia.

Nesse período, Aquino inicia a questão do intelecto agente em seu *Scriptum super Sententiis* (1252-1256). Finalmente, entre 1260 e 1272, em Orvieto, Roma e Paris, redige comentários sistemáticos ao *De Anima* (Livro III, lectio 10), à *Física*, à *Metafísica* e aos *Analíticos Posteriores*, fixando a interpretação de que o intelecto agente é potência da alma humana, não substância separada, e opera por abstração natural. Aristóteles chega a Aquino, portanto, não como texto isolado, mas como ferramenta epistemológica para resolver a aporia agostiniana. Em *Summa Theologiae* (I, q. 84, a. 6), Aquino utiliza a abstração para explicar como o mestre causa ciência: apresenta signos sensíveis que o intelecto agente do aluno torna inteligíveis em ato. A luz divina permanece causa primeira, mas a operação é natural – síntese que marca a originalidade tomista na pedagogia medieval.

III.1.1 - INFLUÊNCIAS ÁRABES E JUDAICAS: INTERPRETAÇÕES E INTEGRAÇÃO EM TOMÁS DE AQUINO

Como foi abordado anteriormente, a recepção de Aristóteles no Ocidente latino não se deu de forma direta, mas mediada pelas interpretações árabes (Avicena e Averróis) e judaicas (Maimônides), que Aquino lê, critica e integra para construir sua epistemologia da transmissão do conhecimento. Essa mediação, ocorrida via traduções em Toledo e Salerno, enriquece o debate sobre o intelecto agente e a causalidade docente, permitindo a Aquino superar tanto o iluminacionismo agostiniano quanto o emanacionismo, afirmando a abstração como processo natural e o mestre como causa instrumental eficiente.

Avicena (*Metafísica do Livro da Cura*, IX, 4), influente na distinção essência-existência, postula o intelecto agente como substância separada (*dator formarum*), que emana formas inteligíveis nas almas humanas. Aquino interpreta essa emanação como ameaça à unidade hilemórfica da alma (*Summa Contra Gentiles* II, cap. 75), rejeitando-a para afirmar que o intelecto agente é potência natural da alma humana (*Summa Theologiae* I, q. 79, a. 3). Essa crítica não é destrutiva: Aquino retém a ideia aviceniana de que o conhecimento eleva o homem ao divino, mas a subordina à abstração sensorial, garantindo que o mestre cause ciência por signos sensíveis, sem infusão externa.

Averróis, o "Comentador", defende a unicidade do intelecto (Comentário Magna ao *De Anima* III), vendo o intelecto possível como único para toda humanidade, separado do

corpo. Aquino, em *De Unitate Intellectus Contra Averroistas* (1270), interpreta essa tese como negação da imortalidade pessoal e da individualidade cognitiva. Contra Averróis, argumenta que cada homem possui seu intelecto agente e possível (*Summa Theologiae* I, q. 76, a. 2), permitindo que o mestre atualize potências pessoais por causalidade eficiente. Aquino valoriza Averróis pela fidelidade a Aristóteles, mas corrige-o para preservar a antropologia cristã: o intelecto é forma do corpo, unindo sensível e inteligível.

Maimônides (*Guia dos Perplexos* II, 1-12), representante judaico, influencia as provas da existência de Deus, especialmente pela causalidade eficiente e contingência. Aquino interpreta Maimônides como aliado na harmonia fé-razão, adotando sua negativa de atributos positivos em Deus (*Summa Theologiae* I, q. 13), mas rejeitando alegorias excessivas das Escrituras. Na transmissão do conhecimento, Maimônides reforça que a razão natural (*Theologia Naturalis*) prepara para a revelação (*Sacra Doctrina*), inspirando Aquino a ver o mestre como mediador racional que guia o aluno dos preâmbulos da fé à verdade revelada.

Essa integração seletiva revela a originalidade tomasiana: Aquino não rejeita as fontes árabes e judaicas, mas as "batiza" na tradição cristã. O intelecto agente torna-se participação criada na luz divina, operando naturalmente; o mestre, causa segunda eficiente, atualiza o saber no aluno por abstração compartilhada. Assim, a epistemologia de Aquino dignifica a razão humana, torna o ensino comunitário e racional, e preserva a primazia da graça – síntese que eleva a pedagogia medieval a ato de caridade intelectual (TAYLOR, 2012).⁶⁵

III.2 - O MÉTODO DE ENSINO DE AGOSTINHO E SUA RECUSA DA REMINISCÊNCIA DE PLATÃO

A epistemologia/metodologia de Agostinho, profundamente enraizada na tradição platônica, apresenta uma concepção do conhecimento como iluminação divina interior, oposta tanto à empiria sensível quanto à autonomia racional plena. Em *De Magistro*, Agostinho argumenta que o verdadeiro mestre não é o homem exterior, mas Cristo, o *Magister interior*, que ilumina a mente para apreender as verdades eternas (*De Magistro*, 11, 38). O conhecimento, portanto, não é produzido pelo ensino humano, mas despertado pela luz divina que habita a alma.

⁶⁵ TAYLOR, Richard C. *Aquinas and 'the Arabs': Aquinas's First Critical Encounter with the Doctrines of Avicenna and Averroes on the Nature and Activity of the Human Intellect*. Milwaukee: Marquette University, 2013.

Essa posição decorre da influência platônica, no entanto, não significa mera apropriação da doutrina da *anamnēsis* (*Mênon*, 81c-d). Com efeito, Platão escreve em sua obra *Mênon*:

Sendo então a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas no Hades, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido; de modo que não é nada de admirar, tanto com respeito à virtude quanto ao demais, ser possível a ela rememorar aquelas coisas justamente que já antes conhecia. Pois, sendo a natureza toda congênere e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo rememorado uma só coisa — fato esse precisamente que os homens chamam aprendizado —, essa pessoa descubra todas as outras coisas, se for corajosa e não se cansar de procurar. Pois, pelo visto, o procurar e o aprender são, no seu total, uma rememoração.⁶⁶

Agostinho se apropria dessa estrutura, substituindo o método da aprendizagem da verdade através de um diálogo entre Mestre, Discípulo e o *Logos* absoluto. Em *De Magistro* (Capítulo XI e XII) e *De Trinitate* (XII, 15, 24) Agostinho afirma:

“Até aqui chega o valor das palavras, das quais, porque quero atribuir-lhes muito, direi que apenas incitam a procurar as coisas, sem, porém, mostrá-las para que as conheçamos. No entanto, ensina-me algo quem apresentar, diante dos meus olhos ou a um dos sentidos do corpo ou também à própria mente, as coisas que quero conhecer. Com as palavras não aprendemos senão palavras; antes, o som e o ruído das palavras, porque, se o que não é sinal não pode ser palavra, não sei também como possa ser palavra aquilo que ouvi pronunciado como palavra enquanto não lhe conhecer o significado. [...] Se o sabemos, não foram elas que no-lo ensinaram, apenas o recordaram; se não o sabemos, nem sequer o recordam, mas talvez nos incitem a procurá-lo. [...]

No que diz respeito a todas as coisas que compreendemos, não consultamos a voz de quem fala, a qual soa por fora, mas a verdade que dentro de nós preside à própria mente, incitados talvez pelas palavras a consultá-la. Quem é consultado ensina verdadeiramente, e este é Cristo, que habita, como foi dito, no homem interior, isto é: a virtude incomutável de Deus e a sempiterna Sabedoria, que toda alma racional consulta, mas que se revela a cada um quanto é permitido pela sua própria boa ou má vontade.”⁶⁷

O trecho inicia com a demarcação precisa do papel da palavra humana, conferindo-lhe um valor estritamente instrumental e limitativo: as palavras são apenas signos sensíveis cuja única função é “*incitar a procurar as coisas, sem, porém, mostrá-las para que as conheçamos*”. Agostinho argumenta que a palavra se resume ao “som e o ruído” e que o seu significado (*res significata*) só pode ser apreendido pela audição interior da alma. Em uma

⁶⁶ PLATÃO. *Mênon*. Tradução, introdução e notas de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001.

⁶⁷ AGOSTINHO. *O Mestre*. Tradução de Ângelo Ricci. In: AGOSTINHO, Santo. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

inversão radical do processo pedagógico comum, ele estabelece que “com as palavras não aprendemos senão palavras”. A palavra proferida pelo mestre exterior é, no máximo, um *admoniti* (um alerta ou recordação), insuficiente para *causar* a ciência, pois a sua eficácia depende do conhecimento prévio da coisa pelo ouvinte. Se o aluno já conhece o significado, a palavra apenas o recorda; se não conhece, a palavra falha em ensiná-lo.

Essa limitação intrínseca da comunicação humana é resolvida pela intervenção de um princípio superior. O filósofo dirige a atenção do discípulo do exterior (o som que soa por fora) para o interior, onde reside a única fonte de verdade: “a verdade que dentro de nós preside à própria mente”. É aqui que Agostinho fundamenta a Teoria da Iluminação (*illuminatio*). O Mestre Interior – identificado como “Cristo, que habita, como foi dito, no homem interior, isto é: a virtude incomutável de Deus e a sempiterna Sabedoria” – é o princípio eficiente e último de toda a cognição verdadeira. A alma racional, ao se recolher em um ato de introspecção, consulta essa Luz Divina e a Verdade se revela, sendo o grau de revelação proporcional à “própria boa ou má vontade” do indivíduo.

A doutrina agostiniana estabelece, assim, uma transmissão da verdade teocêntrica na qual o ensino é primário e eficientemente divino. O Mestre Humano é rebaixado à condição de causa ocasional de advertência (*monitio*): ele é necessário moralmente para despertar a atenção, mas é incapaz ontologicamente de produzir a ciência na alma do discípulo. Essa radical negação da causalidade pedagógica humana é o ponto crucial que Tomás de Aquino irá abordar, buscando uma definição que, sem negar a Luz Divina como causa primeira, possa restaurar a dignidade causal do intelecto humano e do professor dentro da ordem natural.

Quando se trata, porém, daquelas coisas que contemplamos com a mente, isto é, com o intelecto e a razão, nós dizemos, na verdade, aquelas coisas que vemos presentes naquela luz interior da Verdade, pela qual o próprio que é chamado homem interior é iluminado e usufrui; mas também o nosso ouvinte, se ele próprio vê aquelas coisas com o olho secreto e simples [da mente], conhece o que eu digo por sua própria contemplação, e não pelas minhas palavras. Logo, nem mesmo ensino a este [ouvinte] quando digo coisas verdadeiras a alguém que contempla a verdade; pois ele é ensinado, não pelas minhas palavras, mas pelas próprias coisas manifestadas por Deus que o revela interiormente.⁶⁸

⁶⁸ AGOSTINHO. *O Mestre*. Tradução de Ângelo Ricci. In: AGOSTINHO, Santo. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

Agostinho rejeita a tese platônica da reminiscência (*anamnesis*) – o conhecimento como recordação de um saber adquirido em vidas passadas – por considerá-la filosoficamente insustentável e teologicamente incompatível com a criação da alma individual. Ele argumenta que a universalidade de certas verdades não pode depender da memória de uma minoria. Essa negação é crucial, pois fundamenta sua própria doutrina de que o conhecimento é uma visão presente, garantida pela Luz Divina, e não uma recordação pretérita:

Ora, se fossem apenas recordações de conhecimentos anteriores, nem todos, nem mesmo uma maioria que fosse, poderia se lembrar ao serem interrogados sobre esse determinado assunto. Pois nem todos devem ter sido geômetras na vida anterior, visto que esses são tão poucos entre os homens que dificilmente se encontra alguém. Assim, é preferível acreditar que a natureza da alma intelectiva foi criada de tal modo que, aplicada ao inteligível segundo sua natureza, e tendo assim disposto o Criador, possa ver esses conhecimentos em certa luz incorpórea de sua própria natureza.⁶⁹

Tendo rejeitado a reminiscência como explicação para a aquisição das verdades imutáveis, Agostinho volta-se para a própria estrutura da criação para fundamentar a capacidade inata da alma de apreender o inteligível. A capacidade de a alma racional ser iluminada pela Verdade deve ser vista como uma decorrência de sua natureza de criatura, que, embora seja radicalmente diferente do Criador (*alteridade*), possui uma marca de semelhança que a torna receptiva à Luz Divina. Nesse sentido, a pesquisadora Cristiane N. Abbud Ayoub postula que o mistério da criação estabelece a condição de possibilidade para a Iluminação:

“As bases para pensarmos a iluminação encontram-se na afirmação de que Deus criou algo diferente, mas semelhante pela iluminação. Desde o primeiro comentário de Agostinho ao Gênesis, a criação da matéria informe significa a feitura da alteridade e antecipa a capacidade das criaturas de receber a efigie de cada pessoa da trindade. Se a matéria significa a dessemelhança daquilo que se define como “um outro feito por Deus” e assevera a impossibilidade da igualdade entre Criador e criatura, a formação da matéria consiste no elo de semelhança de cada criatura com Deus Trindade.”⁷⁰

O verdadeiro mestre é o Verbo, que ilumina interiormente o intelecto. A fonte do conhecimento é a luz divina infusa pelo Verbo; o agente principal é Deus, em um processo teocêntrico; o mestre humano é ocasião externa (*occasio*), sem causalidade eficiente. Cada apreensão da verdade exige intervenção contínua, pois o intelecto, afetado pelo pecado, não possui em si a capacidade de alcançar o inteligível sem nova iluminação. A implicação

⁶⁹ AGOSTINHO. A Trindade (*De Trinitate*). Tradução de Frei Agostino Belmonte. 4.ed. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística).

⁷⁰ AYOUB, Cristiane N. A. *Iluminação Trinitária em Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 163.

pedagógica reduz o magistério a uma dependência sobrenatural constante, incompatível com uma transmissão sistemática e comunitária do saber.

O signo – seja palavra, gesto ou escritura – funciona como ocasião externa, mas não como causa eficiente do conhecimento. Em *De Doctrina Christiana* II, 1-4, Agostinho distingue signos naturais (que indicam sem intenção) e convencionais (instituídos pelos homens), afirmando que ambos só são compreendidos quando iluminados interiormente. Assim, o ensino humano é secundário: “ninguém ensina ninguém” (*De Magistro*, 14, 46), pois o intelecto só capta a verdade quando Deus a revela interiormente. Essa concepção implica uma desvalorização relativa do magistério humano e dos sentidos como fontes de conhecimento certo. O intelecto, sem a luz divina, permaneceria nas sombras da opinião (*doxa*), incapaz de alcançar a ciência (*episteme*). Tal modelo, embora preserve a transcendência da verdade, restringe a eficácia pedagógica do mestre e confere ao conhecimento um caráter essencialmente místico e individual.

A epistemologia de Agostinho de Hipona não surge isolada, mas como uma reelaboração cristã da tradição platônica, especialmente da teoria das Formas e da *anamnēsis*. Em Platão, o conhecimento verdadeiro (*epistēmē*) é recordação da contemplação das ideias eternas pela alma antes de sua queda no corpo (*Mênon*, 81c-86b; *Fêdon*, 72e-77a). Os sentidos apenas lembram (*hypomnēsis*) o que a alma já conhece, mas não produzem ciência; o mestre humano, como Sócrates, atua como parteiro (*maieutikē*), auxiliando o discípulo a dar à luz o saber que já possui interiormente.⁷¹

⁷¹ Platão, *A República*, 514a-517c. Tradução inédita: Sócrates: Agora imagine a nossa natureza, segundo o grau de educação que ela recebeu ou não, de acordo com o quadro que vou fazer. Imagine, pois, homens que vivem em uma morada subterrânea em forma de caverna. A entrada se abre para a luz em toda a largura da fachada. Os homens estão no interior desde a infância, acorrentados pelas pernas e pelo pescoço, de modo que não podem mudar de lugar nem voltar a cabeça para ver algo que não esteja diante deles. A luz lhes vem de um fogo que queima por trás deles, ao longe, no alto. Entre os prisioneiros e o fogo, há um caminho que sobe. Imagine que esse caminho é cortado por um pequeno muro, semelhante ao tapume que os exibidores de marionetes dispõem entre eles e o público, acima do qual manobram as marionetes e apresentam o espetáculo.

E agora, meu caro Glauco, é preciso aplicar exatamente essa alegoria ao que dissemos anteriormente. Devemos assimilar o mundo que apreendemos pela vista à estadia na prisão, a luz do fogo que ilumina a caverna à ação do sol. Quanto à subida e à contemplação do que há no alto, considera que se trata da ascensão da alma até o lugar inteligível, e não te enganarás sobre minha esperança, já que desejas conhecê-la. Deus sabe se há alguma possibilidade de que ela seja fundada sobre a verdade. Em todo o caso eis o que me aparece tal como me aparece; nos últimos limites do mundo inteligível aparece-me a idéia do Bem, que se percebe com dificuldade, mas que não se pode ver sem concluir que ela é a causa de tudo o que há de reto e de belo. No mundo visível, ela gera a luz e o senhor da luz, no mundo inteligível ela própria é a soberana que dispensa a verdade e a inteligência. Acrescento que é preciso vê-la se quer comportar-se com sabedoria, seja na vida privada, seja na vida pública. Glauco: Tanto quanto sou capaz de compreender-te, concordo contigo.

Agostinho internaliza e transcende esse modelo. Em *Confissões* X, 8-11, a alma ascende das coisas sensíveis às razões eternas na mente divina, mas só o faz sob a ação iluminadora de Deus. A *anamnēsis* platônica torna-se iluminação (*illuminatio*): “*Tu eras interior a mim e superior a mim*” (*Confissões* III, 6, 11). Cristo substitui as Formas platônicas como Verbo iluminador (*De Trinitate* XII, 14, 22). A distinção entre reminiscência platônica e iluminação agostiniana constitui um elemento central na compreensão da problemática epistemológica herdada por Tomás de Aquino. Embora ambas as concepções rejeitem a origem sensorial do conhecimento verdadeiro, diferem quanto à fonte, ao agente e à função do ensino humano, configurando um desafio que Aquino resolverá por meio da teoria da abstração.

Em Platão, o conhecimento é recordação (*anamnēsis*) de verdades contempladas pela alma antes de sua união com o corpo. No *Mênon* (81c-86b) e no *Fédon* (72e-77a), a demonstração com o escravo (*Mênon*, 82b-85b) ilustra que o saber é inato e despertado por perguntas dialéticas. A fonte do conhecimento reside na contemplação prévia das Formas; o agente principal é a alma humana, autônoma em seu processo de recordação; o mestre atua como parteiro (*maieutikē*), facilitando um estímulo único que desencadeia o saber já presente. O signo sensível é mero gatilho, e a implicação pedagógica limita o ensino a um despertar individual do inato. A fonte do conhecimento é a luz divina infusa pelo Verbo; o agente principal é Deus, porque uma proposição é verdadeira independentemente do sujeito que a profere o pensa, logo se trata de um processo teocêntrico; o mestre humano é ocasião externa (*occasio*), sem causalidade eficiente. Cada apreensão da verdade exige intervenção contínua, pois o intelecto, afetado pelo pecado, não possui em si a capacidade de alcançar o inteligível sem nova iluminação. A implicação pedagógica reduz o magistério a uma dependência sobrenatural constante, incompatível com uma transmissão sistemática e comunitária do saber.

Em Platão, na obra o *Crátilo* (388b-390a) discute a relação entre nome (*ónoma*) e coisa (*prágma*), questionando se os signos linguísticos são por natureza (*phýsei*) ou por convenção (*nómōi*). Embora a resposta permaneça aberta, o diálogo serve à investigação dialética: o nome é instrumento para ascender às Formas. No contexto da *anamnēsis*, o signo sensível (palavra, imagem) funciona como *hypómnēma* – lembrete que desperta o conhecimento inato da alma (*Fédon*, 73c-75c). Não ensina, mas recorda; não causa, mas ocasiona. A verdade não está no signo, mas na Forma que ele evoca por semelhança ontológica.

Sócrates: Considera, portanto, a que coisa o nome se refere e o que ele nos ajuda a fazer. [...] O nome, então, é um instrumento de ensino e de distinção da natureza, assim como a lançadeira é um instrumento para separar os fios na tecelagem.

Crátilo: É isso.

Sócrates: Então, quando um instrumento é usado, ele deve ser usado de acordo com a natureza, e não como agrada ao usuário, e deve ser fabricado por alguém que saiba fazer instrumentos?

Crátilo: Certamente.

Sócrates: E quem deve ser considerado o artífice dos nomes, se o nome é um instrumento de ensino, distinguindo a natureza das coisas?

Crátilo: Parece-me que é o legislador, Sócrates, o artífice que, entre os homens, faz o nome.⁷²

Agostinho, em *De Doctrina Christiana* II, 1-4, sistematiza uma semiótica cristã. Distingue signos naturais (*signa naturalia*), que indicam sem intenção (a fumaça indica fogo), e signos dados (*signa data*), instituídos pelos homens (palavras, gestos, escrituras). Ambos remetem a realidades, mas só são compreendidos quando iluminados por Cristo, o Verbo interior. A palavra não contém a verdade, mas a *significa* (*significat*); o ouvinte não aprende do mestre, mas da luz divina que interpreta o signo (*De Magistro*, 10, 32). Assim, o signo é *via*, não *causa*: aponta para a verdade, mas não a produz no intelecto.

A teoria da iluminação atinge sua formulação mais precisa em *De Magistro*, diálogo em que Agostinho confronta a questão pedagógica para afirmar a insuficiência do ensino humano. O texto, estruturado como conversa com seu filho Adeodato, conclui que “ninguém ensina ninguém” (*De Magistro*, 14, 46), pois o verdadeiro mestre é Cristo, que ilumina interiormente o intelecto. O problema do método de ensino de Agostinho está relacionado ao seu conceito fundamental de signo. Com efeito, na Doutrina Cristã o hiponense define o signo:

*Signum est enim res praeter speciem quam sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire.*⁷³

⁷² PLATÃO. Teeteto e Crátilo. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Gráfica e Editora da Universidade Federal do Pará (UFPA), 1988.

⁷³ AGOSTINHO. Doutrina Cristã, Livro II. Tradução inédita: “Um signo é uma coisa que, além da impressão que ela produz sobre os sentidos, traz por si mesma uma outra coisa ao pensamento”.

Agostinho parte da distinção entre **falar** (*loqueri*) e **ensinar** (*docere*). As palavras são signos (*signa*) que advertem (*admonere*) a buscar as coisas, mas não as transmitem (*De Magistro*, 10, 32).

O diálogo *De Magistro* conclui que “as palavras apenas nos advertem a buscar as coisas” (*De Magistro*, 10, 32), mas “ninguém ensina ninguém” (14, 46). O ensino externo é ocasião (*occasio*), não causa. A verdade é vista “na luz incriada” (12, 40), onde Cristo ensina interiormente. Quando o mestre pronuncia “leão”, o aluno não recebe o animal, mas é levado a recordar ou intuir sua essência sob a luz divina. A verdade não reside no signo verbal, mas nas “razões eternas” impressas na alma pelo Verbo (*De Magistro*, 12, 39-40). Cada ato de conhecimento exige nova iluminação (*illustratio*), pois o intelecto, obscurecido pelo pecado, não possui em si a capacidade de apreender o inteligível sem a intervenção de Cristo, o *Magister interior* (*De Magistro*, 11, 38).

Essa posição implica três consequências epistemológicas e pedagógicas:

1. Recusa do magistério humano: o mestre é mero signo (*signum*), ocasião externa (*occasio*), nunca causa eficiente.
2. Dependência contínua da graça: cada verdade conhecida requer infusão divina, não sendo fruto de operação natural do intelecto.
3. Interioridade do saber: a ciência ocorre “na luz incriada” (*in luce incommutabili*), onde o discípulo vê diretamente as realidades (*De Magistro*, 12, 40).

A entrada de Aristóteles no Ocidente latino, a partir do século XII, desafiará essa visão. Aquino, formado na tradição agostiniana mas imerso no novo aristotelismo, irá refutar a necessidade de iluminação especial para cada ato cognitivo, atribuindo ao intelecto agente humano a capacidade natural de abstrair o universal do sensível – um passo decisivo para uma pedagogia racional e comunitária, centrada na causalidade eficiente do mestre.

III.3 - TOMÁS DE AQUINO E O ESTATUTO DO MESTRE

Para Tomás de Aquino, essa concepção compromete a possibilidade de uma pedagogia racional e comunitária, bem como a finitude da criatura. Em *Quaestiones Disputatae De Veritate* (q. 11, a. 1) e *Summa Theologiae* (I, q. 117, a. 1), ele refutará a necessidade de iluminação especial para cada ato cognitivo. O intelecto agente, faculdade natural da alma,

abstrai a forma inteligível do signo sensível apresentado pelo mestre, que atua como causa eficiente natural. A luz divina permanece como causa primeira da capacidade intelectual, mas não intervém diretamente em cada operação. Assim, Aquino preserva a transcendência da verdade sem anular a eficácia do ensino humano. Tomás rejeita tanto o inatismo da *anamnēsis* quanto a necessidade de iluminação especial, atribuindo ao intelecto agente – faculdade natural da alma – a função de abstrair formas inteligíveis dos fantasmas sensoriais. Assim, o mestre humano torna-se causa eficiente do conhecimento no discípulo, sem prejuízo da causalidade primeira de Deus como criador da luz intelectual.

III.3.1 - *LECTIO, DISPUTATIO & PRAEDICATIO*

O novo método de ensino medieval, estruturado em torno da *lectio*, da *disputatio* e da *praedicatio*, representa uma virada decisiva na maneira de transmitir o conhecimento, rompendo com a tradição monástica contemplativa e estabelecendo uma pedagogia racional, sistemática e comunitária. Essa transformação, consolidada nas universidades do século XIII, não é mero ajuste formal, mas uma revolução epistemológica que desloca o eixo do magistério da iluminação interior para a causalidade eficiente natural – virada que Tomás de Aquino realiza plenamente ao fundamentar o ensino na abstração aristotélica.

A *lectio* deixa de ser leitura devocional para tornar-se comentário analítico de textos autorizados. O mestre não apenas recita, mas dissecar o texto em níveis literal, alegórico e moral, oferecendo ao aluno signos sensíveis organizados que servem de matéria à abstração. Essa prática pressupõe que o conhecimento não é infundido por graça, mas construído a partir do sensível, sob a ação do intelecto agente.

A *disputatio* introduz o confronto racional como via legítima ao saber. Ao propor objeções, responder e determinar (*determinatio magistralis*), o mestre não aguarda iluminação divina, mas causa ciência no aluno por meio do silogismo e da resolução dialética de contrários. A verdade emerge do debate público, não da visão mística interior – uma inversão radical em relação à ocasionalidade agostiniana.

A *praedicatio*, por fim, ordena o saber à ação: o mestre não apenas conhece, mas edifica a comunidade por meio da pregação. O conhecimento torna-se operativo, comunitário e finalizado à salvação, rompendo com o individualismo iluminacionista.

Essa tríade metodológica exige do mestre eficácia causal: ele não é parteiro (*maieutikē*) nem ocasião (*occasio*), mas agente que move o intelecto do aluno ao ato. Aquino, em *Summa Theologiae* (I, q. 117, a. 1), consolida essa virada: o mestre causa ciência ao apresentar signos que o intelecto agente do discípulo abstrai em formas inteligíveis. A luz divina permanece causa primeira, mas o ensino opera naturalmente, por meio da razão e da palavra. Assim, o método universitário não é apenas técnica pedagógica, mas expressão epistemológica da originalidade tomista: o conhecimento é transmitido por causalidade eficiente humana, sem prejuízo da dependência ontológica de Deus. A virada está completa: do *Magister interior* de Agostinho ao mestre como causa segunda eficiente, a pedagogia torna-se racional, pública e verdadeiramente docente

III.3.2 - A POSIÇÃO DE TOMÁS DE AQUINO

Tomás de Aquino recebe *De Magistro* como parte da herança agostiniana, mas o submete a uma releitura sistemática que preserva o respeito ao bispo de Hipona e, ao mesmo tempo, corrige seus excessos iluminacionistas. Conhece o diálogo diretamente – cita-o em *Scriptum super Sententiis* (I, d. 3, q. 1, a. 1), *Quaestiones Disputatae De Veritate* (q. 11, a. 1) e *Summa Theologiae* (I, q. 84, a. 5) – e aceita a tese central de que “ninguém ensina ninguém” enquanto iluminação sobrenatural especial, mas a reformula em termos de causalidade natural.

Em *Quaestiones Disputatae De Veritate* (q. 11, a. 1, resp.), Aquino distingue três modos de iluminação:

1. Iluminação geral – a luz do intelecto agente, criada por Deus na alma;
2. Iluminação especial – graça habitual ou dons do Espírito Santo;
3. Iluminação particular – infusão direta para cada verdade, que ele rejeita.

Tomás de Aquino citando Agostinho afirma: “*o mestre exterior apenas propõe signos*” (*De Magistro*, 10, 32), mas acrescenta: “*o intelecto agente torna inteligíveis em ato os fantasmas sensíveis*” (*De Veritate*, q. 11, a. 1, ad 3). O signo verbal apresentado pelo mestre é causa instrumental que, sob a ação do intelecto agente, permite ao discípulo abstrair a forma universal. Não há necessidade de nova luz divina para cada conceito; basta a capacidade natural da alma.

Na *Summa Theologiae* (I, q. 117, a. 1), Aquino desenvolve a causalidade docente: o mestre causa ciência no aluno “não como agente principal, mas como instrumental”, pois move o intelecto possível ao ato por meio de signos sensíveis. A luz divina permanece causa primeira (*causa per se*), mas opera por meio da natureza criada. Assim, o mestre não é mero *signum* ou *occasio*, mas verdadeiro causador eficiente no plano natural.

Ora, o mestre conduz o discípulo, do conhecido ao desconhecido, de dois modos. Primeiro, ministrando-lhe certos auxílios ou instrumentos de que use o intelecto, para adquirir a ciência; assim, quando lhe propõe certas proposições menos universais, das quais entretanto o discípulo, pelo que sabe, pode julgar. Ou quando lhe propõe certos exemplos sensíveis - semelhantes, opostos, ou outros - pelos quais o intelecto do discente é levado ao conhecimento da verdade desconhecida.⁷⁴

Essa releitura resolve a aporia agostiniana: preserva a dependência ontológica de Deus (a luz intelectual é dom divino), mas restaura a eficácia pedagógica do magistério humano. O ensino deixa de ser místico-individual para tornar-se racional-comunitário, compatível com a estrutura universitária da *lectio* e da *disputatio*, finitude humana. Aquino mantém a autoridade de Agostinho, mas a integra à epistemologia aristotélica da abstração, marcando um dos momentos de maior originalidade em sua teoria da transmissão do conhecimento.

Tomás de Aquino enfrenta duas concepções que comprometem a eficácia do magistério humano: a iluminação agostiniana, que torna o ensino mero estímulo para a luz divina interior, e a emanção aviceniana, que reduz o intelecto a receptor passivo de formas infundidas por um agente separado. Sua refutação, conduzida com rigor lógico e fidelidade à tradição, estabelece a causalidade docente natural como ato racional pelo qual o mestre causa ciência no aluno, preservando a dependência ontológica de Deus sem anular a autonomia da razão. Enfim, ele rejeita a teoria da emanção no pensamento de Avicena que vimos anteriormente.

Avicena, com efeito, em *Metafísica do Livro da Cura* (IX, 4), sustenta que o intelecto agente é uma substância separada (*dator formarum*), que emana formas inteligíveis diretamente nas almas humanas. Nesse modelo, o mestre humano funciona como ocasião externa, desencadeando uma infusão divina; o intelecto possível permanece passivo, e o conhecimento surge por emanção, não por operação natural.

⁷⁴TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Primeira Parte, Questão 117, Artigo 1. Tradução de Alexandre Corrêa. Campinas: Editora Ecclesiae, 2017.

Aquino rejeita essa doutrina em *Summa Contra Gentiles* (II, cap. 75) e *De Potentia* (q. 5, a. 8), argumentando que o intelecto agente é potência da alma humana, não substância separada. Sua crítica desenvolve-se em três passos:

1. A forma do intelecto deve ser ato do corpo (*forma corporis*), pois a alma é forma substancial do composto humano; um agente separado violaria a unidade da substância.
2. A emanção tornaria o intelecto possível meramente passivo, contrariando a causalidade eficiente natural, em que o efeito deve ser proporcionado à potência do sujeito.
3. A diversidade de conhecimentos entre os homens seria inexplicável se todos recebessem formas de um único agente separado.

Assim, o intelecto agente é faculdade natural da alma, criada por Deus, que abstrai a forma do fantasma sensível (*Summa Theologiae* I, q. 79, a. 3). A refutação a Avicena garante que o mestre cause ciência ativamente, por meio da abstração, e não como gatilho de uma emanção externa.

III.3.3 - NOÇÃO DE CAUSALIDADE NO ENSINO: O QUE É CAUSAR O CONHECIMENTO DO OUTRO

Em *Summa Theologiae* (I, q. 117, a. 1), Aquino define a causalidade docente como o ato pelo qual um intelecto causa ciência em outro por meio de signos sensíveis. O mestre é causa instrumental eficiente, não principal:

- Propõe signos sensíveis – palavras, exemplos, textos – que, sob a ação do intelecto agente do aluno, tornam-se inteligíveis em ato.
- Não infunde a forma, mas move o intelecto possível ao ato por meio da abstração.

Ao explicar “o homem é animal racional”, o mestre apresenta o signo verbal; o intelecto agente do aluno abstrai a essência “humanidade” do fantasma sensível. O mestre é causa segunda, Deus é causa primeira da luz intelectiva. Essa causalidade é natural, eficiente e comunitária, compatível com a *lectio* e a *disputatio* universitária. Aquino supera a aporia agostiniana – “ninguém ensina ninguém” – e a passividade aviceniana, estabelecendo o magistério como ato racional pelo qual um intelecto causa ciência em outro, sem prejuízo da

dependência última de Deus. A superação dessas aporias metodológicas não se resume a um ajuste pedagógico; ela constitui uma manifestação crucial da originalidade tomasiana. Ao definir o mestre como uma causa eficiente instrumental, Aquino confere dignidade causal ao intelecto humano e, por extensão, à mediação corpórea (pelos signos sensíveis) no processo de conhecimento. O ensino deixa, assim, de ser um evento místico ou puramente emanativo para se consolidar como uma pedagogia racional, na qual o mestre é um verdadeiro causador da ciência no aluno. Esta formulação final não só legitima a *práxis* institucional das universidades emergentes, mas também assegura a coerência do sistema de Aquino ao harmonizar a finitude da criatura com a eficácia da *ratio*, permitindo que a busca pela verdade seja um empreendimento humano e comunitário.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reflexão desenvolvida ao longo deste trabalho exige, por fim, um esclarecimento quanto ao sentido em que se afirma a originalidade do pensamento de Tomás de Aquino. Originalidade filosófica não deve ser compreendida aqui como ruptura com a tradição ou criação *ex nihilo*, mas como a capacidade de responder de modo próprio a problemas reais, assumindo criticamente os referenciais herdados. Nesse sentido, um pensador é original quando não se limita a reproduzir posições anteriores, mas quando reorganiza conceitos, estabelece distinções e oferece soluções que não estavam previamente dadas.

É nesse horizonte que se deve compreender o método tomasiano, especialmente no interior do *respondeo*. Longe de ser um momento meramente conclusivo ou sintético, o *respondeo* constitui o espaço no qual Tomás formula sua posição própria, enfrentando objeções reais e articulando, de modo rigoroso, elementos da lógica, da filosofia e da teologia. A originalidade não reside apenas nos conceitos mobilizados, mas no modo como são organizados e postos em funcionamento na resolução dos problemas.

Essa perspectiva permite compreender que tanto a síntese quanto o comentário podem assumir caráter genuinamente filosófico e original. No caso de Tomás, o diálogo com Aristóteles e com Agostinho não se reduz à repetição ou à adaptação doutrinária. Ao contrário, trata-se de uma apropriação crítica que introduz deslocamentos conceituais decisivos, como a tematização explícita da finitude do intelecto humano e a distinção real entre essência e existência. Desse modo, a leitura de Tomás como mero “*Aristóteles batizado*” revela-se insuficiente para dar conta da complexidade e da autonomia de seu pensamento. Assim, a originalidade tomasiana manifesta-se menos na negação da tradição e mais na capacidade de reorganizá-la a partir de um método rigoroso de investigação racional, no qual a tradição não é abandonada, mas transformada em espaço vivo de pensamento.

A tese central, validada ao longo da investigação, demonstra que a contribuição tomasiana se configura como uma síntese superadora, que não apenas integra influências árabes, judaicas e gregas, mas reconfigura o próprio estatuto da *ratio* humana e, subsequentemente, a metodologia da transmissão do conhecimento no Ocidente latino. As premissas para a fundação da originalidade tomasiana foram estabelecidas ao demarcar o fundamento epistemológico e metafísico do intelecto humano (Partes I e II, implícitas no desenvolvimento do pensamento). Trabalhamos a distinção crucial entre a finitude da criatura

e o *Esse Ipsum* divino. Esta distinção é central: ao contrário da tradição agostiniana, que pressupunha a imediata dependência da Iluminação Divina para cada ato de conhecimento verdadeiro (III.2), Aquino postula que a luz intelectual é uma potência criada e natural da alma.

O cerne desta fundação reside na aceitação do intelecto agente como faculdade imanente e na afirmação de que *nihil est in intellectu quod non prius in sensu*. Este realismo sensorial e abstrativo não é apenas um retorno a Aristóteles; é um requisito *sine qua non* para a autonomia limitada da razão finita. Tal base permitiu a Aquino desativar a necessidade de iluminações especiais contínuas, preparando o terreno para uma pedagogia que pudesse ser simultaneamente racional, pública e eficaz.

A transição para a Parte III situou a problemática no contexto histórico e institucional do Renascimento do Século XII e da consolidação das Universidades. A *ratio* escolástica – expressa nos métodos da *lectio*, *disputatio* e *praedicatio* (III.3.1) – exigia uma justificativa filosófica para o magistério que superasse a Causalidade Ocasional agostiniana.

Aquino respondeu a esta exigência com a formulação da causalidade pedagógica (III.3.2), que constitui o ponto mais alto da sua originalidade metodológica. O mestre humano é definido como Causa Eficiente Instrumental do conhecimento no discípulo. Este conceito se apoia na analogia *ars imitatur naturam*:

- Na Invenção (*Inventio*), a razão natural caminha sozinha, aplicando princípios universais inatos para atingir conclusões desconhecidas.
- Na Disciplina (*Disciplina*), o mestre imita esse movimento natural, mas o induz externamente, fornecendo a matéria próxima – os signos sensíveis organizados logicamente (silogismos, palavras, demonstrações).

O mestre, portanto, não infunde o saber, mas move o intelecto do aluno ao ato de entender, atualizando uma potência que já estava presente. O sucesso da universidade medieval e a força da teologia escolástica dependem diretamente desta revalidação da efetividade docente.

A eficácia do mestre como causa instrumental é intrinsecamente vinculada ao Realismo Moderado de Tomás de Aquino, que se distingue tanto do Realismo “Exagerado”

(Platão) quanto do Nominalismo. O Realismo Moderado garante a objetividade da forma e, consequentemente, a verdade do ensino, nos seguintes termos:

- O Universal *in re*: A essência da coisa, o universal, existe na realidade concreta, unida à matéria (*in re*). O mestre não ensina a partir de ideias separadas, mas a partir de uma realidade objetiva e inteligível.
- O Universal *post rem*: O ato de conhecer exige que o intelecto agente, por abstração, separe a forma da matéria, tornando-a inteligível.

Neste cenário, a posição de Tomás de Aquino sobre o mestre ganha uma camada adicional de sentido: a palavra do mestre é eficiente porque, ao propor o signo, ela remete diretamente à forma inteligível que está contida na realidade e que o intelecto do aluno tem a potência de extrair. O mestre não inventa a verdade, nem a recebe pronta de uma fonte exterior (divina ou astral); ele manipula e organiza a matéria do conhecimento de tal forma que o processo natural de abstração se acelera e se conclui. O Realismo Moderado é, portanto, a condição ontológica para que a mediação pedagógica seja um ato causal genuíno, e não meramente um aviso ou um lembrete.

Finalmente, a conclusão sobre a causalidade do mestre impõe a exploração da Corporeidade em Tomás de Aquino. O ensino, segundo a definição tomasiana, depende da mediação corpórea, pois o mestre utiliza *signa sensibilia* (palavras, escrita, gestos) e o discípulo só pode entender através do fantasma (*phantasma*) – a imagem sensível retida nas potências do corpo.

Esta dependência da sensorialidade para o conhecimento e, por extensão, para a sua transmissão, é uma forte confirmação da antropologia hilemórfica de Aquino. O ser humano é uma unidade substancial de alma e corpo (*forma corporis*), e não uma alma acoplada a um corpo, como na tradição platônica. O ato de aprender, ao exigir a contínua *conversio ad phantasmata* (conversão às imagens sensíveis), torna o processo de ensino-aprendizagem um ato intrinsecamente corpóreo-espiritual. A originalidade de Tomás de Aquino não se manifesta na criação de um novo sistema do zero, mas na arquitetura de uma síntese racional que, ao revalidar a razão e a natureza humana, solucionou os dilemas epistemológicos do seu tempo. Ao conferir ao mestre o estatuto de causa eficiente e ao fundamentar o saber no Realismo Moderado, Aquino legitimou a *ratio* como mediadora da verdade e fundamentou os pilares do ensino sistemático que caracteriza a civilização ocidental.

À luz do percurso desenvolvido, a epistemologia tomasiana revela-se particularmente relevante para o debate contemporâneo sobre o conhecimento, não por oferecer respostas prontas aos problemas atuais, mas por fornecer uma arquitetura conceitual capaz de evitar impasses recorrentes do pensamento moderno e pós-moderno. Ao reconhecer simultaneamente a objetividade do real e a condição finita do intelecto humano, Tomás de Aquino oferece uma via alternativa tanto ao objetivismo rígido, que ignora a mediação do sujeito, quanto ao subjetivismo radical, que dissolve a verdade na perspectiva individual. Sua concepção de verdade, fundada na relação entre intelecto humano, realidade criada e intelecto divino, preserva a inteligibilidade do mundo sem absolutizar o conhecimento humano. Nesse sentido, a epistemologia tomasiana permite repensar o estatuto do erro, do limite e da incompletude não como falhas a serem eliminadas, mas como elementos constitutivos do próprio ato de conhecer. Tal perspectiva mostra-se fecunda para uma reflexão filosófica contemporânea que busca recuperar a racionalidade sem reduzi-la ao cálculo técnico, reafirmando o valor do conhecimento como busca ordenada da verdade e não como mera produção de representações funcionais.

ANEXO I - QUADRO – *OPERA OMNIA*⁷⁵

Sínteses Teológicas	<ul style="list-style-type: none"> • Suma Contra os Gentios (1259-1264) • Suma Teológica (1265-1273)
Questões Disputadas	<ul style="list-style-type: none"> • Sobre a Verdade: 29 questões em 253 artigos (Paris, 1256-1259); • Sobre a potência: 10 questões (Roma, 1265-1266); • Sobre o mal: 16 questões (Roma 1269-1271); • Sobre as criaturas espirituais: 11 artigos (1267-1268); • Sobre a alma: 21 artigos (Paris, fevereiro a abril de 1269); • Sobre as virtudes em geral (1266-1269); • Sobre a Caridade (1266-1269); • Sobre a correção fraterna (1269-1272); • Sobre a Esperança (1269-1272); • Sobre as virtudes cardeais (1269-1272); • Sobre a união do Verbo Encarnado: 15 artigos (Paris, início de 1272).
Questões Quodlibetales	<ul style="list-style-type: none"> • Quodlibetum I (1269); • Quodlibetum II (1269); • Quodlibetum III (1270); • Quodlibetum IV (1271); • Quodlibetum V (1271); • Quodlibetum VI (1272); • Quodlibetum VII (1256); • Quodlibetum VIII (1265-1267); • Quodlibetum X (1265-1267); • Quodlibetum X (1265-1267); • Quodlibetum XI (1265-1267); • Quodlibetum XTI (1270)
Apologética	<ul style="list-style-type: none"> • Sobre as razões da fé contra os sarracenos, gregos e armênios (1261-1264); • Contra os erros dos gregos (1261-1264); • Contra os impugnadores ao culto e à religião de Deus (1256); • Sobre a perfeição da vida espiritual (1269); • Contra a doutrina dos que defendem a não entrada na vida religiosa (Paris, 1271).
Discursos de abertura	<ul style="list-style-type: none"> • Sobre a recomendação e divisão da Sagrada Escritura (1252), em sua aula inaugural como bacharel da Sagrada Escritura.
Tratados Dogmáticos	<ul style="list-style-type: none"> • Os artigos da fé e a os sacramentos da Igreja (1261-1268); • Compendio de Teologia (1269-1273); • Sobre as substâncias separadas ou sobre os anjos (1261-1269); • Sobre a eternidade do mundo contra os murmurantes (1270);

⁷⁵ MONDIN, Battista. *Dicionário enciclopédico do pensamento de São Tomás de Aquino*. São Paulo: Edições Loyola, 2023.

	<ul style="list-style-type: none"> • Resposta ao Irmão João de Vercelli, Mestre-geral da Ordem, acerca de cento e oito artigos tomados da obra de Pedro de Tarantásia (1265-1266); • Resposta ao Irmão João de Vercelli, Mestre-geral da Ordem, acerca de quarenta e dois artigos (1271); • Resposta a Bassiano de Lodi acerca de trinta e seis artigos (1269-1271); • Resposta a Gerardo de Besançon acerca de seis artigos (1269-1271); • Resposta a Bernardo Ayglier, Abade de Montecassino (1274)
Moral	<ul style="list-style-type: none"> • Sobre a sorte (1269-1272); • Sobre os juízos dos astros (1269-1272); • Sobre a compra e a venda (1262); • Sobre a forma da absolvição (1269-1272); • Sobre as falhas em segredo (1269); • Sobre reino ou sobre o regime dos príncipes: concluído por um secretário (Roma 1265-1267); • Sobre o governo dos judeus (1261-1272).
Liturgia	<ul style="list-style-type: none"> • Ofício para Solenidade de Corpus Christi (1265); • Preces piedosas (a partir de 1264); • Para a remissão dos pecados; • Para obter as virtudes; • Para a ação de graças; • Para a contemplação; • Perante a imagem de Cristo; • Para antes da comunhão; • Para depois da comunhão; • Para depois da elevação do Corpo e do Sangue de Cristo; • Para a Santíssima Virgem Maria; • Antes do estudo e da pregação; • Dezenas de conferências e sermões.
Filosofia	<ul style="list-style-type: none"> • Sobre ente e a essência (Paris, 1252-1256); • Sobre os princípios da natureza (1255); • Sobre a natureza da matéria e as dimensões infinitas (1252-1256); • Sobre as operações ocultas da natureza (1269-1272); • Sobre a mistura dos elementos (1273); • Sobre o movimento do coração (1273); • Sobre a unidade do intelecto contra os averroístas (1270); • Sobre as falácias, para certos nobres artistas (1245 ou 1273)
	<ul style="list-style-type: none"> • Sobre a natureza do gênero; • Sobre os quatro opostos; • Sobre as proposições modais; • Sobre a demonstração; • Sobre o princípio da individualização; • Sobre os instantes;

Obras com datas indeterminadas	<ul style="list-style-type: none"> • Sobre a natureza da palavra do intelecto; • Sobre a diferença da palavra divina e humana; • Sobre a natureza do acidente. • Sobre o modo de estudar; • Sobre a imortalidade da alma.
Comentários Bíblicos	<p style="text-align: center;">Antigo Testamento:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Exposição literal de Isaías (1249-1252); • Exposição literal de Jó (1261-1264); • Leitura sobre os Salmos (1272-1273); • Sobre o Cântico dos Cânticos (1273 – texto perdido/não encontrado); • Exposição sobre Jeremias (1252-1253); • Leitura sobre as Lamentações de Jeremias (1252-1253). <p style="text-align: center;">Novo Testamento:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Catena Aurea (1261-1267) <ul style="list-style-type: none"> -Mateus (1261-1264) -Marcos (1265) -Lucas (1266) -João (1267) • Leitura sobre o Evangelho de Mateus (1256-1259); • Sobre o Evangelho de João (1267-1272); • Sobre a Epístola de São Paulo aos Romanos (1272-1273); • Sobre a Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios: <ul style="list-style-type: none"> - Exposição (1272-1273) - Leitura (1259-1265) <p style="text-align: center;">De 1259-1265, Leituras:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Sobre a Segunda Epístola de Paulo aos Coríntios; • Sobre Gálatas; • Sobre Efésios; • Sobre Filipenses; • Sobre Colossenses; • Sobre Tessalonicenses I; • Sobre Tessalonicenses II; • Sobre Timóteo I e II; • Sobre Tito; • Sobre Filemon; • Sobre a Epístola aos Hebreus.
Comentários a obras de Aristóteles	<ul style="list-style-type: none"> • Sobre o De Anima: 3 livros (1267-1269); • Sobre o Acerca da sensação e do sensorial (1267-1269); • Sobre o Acerca da memória e da reminiscência (1267-1269); • Sobre a Física (Paris, 1268-1269); • Sobre a Metafísica: 12 livros (Paris-Nápoles, 1269-1272); • Sobre a Política (1269-1272); • Sobre o Acerca da interpretação (Pais, 1270-1271); • Sobre os Analíticos Posteriores: 2 livros (Paris-Nápoles, 1269-1272); • Sobre os livros da Ética a Nicômaco: 10 livros (Paris, 1271); • Sobre o Céu e o mundo (Nápoles, 1272-1273);

	<ul style="list-style-type: none"> • Sobre o Acerca da Geração e da Corrupção (Nápoles, 1272-1273); • Sobre os Meteorológicos (Paris ou Nápoles, 1269-1273).
Comentários a Teólogos	<ul style="list-style-type: none"> • Escrito sobre os quatro Livros de Sentenças, do Mestre Pedro Lombardo (1254-1256); • Exposição sobre a Primeira Decretal (1259-1268); • Exposição sobre a Segunda Decretal (1259-1268); • Acerca da Trindade, de Boécio (Inacabado, 1257-1258); • Exposição sobre o Acerca das hebdómadass, de Boécio: (inacabado -Paris, 1258-1257); • Exposição sobre o Acerca dos nomes divinos, de Dionísio (Roma, 1261); • Exposição sobre o Livro das causas (Paris, 1271-1272).

“Ultima hominis felicitas est in contemplatione veritatis”

(Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, 37).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A

- ABELARD, Peter. **Sic et non: a critical edition**. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- AGOSTINHO. **A doutrina cristã**. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2021.
- _____. **A Trindade (De Trinitate)**. Trad. Frei Agustino Belmonte. 4. ed. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. **De la Doctrina Cristiana**. In: *Obras de San Agustín*, Tomo XV. Trad. Balbino Martín. Madrid: BAC, 1957.
- _____. **De Magistro**. Ed. bilíngue. Trad. Antonio A. Minghetti. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.
- _____. **O mestre**. Trad. Ângelo Ricci. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- AMEAL, João. **São Tomás de Aquino**. Porto: Tavares Martins, 1938.
- ANSELMO DE CANTUÁRIA. **Monólogo; Proslógio; A verdade; O gramático**. Trad. Ângelo Ricci. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- AQUINO, Tomás de. **Comentário aos Segundos Analíticos**. Campinas: Editora Unicamp, 2021.
- _____. **Exposição sobre o Credo**. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. **O ente e a essência**. Trad. C. A. do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. **Questões disputadas sobre a verdade**. São Paulo: Ecclesiae, 2023.
- _____. **Suma contra os gentios**. Coleção completa. São Paulo: Loyola, 2015.
- _____. **Suma Teológica (Vol. 1 – Questões 1-43)**. São Paulo: Loyola, 2003.
- _____. **Suma Teológica (Vol. 2 – Questões 44-119)**. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. **Suma Teológica**. Coleção completa. Trad. Alexandre Corrêa. Campinas: Ecclesiae, 2017.
- ARISTÓTELES. **De anima**. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- _____. **De anima (Da alma)**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2018.
- _____. **Metafísica**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012.
- _____. **Metafísica**. Trad. Giovanni Reale; Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2015.
- _____. **Posterior Analytics**. Trad. Jonathan Barnes. Oxford: Clarendon Press, 1993.

AYOUB, Cristiane N. A. **Iluminação trinitária em Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2011.

B

BACHELARD, Gaston. **Epistemología**. Barcelona: Anagrama, 1974.

BARRY, C. M. **Peter of Ireland, Teacher of Aquinas – Irish Philosophy**. Disponível em: <https://www.irishphilosophy.com/2013/07/05/peter-of-ireland/>. Acesso em 21 set. 2024.

BÍBLIA SAGRADA. **Edição de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2008.

BIRD, Otto. **Como ler um artigo da Suma**. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005. (Textos didáticos, n. 53).

BROWER, Jeffrey E.; GUILFOY, Kevin (Org.). **The Cambridge Companion to Abelard**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

C

CALIXTO, P. **Creatio numerorum, rerum est creatio**. *Basiliade Revista de Filosofia*, v. 3, 2021.

CLANCHY, M. T. **Abelard: A Medieval Life**. Oxford: Wiley-Blackwell, 1999.

COPLESTON, Frederick. **A History of Philosophy: Medieval Philosophy**. Vol. II. New York: Image Books, 1993.

F

FALQUE, Emmanuel. **Limite Teológico e Finitude Fenomenológica em Tomás de Aquino**. *Translatio – Revista de Tradução e Resenha*, 2024.

G

GILSON, Étienne. **A existência na filosofia de S. Tomás de Aquino**. 2. ed. São Paulo: Madamu, 2022.

_____. **The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.

_____. **O Tomismo: introdução à filosofia de Santo Tomás de Aquino**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2024.

GOMES, P. **A evolução do problema da definição da verdade nos textos de Tomás de Aquino**. Dissertação (Mestrado). UFPR, 2019.

GONZALEZ, Ángel Luiz. **A metafísica tomista: interpretações contemporâneas**. *Revista Aquinate*, n. 7, 2008.

K

KRETZMANN, Norman. **The Metaphysics of Theism**. Oxford: Clarendon Press, 1997.

KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan (Org.). **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

L

LEFF, Gordon. **Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries**. Oxford: John Wiley & Sons, 1968.

LIBER PSALMORUM. **Nova Vulgata**. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/. Acesso em 1 ago. 2025.

LOSSKY, Vladimir. **Teologia Mística da Igreja do Oriente**. São Paulo: Paulus, 2005.

LUSCOMBE, David E. **The School of Peter Abelard**. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

M

MARENBOON, John. **The Philosophy of Peter Abelard**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

MONDIN, Battista. **Dicionário enciclopédico do pensamento de Santo Tomás de Aquino**. São Paulo: Loyola, 2023.

_____. **Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino**. Bologna: ESD, 2016.

P

PETERSON, M. Allen. **Introdução à Filosofia Medieval**. Fortaleza: Ed. UFC, 1981.

PLATÃO. **Crátilo**. Trad. C. A. Nunes. 2. ed. Belém: UFPA, 1988.

_____. **Diálogos – A República**. Trad. Leonel Vallandro. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1971.

_____. **Fédon ou da Alma**. Trad. Márcio Pugliesi; Edson Bini. São Paulo: Hemus, 1981.

_____. **Mênnon**. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001.

_____. **República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 2. ed. Brasília: UnB, 1996.

_____. **Teeteto e Crátilo**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1988.

PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. **Teologia Mística**. Trad. Mário de Carvalho. In: *Medievalia: Textos e Estudos*. Portugal: Fundação Eng. António de Almeida, 1996.

R

REALE, Giovanni. **História da Filosofia**. Vol. II. São Paulo: Paulus, 2005.

RUSSELL, Bertrand. **História da filosofia ocidental**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

S

STUMP, Eleonore. **Aquinas**. London: Routledge, 2003.

STUMP, Eleonore. **Expição**. Viçosa: Editora Ultimato, 2024.

T

TAYLOR, Richard C. **Aquinas and the Arabs**. Milwaukee: Marquette University, 2013.

TORRES, Grazielle de Oliveira Mary. **A relação entre a verdade e o conceito de signo na obra De Magistro de Agostinho**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). UFJF, 2019.