



**LINCOLN ANTÔNIO CORRÊA BOTELHO**

**PARA ALÉM DOS FANTASMAS: O RAPTO DE PAULO E OS  
LIMITES DO CONHECIMENTO HUMANO NA SUMA  
TEOLÓGICA DE TOMÁS DE AQUINO**

**LAVRAS – MG**

**2025**

**LINCOLN ANTÔNIO CORRÊA BOTELHO**

**PARA ALÉM DOS FANTASMAS: O RAPTO DE PAULO E OS LIMITES DO  
CONHECIMENTO HUMANO NA SUMA TEOLÓGICA DE TOMÁS DE AQUINO**

Dissertação apresentada à Universidade Federal  
de Lavras, como parte das exigências do  
Programa de Pós Graduação em Filosofia, para a  
obtenção do título de Mestre.

**Prof. Dr. Arthur Klik de Lima**

**Orientador**

**LAVRAS - MG**

**2025**

**Ficha Catalográfica elaborada pelo Sistema de Geração  
de Ficha Catalográfica da Biblioteca Universitária da UFLA, com  
dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).**

Botelho, Lincoln.

Para além dos fantasmas : O rapto de Paulo e os limites do conhecimento humano na Suma Teológica de Tomás de Aquino / Lincoln Botelho. - 2025.  
151 p.

Orientador: Arthur Klik de Lima

Dissertação (Mestrado Acadêmico) - Universidade Federal de Lavras, 2025.  
Bibliografia.

1. Filosofia Medieval. 2. Santo Tomás de Aquino. 3. Gnoseologia. 4. Neoplatonismo/aristotelismo. 5. Mística/transcendência. I. Klik de Lima, Arthur . II. Universidade Federal de Lavras. III. Título.

**LINCOLN ANTÔNIO CORRÊA BOTELHO**

**PARA ALÉM DOS FANTASMAS: O RAPTO DE PAULO E OS LIMITES DO  
CONHECIMENTO HUMANO NA SUMA TEOLÓGICA DE TOMÁS DE AQUINO**

**BEYOND PHANTASMS: THE RAPTURE OF PAUL AND THE LIMITS OF HUMAN  
KNOWLEDGE IN THOMAS AQUINAS' *SUMMA THEOLOGIAE***

Dissertação apresentada à Universidade Federal  
de Lavras, como parte das exigências do  
Programa de Pós Graduação em Filosofia, para a  
obtenção do título de Mestre.

Aprovada em 27 de outubro de 2025

Prof. Dr. Carlos Eduardo de Oliveira

Prof. Dr<sup>a</sup>. Meline Costa Souza

**Prof. Dr. Arthur Klik de Lima**

**Orientador**

**LAVRAS - MG**

**2025**

Dedico este trabalho à Vicentina, Alessandra e Rayanne. Dedico-o também à todos os professores e mestres que encontrei na vida, aos quais muito devo.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço primeiramente a Deus, pela vida, inteligência e vontade que me sustentaram durante todo este percurso.

À minha família, em especial à minha avó, por sua dedicação à mim, constantes incentivos ao estudo e por seu amor incondicional.

À minha namorada, pela paciência, apoio constante e pela compreensão nos momentos de ausência e de dificuldade. Sua presença foi fundamental para que eu pudesse chegar até aqui.

À UFLA, que me proporcionou os meios acadêmicos necessários para minha formação, bem como experiências que vou guardar para sempre na memória.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Arthur Klik de Lima, pela orientação firme e paciente, pela confiança depositada em meu trabalho e pelos ensinamentos que ultrapassam os limites desta pesquisa.

Aos professores e colegas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, pelos debates, contribuições e pelo ambiente de crescimento intelectual compartilhado.

A todos os amigos que, de alguma forma, acompanharam esta jornada com confiança e palavras de incentivo.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001. Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio financeiro e institucional, sem os quais a realização deste trabalho não seria possível.

Enfim, a todos aqueles que, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização desta dissertação, deixo aqui a minha sincera gratidão.

[...] Por isso, a alma jamais pensa sem imagem.

Aristóteles, DA 431a14-17

E disse-lhes: Ouvi as minhas palavras: Se entre vós algum é profeta do Senhor, eu lhe aparecerei em visão, ou lhe falarei em sonhos. Mas não é assim a respeito de meu servo Moisés, o qual é fidelíssimo em toda a minha casa, porque a ele eu falo cara à cara, e ele vê o Senhor claramente e não sob enigmas e figuras. Porque não temestes vós pois falar contra o meu servo Moisés?

Números, 12, 6-8

## RESUMO

Tomás de Aquino afirma que é impossível ao intelecto humano inteligir em ato, no estado da vida presente, sem se voltar para as fantasias. Esta tese, que marca a necessidade da *convertio ad phantasmata* nas operações intelectuais *in via*, é enunciada e defendida na *Prima Pars* da *Suma Teológica* e tem consequências importantes para as limitações do conhecimento humano na filosofia de Tomás. De fato, se todo ato intelectual se dá por uma referência às fantasias advindas da experiência sensível, mesmo nosso conhecimento daquilo que é puramente inteligível ou espiritual só poderá se dar do mesmo modo. Dos imateriais e puramente inteligíveis, só poderemos ter um conhecimento que tem raízes nas coisas materiais e sensíveis, e que à elas sempre fará referência pela *convertio ad phantasmata*. Daí decorre que tal conhecimento terá sempre algo de imperfeito, mediado e relativamente inadequado se comparado ao que, de fato, tais realidades invisíveis são em si mesmas. A tese da necessidade da *convertio*, portanto, estabelece limites ao nosso conhecimento das realidades puramente espirituais, e tais limites são reiteradamente afirmados por Tomás ao longo de toda sua obra. Apesar disto, Paulo pôde afirmar em sua Carta aos Coríntios que viu “o terceiro céu”, o que entende a tradição, e também Tomás na *Secunda Secundae*, como significando que o Apóstolo teve uma visão essencial de Deus. Assim como Moisés, Paulo foi arrebatado à visão da divina essência, a qual, porém, não pode se dar por mediação alguma, fantasias aí inclusas. O objetivo do presente estudo é compreender como Tomás explica o rapto de Paulo, isto é, uma visão direta da essência de Deus, tendo em vista a necessidade que o intelecto tem de, no estado da vida presente, inteligir convertendo-se às fantasias. Para este fim, (i) apresentamos a tese da necessidade da *convertio*, aprofundando seus fundamentos e consequências; (ii) apresentamos os principais artigos da questão acerca do rapto de espírito; (iii) e, por fim, tratamos de relacioná-los.

**Palavras-chave:** conversão aos fantasmas; limites do conhecimento; rapto; intelecto; imaginação.

## ABSTRACT

Thomas Aquinas maintains that it is impossible for the human intellect, in the state of the present life, to understand actually without turning to phantasms. This thesis, which marks the necessity of the *convertio ad phantasmata* in intellectual operations *in via*, is stated and defended in the *Prima Pars* of the *Summa Theologiae* and has important consequences for the limitations of human knowledge in Aquinas's philosophy. Indeed, if every act of understanding takes place by reference to phantasms derived from sensible experience, then even our knowledge of what is purely intelligible or spiritual can occur only in the same way. With respect to immaterial and purely intelligible realities, we can attain only a kind of knowledge that has its roots in material and sensible things and that always refers back to them through the *convertio ad phantasmata*. It follows, therefore, that such knowledge will always be imperfect, mediated, and relatively inadequate when compared to what these invisible realities truly are in themselves. The thesis of the necessity of the *convertio*, therefore, establishes limits to our knowledge of purely spiritual realities, and these limits are repeatedly affirmed by Aquinas throughout his entire work. Despite this, Paul was able to state in his Letter to the Corinthians that he had seen the "third heaven," which the tradition understands—and Aquinas likewise in the *Secunda Secundae*—as meaning that the Apostle had an essential vision of God. Like Moses, Paul was raptured to the vision of the divine essence, which, however, cannot occur through any mediation whatsoever, phantasms included. The aim of the present study is to understand how Aquinas explains Paul's rapture, that is, a direct vision of the essence of God, in light of the necessity that the intellect has, in the state of the present life, to understand by turning to phantasms. To this end, (i) we present the thesis of the necessity of the *convertio*, deepening its foundations and consequences; (ii) we present the principal articles of the question concerning spiritual rapture; and (iii) finally, we seek to relate them.

**Keywords:** *convertio ad phantasmata*; limits of knowledge; rapture; intellect; imagination.

## **INDICADORES DE IMPACTOS**

A presente dissertação apresenta impacto predominantemente acadêmico e formativo, compatível com sua natureza teórica e histórica. No plano científico, o trabalho contribui para o aprofundamento da interpretação da filosofia de Tomás de Aquino, especialmente no que se refere à análise da inteligência humana e às implicações para as limitações do conhecimento humano advindas de seus pressupostos teológicos. Tal contribuição insere-se no debate especializado da filosofia medieval e possui potencial para desdobramentos em publicações acadêmicas e comunicações em eventos científicos da área. No âmbito formativo, a pesquisa promove o desenvolvimento de competências essenciais à formação filosófica, tais como a leitura rigorosa de textos clássicos, a análise conceitual e o domínio de métodos históricos de interpretação. Classificado nas áreas de "Educação" e "Cultura" da Política Nacional de Extensão, o estudo também contribui para o ODS 4 (Educação de Qualidade), ao fornecer uma base conceitual que pode apoiar a formação em cursos de filosofia, teologia, ética, história, dentre outros da área de humanidades que envolvam o estudo de teoria do conhecimento e antropologia filosófica. Do ponto de vista institucional, a dissertação contribui para o fortalecimento da linha de pesquisa em história da filosofia no âmbito do programa de pós-graduação da UFLA, ampliando sua inserção em debates acadêmicos especializados. Por fim, a pesquisa possui impacto cultural e educacional ao favorecer a preservação, a interpretação e a transmissão crítica do patrimônio intelectual da tradição filosófica medieval.

## **IMPACT INDICATORS**

This dissertation presents a predominantly academic and formative impact, consistent with its theoretical and historical nature. At the scientific level, the study contributes to a deeper interpretation of the philosophy of Thomas Aquinas, especially with regard to the analysis of human intellection and the implications for the limitations of human knowledge arising from its theological presuppositions. This contribution is situated within the specialized debate of medieval philosophy and has the potential to lead to further developments in academic publications and presentations at scholarly conferences in the field. From a formative perspective, the research fosters the development of essential competencies for philosophical training, such as the rigorous reading of classical texts, conceptual analysis, and mastery of historical methods of interpretation. Classified within the areas of “Education” and “Culture” of the National Extension Policy, the study also contributes to SDG 4 (Quality Education) by providing a conceptual foundation that may support training in courses in philosophy, theology, ethics, history, and other fields within the humanities that involve the study of epistemology and philosophical anthropology. From an institutional standpoint, the dissertation contributes to strengthening the research line in the history of philosophy within the UFLA graduate program, expanding its engagement in specialized academic debates. Finally, the research has a cultural and educational impact by promoting the preservation, interpretation, and critical transmission of the intellectual heritage of the medieval philosophical tradition.

## SUMÁRIO

|         |                                                                                         |     |
|---------|-----------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1       | INTRODUÇÃO.....                                                                         | 12  |
| 2       | CONVERTIO AD PHANTASMATA .....                                                          | 17  |
| 2.1     | O artigo 7 da questão 84 da <i>Prima Pars</i> .....                                     | 17  |
| 2.1.1   | Contexto, estrutura e objeções.....                                                     | 17  |
| 2.1.2   | Solução: a razão e os indícios.....                                                     | 22  |
| 2.1.3   | Resposta às objeções .....                                                              | 27  |
| 2.1.4   | Conclusão .....                                                                         | 32  |
| 2.1     | Fundamentos: proporcionalidade e o “estado da vida presente” .....                      | 34  |
| 2.2.1   | <i>Anima Separata</i> : a possibilidade de um conhecimento sem conversão às fantasias . | 34  |
| 2.2.2   | Natureza e Operação.....                                                                | 43  |
| 2.2.3   | Conclusão: proporcionalidade e estado do ser .....                                      | 47  |
| 2.3     | Consequências: os imateriais na questão 88 da <i>Prima Pars</i> .....                   | 48  |
| 2.3.1   | Intelecção dos imateriais nas objeções do artigo 1.....                                 | 48  |
| 2.3.1.1 | Considerações iniciais .....                                                            | 48  |
| 2.3.1.2 | Objeções .....                                                                          | 50  |
| 2.3.1.3 | Resposta às objeções .....                                                              | 53  |
| 2.3.2   | A porta aberta pelos árabes.....                                                        | 60  |
| 2.4     | Conclusão: o que queremos saber?.....                                                   | 65  |
| 3       | RAPTUS.....                                                                             | 68  |
| 3.1     | Contexto da questão 175 da IIªIIae: O rapto é um grau da profecia.....                  | 68  |
| 3.2     | A questão 175 da IIªIIae .....                                                          | 72  |
| 3.2.1   | Artigo 1.....                                                                           | 72  |
| 3.2.2   | Artigo 3.....                                                                           | 80  |
| 3.2.3   | Artigo 4.....                                                                           | 86  |
| 3.2.4   | Artigo 5.....                                                                           | 94  |
| 4       | CONVERTIO AD PHANTASMATA E RAPTUS .....                                                 | 104 |
| 4.1     | A solução do conflito.....                                                              | 104 |
| 4.1.1   | O problema do rapto de Paulo .....                                                      | 104 |
| 4.1.2   | Respondendo ao problema .....                                                           | 108 |
| 4.1.3   | Reavaliação da tese da necessidade da <i>convertio</i> .....                            | 110 |

|         |                                                                |     |
|---------|----------------------------------------------------------------|-----|
| 4.2     | Rapto e Natureza .....                                         | 113 |
| 4.2.1   | Sentidos de “natureza” e o princípio do estado atual .....     | 113 |
| 4.3     | Objecções .....                                                | 118 |
| 4.3.1   | Um problema de princípio .....                                 | 118 |
| 4.3.2   | A presença da <i>Convertio ad phantasmata</i> na Profecia..... | 120 |
| 4.3.3   | A necessidade da <i>convertio</i> na Profecia .....            | 124 |
| 4.3.3.1 | O problema .....                                               | 124 |
| 4.3.3.2 | Os modos do conhecimento profético .....                       | 127 |
| 4.3.3.3 | Visão somente intelectual e <i>convertio</i> .....             | 129 |
| 4.4     | O rapto e a fortuna crítica .....                              | 134 |
| 5       | CONCLUSÃO.....                                                 | 144 |
|         | REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....                               | 147 |

## 1 INTRODUÇÃO

A influência aristotélica sobre a concepção de Tomás de Aquino acerca do conhecimento humano não é pequena. Para Santo Tomás, assim como para Aristóteles, a origem de nossos conhecimentos passa pela sensibilidade e a operação intelectual está estreitamente ligada à operação das potências sensitivas. O conjunto de questões 84-89 da *Prima Pars* da *Suma Teológica* é significativo aí e, ao tratar dos atos das potências intelectivas, o faz sempre aproximando-os dos atos das potências sensitivas da alma.

Em diversas passagens da obra de Santo Tomás pode-se encontrar a afirmação de que o intelecto necessita, para operar, da imaginação, e isto vai mesmo para além da *origem* das espécies inteligíveis no processo de abstração. De fato, o aquinate afirma taxativamente que é impossível ao intelecto humano, no estado da vida presente, entender em ato sem se voltar para as fantasias na imaginação. Uma ligação tão forte, necessária, entre as operações de uma e outra potência, não poderia deixar de gerar importantes consequências para uma concepção acerca do conhecimento humano, e especialmente, no tocante ao seu alcance e limites.

A origem sensível e a persistência da sensibilidade no conhecimento humano postulará, desde a raiz, as alturas a que poderá chegar. Se nossas ideias tem origem na experiência sensível, e se todo ato de pensamento envolve fantasias advindas de tais experiências, como podemos pensar Deus? A ideia que tenho de “pássaro” foi possibilitada pela experiência sensível que tive de tal ente, e agora, também, sempre que meu intelecto atualiza tal espécie, devo recorrer às fantasias advindas de tal experiência. De Deus, no entanto, pelo fato de que é imaterial e, portanto, não sensível, não possuímos fantasias. Em semelhante situação nos encontramos relativamente aos anjos: dada a necessidade de nosso intelecto operar com as fantasias, como entender seres criados dos quais não há fantasias?

É um fato, no entanto, que pensamos em Deus e nos anjos. Tomás dirá que, de fato, podemos entender tais realidades incorpóreas, mas que tal intelecção somente se dará, como qualquer outra, *per conversionem*, por conversão às fantasias. Daí que, de tais realidades invisíveis, só poderemos haurir um conhecimento muito inadequado se comparado ao que elas são, de fato, em si mesmas. De outro modo, aquilo que podemos apreender da experiência sensível possibilita, de fato, algum conhecimento das realidades puramente inteligíveis, mas o abismo existente entre estas e os entes sensíveis faz com que nossas ideias acerca de tais

realidades puramente espirituais sejam sempre limitadas, e tal limitação está ligada à presença necessária da sensibilidade nas operações intelectuais.

A cosmovisão cristã, porém, colocará ao aquinate problemáticas e exigências que seriam, talvez, estranhas ao universo aristotélico. Interessam-nos tais exigências, sobretudo, para divisar melhor os limites do conhecimento humano na filosofia de Tomás, especialmente os advindos do papel que aí desempenha a sensibilidade. Apesar das limitações impostas pela sensibilidade na operação intelectual não deverá Tomás, ao elaborar sua concepção acerca do conhecimento, ter em conta a vastidão de experiências cognitivas postuladas por seus pressupostos escriturísticos e teológicos? Não deverá ele, no interior de seu sistema, comportar experiências intelectuais propriamente cristãs, e que ameaçariam esticar tais limites para bem mais longe do que o possibilitado (ou ao menos desenvolvido) por certo aristotelismo?

A este ponto cabe-nos apontar que para Tomás o destino do homem se estende para muito além dos estreitos limites que confinam sua vida presente, transformada, de fato, em ponto infinitesimal diante de um destino eterno. O homem tem algo que resiste à morte do corpo físico e que, em estado outro que o corpóreo, semelhante aos anjos, operará com suas forças intelectuais e volitivas. A necessidade que o intelecto tem de converter-se às fantasias marca importantes limites para nossos conhecimentos, de fato, mas tais limites duram somente enquanto dura a referida necessidade, e tal é, como dissemos, restrita ao âmbito do *estado da vida presente*. De fato, ao intelecto é possível inteligir as formas puramente imateriais, desde que não participe mais de tal estado. Após a morte do corpo, é perfeitamente possível ao intelecto humano inteligir diretamente os incorpóreos (ainda que de um modo inferior e proporcional às suas forças intelectivas). Afirma De Libera:

A partir de Tomás, os teólogos tomaram o hábito de colocar o problema do conhecimento humano comparando o conhecimento do homem “aqui embaixo” com o da alma separada (e, por extensão, o do anjo, ou mesmo, o de Deus), como se o conhecimento terrestre, próprio do homem enquanto alma e corpo, fosse justificável pelo empirismo aristotélico, em oposição ao conhecimento das almas dos justos, antes da ressurreição, justificável, este, pelo não-empirismo platônico. Para a teologia, portanto, retomado por um terreno novo, o debate entre Aristóteles e Platão conheceu um destino específico e um prolongamento

inesperado durante toda a Idade Média tardia.  
(LIBERA, 1996, p. 264)

Vemos em Tomás, assim, duas tendências. Vemo-lo pendendo entre Aristóteles e Platão, entre o conhecimento dos vivos e dos mortos, entre a exigência das fantasias na operação intelectual *in via* e sua transcendência no *post mortem*. Isto constitui, porém, apenas o início de nosso problema.

A cosmovisão cristã continuará a postular experiências cognitivas outras que tendem a aproximar o homem do mundo imaterial, e isto não no outro mundo, mas em pleno estado da vida presente. Tal é a temática geral na qual este trabalho está inserido: o estudo de experiências cognitivas transcendentais ou místicas, em vida, frente às limitações do conhecimento que Tomás assume de Aristóteles. De fato, estas experiências existem no cosmos cristão e Tomás deve dar conta delas.

Ao homem, dissemos, no estado da vida presente, é somente possível inteligir voltando-se para as fantasias, e tal necessidade limita-lhe o conhecimento que pode ter dos imateriais. Apesar de tal limitação, afirma o apóstolo Paulo: “eu vi o terceiro céu”. Certa tradição interpretativa, na qual Tomás se insere, ouve em tais palavras o relato de um rapto de espírito ou arrebatamento, no qual o Apóstolo teve uma visão da essência divina. Ora, um problema parece se formar, então, pois é também um lugar comum na tradição filosófica cristã a postulação de que tal visão essencial não pode ser mediada por fantasias ou, mesmo, por qualquer mediação que seja. Deus só pode ser visto na visão beatífica onde nem mesmo espécies inteligíveis, por mais altas que sejam, podem intervir.

Agostinho, representante paradigmático de tal interpretação das palavras do Apóstolo, pendendo para Platão, não enfrentaria, nos parece, grandes problemas com a experiência paulina. Mesmo em Tomás, é verdade, se tal experiência se desse no mundo dos mortos, as dificuldades seriam mitigadas, haja visto que lá pode seguir mais facilmente Agostinho e Platão. O problema aqui é precisamente a postulação do que pareceria impossível: uma operação intelectual sem fantasias no estado da vida presente.

Vemos Tomás pendendo entre o mundo de Platão e o de Aristóteles, e o rapto de Paulo parado em uma espécie de limbo, no intermundo entre estas duas perspectivas. Nosso objetivo aqui é simples: compreender como pode se dar o rapto de Paulo tendo em vista a tese

da necessidade da *convertio* e de suas consequências para o conhecimento humano no estado da vida presente. Tal é o que buscaremos responder.

Para tanto, em um primeiro momento, buscaremos apresentar a tese da necessidade da *convertio*, bem como aprofundar seus fundamentos e consequências. Em um segundo momento, faremos uma apresentação detida dos principais artigos da questão acerca do rapto de espírito, no qual se encontra o tratamento que Tomás dá ao rapto de Paulo. Tal apresentação mais detida, inclusive, não só tem interesse por uma necessidade interna de nosso estudo mas, mesmo, por si mesma, haja visto que o tema é relativamente pouco estudado em Tomás. Por fim, em um terceiro e final momento, tentaremos estabelecer a relação entre estes dois buscando responder nossa questão.

O texto principal que estabelece a necessidade que o intelecto tem de converter-se às fantasias é o artigo 7 da questão 84 da *Prima Pars* da *Suma Teológica*. Este texto se encontra em um conjunto de questões amplamente reconhecido por ser uma exposição sistemática do que, talvez, sejam os princípios basilares para uma teoria do conhecimento tomasiana (questões 84-89 da *Prima Pars*). Nestas questões Tomás trata do conhecimento enquanto comum a todos os homens e nelas buscaremos elementos para aprofundar os fundamentos e consequências da tese da necessidade da *convertio*. Na *Secunda Secundae* encontramos, a partir da questão 171, o Tratado Sobre os Atos Específicos de Certos Homens onde, diferentemente de tratar do que é comum a todos os homens, investiga-se o extraordinário e accidental. O rapto de espírito é tratado na questão 175, composta por seis artigos, dos quais analisaremos quatro.

Nosso percurso, por fim, pode ser visto como uma tentativa de relacionar dois âmbitos da *Suma*, um no qual Tomás trata do conhecimento humano enquanto comum a todos os homens, e outro no qual se dedica ao incomum. Ao testar uma regra gnoseológica universal em um estudo de caso específico buscaremos, também, um maior esclarecimento de tal regra universal a partir de sua aplicação particular. Em suma, fazer com que um âmbito de tratamento ilumine e seja iluminado por outro, esclarecendo-se mutuamente - eis nosso objetivo.

As referências à *Suma Teológica* seguirão, como de costume, a abreviatura ST, indicando parte (I, IIa, IIae, III, Suppl.), questão (q.) e artigo (a.), de acordo com a edição

crítica Leonina. Exemplo: ST I, q. 84, a. 7 = *Suma Teológica*, Primeira Parte, questão 84, artigo 7. Para os casos mais recorrentes (como o do próprio exemplo), no corpo do texto, utilizaremos uma versão mais simplificada da referência canônica, apontando ST, I, q. 84, a. 7 por, simplesmente, 84.7. Tal uso deixa o texto em melhores condições de leitura ao evitar repetições excessivas e não prejudica a clareza, tendo em vista o fato de que será utilizado somente para os artigos cuja menção será feita reiteradamente ao longo de todo nosso percurso.

As edições da *Suma Teológica* que utilizaremos serão, principalmente: (i) para as questões 84-89 da *Prima Pars*, a tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento de tais questões (TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teologia: primeira parte – questões 84-89*. Uberlândia: EDUFU, 2004). Para outras questões, dentre as quais as da *Secunda Secundae*, utilizaremos principalmente a versão da Loyola (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2009) e ocasionalmente a tradução de Alexandre Correia pela editora *Ecclesiae* (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*. Campinas: *Ecclesiae*, 2016). A utilização desta última será sempre noticiada. Outras edições utilizadas pontualmente serão referenciadas na ocasião.

## 2 CONVERTIO AD PHANTASMATA

### 2.1 O artigo 7 da questão 84 da *Prima Pars*

#### 2.1.1 Contexto, estrutura e objeções

No artigo 7 da questão 84, *Prima Pars*, da *Suma Teológica*, Tomás se pergunta “Se o intelecto pode inteligir em ato pelas espécies inteligíveis que tem em si, não se voltando para as fantasias”. Se enuncia neste artigo a tese da necessidade da *convertio*: o intelecto necessariamente se volta para fantasias na imaginação a fim de realizar seu ato próprio. Isto traz consequências importantíssimas para os limites do conhecimento humano na filosofia de Tomás.

Nosso objetivo no primeiro dos três movimentos que compõe este estudo (o capítulo 2), é compreender esta tese, sua fundamentação e algumas de suas consequências. Nesta primeira seção (2.1) faremos uma exposição geral do artigo 7 da questão 84, na segunda (2.2) aprofundaremos seus fundamentos e na terceira (2.3) suas consequências para os limites do conhecimento humano.

A fim de compreender a questão levantada por Tomás em tal artigo, é útil esclarecer, antes, o contexto no qual tal artigo se insere. A questão 84 da *Prima Pars* é palco de um grande debate entre diferentes posições acerca do conhecimento humano<sup>1</sup>. Ali são colocadas em choque (na perspectiva de Tomás, claro), as posições dos “antigos” (isto é, dos pré-socráticos), dos platônicos (sobretudo nas figuras de Platão e Agostinho), dos árabes (sobretudo Avicena e Averróis) e a de Aristóteles. Tomás acredita seguir de perto este último e é na leitura que faz da teoria do conhecimento do Filósofo que frequentemente encontra os elementos solucionadores das disputas que levanta em cada artigo.

Afirmando a possibilidade do conhecimento intelectual dos entes materiais (a. 1) e tomando a posição de que este conhecimento não se dá pela essência da alma mas, por meio

---

<sup>1</sup> A questão 84 é a primeira de um conjunto de questões que visam tratar dos atos da potência intelectiva. Após ter tratado das potências da alma em si mesmas entre as questões 79 e 83, Tomás se volta para seus atos a partir da questão 84. Ao passo que os atos das potências apetitivas vão abrir caminho para todo o desenvolvimento ético posteriormente tratado na segunda parte da *Suma*, é no conjunto de questões que se inicia na 84 e vai até a 89, que Tomás trata especificamente dos atos das potências intelectivas. A excelente introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, que acompanha sua tradução deste conjunto de questões, editadas pela EDUFU, servem extraordinariamente bem para introduzir o leitor interessado em compreender estas questões em conjunto, bem como para aprofundar a compreensão de certos conceitos ali utilizados e princípios nelas pressupostos (AQUINO, 2016, p. 9-39).

de espécies inteligíveis (a. 2), Tomás descarta a possibilidade de que tais espécies estejam naturalmente introduzidas na alma (a. 3), ou, mesmo, que venham a ela por formas separadas (a. 4). Na sequência, Tomás afirma que conhecemos as coisas *nas* razões eternas (a. 5), mas que tal conhecimento é recebido *das* coisas sensíveis (a. 6).

Estes dois últimos artigos postulam as duas características fundamentais do conhecimento humano para Tomás e que tomarão forma acabada na sua teoria da abstração:

De acordo com isto, portanto, no que concerne às fantasias, a operação intelectual é causada pelo sentido. Mas, como as fantasias não bastam para modificar o intelecto possível, mas é preciso que se tornem inteligíveis em ato pelo intelecto agente, não se pode dizer que o conhecimento sensível é a causa total e perfeita do conhecimento intelectual, mas é antes de um certo modo, a matéria da causa. (ST, I<sup>a</sup>, q. 84, a. 6, resp.)

O conhecimento humano se dá na conjunção de duas ordens distintas: a sensível, pois suas espécies originárias são aquelas presentes nas semelhanças sensíveis oriundas da percepção e presentes na imaginação (fantasias); e a inteligível, pois tais espécies contidas nas fantasias não podem afetar o intelecto possível por si mesmas mas, somente pela luz do intelecto agente, é que são inteligidas em ato.

Este processo de abstração, apenas aludido até o artigo 6, será melhor descrito na questão 85, onde Tomás se pergunta o “como e a ordem” do inteligir, e sobretudo nos dois primeiros artigos onde a relação com as fantasias é abordada. Antes disto, porém, ainda tratando do “pelo que” o intelecto entende, tema da questão 84, os artigos 7 e 8 visam explicitar algumas consequências da postulação destas duas fontes distintas na origem do conhecimento humano (AQUINO, 2004, p. 13)<sup>2</sup>. O artigo 7 pergunta se o intelecto pode inteligir voltando-se simplesmente para as espécies que tem em si, e o posterior, se o juízo do

---

<sup>2</sup> É a interpretação de Carlos Arthur ao tratamento de tais artigos, que subscrevemos: “Os dois artigos finais vão explicitar algumas consequências para a inteligência humana por causa de sua ligação com os sentidos: o intelecto não pode inteligir sem se confrontar com as imagens ou fantasias (*images*, *phantasmata*) (a. 7) e sua operação fica impedida com o impedimento dos sentidos (a. 8)” (AQUINO, 2016, p. 13).

intelecto é impedido pelo bloqueio do sentido (entendendo-se com isto os sentidos externos). O artigo 7 constitui nosso grande ponto de partida, qual apresentaremos agora<sup>3</sup>.

Pergunta-se, então, neste artigo, se o intelecto pode inteligir pelas espécies que tem em si sem se voltar para as fantasias. Percebamos que, como dissemos, tal pergunta aparece quando já se garantiu que tais espécies tem sua dupla *origem*: nos sentidos e no intelecto. A questão é pertinente pois, a despeito de sua origem parcialmente sensível, uma vez que tal espécie já tenha sido adquirida, a relação entre o intelecto e a fantasia não é clara: é necessário que, para inteligir as espécies que já temos no intelecto possível, nos voltemos novamente para suas fantasias, isto é, para suas semelhanças sensíveis na imaginação?<sup>4</sup>

Vejamos, antes de nos determos na solução de Tomás, de forma breve, de que tratam as objeções do artigo:

1. De fato, o intelecto torna-se em ato pela espécie inteligível pela qual é enformado. Ora, o intelecto estar em ato, é ele inteligir. Portanto, as espécies inteligíveis bastam para isto, a saber, que o intelecto entenda em ato, sem isto, a saber, que se volte para as fantasias.
2. A imaginação depende mais do sentido que o intelecto da imaginação. Ora, a imaginação pode imaginar em ato, ausentes os sensíveis. Portanto, muito mais o intelecto pode inteligir em ato, não se voltando para as fantasias.
3. Não há fantasias dos incorporais, pois a imaginação não transcende o tempo e o contínuo. Se, portanto, o nosso intelecto não pudesse inteligir algo em ato senão voltando-se para as fantasias, seguir-se-ia que não poderia inteligir algo incorpóreo. O que é patente que é falso, pois inteligimos a própria verdade, Deus e os anjos.

---

<sup>3</sup> Uma apresentação bem detalhada do artigo pode ser encontrada nos três primeiros capítulos da tese de Jonas Madureira, intitulada “O intelecto e a imaginação no conhecimento de Deus segundo Tomás de Aquino. Aristotelismo e Neoplatonismo” (MADUREIRA, 2014, p. 29-96). O autor expõe de maneira extensa e detalhada o artigo em sua estrutura, conceitos e movimentos, e conclui, no quarto capítulo, apresentando as consequências da *convertio ad phantasmata* para o conhecimento de Deus.

<sup>4</sup> O artigo 8 também tem sua razão de ser e, juntamente com o artigo 7, parecem seguir seguinte lógica. Tomás determina nos artigos anteriores que o conhecimento tem sua origem conjuntamente na sensibilidade e no ato do intelecto agente. Há aí, o intermediário das fantasias, isto é, da imaginação, entre os sentidos exteriores e o intelecto. Nestes artigos finais da questão 84 o que parece ser colocado em questão por Tomás é um possível papel, posterior ao ato intelectual, das potências sensitivas que foram requeridas necessariamente para a apreensão das espécies inteligíveis. No artigo 7 se questiona o papel da imaginação nos atos intelectivos em geral, e no artigo 8, o papel da sensibilidade no juízo.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que o Filósofo diz no livro III Sobre a alma que “a alma nada entende sem fantasia” (ST, I<sup>a</sup>, q. 84, a. 7, obj.)

Os movimentos argumentativos das objeções nos parecem claros e vão no sentido de defender que não é necessário ao intelecto converter-se às fantasias para entender em ato as espécies inteligíveis que tem em si. A primeira objeção afirma a suficiência da espécie inteligível para o ato intelectual, argumentando que o intelecto se torna em ato pela espécie inteligível que o informa, e que isto é o entender mesmo. Portanto, a espécie bastaria para isto, o entender em ato, e não é necessário que se volte para as fantasias para tal. A segunda objeção afirma que a dependência que a imaginação tem do sentido é maior que aquela que o intelecto tem da imaginação. Se é possível imaginar em ato sem os sensíveis, com muito mais razão, portanto, poder-se-ia entender em ato sem se voltar para as fantasias. A terceira afirma que não há fantasias dos incorpóreos e que, se nada entendíssemos sem se voltar para as fantasias, não poderíamos entendê-los. Como isto é falso, visto que entendemos a própria verdade, Deus e os anjos, não necessitamos das fantasias para entender. Em sentido contrário há a afirmação de Aristóteles no *De Anima III*, de que “a alma nada entende sem fantasia” (idem).

Vejamos melhor cada uma das objeções. Na primeira objeção, de maneira comum em certas “primeiras objeções” nos artigos de Tomás, tenta-se impugnar a tese jogando com as definições e significados de conceitos envolvidos no tema. Afirmando-se que o intelecto, após apreensão da espécie inteligível, está em ato, e, sendo isto o entender, a saber, o intelecto passar da potência ao ato, bastou para isto, portanto, a espécie. Em outras palavras, basta a espécie inteligível no ato intelectual, prescindindo-se da fantasia, pois o intelecto que possui a espécie já está em ato, e, por definição, tal passagem da potência ao ato é o entender de que trata a pergunta do artigo. A resposta à objeção esclarecerá melhor o sentido preciso desta objeção, como veremos.

A segunda objeção, percebamos, é especialmente adequada ao problema específico do artigo, que é o da inteligência quando a espécie inteligível já é possuída. Afirma-se que a imaginação só obtém a fantasia a partir de um ato de percepção sensível, assim como, também, o intelecto só obtém a espécie inteligível, pelo ato da potência imaginativa. A questão é que, findada a percepção sensível, a imaginação pode atuar pela semelhança que já tem em si que, embora oriunda daquela percepção, agora dela prescinde. E aí, afirma-se que a

dependência que a imaginação tem dos sentidos é maior que a que o intelecto tem da imaginação, concluindo pela independência dos atos das duas potências.

As primeiras premissas são bem claras, apenas expondo os atos específicos das potências e certa dependência e independência existente entre eles. Resta ser compreendido o que Tomás quer dizer ao afirmar que: o ato da imaginação depende mais do ato dos sentidos do que o ato intelectual do imaginativo.

A dependência aludida pode se referir ao fato de que, no ato de aquisição das espécies da imaginação aquilo que foi apreendido pelos sentidos a determina absolutamente. O objeto da imaginação seria totalmente determinado pelo dos sentidos: o particular apreendido pelos sentidos gera uma semelhança particular na imaginação, que é a fantasia. No caso do intelecto, por outro lado, o que é responsável pela aquisição de sua espécie não é somente a potência imaginativa, não sendo nem mesmo o principal. Seu objeto é inteligível e de natureza universal, causado pelo intelecto agente, e a imaginação fornece apenas “a matéria da forma” da qual a espécie será composta (ST, I<sup>a</sup>, q. 84, a. 6, resp.). Faz sentido, de fato, pensar tal relação em termos de uma dependência maior ou menor nos respectivos atos de tais potências.

Tal dependência, ainda, pode se referir ao fato de que existem seres que integram sem fantasia, que tem intelecto sem imaginação, mas o outro caso não ocorre e não nos parece plausível que haja seres com imaginação e desprovido de sentidos. O sentido argumentado seria o de que o intelecto é a causa principal da espécie inteligível, e tanto é assim, que há intelectos que prescindem de imaginação, os anjéis, mas não é verdadeiro que existam, entre os seres, imaginação sem sentidos. A fantasia parece manter uma maior dependência do objeto da percepção do que aquela da espécie inteligível em relação à fantasia.

Trata-se, ainda, por um lado, da diferença entre os atos de duas potências que se servem de órgãos corporais, e por outro, entre uma potência que se serve de órgão corporal e de uma capacidade imaterial da alma. Por tudo isso, parece estranho que havendo uma independência entre os atos de duas potências próximas, com objetos de natureza mais semelhante, o mesmo não possa ocorrer com uma relação tão mais dessemelhante, e cuja hierarquia apareça tão claramente. Tudo isto parece aproximar muito mais a imaginação dos sentidos que do intelecto.

A terceira objeção afirma, simplesmente, que o fato de que inteligimos objetos para os quais não há fantasias, e isto pelo fato de que são incorpóreos, prova que podemos inteligir sem nos voltar, sempre, para as fantasias. Como eu poderia inteligir Deus me voltando para fantasias se de Deus não há fantasias? Nos deteremos nesta última objeção mais adiante, pois ela estabelece consequências cujo aprofundamento nos será importante.

Vejamos agora a solução de Tomás.

### 2.1.2 Solução: a razão e os indícios

Tomás inicia sua resposta à questão do artigo com a tese: “Em resposta cumpre dizer que é impossível o nosso intelecto, de acordo com o estado da vida presente, no qual está unido ao corpo passível, inteligir algo em ato, senão voltando-se para as fantasias” (ST, I<sup>a</sup>, q. 84, a. 7, resp.). Este é o enunciado do que chamamos aqui de tese da necessidade da *convertio*, ao qual sempre faremos referência ao longo de nosso percurso. Começemos por notar algumas coisas em relação à tal enunciado.

Em primeiro lugar, notamos que se é impossível inteligir sem se voltar para as fantasias, isto é o mesmo que dizer que a *convertio* é necessária em *todo* ato intelectual. Em segundo lugar, esta necessidade aparece num certo dimensionamento que não havíamos mencionado antes e que é: tal é assim *no estado da vida presente*<sup>5</sup>.

Após o anúncio da tese, Tomás nos fornece dois indícios e uma razão que a explica. A necessidade de que inteligamos nos voltando para as fantasias, aparece por dois indícios. O primeiro indício é que, levando-se em conta que o intelecto não se serve de órgão corporal, jamais seria impedido de realizar seu ato pela lesão de um órgão corporal, a não ser que, para realizá-lo, necessitasse do ato de outra potência que se servisse de tais. Servem-se de órgãos corporais as potências da alma sensitiva, e dentre elas, a imaginação. Ora, vemos que

---

<sup>5</sup> Tal estado é assumido como aquele no qual a alma está unida ao corpo como forma, em contraste com o futuro estado intermediário da alma, separada. Este estado é tratado em contraste com aquele que será o “estado futuro”, o da alma separada antes da ressurreição dos corpos. Segundo Libera, tal comparação, após Tomás, se torna comum na colocação do problema do conhecimento entre os medievais, “comparando o conhecimento do homem “aqui em baixo”, com aquele da alma separada” (LIBERA, 1996, p. 264). A tradução é nossa. O fato é que, apesar de não dito, tal estado estava implícito nas questões tratadas anteriormente, haja visto que Tomás trata, no bloco de questões 84-88 do conhecimento da alma enquanto unida ao corpo, tratando do conhecimento da alma separada apenas na questão 89.

impedida a ação da imaginação (no caso dos delirantes), ou da memorativa (nos letárgicos), o intelecto humano é impedido de entender em ato, mesmo naquilo que já tinha ciência. Assim, o ato do intelecto requer, não só para adquirir a ciência pela primeira vez, mas para usar a ciência adquirida, o ato da imaginação e das outras capacidades sensitivas.

Existem alguns pressupostos nas premissas do argumento que serve de primeiro indício: a imaterialidade do intelecto, a corporeidade e fisiologia dos órgãos das potências sensitivas, os diagnósticos da medicina aceita por Tomás etc. Nada disto, porém, toma uma direção que nos interessaria seguir. O indício é bem claro, no entanto, e torna bem evidentes os pressupostos assumidos. Em suma, se o intelecto não tem um órgão, não seria atrapalhado se não necessitasse de algum órgão para operar no caso de lesões de órgãos corpóreos. No caso de algumas doenças onde o órgão das potências sensitivas é afetado, também o entender é afetado, e assim, mostra-se a relação entre os atos do intelecto e das potências sensitivas, dentre elas a imaginação, e isto mesmo no caso das ciências já adquiridas<sup>6</sup>.

Mas Tomás dá, também, um segundo indício:

Segundo, pois qualquer um pode experimentar em si mesmo o seguinte: que, quando alguém se esforça por entender algo, forma para si algumas fantasias a modo de exemplos, nas quais como que examina o que se esforça por entender. Daí, vem também que, quando queremos fazer um outro entender algo, propomo-lhe exemplos, a partir dos quais possa formar para si fantasias para entender. (idem)

O segundo indício abre direções interessantes para se pensar a *convertio* ao afirmar que se trata de algo que, de fato, podemos experimentar em nós mesmos, ao menos no caso específico mencionado<sup>7</sup>. Temos aqui um indício bem simples, uma alusão à experiência comum, para a qual podemos nos voltar e testemunhar que tal ato conjugado entre as

---

<sup>6</sup> “Here Aquinas is making rather definite physiological and psychological claims: he associates damage in two different parts of the brain with two specific kinds of mental disorders. But the details here aren’t meant to carry much weight; the argument is, as Aquinas says, merely an indication of his thesis. It is enough if it establishes that the brain (hence the sensory organs) are somehow necessarily involved in intellect’s operations (at least in this life)” (PASNAU, 2002, p. 285).

<sup>7</sup> Na questão 89, ao tratar do conhecimento da alma separada, reafirma Tomás: “[...] enquanto está unida ao corpo, não pode entender nada sem se voltar para os fantasmas, **como a experiência o prova**.” (ST, I<sup>a</sup>, q. 89, a. 1, resp.). O grifo é nosso. Sobre a consideração da experiência como “prova”, ver a nota 9.

potências acontece: ao nos esforçarmos para entender algo, podemos perceber que formamos fantasias, e, quando queremos ensinar, propomos exemplos para que outros formem fantasias para entender<sup>8</sup>.

Ambos os indícios são casos apresentados em favor da tese, certos fatos para os quais podemos nos voltar e poderemos ver a estreita relação entre o ato intelectual e imaginativo. Trata-se de argumentos que, no entanto, não parecem suficientes e não tem a força de prova, isto é, de mostrar que isto sempre se dá de tal modo<sup>9</sup>. Afirma Pasnau acerca da força de tais indícios:

Although this second indication points to the kind of process Aquinas has in mind, it falls far short of establishing the thesis he set out to prove, that “it is impossible for our intellect, in its present state of life..., actually to understand [intelligere] anything without turning toward phantasms” (84.7 c). The first indication established that the intellect needs the brain for something, but left unresolved the nature of the processes at work. This second indication describes a definite process, but hardly makes the case that this process is constantly required. Our use of exempla indicates that we often turn toward phantasms; it is likewise clearly useful to turn toward phantasms. But this hardly establishes that we must do so, that intellectual operation is otherwise impossible. Moreover, the cases Aquinas describes here are cases where we are still trying to acquire knowledge. But, as noted, these aren’t the puzzling cases. The puzzling cases are those in which we already have the knowledge, and need to turn toward phantasms even to actualize it. (PASNAU, 2002, p. 286)

---

<sup>8</sup> Acerca dos pressupostos de tal indício, afirma Pasnau: “A series of assumptions is at work here: first, that phantasms are sensory images (“the likeness of a particular thing” (84.7 ad 2)); second, that the intellect is itself incapable of such images; third, that the intellect’s role is to apprehend the universal natures of things (“the only thing our intellect directly cognizes is universals” (86.1 c))” (PASNAU, 2002, p. 285).

<sup>9</sup> Jonas Madureira alude à discussão acerca da natureza dos *indicia* (MADUREIRA, 2014, p. 75). Seguimos aqui a interpretação de Pasnau que não confere aos indícios o poder de prova ou demonstração, mas como argumentos de plausibilidade: “These are not decisive proofs, and certainly not demonstrations; they are intended as pieces of empirical evidence that tend to confirm the hypothesis.” (PASNAU, 2002, p. 284). Acreditamos, além disso, que a razão fornecida por Tomás, a partir do momento que explica os princípios em jogo, fazem o papel de garantir que a conversão às fantasias é algo que acontece sempre, para além dos casos dos indícios.

A razão fornecida por Tomás, por outro lado, permite mostrar sua validade universal, isto é, para além dos casos dos indícios, na medida em que expõe os princípios permanentes que subjazem a tal fato. Aqui, portanto, se levantam conceitos decisivos para nosso percurso pois nele teremos aquilo que fundamenta a necessidade do intelecto se voltar para as fantasias para inteligir.

A estrutura da razão fornecida é simples. Em primeiro lugar, há a enunciação do princípio geral, que é o que, em última análise, dá a necessidade da *convertio*: há uma proporção entre potência cognoscitiva e cognoscível. Em seguida, temos este princípio aplicado ao caso do intelecto, numa contraposição entre os intelectos humano e angélico. A cada modo de ser do intelecto, corresponde um objeto que lhe é proporcionado, e a partir de seus objetos próprios chega-se a conhecer indiretamente o objeto do outro. Por fim, temos que, do fato do objeto do intelecto humano ser tal, ele *deve* inteligir convertendo-se às fantasias. Este é o movimento geral da razão fornecida por Tomás, no qual podemos perceber dois núcleos principais. Vejamos:

A razão disto é que a potência cognoscitiva se proporciona ao cognoscível. Donde, o objeto próprio do intelecto angélico, que é totalmente separado do corpo, ser a substância inteligível separada do corpo, e por inteligíveis deste tipo, conhece o que é material. No entanto, o objeto próprio do intelecto humano, que é unido ao corpo, é a quiddidade ou natureza existente na matéria corporal; e pelas naturezas deste tipo, também ascende das coisas visíveis a algum conhecimento das coisas invisíveis. (ST, I, q. 84, a. 7, resp.)

A primeira parte da razão nos parece clara. Há uma proporção, a princípio, que determina o objeto próprio do intelecto humano, que é unido à matéria, como sendo a natureza do ente material, assim como há proporção entre o intelecto angélico e seu objeto. Poderíamos ainda estender tal princípio ao caso das potências sensitivas, afirmando que há proporção entre estas potências, que são atos de órgãos corpóreos, e seus respectivos objetos<sup>10</sup>. Assim, o intelecto angélico, que é uma forma separada, entende diretamente aquilo

---

<sup>10</sup> E Tomás o faz na questão 85. Ali, tendo em vista sustentar a origem do conhecimento humano na abstração das fantasias, Tomás levanta novamente o princípio de proporção e adiciona aos dois casos trazidos aqui, o da potência sensitiva: “Ora, há um triplice grau de capacidade cognoscitiva. De fato, uma certa capacidade cognoscitiva é ato de um órgão corporal, isto é, o sentido. Por isso, o objeto de

que é separado. Os sentidos, atos de órgãos corpóreos, apreendem aquilo que é corpóreo e particular. O intelecto humano, que em si é incorpóreo, mas que é unido ao corpo, apreende aquilo que é a natureza inteligível *dos corpos*, o universal no particular<sup>11</sup>.

Em um segundo momento temos que, dado o objeto proporcional do intelecto humano ser tal, há a necessidade da *convertio*:

Faz parte, porém da noção desta natureza que exista em algum indivíduo, o que não se dá sem a matéria corporal; assim como faz parte da noção da natureza da pedra que esteja nesta pedra e da noção da natureza do cavalo que esteja neste cavalo, e assim para os demais. Donde, a natureza da pedra ou de qualquer coisa material não poder ser conhecida completa e verdadeiramente, senão na medida em que é conhecida como existente no particular. Ora, apreendemos o particular pelo sentido e pela imaginação. Por isso, é necessário, para que o intelecto entenda em ato seu objeto próprio, que se volte para as fantasias, para que se observe a natureza universal existente no particular. Se, porém, o objeto próprio de nosso intelecto fosse a forma separada, ou se as naturezas das coisas sensíveis subsistissem, não nos particulares de acordo com os platônicos [a. 1], não seria preciso que nosso intelecto sempre, ao entender, se voltasse para as fantasias. (ST, I, q. 84, a. 7, resp.)

Ora, a ligação de tal proporção com a necessidade da *convertio* se dá, precisamente, pelo fato de que é da noção de tal objeto, a natureza material, existir no indivíduo, no particular, e não poder ser conhecido verdadeiramente, portanto, senão na medida em que está

---

qualquer potência sensitiva é a forma na medida em que existe na matéria corporal. E visto que tal matéria é o princípio de individuação, por isso toda potência da parte sensitiva é cognoscitiva apenas dos particulares. Há, no entanto, uma certa capacidade cognoscitiva que nem é ato de um órgão corporal nem está unida de algum modo à matéria corporal, como o intelecto angélico. Por isso, o objeto desta capacidade cognoscitiva é a forma subsistente sem a matéria. Com efeito, ainda que conheçam o que é material, não o consideram senão no que é imaterial, quer dizer, ou em si mesmas ou em Deus. O intelecto humano, porém, se porta de modo intermediário.” (ST, I<sup>a</sup>, q. 85, a. 1, resp.). Ver ainda GILSON, 2024, p. 292-293.

<sup>11</sup> “Tomás de Aquino repete várias vezes no conjunto das questões 84-89 da primeira parte da Suma de Teologia que o objeto próprio do conhecimento intelectual humano é “a quiddidade da coisa material que cai sob o sentido e a imaginação” ou “a natureza da coisa material”. (AQUINO, 2016, p. 33). Diversas reiteraões disto podem ser vistas neste conjunto de questões acerca do conhecimento: 84.7, 84.8, 86. 2, 87.2, 87.3 ad1m, 88. 3 (idem).

neste particular. Como os particulares são objetos do sentido e da imaginação o intelecto só pode inteligir seu objeto próprio voltando-se para as fantasias, apreendendo o universal no particular. A questão aqui é que, à nosso ver, separa a questão específica da *convertio* daquelas acerca da origem do conhecimento, é que *todo ato intelectual*, e não apenas o da primeira apreensão da espécie, deve ser feito em conformidade com tal natureza do objeto do intelecto humano, e são as fantasias que permitem que o intelecto realize isto.

Deste modo, por exemplo, não só para adquirir a espécie de um determinado pássaro eu me volto para o particular nos sentidos e na imaginação, mas ainda, para inteligir a espécie deste pássaro que eu já possuo, devo me voltar para sua fantasia. E isto se fundamenta no fato de que, sendo o intelecto humano unido à matéria, seu objeto próprio não é o puro inteligível universal, mas a natureza material, presente no pássaro particular, e que exige que meu intelecto recrute o ato da imaginação para seu ato próprio sempre que inteligir.

### 2.1.3 Resposta às objeções

AO PRIMEIRO argumento cumpre, portanto, dizer que as espécies conservadas no intelecto possível, existem nele a modo de hábito quando não entende em ato, como foi dito acima [Q. 79, a. 6]. Onde, para que entendamos em ato, não basta a própria conservação das espécies, mas ser necessário que delas nos sirvamos conforme convém às coisas das quais são espécies, que são as naturezas existentes nos particulares. (ST, I, q. 84, a. 7, ad1m)

A resposta à primeira objeção complementa este último desenvolvimento que expomos na análise da solução. Lembremo-nos que a primeira objeção afirmava que a forma possuída bastava para inteligir, pois o inteligir é precisamente esta passagem da potência ao ato pela qual o intelecto foi informado por esta espécie. À isto Tomás responde que a espécie conservada no intelecto possível existe nele a modo de hábito, e não em ato, quando não a entendemos atualmente. Daí que, para a entendarmos em ato, é necessário que dela nos sirvamos conforme a coisa da qual ela é espécie, e isto é a natureza existente no particular.

Percebamos que é esclarecedor o fato de que as espécies já apreendidas estão, de fato, conservadas no intelecto, mas não em ato, ou mesmo em potência, como antes de apreendê-las, mas em hábito, algo entre a potência e o ato de inteligir no instante. A objeção confundia os sentidos precisos de potência e ato envolvidos no problema do artigo 7, na medida em que entendia o inteligir como a passagem da pura potência de receber determinada espécie para o ato de obtê-la. Na verdade, o ato existente quando já obtivemos a espécie, não é do mesmo tipo que o ato de inteligir momentaneamente, e é algo ainda potencial em relação a este último, sendo o que se denomina, mais precisamente, de hábito.

A necessidade das fantasias no ato da intelecção se dá, não só neste primeiro modo de passagem da potência ao hábito, certamente por um ato, mas também no segundo: na atualização de uma espécie adquirida a modo de hábito. Para atualizar as espécies já recebidas no intelecto é necessário realizar, como na primeira apreensão, o ato conforme o objeto próprio do intelecto humano, que é observar o universal no particular.

A segunda objeção tratava da dependência inicial e posterior independência entre as potências da percepção e da imaginação que, embora tenham seus atos dependentes à princípio, podem operar sozinhas posteriormente. O intelecto então, deveria, também, poder operar por si mesmo sem converter-se à imaginação, pelo fato de depender menos do ato imaginativo do que o imaginativo daquele dos sentidos. Tomás responde a tal objeção do seguinte modo:

AO SEGUNDO cumpre dizer que mesmo a própria fantasia é uma semelhança da coisa particular; donde, a imaginação não ter precisão de alguma outra semelhança particular, como tem precisão o intelecto. (ST, I, q. 84, a. 7, ad2m)

Comentamos que o centro da objeção era a afirmação de que a imaginação depende mais dos sentidos do que o intelecto da imaginação, e que tal parecia querer dizer que o objeto da imaginação, particular, depende absolutamente do objeto dos sentidos, de cuja fantasia é a semelhança. A espécie inteligível, universal, era causada principalmente por algo de outra ordem, que é o intelecto agente. Ora, é precisamente o contrário o que se passa.

Precisamente pela proximidade das duas potências e de seus objetos, sendo ambos particulares e sensíveis, é que a imaginação não necessita, mesmo tendo a modo de hábito sua

fantasia, recrutar o ato da percepção novamente. E é pelo salto do particular para o universal, aliado ao fato de que o intelecto não pode agir sozinho (visto seu objeto ser a natureza universal observada no particular), que necessita para seu ato, mesmo possuindo a espécie inteligível a modo de habito, da imaginação para inteligir.

A terceira objeção e sua respectiva resposta desenvolvem uma das consequências importantes para o conhecimento humano advindas do fato de que só podemos inteligir, no estado da vida presente, nos voltando para as fantasias. Vejamos:

AO TERCEIRO cumpre dizer que os incorpóreos, dos quais não há fantasias, são conhecidos por nós por comparação com os corpos sensíveis, dos quais há fantasias. Assim como inteligimos a verdade pela consideração da coisa acerca da qual investigamos a verdade. Conhecemos, porém a Deus, como diz Dionísio, como causa, por ultrapassamento e por remoção. Também não podemos conhecer as demais substâncias incorpóreas, no estado da vida presente, senão por remoção ou alguma comparação com o que é corporal. Por isso, quando inteligimos algo do que é deste tipo, necessariamente temos de nos voltar para as fantasias dos corpos, embora daquele algo não haja fantasias. (ST, I, q. 84, a. 7, ad3m)

Há aqui a importante consequência para o conhecimento humano advindo da tese da necessidade da *convertio*: trata-se do conhecimento dos imateriais, e isto dá um passo importante para nossos objetivos. A terceira objeção do artigo 7 argumentava que, se a tese da *convertio* estivesse correta, isto é, se só pudéssemos inteligir nos voltando para fantasias, não poderíamos inteligir os incorpóreos, pois deles não temos fantasias. Como é um fato que podemos inteli-los, pois inteligimos a verdade, Deus e os anjos, tal tese é falsa.

Aqui também, o que se passa é o contrário do que afirma a objeção, portanto. O fato de inteligirmos tais realidades, ao contrário de mostrar que não há conversão às fantasias na intelecção humana, revela, antes, uma característica importante precisamente no modo como nós as inteligimos. É por uma comparação com os corpos sensíveis, afirma Tomás, que conhecemos os incorpóreos. Daí que nossa intelecção deles se dá por alguma conversão às fantasias dos corpos. De fato, portanto, inteligimos Deus, os anjos e a verdade, mas nesta intelecção, assim como em todas as outras, voltamo-nos para as fantasias.

Em primeiro lugar, lembremo-nos de que o artigo se pergunta se podemos inteligir as espécies que já temos em nosso intelecto sem se voltar para as fantasias. Ora, se considerarmos o que já foi estabelecido acerca da origem sensível do conhecimento, antes mesmo do problema de inteligirmos tais espécies dos incorpóreos já obtidas no intelecto, surgiria, nesta objeção, o problema de sua própria aquisição. Antes do problema da intelecção de tais noções, o problema de como seu conhecimento foi adquirido, como foi obtida sua espécie mesma, já se imporia.

Em segundo lugar, lembremos que a solução postula uma proporção entre as potências e seus objetos, e que do fato de que o intelecto humano seja proporcionado às naturezas das coisas materiais não decorre que apenas pode conhecer coisas materiais. Ao apresentar a “razão” da tese Tomás afirma que por tais naturezas materiais ascende-se até certo conhecimento das coisas invisíveis. A consequente necessidade da *convertio*, decorrente de tal proporção, implica que nossa intelecção se dê sempre por fantasias, o que não impede que compreendamos aquilo que nos é invisível, ainda que de certo modo, precisamente do modo possibilitado por elas<sup>12</sup>.

A intelecção dos imateriais está ligada ao modo como podemos conhece-los e a resposta à terceira objeção nos esclarece algo disto. Tais intelecções, que segundo se pensava, colocavam um problema para o conhecimento por conversão, são de ordens bem distintas, aliás, e a resposta à objeção responde a cada uma com elementos particulares. Inteligir cada um dos três casos da objeção se dá por fantasias, mas esta intelecção depende do modo específico como podemos conhecer tais objetos.

Começemos por “a verdade”. A objeção parece colocar o seguinte problema: se só inteligimos nos voltando para as fantasias, como poderíamos inteligir a espécie de algo desprovido de fantasias tal como “a verdade”. Não há fantasias que correspondam a tal por não se tratar de algo material e sensível. A resposta de Tomás é clara: inteligimos a verdade,

---

<sup>12</sup> “[...] para Tomás, o conhecimento intelectual humano se estende para além do que é corpóreo. E é justamente essa extensão que possibilita algum conhecimento de Deus. Todavia, apesar de o intelecto humano ser capaz de inteligir o que transcende aos sentidos (os seres imateriais), ainda assim o intelecto humano não poderá inteligir senão a partir dos fantasmas. Assim a questão não é saber se é possível o intelecto humano ter algum conhecimento de Deus *in praesenti statu*, mas como o intelecto possui algum conhecimento de Deus *in praesenti statu* [...]” (MADUREIRA, 2014, p. 101). Do mesmo modo, afirma Gilson: “O incorpóreo não nos é conhecido senão por comparação com o corpóreo; e cada vez que pretendemos a algum conhecimento dos inteligíveis, devemos voltar-nos para os fantasmas que os corpos causam em nós, ainda que não haja fantasmas das realidades inteligíveis (GILSON, 2024, p. 297).

nos voltando para a fantasia de algo do qual consideramos a verdade. Ao inteligirmos “verdade” o fazemos com alguma referência às coisas materiais na qual a consideramos, nos voltando para alguma fantasia.

Neste caso, porém, não poderíamos ir além e dizer o mesmo de quaisquer noções abstratas para as quais não temos fantasias evidentes? Para que fantasia nos voltamos, por exemplo, quando consideramos coisas como “o bem”, ou “o uno”, ou “os transcendentais” em geral? A noção de “quididade”, e a própria noção de “noção”, bem como diversas outras, não tem um correspondente direto em uma fantasia, e são, em si mesmas, incorpóreas neste sentido. A questão, nos parece, coloca um problema relativo à conversão às fantasias nos casos de intelecções de coisas distintas dos entes materiais que, no entanto, se dão neles de algum modo, ou se estabelecem na relação de nosso conhecimento com eles. Poderíamos dizer que, de um modo geral, este primeiro caso coloca o problema da intelecção dos “abstratos”<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Pode-se abordar a questão da necessidade da intelecção orientada para uma fantasia por caminhos que consideramos, apesar de interessantes, um tanto quanto difíceis e, mesmo, que levariam nossa investigação para outras direções. Trata-se de algo que está no início das investigações de Carr, por exemplo (CARR, 2012, p. 1). Ali o autor, ao tomar uma ideia inicial um tanto quanto simplificada do que significa que “não há pensamentos sem imagens”, se perguntava como adquiriríamos as ideias de coisas abstratas como essas que citamos. Para qual fantasia nosso intelecto se volta para apreender a noção de “inteligível”, por exemplo. Poderíamos deixar isto ainda mais complexo, nos perguntando para que fantasias nos voltamos quando finalizamos a cadeia de razões da terceira via para a existência de Deus (afinal, não só a intelecção das ideias simples deveria se dar por *convertio*, mas também as construções nos juízos). A este ponto, cabe ressaltarmos que a ligação das quididades com a fantasia é um problema em si mesmo, especialmente neste ponto onde, por fantasias de corpos, inteligimos noções abstratas. Nesta direção temos duas coisas a dizer. A primeira é que não se deve conceber a fantasia ou fantasma como uma fotografia da coisa que recebemos pelo sentido. A este ponto, cabe afirmar que: “O fantasma é uma “semelhança” (*similitudo*) da coisa. Mas “semelhança” não quer dizer uma espécie de fotografia da coisa. O termo deve ser entendido em seu sentido preciso: semelhança é a participação na mesma forma (cf. Sobre a verdade, q. 8, a. 8; Suma de teologia, I<sup>a</sup>, q. 4, a. 3). Conforme o tipo de posse comum de uma forma (no sentido aristotélico) haverá diferentes tipos de semelhança. Não haveria sentido em pensar que a determinação do quente no tato seja um retratinho do quente; o que há é a presença física do calor na coisa, sua presença física no órgão do tato e a presença intencional no tato”. (NASCIMENTO, 2020, p. 177). Em segundo lugar, acreditamos que a este fenômeno se aplica, aquilo que Gilson afirma sobre a dificuldade de representação da iluminação do intelecto agente pelos fantasmas, aqui aplicado à outra relação (da relação entre referente e fantasia): “A extrema dificuldade experimentada para representar exatamente o que Santo Tomás quer dizer aqui se deve ao fato de que se busca inconscientemente realizar essa operação e formar uma representação concreta dela. [...] a solução do problema do conhecimento que Santo Tomás define aqui consiste, acima de tudo, em descrever as condições requeridas para que se possa realizar uma operação que nós sabemos realizar-se.” (GILSON, 2024, p. 294). É tentador ao ler a afirmação de Tomás que, pelo fato de que nosso conhecimento parte do material e há algo sensível na intelecção de Deus, ou do anjo, se perguntar para que fantasia nos voltamos nestes casos. A resposta a isto, porém, é bem simples: para quaisquer fantasias nas quais resplendem as quididades de que o intelecto necessita para inteli-los, e desta relação, em concreto, nossos conhecimentos são parcos, isto é, não divisamos

Os casos seguintes parecem ser de outra ordem e pedem solução bem diversa. De fato, Deus e os anjos não são coisas que existem na alma ou abaixo da alma. Sendo superiores e existindo totalmente separados da matéria, o modo como os inteligimos parece ser muito inadequado ao modo como eles existem em si mesmos. Afirma Tomás que conhecemos as substâncias incorpóreas, os anjos, por remoção ou alguma comparação com o que é corporal. Acerca do conhecimento de Deus, Tomás cita Dionísio, e elenca, em uma certa ordem particular, a *tríplex via*<sup>14</sup>. O fato é que conhecemos Deus e os anjos partindo das noções de coisas corpóreas, das quais temos as fantasias, e daí, nossa intelecção, isto é, o ato de os inteligirmos, de atualizarmos suas espécies em nós, se dar por meio de certas fantasias das coisas corpóreas.

É notável que entre o caso da verdade e os casos de Deus e dos anjos, há uma grande diferença. No caso da intelecção da verdade, a intelecção nos dá uma ideia adequada da coisa. Conseguimos inteligir perfeitamente bem as noções, por mais abstratas que sejam, da física, da lógica, da ética, e mesmo algumas de metafísica, e estas intelecções se dão, todas, por meio de certas fantasias. No caso de Deus e dos anjos, existentes separados da matéria, os quais conhecemos por meio daquelas noções que tem origem nas quididades das coisas sensíveis, não temos uma ideia adequada. Sobretudo de Deus, nosso conhecimento é eminentemente negativo.

#### 2.1.4 Conclusão

Finalizamos a apresentação de 84.7 sabendo que, para Tomás, é impossível que o intelecto inteliça em ato, no estado da vida presente, sem se voltar para as fantasias. Resta dizer, antes de avançarmos, que há certa discussão acerca do significado preciso da expressão “voltar-se para as fantasias” e que seguimos aqui, principalmente, a interpretação que nos

---

bem as relações concretas e individuais entre essas espécies abstratas e suas fantasias correspondentes. É simples que para inteligir o azul, me volto para uma semelhança imaginária que deve, certamente, não ser algo vermelho. Mas a respeito de Deus, ou da própria noção de cor, dificilmente captamos a fantasia pela qual os inteligimos (e dizemos dificilmente pois, lembremos, Tomás afirma que a *convertio* é algo que podemos de fato experimentar) e se o tentamos fazer, em geral, interrompemos o pensamento naquela direção.

<sup>14</sup> Acerca do conhecimento de Deus, Madureira fornece, no quarto capítulo de sua tese, uma boa análise do papel da *tríplex via* em conexão com a discussão da *convertio* (MADUREIRA, 2014, p. 97). Acerca das limitações do conhecimento dos imateriais pela *convertio* ver “Santo Tomás de Aquino e o conhecimento negativo de Deus” (NASCIMENTO, 2008).

parece mais adequada do texto tomasiano a respeito do significado preciso do que é a *convertio ad phantasmata*. Tal interpretação é aquela de Bernard Lonergan, Kretzmann, Scarpelli, Madureira dentre outros, que entendem a conversão às fantasias como uma “orientação natural” do intelecto para as fantasias<sup>15</sup>. Tal nos parece ser a interpretação mais adequada de seu significado e não há grande interesse em nos aprofundarmos em certas discussões que ameaçariam nos levar para rumos distintos do que são os intencionados neste trabalho.

O fundamental para nós aqui, e talvez aqui vamos algo além do que o expressamente afirmado pelos autores que subscrevem tal interpretação da *convertio*, é que fique bem estabelecida, pelos elementos de 84.7, sua *necessidade*. Perguntava-se se era necessário que, para inteligir as espécies já apreendidas, nos voltemos para as fantasias na imaginação. Na solução se afirmou, categoricamente, que converter-se às fantasias é o que faz o intelecto humano em todo ato intelectual, inclusive quando já em posse da espécie inteligível em hábito. Poderíamos sintetizar nossa concepção da *convertio* afirmando que ela envolve, de algum modo, pensar por imagens (PASNAU, 2002, p. 285) e, principalmente, que estas imagens são necessárias em todo ato de pensamento<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup>Afastamo-nos decididamente da interpretação da *convertio* como ato do intelecto tendo em vista especificamente o conhecimento do particular, tal como parece se encontrar em Gardeil (GARDEIL, 2013, p. 132) e Geach (GEACH, 1957, p. 65). Interpretar a *convertio* de tal modo impossibilita qualquer compreensão do que vamos tratar aqui. A própria tese, afinal, é bem clara quanto à necessidade da *convertio* em todo ato intelectual, afirmando ser impossível que qualquer ato se dê fora da “orientação para os fantasmas”. A este respeito a distinção percebida por Lonergan entre *convertio* e *reflexio* nos parece cabal e explica o erro destes comentadores (LONERGAN, 2012, p. 170). Afastamo-nos também da interpretação de Pasnau e Rahner que, apesar de excelentes em suas contribuições na leitura de diversos aspectos envolvidos na análise da *convertio* de uma maneira geral, parecem não levar em conta certos usos terminológicos específicos de *convertio* e *abstractio*. A este respeito ver Madureira (MADUREIRA, 2014, p. 71-73). Como afirma Madureira, estes autores tem em comum considerarem a *convertio* como um ato, identificando-o com a operação de abstração, e em ambos os casos não a entendem como algo permanente em todo ato intelectual. Os comentadores que seguimos aqui, em uma posição inaugurada por Lonergan, entendem a *convertio* como uma *orientação* do intelecto para os fantasmas, dentro da qual se dão as operações, e não como a operação mesma, mais recorrente (Pasnau) ou especial (Rahner). Esta abordagem parece mais adequada, não só pelas razões levantadas por Madureira, mas por estarem mais alinhadas com uma importante característica da *convertio* que defendemos aqui, a saber, o fato, afirmado por Tomás em 84.7, de ser necessária em todo ato intelectual. Recomendamos, por fim, a leitura do artigo de Therese Scarpelli Cory, “What is the intellectual “turn”? The *liber de causis*, Avicenna, and Aquinas’s turn to phantasms” que contribui para esclarecer a concepção da *convertio* como “orientação natural” através de uma comparação com o significado que o termo tem em Avicenna e no *Liber de Causis*, grandes influências em Tomás (CORY, 2013, p. 129-162).

<sup>16</sup> Compreender a inteligência neste âmbito de maneira genérica, como “pensar”, pode ser mais adequado do que entendê-la como um “compreender”. Kenny sugere que tal pode se dar, a despeito das constantes traduções de “*intelligere*” como “understand”: “Every word in the formula quoted

É fundamental, e faremos isso até o fim da seção, aprofundar as causas de tal necessidade, bem como suas consequências para o conhecimento dos imateriais. Já vimos algo da razão, na solução de 84.7, pela qual isto é assim quando ancoramos a necessidade da *convertio* na proporcionalidade entre a potência e seu objeto próprio. Vimos também, em 84.7 ad3m, as consequências de tal tese no âmbito do conhecimento humano. O fato de inteligirmos os imateriais não apontava a ausência da conversão às fantasias, mas pelo contrário, apontava uma característica importante quanto ao conhecimento que temos de tais objetos. Estes dois aspectos serão melhor aprofundados ao trazermos novos artigos do conjunto de questões de Tomás acerca do conhecimento (q. 84-89).

## 2.2 Fundamentos: proporcionalidade e o “estado da vida presente”

### 2.2.1 *Anima Separata*: a possibilidade de um conhecimento sem conversão às fantasias

A tese da necessidade da *convertio* que apresentamos afirmava que era “impossível ao nosso intelecto, no estado da vida presente, enquanto unido ao corpo, inteligir qualquer coisa, em ato, sem se valer dos fantasmas” (ST, Iª, q. 84, a. 7). “No estado da vida presente”, marca os limites da abrangência da tese da necessidade da *convertio* e, conseqüentemente, das limitações ao conhecimento que esta impõe. Tomás, ao tratar do conhecimento humano neste conjunto de questões, contrapõe o estado desta vida ao estado da vida futura, após a morte do corpo:

Vale a pena lembrar que no contexto do artigo 7 da questão 84 a expressão “estado da vida presente” é usada para contrastar o *estado da alma unida ao corpo* (estado presente) com o *estado da alma separada do corpo* (estado futuro intermediário), i.e., o estado da alma depois da morte e antes da ressurreição do corpo. (MADUREIRA, 2014, p. 48)

---

raises a difficulty, not excluding the preposition “from”. The verb, for instance, is traditionally translated “understands”, but this translation is not beyond question. “*Intelligere*” often does seem to correspond to “understand”, but sometimes it appears a more general verb, like the English “think” (KENNY, 1969, p. 273). “Imagens” aqui, ainda, como um termo genérico que incluiria as fantasias, em geral, advindas não só das formas visuais, mas provenientes de todos os sentidos e tais como se encontram e se relacionam na imaginação.

O “estado da vida presente” seria, portanto, aquele em que a alma está unida ao corpo como forma. A limitação do conhecimento humano pela necessidade de que este tem de inteligir voltando-se para as fantasias dura tanto quanto durar a condição em que a alma é forma atual do corpo e o intelecto estiver a este ligado<sup>17</sup>. Para além deste estado, porém, a tese da *convertio* nada afirma, e acreditamos que nos ajuda a compreender a especificidade de tal tese investigar como o conhecimento se daria aí, para além dos limites por ela abrangidos. Tal possibilidade, do conhecimento da alma naquele outro estado, “o estado da vida futura”, é considerada por Tomás na questão 89 da Primeira Parte da Suma Teológica, onde trata do conhecimento da alma separada<sup>18</sup>. Analisaremos detidamente a solução do primeiro artigo e isto nos ajudará a compreender os fundamentos da tese da necessidade da *convertio*.

O primeiro artigo da questão se pergunta “Se a alma separada pode inteligir alguma coisa”, o que Tomás afirma ser uma questão que encerra dificuldade:

---

<sup>17</sup> São interessantes as considerações que faz Gilson em “O Espírito da Filosofia Medieval” (GILSON, 2020, p. 327), ao tentar certas comparações entre a noção de “estado” em Tomás e Duns Scot. Indica-se ali que, dada a distinção de suas noções, não teríamos em Scot as consequências rígidas que decorrem de tal em Tomás. De fato, afirma Hugon que “A presente questão [o fator sensível no conhecimento] está intimamente ligada à da união da alma com o corpo, e não é senão uma aplicação dela” (HUGON, 2023, p. 160). Ainda acerca da centralidade do estado da união corpórea afirma Blankenhorn: “Aquinas was not the first scholastic to posit the unicity of form, for Albert had already done so in the *De homine*. But Thomas seems to have been the first to follow through on the unicity of form’s major doctrinal consequences [...] These topics in Aquinas’s anthropology (in addition to the imago) especially ground his notion of how we know God” (BLANKENHORN, 2015, p. 221).

<sup>18</sup> Associar a leitura de 84.7 com 89.1 não é algo novo e pode ser vista em Cañas, quando afirma, acerca da razão fornecida em 84.7, que “Las razones son muy semejantes a las expostas em artículo 1 de la cuestión 89, en la que se explicaba la natural unión del alma con el cuerpo” (CAÑAS, 2006, p. 1422). Pasnau também, em *Thomas Aquinas on Human Nature* abre espaço, em meio a sua análise de 84.7, para certos elementos de 89.1 (PASNAU, 2002, p. 287). Uma boa compreensão inicial do estado das discussões em torno da alma separada, sobretudo no aspecto dos atos intelectivos, e que se estendem para além da *Suma*, em diversas obras do *corpus thomisticum*, sugerimos a leitura de WIPPEL, 2002, p. 114-140. Wipfel além de mostrar o tema da alma separada nos textos iniciais de Tomás aponta as similaridades e diferenças entre o desenvolvimento deste artigo e QD 15, contemporâneos um ao outro (idem, p. 130).

EM RESPOSTA cumpre dizer que esta questão é difícil pelo fato de que a alma, enquanto está unida ao corpo, não pode entender algo senão voltando-se para as fantasias, como é patente pela experiência. Ora, se isto não provém da natureza da alma, mas cabe-lhe acidentalmente pelo fato de estar ligada ao corpo, como os platônicos sustentaram, a questão poderia ser resolvida facilmente. Pois, removido o impedimento do corpo, a alma voltaria à sua natureza de modo a entender os puros e simplesmente inteligíveis, não se voltando para as fantasias, como se dá com as outras substâncias separadas. Mas, de acordo com isso, a alma não estaria unida ao corpo para vantagem da alma, se entendesse pior unida ao corpo do que separada; isto seria apenas para vantagem do corpo, o que é desarrazoado, visto a matéria ser por causa da forma e não ao inverso. — Se sustentarmos, porém, que a alma por sua natureza tem o entender voltando-se para as fantasias, como a natureza da alma não se muda pela morte do corpo, parece que a alma naturalmente não pode entender nada, ao não lhe estarem à disposição fantasias para as quais se volte. (ST, I, q. 89, a. 1, resp.)

Repassemos o motivo da dificuldade citada por Tomás<sup>19</sup>. Enquanto está unida ao corpo, reafirma Tomás, a alma “não pode entender algo senão voltando-se para as fantasias, como é patente pela experiência” (idem). Se tal operação não fosse da natureza da alma, mas acidental, apenas por decorrência da, também acidental, união com o corpo, como os Platônicos postulavam, a questão do conhecimento da alma separada se resolveria facilmente. Removido o corpo, entende-se sem impedimento os puramente inteligíveis. Outro problema surgiria neste caso, no entanto, pois não haveria justificativa racional de por que é que a alma toma um corpo que a atrapalharia de realizar seu ato próprio, que é entender.

---

<sup>19</sup> Carlos Arthur afirma a respeito da questão 89 e suas dificuldades: “A questão 89 é de novo uma longa questão, em oito artigos. A razão disto não é tanto que haja muito a dizer, pois trata-se de uma questão sobretudo negativa e na qual predominam o “se entende” e “o que entende” sobre o “como entende”. É que estamos diante de uma questão particularmente difícil. Tal dificuldade advindo, por um lado, da própria posição assumida por Tomás de Aquino acerca do objeto próprio proporcionado ao intelecto humano e acerca de seu modo próprio de entender; provindo, de outro lado, das incertezas da tradição patrística. É o que o próprio Tomás indica com clareza nos artigos 1 e 8” (AQUINO, 2006, p. 20). Como podemos ver, tal dificuldade, na medida em que envolve as consequências do objeto do intelecto ser tal, interessa à nossa questão e nos ajudará a compreendê-la melhor.

Em suma, do ponto de vista dos Platônicos, admitindo-se como acidentais a operação do intelecto no corpo, bem como a própria união corpórea, resolve-se o problema da intelecção separada, que lhe seria então, natural, mas dificulta-se o problema da própria união. Seguindo Aristóteles, porém, e afirmando-se a união substancial, resolve-se este último problema, e se dificulta aquele da operação separada. Admitindo-se que, não acidentalmente, mas, por natureza, a alma está ligada ao corpo, temos o problema de que sua natureza não se altera pela morte do corpo, e então, ela nada poderia inteligir, naturalmente, pois não terá mais acesso aos fantasmas. É por este último caminho que segue Tomás.

Percebamos que, de fato, a postulação de que converter-se às fantasias é natural ao intelecto dificulta a postulação da intelecção separada. Deve-se levar em conta que sendo a alma a forma, isto é, aquilo que determina, a união com o corpo se dá em vista de sua operação própria, que está contida na natureza desta forma: é precisamente para inteligir voltando-se para as fantasias que a alma se une ao corpo, visto que é a matéria que se constitui em vista da forma. É por que a alma intelectiva humana tem como objeto as naturezas das coisas materiais, e portanto, deve inteligir voltando-se para fantasias, que a alma deve unir-se ao corpo. Ora, tal ligação não parece deixar margem para que a alma possa inteligir os puramente inteligíveis haja visto que, mesmo separada, sua operação natural não deixa de ser a mesma que lhe era na véspera.

Algo que também nos pareceu difícil na possibilidade da apreensão de algo distinto de seu objeto natural pelo intelecto, e que podemos acrescentar a tais dificuldades enunciadas por Tomás, é que tal não se dá com as outras potências e, na verdade, nos pareceria bem absurdo que tal acontecesse. Seria absurdo que a potência da visão apreendesse algo que não seja o seu objeto natural, o visível – de fato, que a visão apreenda o audível ou o universal nos pareceria absurdo. Ora, o objeto do intelecto humano é a natureza da coisa corpórea, o que só pode ser inteligido no particular e que implica a conversão às fantasias. Por que é que, no caso do intelecto, poder-se-ia considerar a apreensão de algo distinto daquilo que constitui seu objeto natural?

O *Sed Contra* do artigo, por outro lado, cita Aristóteles, afirmando que se a alma não tem uma operação própria não pode existir separada. Como se sabe que ela pode existir separada, complementa Tomás, (e isto se sabe por fé e por razão natural, acrescentamos

nós<sup>20</sup>), ela tem operação própria, e, sobretudo, a de inteligir. Vejamos como se resolve tal problema.

Tomás enuncia então o princípio que o permitirá resolver tal dificuldade:

Por isso, para eliminar esta dificuldade, cumpre considerar que, como nada opera senão na medida em que está em ato, o modo de operar de cada coisa segue seu modo de ser. Ora, a alma tem outro modo de ser quando está unida ao corpo e quando estiver separada do corpo, permanecendo, no entanto, a natureza da alma a mesma. Não de maneira que unir-se ao corpo seja-lhe accidental, mas une-se ao corpo em razão de sua natureza; como a natureza do leve não muda quando está no lugar próprio, que lhe é natural, e quando está fora do lugar próprio, que é para ele à margem da natureza. Compete, pois, à alma, de acordo com aquele modo de ser pelo qual está unida ao corpo, o modo de inteligir voltando-se para as fantasias dos corpos, que estão nos órgãos corpóreos. Quando estiver, porém, separada do corpo compete-lhe o modo de inteligir voltando-se para os pura e simplesmente inteligíveis, como às outras substâncias separadas. Donde, o modo de inteligir voltando-se para as fantasias ser natural à alma, como também o unir-se ao corpo. Mas, o ser separado do corpo está à margem da noção de sua natureza e igualmente o inteligir sem voltar-se para as fantasias lhe é à margem da natureza. Por isso, une-se ao corpo para isto, que seja e opere de acordo com sua natureza. (idem)

Vejamos esta resposta de fundamental importância para nós: “[...] como nada opera senão na medida em que está em ato, o modo de operar de cada coisa segue seu modo de ser”. Mantendo dois modos de ser distintos, enquanto unida ou separada, permanece “no entanto, a natureza da alma a mesma” (idem).

---

<sup>20</sup> Sabe-se que a alma sobrevive à morte do corpo por fé e por razão. No conjunto de questões que tratam da alma, tanto em si mesma quanto em sua relação com o corpo, Tomás trata da subsistência. Ver, por exemplo, na questão 75 da *Prima Pars*, o artigo 2 (ST, I<sup>a</sup>, q. 75, a. 2). Acerca da citação aristotélica, citada no mesmo contexto, isto é, na discussão acerca da possibilidade do conhecimento da alma separada no DV, afirma Wippel: “For a thing’s operation is a kind of end for it since it is that which is best in the thing” (WIPPEL, 2002, p. 122).

O princípio enunciado por Tomás liga o modo de operação ao modo de ser ou, poderíamos dizer, ao “estado” do agente. Assim, o intelecto humano tem um modo de inteligir em seu estado unido ao corpo, e outro modo de inteligir quando separado dele, embora sua natureza permaneça a mesma nos dois casos. Afirmamos anteriormente, com Tomás, que a união da alma com o corpo é substancial, sendo seu modo natural de operar o de inteligir voltando-se para as fantasias, e parecia impossível qualquer outro além, visto que, mesmo a morte do corpo, não lhe alteraria a natureza. De fato, podemos dizer que a união é substancial, e que portanto tal é o objeto natural do intelecto, mas, não podemos dizer, por isto, que é impossível ao intelecto ser determinado por outro objeto.

Opera-se aqui, portanto, uma separação entre a possibilidade de operação e a natureza. Enquanto está no modo de ser unido ao corpo, o modo de inteligir do intelecto humano é voltando-se para os fantasmas, e isto lhe é natural pois seu objeto natural são as quiddidades das coisas materiais. Enquanto está em seu modo de ser separado, sua operação consiste em voltar-se para os puramente inteligíveis, o que lhe é diverso à natureza, visto que seu objeto natural continua sendo as quiddidades das coisas materiais, o que só é possível inteligir conjuntamente com o ato imaginativo. O princípio que estabelece que a cada modo de ser se segue um modo de operar permite que compreendamos a possibilidade de uma operação não natural ao intelecto humano, assim “como a natureza do leve não muda quando está no lugar próprio, que lhe é natural, e quando está fora do lugar próprio, que é para ele à margem da natureza” (idem)<sup>21</sup>.

Recapitulemos o desenvolvimento do problema. Tratava-se de saber como é possível à alma uma operação separada. Para os Platônicos, como vimos, ao atribuir à natureza da alma a própria condição separada, tal problema não se colocaria, se exigindo, no entanto, uma explicação do estado accidental da condição corpórea. Seguindo Aristóteles, a união corpórea está bem explicada pela noção de natureza – é a sua natureza o estar unida – mas a despeito de tal natureza, Tomás ainda afirmará que a operação separada lhe é possível<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> O termo utilizado por Tomás aqui é *praeter naturam*. Carlos Arthur traduz como “à margem da natureza” e a edição da Loyola traz “estranho à sua natureza”. Acreditamos que se tratam de boas escolhas, devendo ser preferidas à “contra a natureza” utilizada, por exemplo, na edição da Ecclesiae, haja visto que Tomás utiliza em outros momentos *contra naturam*, e, apesar de certa elasticidade nestas qualificações, há certa diferença entre dizer que uma coisa é contrária ou estranha à natureza de algo.

<sup>22</sup> Wippel descreve este primeiro movimento de maneira mais clara do que o poderíamos: “A thing’s mode of operation follows up its mode of being. But the soul has one mode of being when it is united to the body and another in its state of separation, even though the nature of the soul remains the same.”

Ora, a questão dos Platônicos renasce transfigurada, porém:

Mas isto comporta novamente uma indagação. Com efeito, como a natureza se ordena sempre ao que é melhor e o modo de inteligir voltando-se para os pura e simplesmente inteligíveis é melhor que voltando-se para as fantasias, a natureza da alma deveria ter sido estabelecida por Deus de modo que o modo de inteligir mais nobre lhe fosse natural e não precisasse unir-se ao corpo por causa disso. (idem)

Ora, se tal lhe é possível, por que é que a natureza humana é a de estar unida e não a de estar separada? Ou ainda, de outro modo: os Platônicos afirmam que nossa natureza é inteligir separado e seu problema é por que há então esta união accidental corpórea. Tomás afirma que nossa natureza é esta unida, mas também que não nos é impossível inteligir separado. A questão que surge é então: já que é possível inteligir separado, por que a natureza não é precisamente aquela dos Platônicos, portanto?

Há na noção de natureza assumida aqui, percebamos, dois elementos importantes. Um deles é sua ligação com a inclinação própria do ente. Advém de sua forma, no caso, de sua natureza, a inclinação e operação própria do ente, aquilo que ele faz por suas próprias forças, isto é, aquilo que ele faz naturalmente. Percebamos que a natureza é um princípio explicativo suficiente para justificar uma operação dada. Por exemplo, seja a natureza do intelecto, tanto o estar unido quanto o estar separado, ele tem, em virtude de ser tal sua natureza, sua razão suficiente de operar assim. No caso de sua natureza ser separada, se pediria então uma razão suficiente da operação unida, e no caso contrário, de sua operação separada. Em segundo lugar, a noção de natureza implica também o princípio de que “sua operação é a melhor possível”, isto é, o postulado de que “a natureza obra o melhor possível”. Tal princípio é

---

[...] So too, the mode of understanding by turning to phantasms is appropriate for the soul's mode of being when it is united to the body, just as it is natural for it to be united to the body; but when the soul will be separated from the body, another mode of understanding, by turning directly to intelligible objects, will be appropriate for it, just as it is for other separate substances. The first mode of understanding is natural to the soul in its embodied state; but for it to be separated to the body is beyond its nature (*praeter rationem naturae*) just as for it to understand without turning to phantasms will also be beyond its nature (*praeter naturam*)” (WIPPEL, 2002, p. 130)

afirmado por Tomás várias vezes quando diz que “a natureza é obra de uma inteligência”, relacionando-a então à noção cristã de Providência<sup>23</sup>.

Mas há ainda, no problema que levantamos, que se pergunta por que é então que nossa natureza não é a separada, a suposição de que “o melhor é inteligir separado”, e que funciona como premissa menor do silogismo que levaria à conclusão de que nossa natureza deveria ser a de operar separado, tal como se dá nos Platônicos. Nos Platônicos, a natureza obrou o melhor, que é inteligir sem *convertio*, e a questão é a de por qual acidente não estamos neste melhor. Tomás assume que, de fato, a natureza obrou o melhor possível, mas relativizará esta segunda premissa, que afirma que o melhor é inteligir separado<sup>24</sup>.

Após estabelecer, pelo princípio que aludimos, a possibilidade de uma intelecção puramente espiritual ao intelecto humano, Tomás se pergunta por que, sendo possível que entenda os puramente inteligíveis, sua natureza é tal que entenda voltando-se para os fantasmas? Por que é que, detendo tal possibilidade, certamente mais nobre, seu objeto natural é a natureza das coisas corpóreas? A resposta de Tomás será que, embora assumamos que, de fato, tal modo de inteligir, o separado, seja mais nobre, absolutamente falando, especificamente para o intelecto humano, ele não o é.

Sem fantasmas, sem união corpórea, o intelecto humano, por sua debilidade, não teria senão intelecções comuns e confusas, imperfeitas, e são intelecções deste tipo que lhe sucedem no *post-mortem*. O intelecto humano se encontra no posto mais baixo de uma hierarquia de intelectos, e é para a realização perfeita de sua atividade que lhe é necessário inteligir convertendo-se aos fantasmas, e, portanto, unir-se ao corpo. Do mesmo modo, qualquer ordem desta hierarquia de inteligências quando comparadas a objetos inteligíveis de

---

<sup>23</sup> A noção de que “a natureza obra sempre o melhor” e de que a natureza é obra de uma inteligência é bem anterior à concepção de Providência, aparecendo desde os gregos, embora em sentido relativamente distinto da que toma forma no ambiente cristão.

<sup>24</sup> Diz Tomás: “Cumprido, pois, considerar que, embora inteligir voltando-se para o que é superior seja pura e simplesmente mais nobre do que inteligir voltando-se para as fantasias, aquele modo de inteligir, na medida em que era possível à alma, era mais imperfeito. O que é patente como segue. Com efeito, em todas as substâncias intelectuais encontra-se a capacidade intelectual pela influência do lume divino. [...] Ora, é manifesto que, entre as substâncias intelectuais, de acordo com a ordem da natureza, as que estão mais abaixo são as almas humanas. [...] Se, portanto, as almas humanas fossem estabelecidas por Deus de modo que entendessem pelo modo que compete às substâncias separadas, não teriam um conhecimento perfeito, mas confuso e geral. Logo, para que possam ter um conhecimento perfeito e próprio das coisas, foram estabelecidas naturalmente de modo que se unam aos corpos e assim, a partir das próprias coisas sensíveis, alcancem um conhecimento próprio delas [...]. Logo, é assim patente que é para vantagem da alma que se una ao corpo e entenda voltando-se para as fantasias; pode, no entanto, ser separada e ter outro modo de inteligir”. (idem)

ordem superior. Se as substâncias inferiores tivessem formas da mesma universalidade que a das superiores, como não tem a mesma eficácia na intelecção, não obteriam um conhecimento perfeito das coisas, mas apenas comum e confuso<sup>25</sup>.

A solução de Tomás, percebamos, apesar de no início poder parecer apenas uma saída esperta do problema, de fato, nos surpreende no final. Se procedermos com certa cautela, no início, sua solução nos parecia apenas um remendo, no seguinte sentido: os Platônicos afirmavam que a alma poderia entender naturalmente os inteligíveis, mas ficavam sem a razão suficiente da união corpórea. Tomás superava tal problema afirmando que o estado unido ao corpo era “natural” ao homem, mas a despeito disto, entender separadamente o era também possível, pelo princípio que liga o modo de ser ao modo de operar. Dissociar os dois princípios poderia parecer simplesmente fugir do problema, na medida em que o permitiria “segurar” a alma ao corpo, pela natureza, e um outro princípio apareceria para permitir o entender no estado separado, a despeito de tal ligação. Felizmente o problema ressurgia no interior do conceito de “natureza”. Pois assumindo que o natural é o melhor possível ao ente, por que, então, sua “natureza” não é lá onde se entende puramente os inteligíveis, visto lhe ser possível e mais nobre tal operação?

---

<sup>25</sup> “Moreover, even if we had been allowed to cognize in angelic fashion, “we would not have a cognition that is complete, but confused and general” (89.1 c). Even as things are, in our separated state we will largely be incapable of absorbing the information we will be illuminated by. Whereas the angels achieve a “specific and determinate understanding of each thing,” our understanding will come “with generality and confusion” (QDA 18 c; see §§10.4 and 10.5). We stand in the hierarchy of intelligent beings the way the dullest human beings stand in relation to the species as a whole. “To the ignorant and slow, one must explain each thing individually, using particular examples at every step” (QDA 18 c). Some human beings are quicker than others, but as a species we are all in much the same position, the runt of our genus, dependent on examples to understand the way things work” (PASNAU, 2002, p. 287-288). A analogia de Tomás, tanto na *Suma* como nas passagens que Pasnau cita de QDA deixam claro o que significa tal “generalidade e confusão” dos conhecimentos no estado separado. Não concordamos, porém, com a sequência do trecho citado de Pasnau, que por sua leitura do que é *convertio*, não reconhece de maneira a forte a necessidade dos fantasmas: “If God had made us smarter, we would not need phantasms, or at least we would not need them so constantly” (idem). Seguimos aqui, como já afirmado, Lonergan, Kretzmann, Cory e Madureira. A distinção de situações para nós é rígida: na união corpórea se necessitam fantasmas e, se fôssemos inteligentes o suficiente para entender eficazmente sem eles, não necessitaríamos da existência corpórea. Neste caso não seríamos homens, mas anjos. Gostaríamos de mencionar, ainda, que a excelssitude de Deus continua tendo lugar em nossa limitação cognitiva, e o estudo do conhecimento no estado separado indica isto. Afirma Madureira que “Em outras palavras, o conhecimento da essência de Deus não é possível *in praesenti statu*, pois o intelecto humano está unido ao corpo e, portanto, conhece apenas o objeto que lhe é próprio, a saber, “a natureza existente na matéria corporal” (MADUREIRA, 2014, p. 21). De fato, o conhecimento da essência de Deus não é possível *in praesenti statu*, mas mesmo no estado separado, e mesmo em relação aos anjos, ele necessita da graça para que se dê, devido a infinita distância entre Criador e criaturas. A diferença, parece, é que no estado separado não lidamos com um princípio gnosiológico que parece impedir a intelecção sem fantasias, o que se dá no estado da vida presente.

A resposta a isto, como vimos, afirma que para o intelecto humano, embora lhe seja possível inteligir separado, isto não lhe é o melhor, e portanto, não lhe é o natural. Aristóteles está correto na afirmação da natureza da união corpórea, bem como na postulação do *sed contra* da possibilidade da operação separada, e nada há de errado nisto pois a natureza nada afirma aqui sobre sua impossibilidade, mas apenas sobre sua imperfeição. Mas o interessante disto é que a resposta aparece inserida em uma perspectiva ampla e harmônica com a hierarquia própria do cosmos cristão, herdado por Tomás da tradição em geral e, especificamente neste caso, de Dionísio<sup>26</sup>.

A imperfeição da operação separada do intelecto humano é apenas um caso específico de uma regra geral, que rege toda a ordem das hierarquias celestes. Os diversos graus de perfeição na hierarquia dos seres se dão pelos diversos níveis de participação no lume divino, e um intelecto teria uma operação imperfeita mesmo apreendendo inteligíveis separados, se estes forem de uma maior universalidade. Em uma síntese comportada pela perspectiva cristã resolve-se bem o problema que, segundo o próprio Tomás, encerrava certa dificuldade.

Vejamos alguns pontos de interesse para nós.

### 2.2.2 Natureza e Operação

Foi mostrada, portanto, a possibilidade do conhecimento da alma separada<sup>27</sup>. O ponto mais importante para nossos objetivos, na demonstração desta possibilidade por Tomás, é a

---

<sup>26</sup> Tais hierarquias constituem, por exemplo, a razão de ser da *Hierarquia Celeste* de Pseudo-Dionísio. Ali são descritas as ordens angélicas que ligam os homens, as substâncias mais distantes do Princípio até as que Dele mais se aproximam.

<sup>27</sup> Para nossos propósitos foi suficiente estabelecer a possibilidade do conhecimento no estado separado. Demais aspectos de tal conhecimento, tal como depreendidos da *Suma* e de outras obras, podem ser úteis de se fazer notar. Téllez estabelece algumas características importantes de tal: “Habida cuenta de lo anterior, e instalados sumamente lejos de Aristóteles, Tomás de Aquino: a) confirma que el alma separada conserva todos los conocimientos intelectuales adquiridos durante su vida en este mundo; b) postula que el intelecto posible no solo sobrevive, sino que a el correspondera precisamente retener o conservar dichos conocimientos intelectuales; c) el intelecto posible podra conocer naturalmente sin necesidad de los fantasmas, de un modo puramente espiritual, es decir, no hay lugar a la abstracción; d) decir que conocer de un modo espiritual equivale a decir que conocer a la manera, por ejemplo, de los angeles, de quienes no se descarta que aquel deba recibir las especies inteligibles necesarias para hacerse de nuevos conocimientos (aparte de los adquiridos en esta vida); e) si estando el alma unida al cuerpo no se descarta que pueda recibir infiujo de sustancias superiores como Dios y los ángeles, con mayor razon estando separada del cuerpo, estara mas preparada para recibir las especies de las sustancias superiores (no habra lugar a una conversio a los fantasmas, sino a una conversatio con las sustancias separadas); f) Que el alma separada pueda conocer lo cognoscible de un

separação operada pelo filósofo entre a natureza do intelecto e a possibilidade de operação. Temos dois princípios: um que afirma que a natureza do intelecto é inteligir voltando-se para as fantasias, e outro, que afirma que o modo de ser determina o modo de operar. Gostaríamos de notar algumas coisas.

Em primeiro lugar, há uma certa confusão que pode surgir quando relacionamos os dois princípios. Antes de analisarmos a distinção que permite responder ao problema do artigo, ainda quando apresentávamos o *problema* do conhecimento da alma separada, afirmamos que: é a fim de realizar sua operação própria, de inteligir voltando-se para os fantasmas, que o intelecto deve ser unido ao corpo. A matéria é em vista da forma, e a operação da alma tem certa prioridade sobre seu modo de ser, isto é, determina o fato de esta ser unida ao corpo. Na solução do problema, porém, o princípio que Tomás enuncia afirma que o modo de operar se segue, isto é, é determinado (e não, ao contrário, determina) pelo modo de ser. Estas duas considerações parecem se chocar à primeira vista: converter-se às fantasias aparece, ora determinando a união corpórea, ora sendo determinado por ela.

De fato, as duas coisas se dão, e a confusão se resolve quando entendemos ao que se refere a “determinação” em um e outro caso. Quando dizemos que a operação determina o modo de ser, tal determinação é aqui entendida como a determinação da natureza, da forma na qual está contida a operação, sobre a matéria que a possibilitará: é a fim de inteligir convertendo-se às fantasias que o intelecto é unido ao corpo no composto humano. Quando dizemos que o modo de inteligir ou não por conversão às fantasias é determinado pelo modo de ser, estamos falando de uma determinação atual do estado unido à matéria sobre o operar.

---

modo mas expedito (pudiendo, por tal motivo, llegar a conocerse a si misma y por si misma sin necesidad de ninguna especie abstraída de las imagenes) no signifíea que dicho conocimiento sea mas natural y claro que el que tenemos en esta vida, sino en cierto modo violento y confuso para la naturaleza humana (esto es lo mas aristotelico del asunto), pues lo natural es que el alma se una al cuerpo y que por medio de el prescinda de conocer mediante especies infusas demasiado elevadas para ella.” (TÉLLEZ, 1996, p. 94-95).

Neste ponto devemos considerar que afirmar que a intelecção separada é a maneira mais perfeita (f) parece se referir, haja visto que Tomás afirma que “para nós” tal não seria o melhor, ao modo de inteligir, que dispensando fantasmas, em si mesmo é mais perfeito. Tal operação, ainda, poderia ser mais perfeita considerando-se a restrição a certos objetos: os que estão na alma, em seu nível, ou abaixo dela, bem como os conhecimentos possíveis de serem formados a partir destes. Outro modo, ainda, de se considerar certa maior perfeição no inteligir separado, pode ser vista se considerarmos a ausência, neste estado, de certos aspectos apetitivos que alteram a atividade intelectual. Ver Wippel (2002, p. 126). Por fim, ainda voltaremos ao que foi levantado por Téllez sobre a “naturalidade” da intelecção no estado separado, tal como mencionado em (f).

A primeira determinação é a prioridade ontológica da forma sobre a matéria, da alma sobre o corpo, a segunda, do ser atual sobre a operação, que inclusive é implícita logicamente naquela outra. Assim, por exemplo, é pela finalidade de ver, contida na forma da potência, que a potência visiva determina o órgão com os materiais adequados para exercer tal operação. Já em ato, a visão, por meio do órgão (os olhos), por sua vez, determinará a operação de ver e a levará a cabo. Uma condição inadequada na matéria do órgão, por exemplo, alteraria o modo de operar. Neste caso, poderíamos pensar, o modo de ser atual determina o modo de operar, e se houver corrupção no modo de ser, a operação será afetada.

Ora, percebamos que os dois princípios caminham juntos: a operação determina o modo de ser, e este, por sua vez, a operação, mas em sentidos diferentes, similar ao modo que, por exemplo, a causa final determina e é determinada pela eficiente. Em todas as potências da alma podemos ver isto. No caso do intelecto, porém, o que faz com que estes dois princípios se destaquem e se tornem um problema, é que outro estado de ser, bem distinto do que lhe é instituído pela natureza, é possível à alma. E daí, deste modo distinto de ser advirá outro modo de operação, e neste sentido, também, o modo de ser atual determinará o modo de operar.

Em segundo lugar, podemos trazer à tona a objeção que fizemos, de que em potência alguma parecia ser possível uma apreensão de um objeto outro que não o seu natural. Nos parecia absurdo, retomemos, que o intelecto pudesse inteligir algo distinto de seu objeto natural, a saber, a natureza das coisas materiais, do mesmo modo que nos pareceria absurdo que a visão apreendesse o audível ou algo do tipo. Ora, podemos perceber que no caso do intelecto, diferentemente das outras potências, distingue-se seu objeto próprio de seu objeto natural. O *estado* natural, em que o intelecto opera de modo perfeito, tem como objeto a natureza dos entes materiais, e isto determina, como acabamos de ver, a união corpórea. Findada a união corpórea, mantendo a mesma natureza, ou seja, tendo ainda como objeto natural a natureza do ente corpóreo, outro constitui, porém, seu objeto próprio, isto é, adequado ou proporcionado ao seu novo estado. Isto, de fato, não acontecia com outras potências pois nelas, parece-nos, seu objeto natural é o único objeto próprio possível.

E a razão disto é, em terceiro lugar, o fato de que o intelecto admite outro estado de ser pois, em si mesmo, é imaterial. Retomando o exemplo da corrupção do órgão, poderíamos pensar que, a despeito de tal corrupção, o objeto de uma potência não se alteraria. Em uma situação hipotética, por exemplo, a corrupção total do olho, não faria que a visão pudesse

apreender outro objeto que não o visível que era possibilitado por seu órgão. A visão não começaria a ver em frequências antes impossíveis sem o olho pois, se o olho fosse destruído, a potência não mais existiria.

O intelecto é uma potência impassível que, embora tenha sua ação natural em conexão com potências corpóreas, em si mesmo, é incorpóreo. E se é assim, em seu modo de ser separado, deve comportar um ato próprio, mesmo que não mais esteja em conexão com aquelas potências com as quais mantinha contato. Em decorrência disto, haverá para ele um objeto que não lhe é natural, embora lhe seja proporcional ao novo estado<sup>28</sup>.

Diferentemente das outras potências que, sendo corpóreas e passíveis, tem seu objeto natural como o único proporcionado, o mesmo não acontece com o intelecto, que tem um objeto possível, proporcionado, embora não lhe seja o natural. A separação entre a natureza e o princípio que rege a operação pelo estado do ser, ou, a distinção entre objeto natural e próprio, só se dá pelo fato de que a potência de que tratamos admite outro estado à parte do que lhe é natural: é por que o corpo se corrompe e por que o intelecto humano resiste a esta corrupção, que há este outro modo de ser, distinto do natural, e portanto, outro modo de operar e outro objeto proporcionado.

Podemos concluir nosso percurso do seguinte modo. Se o intelecto humano é naturalmente unido à matéria, e entende convertendo-se às fantasias, por outro lado, ele é um intelecto em si mesmo, e como tal, é levado ao ato por uma forma inteligível. Dada a ordem dos seres na Criação, ele participa de um gênero de substâncias intelectuais tais, que só entendem perfeitamente as formas inteligíveis que se dão nos particulares, nos entes materiais. Enquanto unido ao corpo, tal intelecto opera da maneira que lhe é própria e natural, voltando-se para as formas inteligíveis presentes nos particulares. Quando separado da alma e dos órgãos corporais, e com isto, separado de todos os atos das potências que por eles se davam, permanece a alma intelectual, que com elas operava em conjunto. Fora de sua natureza o intelecto ainda entenderá. Porém, pela debilidade de sua própria “luz”, que necessitava de outras potências para operar perfeitamente, ele fará isto apenas de maneira imperfeita e confusa.

---

<sup>28</sup> A comparação entre olhos e intelecto se distingue ainda pois, no caso do intelecto, não há um órgão específico e sua ação unida é ligada ao estado de união corpórea da alma como um todo. Não se trata aqui de algo como “destruído o cérebro”, o intelecto age, mas sim: “estando o corpo morto” o intelecto continuará agindo. Tal constitui a diferença entre o estado unido e o estado separado. Esta conexão será melhor esclarecida em nossos próximos capítulos.

### 2.2.3 Conclusão: proporcionalidade e estado do ser

Devemos enfatizar que não é a natureza do intelecto que determina a possibilidade ou impossibilidade de sua operação separada, mas o princípio do estado atual, que liga o modo de ser à operação. A justificação da possibilidade da operação separada advém do modo do ser atual. A natureza, por outro lado, não se referindo à impossibilidade da operação separada, determinava aqui a *perfeição* do modo de operar (no caso, o modo unido). O princípio que liga o modo de operar ao modo de ser abre a possibilidade para um inteligir não natural do intelecto, ao passo que o princípio de sua natureza lhe coloca no lugar em que tal operação se realiza da maneira que lhe é mais formalmente perfeita.

Ora, disto temos algo importante para nosso desenvolvimento: é também em função do princípio que estabelece que o modo de ser determina o modo de operar, percebamos, que a *convertio* é necessária no estado da vida presente. A questão 89 nos esclarece que a tese da necessidade da *convertio* não se baseia na natureza do intelecto, mas no fato de que, enquanto ele é unido ao corpo, tal modo de ser determina seu modo de operar, e enquanto separado, outro modo lhe é determinado. Isto é o que está implícito na razão fornecida para a necessidade da *convertio*, no artigo 7 da questão 84, quando se afirmava que há uma proporção da potência com o objeto.

A proporção entre potência e objeto afirmada ali não é determinada pelo objeto natural do intelecto. Não é pelo fato de a natureza material ser seu objeto natural que a *convertio* é necessária<sup>29</sup>. O objeto próprio do intelecto humano é aquele que lhe é proporcionado ao estado *atual* de união corpórea, e isto pois o modo de ser determina o modo de operar. Se seu intelecto estiver em outro modo de ser, outro objeto lhe será proporcionado e operará de outro

---

<sup>29</sup> Percebamos, porém, que tal poderia ser a interpretação. Constitui uma interpretação inicial possível da fundamentação da *convertio*, que a proporção ali aludida fosse da potência em relação ao seu objeto natural, em uma consideração de sua natureza estável e formalmente permanente, assim como se desprende no trecho de Gilson (2013, p. 662). Isto poderia, mesmo, ser reforçado tendo-se em vista que na razão fornecida de 84.7 Tomás contrapõe o intelecto humano ao angélico (e em 85.1 às potências sensitivas) e, não, a um outro estado possível, que só seria tratado na questão 89. Neste caso, entenderíamos ali que o intelecto angélico, separado (entendido como sendo naturalmente e sempre, separado) tem seu objeto proporcionado na forma separada. O intelecto humano, unido (naturalmente unido) tem seu objeto proporcionado (à tal natureza) na quiddidade da coisa material. Embora isto seja verdadeiro, a proporção aludida em 84.7, para que a *convertio* seja necessária no estado unido e permita a operação separada, deve se referir ao objeto próprio e circunstancial, que dependa do estado atual do ser.

modo: sem converter-se às fantasias. O intelecto humano, que é unido ao corpo, entende por conversão às fantasias pois seu objeto, a natureza das coisas corpóreas, é o que lhe é proporcional *enquanto é forma atual do corpo*.

Com isso percebemos melhor o que está envolvido nos fundamentos da necessidade que o intelecto humano tem de converter-se às fantasias. O “estado da vida presente” do enunciado da tese, que gerava a necessidade da *convertio* por certa proporção entre potência e objeto, faz contraste e ao mesmo tempo se funda em um princípio comum, com a operação do estado futuro, ou separado. “O modo do ser determina o modo do operar”, entendendo-se o modo do ser como seu estado atual da alma, separada do corpo ou a este unida como forma, é o princípio que em última análise fundamenta a necessidade, tanto do intelecto converter-se às fantasias no estado unido, como não converter-se no estado separado.

## 2.3 Consequências: os imateriais na questão 88 da *Prima Pars*

### 2.3.1 Intelecção dos imateriais nas objeções do artigo 1

#### 2.3.1.1 Considerações iniciais

Nesta seção buscaremos aprofundar uma das consequências da tese da necessidade da *convertio*: a limitação do intelecto humano quanto ao conhecimento dos incorpóreos ou imateriais. Tal consequência, prenunciada na resposta à terceira objeção do artigo 7 da questão 84, será reforçada nesta seção com outros elementos textuais e aprofundada conceitualmente. A questão 88 da *Prima Pars* compõe, como já mencionamos, o conjunto de seis questões que tratam de maneira extensa do conhecimento humano na *Suma*, tratando especificamente do modo “como a alma conhece o que está acima de si” (ST, I<sup>a</sup>, q. 88). Não poderíamos tratar das limitações ao conhecimento impostos pela tese da necessidade da *convertio* sem procurar tais limitações nesta questão que coloca a questão de maneira tão direta. De fato, veremos que nela se reafirmam e desenvolvem-se as limitações cognitivas que anunciamos. Afirma Carlos Arthur:

A questão 88 aborda o conhecimento das substâncias imateriais, que estão acima do intelecto humano. É a questão mais curta (3 artigos) do bloco de 84-89. Os três artigos respondem muito mais à pergunta “se o nosso intelecto entende tais substâncias” do que à pergunta “como as entende”. O teor das

respostas é predominantemente negativo e no fundo retoma o já indicado na questão 84, a.7, ad 3m. (AQUINO, 2016, p. 19)<sup>30</sup>

Se em seu estado separado, o intelecto humano pode, ainda que não tão bem, inteligir as formas separadas sem a necessidade da *convertio*, no estado da vida presente porém, a tese estabelece limites bem definidos para o intelecto humano: é impossível que este entenda sem converter-se às fantasias, e isto significava, segundo a resposta à terceira objeção do artigo 7, que embora se possa inteligir os incorpóreos, sua inteligência se dava, também, *per conversionem*.

Composta por três artigos, a questão 88 tem para nós especial interesse pois nela não só se reafirmam as limitações do conhecimento que vimos mas, também, são trazidas posições e argumentos que não haviam aparecido nos artigos que vimos da questão 84 e 89. A defesa da possibilidade de um conhecimento dos imateriais, bem como as respostas a tais argumentos, se revestem de novos elementos e, para nossos propósitos, servirão para estabelecer com segurança o fato de que o intelecto só pode operar *per conversionem*.

O primeiro artigo se pergunta “Se a alma humana, de acordo com o estado da vida presente, pode inteligir por si mesmas as substâncias imateriais” (ST, I<sup>a</sup>, q. 88, a. 1). O segundo se pergunta “Se o nosso intelecto, pelo conhecimento das coisas materiais, pode chegar a inteligir as substâncias imateriais”. Nas soluções destes artigos Tomás enfrenta Averróis e Avempace e fecha certas portas que, mesmo com a postulação da tese da necessidade da *convertio* em 84.7 e sua defesa contra Platão 89.1, permanecem abertas pela posição destes árabes. No terceiro, se pergunta “Se Deus é o primeiro que é conhecido pela mente humana”, ao que responde brevemente com elementos das Escrituras e reafirmação do que já foi tratado nas questões anteriores.

---

<sup>30</sup> Carlos Arthur também relaciona, em seu artigo “Santo Tomás de Aquino e o conhecimento negativo de Deus”, a razão fornecida em 84.7, da proporcionalidade entre potência e objeto, à questão 88. Em referência à razão de 84.7 citada (NASCIMENTO, 2008, p. 63) afirma o autor: “O texto, acima citado, acerca do objeto do intelecto humano já indica que “o intelecto humano, pelas naturezas existentes na matéria corporal, ascende das coisas visíveis a algum conhecimento das coisas invisíveis”. Esse modo de conhecer as coisas imateriais é abordado na questão 88 da primeira parte da Suma de teologia” (idem, p. 65).

Nesta seção (2.3.1), nos deteremos somente sobre as objeções e respectivas respostas do primeiro artigo da questão 88. Sua solução, bem como as soluções dos demais artigos, serão tratadas na próxima seção (2.3.2) e isto será suficiente para nossos propósitos.

### 2.3.1.2 Objeções

As objeções do primeiro artigo mantêm relativa independência de sua solução e complementam a direção aberta pela terceira objeção do artigo 7 da questão 84. Ora, as objeções do primeiro artigo da questão 88 trazem novamente a discussão sobre a possibilidade de intelecção dos imateriais, o que deverá, em alguma medida, envolver o que antes foi estabelecido como a causa desta impossibilidade: a *convertio* necessária no estado da vida presente. Vejamos as objeções do primeiro artigo que argumentam positivamente pela intelecção por si dos imateriais.

A primeira objeção traz uma citação de Agostinho, que afirma que, assim como a mente colige as notícias das coisas corpóreas pelos sentidos, recolhe as notícias das coisas incorpóreas por si mesma. E como tais “coisas incorpóreas” são as substâncias imateriais, a mente inteligiria, por inteligir a si mesma, as coisas imateriais<sup>31</sup>.

A segunda objeção parte do princípio de semelhança e do fato de que, sendo imaterial, a mente é mais semelhante das coisas imateriais que das materiais. Conclui que, como entende as coisas materiais, com maior razão inteligiria as imateriais<sup>32</sup>. As premissas são razoavelmente claras e o centro da objeção é a aplicação do princípio de semelhança, que afirma que “o semelhante conhece o semelhante”. A imaterialidade da mente, por sua vez, é tratada, como já citamos, no primeiro artigo da questão 76 (ST, I, q. 76, a. 1). Afirma-se então que, se o semelhante é conhecido pelo semelhante, e se a mente conhece o menos semelhante, conheceria também o mais.

---

<sup>31</sup> Afirma Tomás que: “Com efeito, Agostinho diz no livro IX Sobre a Trindade: “A própria mente, assim como colige as notícias das coisas corpóreas pelos sentidos do corpo, assim também as das coisas incorpóreas por si mesma”. Ora, tais são as substâncias imateriais. Logo, a mente entende as substâncias imateriais.” (ST, I, q. 88, a. 1, ob. 1).

<sup>32</sup> Afirma Tomás que: “Além disso, o semelhante é conhecido pelo semelhante. Ora, a mente humana assemelha-se mais às coisas imateriais do que às materiais; pois, a própria mente é imaterial, como é patente pelo dito acima [Q. 76, a. 1]. Logo, visto que a nossa mente entende as coisas materiais, entende muito mais as coisas imateriais” (ST, I, q. 88, a. 1, ob. 2).

A terceira objeção tem um número maior de premissas e movimentos. Afirmar Tomás que:

3. Além disso, que o que é de acordo consigo maximamente sensível não seja maximamente sentido por nós provém do fato de que a excelência do sensível corrompe o sentido. Ora, a excelência do inteligível não corrompe o intelecto como se diz no livro III Sobre a alma. Logo, o que é de acordo consigo maximamente inteligível é também maximamente inteligível para nós. Ora, visto as coisas materiais não serem inteligíveis senão porque as tornamos inteligíveis em ato, abstraindo da matéria, é manifesto que sejam, de acordo consigo, mais inteligíveis as substâncias que, de acordo com sua natureza, são imateriais. Logo, são muito mais inteligidas por nós que as coisas materiais. (ST, I, q. 88, a. 1, ob. 3)

Se trata de um argumento que é muito interessante seguir. Podemos dividi-lo em dois momentos. No primeiro afirma-se que (i) a causa do maximamente sensível *por si* não o ser também *por nós* é a corrupção do sentido pela excelência do sensível. (ii) A excelência do inteligível não corrompe o intelecto, traz em seguida a objeção citando Aristóteles, concluindo com isto que (c) o maximamente inteligível *por si* é também *por nós*.

A corrupção é a causa, portanto, da distinção entre o maximamente apreendido *por si* e *por nós*. Ausente a corrupção, o maximamente apreendido *por si* mesmo o é também *por nós*. Tal corrupção parece ser ligada à questão da corporeidade das potências. O ser ou não corrompido pela apreensão de um excelente, entre sentidos e intelecto, se ligaria à corporeidade daquele e incorporeidade deste. O fato de que o sentido se utiliza de órgão corpóreo e o intelecto não, faria com que o sentido se corrompesse diante de sensíveis excelentes ao passo que tal não se daria no intelecto. Em todo caso, o maximamente inteligível, tendo em vista a incorporeidade do intelecto, não o corromperia, fazendo que não exista a distinção entre o maximamente inteligível *por si* e *para nós*.

Um segundo movimento estabelecerá a ligação entre o mais inteligível e o imaterial, afirmando que (iv) as substâncias materiais tem sua inteligibilidade dependente de nós, pela abstração, sendo (c') “manifesto que sejam, de acordo consigo, mais inteligíveis as substâncias que, de acordo com sua natureza, são imateriais” (idem). Há aí as premissas que

tornariam “manifesto” o que foi afirmado, e que são a de que (v) é mais inteligível por si aquilo que, por si mesmo e não dependentemente de nós, é inteligível, e que (vi) os imateriais são inteligíveis por si mesmos.

Ambas as premissas são claras: de fato os imateriais são mais excelentes naquilo que é ser inteligível, e isto é evidente ao se considerar que por si mesmos são inteligíveis ao passo que as naturezas materiais só o são pela ação de nosso intelecto. Aquilo que em si mesmo é inteligível é mais inteligível que aquilo que necessita da ação de outro para o ser. Por fim, na união dos dois movimentos: como (c) o mais inteligível por si o é também por nós, e (c’) as substâncias imateriais são mais inteligíveis por si, conclui-se que (c’’) elas o são também por nós.

A quarta objeção é mais simples e cita Averróis, ao afirmar que, se não inteligíssemos as substâncias abstratas a natureza teria agido ociosamente, o que é absurdo. Tal ação ociosa consistiria em estabelecer o naturalmente inteligido sem ninguém que o pudesse entender. Conclui que as substâncias imateriais podem ser entendidas por nós<sup>33</sup>. A quinta constata que pelos sentidos vemos todos os corpos, superiores e inferiores, e aqui refere-se aos corpos sublunares e supralunares. Como há proporção entre a relação de sentido e sensível para com a do intelecto e inteligível, este último também entenderia todos os inteligíveis, incluindo aqueles superiores e imateriais<sup>34</sup>.

No *Sed Contra* Tomás relaciona duas passagens das Escrituras:

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que se diz no livro da Sabedoria 9, 16: “O que está nos céus, quem o perscrutará”? Ora, tais substâncias são ditas estar nos céus, de acordo com Mateus 18, 10: “os anjos deles, nos céus etc”. Logo, as substâncias imateriais não podem ser conhecidas pela investigação humana. (ST, I<sup>a</sup>, q. 88, a. 1, SC)

---

<sup>33</sup> Afirma Tomás que: “Além disso, o Comentador diz no livro II da Metafísica que se as substâncias abstratas não pudessem ser entendidas por nós, então “a natureza agiria ociosamente, pois fez o que é em si naturalmente inteligido, não inteligido por alguém”. Ora, nada é ocioso ou em vão na natureza. Logo, as substâncias imateriais podem ser entendidas por nós” (ST, I, q. 88, a. 1, ob. 4).

<sup>34</sup> Afirma Tomás: “Além disso, assim como o sentido está para os sensíveis, assim também o intelecto está para os inteligíveis. Ora, a nossa vista pode ver todos os corpos, quer sejam superiores e incorruptíveis, quer sejam inferiores e corruptíveis. Logo, nosso intelecto pode entender todas as substâncias inteligíveis, mesmo as superiores e imateriais” (ST, I, q. 88, a. 1, ob. 5).

Vimos que todas as objeções constituem-se de argumentos em favor da possibilidade de que o intelecto consiga apreender as naturezas imateriais de maneira direta. Como já dissemos e ficou bem estabelecido nas seções anteriores, é a *convertio*, resultante do objeto proporcionado ao estado unido, que impossibilitam que tal se dê, e aqui, o que esperamos é perceber os ecos de tal tese.

### 2.3.1.3 Resposta às objeções

Quanto à primeira objeção Tomás endossa a afirmação agostiniana: de fato, o que a alma capta dos imateriais, capta de si mesma, e por isso, inclusive, é que a ciência da alma é um princípio de conhecimento das substâncias separadas e imateriais. Porém, Tomás não admitirá a leitura de tal “captação” como um conhecimento perfeito ou uma intelecção direta:

Com efeito, pelo fato de que nossa alma conhece-se a si mesma, chega a possuir um certo conhecimento acerca das substâncias incorpóreas, tal como lhe cabe ter; não que as conheça pura e simplesmente e perfeitamente, conhecendo-se a si mesma. (ST, I, q. 88, a. 1, ad1m).

De fato, percebamos, a citação de Agostinho na primeira objeção utiliza termos que não significam necessariamente um conhecimento perfeito ou uma intelecção direta dos imateriais. De fato, “aquilo que nossa mente pode captar” dos imateriais ela entende de si mesma, e então, está munida dos princípios para entender, isto é, coligir as notícias, das coisas imateriais.

Algo falta, no entanto, se tentamos compreender isto à luz do que enunciamos na resposta à terceira objeção do artigo 7. Ali Tomás dizia que conhecemos as substâncias imateriais, no estado da vida presente, por remoção ou alguma comparação com o corporal. Por isso, inclusive, para inteli-los nos voltávamos para as fantasias dos corpos. Ora, aqui se estabelece algo um tanto diferente: não é a coisa material, dotada de fantasia, o princípio de onde se parte para conhecer o imaterial, mas a *própria alma*, que já é algo imaterial. De outro modo, não se trata aqui de dizer que as coisas materiais são o ponto de partida para a

compreensão dos imateriais, mas que a própria alma o é. É necessário que saibamos, portanto, qual o lugar da *convertio ad phantasmata* nisto que é a autointelecção da alma.

A resposta a isto não é difícil, e se resolve ao considerarmos que, para Tomás, o modo com que a alma entende a si mesma não é, também, direto (ST, I, q. 87, a. 1). Podemos colocar do seguinte modo: se há *convertio* na autointelecção da alma por si mesma, haverá também na intelecção das substâncias imateriais que tem a alma por seu princípio de conhecimento. Bastaria, portanto, mostrar que há *convertio* na autointelecção da alma.

E para estabelecer isto basta considerar ordem das intelecções na intelecção da alma por si mesma, tal como estabelecida por Tomás na questão 87 da *Prima Pars*. Entende-se, primeiro, as naturezas das coisas materiais; em seguida, por um ato distinto, o próprio ato pelo qual se entendeu a natureza material; e em terceiro, a potência responsável pelo ato. Temos então uma ordem de intelecções: objeto material, ato e potência, três atos distintos, cada qual entendendo a partir do anterior<sup>35</sup>. Ora, o ato da alma em si mesmo e a potência por ele responsável não são entendidos em si mesmos, mas fazem referência ao ato primeiro, que é de intelecção da natureza material. Ora, este certamente se dá por *convertio* e necessariamente, portanto, as ulteriores intelecções dos atos e potências da alma se imiscuem com tal lastro imaginário das fantasias, e deles pode ser afirmado o que se disse na resposta à terceira objeção artigo 7 da questão 84: seu conhecimento se dá tendo por princípio as coisas materiais e sua intelecção se dá pela conversão do intelecto às fantasias dos corpos.

Os efeitos da necessidade da *convertio* na autointelecção da alma já nos eram esperados pois embora seja imaterial em si mesma, enquanto no estado unido, a operação intelectual é marcada pela presença da *convertio*. Lembremos que era diferente a situação da autointelecção no estado separado que, marcado pela ausência da *convertio*, permitia ao intelecto entender a si mesmo por sua essência e não por seu ato. Mesmo as outras almas separadas eram entendidas essencialmente. A única coisa que impede, portanto, que o

---

<sup>35</sup> Os elementos importantes para a compreensão da autointelecção da alma podem ser vistos no primeiro e terceiro artigos da questão 87. Esta sequência de passos para a autointelecção da alma pode ser encontrada no final da solução do artigo que se pergunta se nosso intelecto conhece o ato próprio (ST, I, q. 87, a. 3, resp.). Uma excelente referência que tenta compreender de maneira mais profunda a questão da autointelecção em Tomás é o livro “Aquinas on Human Self-knowledge” de de Therese Scarpelli Cory. Ver por exemplo CORY, 2013, p. 66-114, 174-198. Não nos parece, definitivamente, tendo em vista tais questões, que Tomás postula, como assumiu Romeyer, que o intelecto conheça de maneira direta a essência da alma (ROYEMER, 1923, p. 51ss). Tal trabalho, no entanto, tem o mérito de colocar em discussão inúmeros elementos interessantes acerca do autoconhecimento da alma humana em Tomás.

intelecto apreenda a si mesmo por sua essência, no estado da vida presente, é a necessidade que tem de converter-se às fantasias. Ora, ao estabelecer que o intelecto entende a si mesmo por seu ato, e tal ato pela apreensão do objeto, Tomás nos esclarece que tal inteligência se dá nas dependências da *convertio*. Afirmar tal modo de inteligência da alma por si mesma é simultaneamente reafirmar as consequências da tese da necessidade da *convertio*.

Fica claro, aqui como em tudo o que traremos da questão 88, que Tomás postula a *convertio* e, não só não estabelece exceção à regra já antes fundamentada, mas reafirma tais limitações durante todo o conjunto de questões 84-89, explícita e implicitamente.

Na segunda objeção, afirmava-se que pela semelhança existente entre a mente e as demais substâncias imateriais, e tendo em vista o fato de que se entende as substâncias materiais, maior razão haveria, portanto, de se entender as imateriais. O semelhante conhece o semelhante, assumirá Tomás, mas o recebido está no recipiente ao modo do recipiente, e assim, a semelhança da coisa está no conhecedor ao modo do conhecedor, “como uma certa forma dele”<sup>36</sup>. O “princípio de semelhança” é criticado, como já outras vezes o fora, quando separado de seu complemento no “princípio de recepção”, que afirma que “o recebido está no recebedor ao modo do recebedor”<sup>37</sup>.

Se o princípio de semelhança fosse suficiente para concluir a inteligência dos imateriais, deveria, também, postular certa parte material na mente para que esta conhecesse as naturezas

---

<sup>36</sup> “AO SEGUNDO cumpre dizer que a semelhança da natureza não é uma noção suficiente para o conhecimento; do contrário, seria preciso dizer o que Empédocles disse, que a alma fosse da natureza de tudo para que conhecesse tudo. Ora, requer-se, para conhecer, que a semelhança da coisa esteja no cognoscente como uma certa forma dele. Ora, o nosso intelecto possível, de acordo com o estado da vida presente, é naturalmente destinado a ser informado pelas semelhanças das coisas materiais abstraídas das fantasias; por isso, conhece mais o que é material do que as substâncias imateriais.” (ST, I, q. 88, a. 1, ad2m).

<sup>37</sup> É interessante notar que este princípio, importante para Tomás solucionar as questões do conhecimento fora de uma perspectiva platônica, é agora utilizado em outro âmbito. Afirmar Carlos Arthur que: “O princípio de recepção permite a Tomás de Aquino salvaguardar a semelhança entre o conhecimento intelectual e a coisa conhecida sem postular nem a materialidade do conhecimento intelectual nem substituir as coisas materiais por inteligíveis reificados” (AQUINO, 2006, p. 24-25). Como axioma, segundo Carlos Arthur, “ele não é reservado a um domínio particular do saber e liga numa inteligibilidade comum afirmações dispersas referentes a setores aparentemente afastados uns dos outros” (idem, p. 21). Ora no trecho citado acima o prof. Carlos Arthur refere o axioma ao âmbito do conhecimento, onde ele possibilita que se conheça a coisa material por espécie imaterial, sem que se tenha de materializar a alma ou reificar a ideia. No trecho que trouxemos, da questão 88, o axioma é utilizado num sentido diverso, deslocado para a direção das coisas imateriais: podemos conhecer as coisas imateriais sem imaterializar completamente o processo de conhecimento. Acrescentamos ainda: sem materializar ou tornar muito próximos as substâncias imateriais das essências materiais (tal como se combate na solução de 88.2).

materiais, e, mesmo, de cada material conhecido em específico. É o que parece afirmar Tomás ao associar a aplicação de tal princípio à teoria de Empédocles. A semelhança está no conhecedor ao seu modo próprio e as referências às coisas materiais, abstraídas das fantasias, constituem o modo próprio da operação intelectual no estado da vida presente. Afirma Tomás:

Ora, requer-se, para conhecer, que a semelhança da coisa esteja no cognoscente como uma certa forma dele. Ora, o nosso intelecto possível, de acordo com o estado da vida presente, é naturalmente destinado a ser enformado pelas semelhanças das coisas materiais abstraídas das fantasias; por isso, conhece mais o que é material do que as substâncias imateriais.” (ST, I, q. 88, a. 1, ad2m).

De fato a mente conhece mais o material do que o imaterial pois, embora seja em si mesma mais semelhante ao imaterial, tal princípio de semelhança não é razão suficiente, cabendo-lhe, pelo princípio de recepção, apreender primeiro as espécies do material, e mesmo aquelas imateriais apreender por meio destas<sup>38</sup>.

Vejamos a resposta tomasiana à terceira objeção:

---

<sup>38</sup> Afirma Gilson: “A forma mais perigosa dessa ilusão [refere-se ao desconhecimento dos limites do conhecimento pela sensibilidade] consiste em crer que a realidade é-nos tão mais bem conhecida quanto ela é em si mesma mais cognoscível e mais inteligível. Já sabemos que nosso intelecto é construído para extrair o inteligível do sensível; contudo, do fato de ele poder separar da matéria individuante sua forma universal não seria possível concluir sem sofisma que ele é capaz *a fortiori* de apreender o puro inteligível. O intelecto é semelhante a um olho ao mesmo tempo capaz de perceber cores e luminoso o bastante para tornar essas cores atualmente visíveis. Tal olho, capaz por hipótese de perceber uma luz fraca, seria inapto a perceber uma luz forte. Com efeito, há animais cujos olhos, como se diz, produzem uma luz suficiente para iluminar os objetos que eles veem; ora, esses animais vêem melhor a noite do que de dia; seus olhos são frágeis; um pouco de luz os ilumina, muita luz os ofusca. Assim também ocorre com nosso intelecto. Na presença dos supremos inteligíveis, ele é como o olho da coruja que não vê o Sol diante do qual ela se encontra” (GILSON, 2024, p. 297). Percebamos que no estado separado, nossos olhos enxergariam o Sol e ele não nos seria invisível, sendo, no entanto, confuso, como que desarranjando a estrutura de nossos olhos e sendo-lhes incompatível. Percebamos ainda, voltando ao princípio de semelhança levantado por Tomás, que, mesmo no estado separado, onde tal princípio estabelecerá que cabe ao intelecto apreender as espécies do que é imaterial, o princípio de recepção é aplicado no sentido de que tal imaterial é recebido ao modo do receptor. Lembremo-nos que cada intelecto separado tem um modo de apreensão, e as substâncias angélicas serão, por sua excelência própria, apreendidas apenas confusamente pelo intelecto humano. Em todo caso, a necessidade da *convertio*, no estado da vida presente, que advinha da proporção entre potência e objeto, e do modo de ser em relação ao modo de operar, é aqui associada ao princípio que afirma que o conhecido está no conhecedor ao modo do conhecedor.

AO TERCEIRO cumpre dizer que requer-se alguma proporção do objeto para com a potência cognoscitiva, como do ativo para com o passivo e da perfeição para com o perfectível. Donde, a razão de que os sensíveis por excelência não sejam captados pelo sentido, não é apenas porque corrompem os órgãos sensíveis, mas também porque são desproporcionados com as potências sensitivas. Deste modo, as substâncias imateriais são desproporcionadas com nosso intelecto, de acordo com o estado presente, de modo que não podem ser inteligidas por ele. (ST, I, q. 88, a. 1, ad3m).

A resposta à terceira objeção, percebamos, nos mostra que seu erro localizava-se no primeiro dos dois movimentos realizados, e especialmente na primeira premissa. Ela afirmava, lembremos, que a causa da distinção entre algo sensível por si e para nós estava na corrupção da potência por parte do objeto. Tendo em vista que o intelecto não se corrompe pelo inteligível, e isto vem de Aristóteles, não haveria diferença entre o inteligível por si e para nós. De fato, percebamos: não podemos negar que o intelecto não se corrompe pelo inteligível, mas não podemos aceitar a conclusão, ao menos da maneira que a objeção propõe. A primeira premissa erra em sua imprecisão, extrapolando indevidamente dos sentidos para o intelecto uma condição específica daqueles.

De fato, no caso dos sentidos, a distinção entre aquilo que é o mais sensível por si e o que é o mais sensível apreendido se dá pela corrupção da potência. Tal se dá pela corporeidade de tal potência e a resposta à objeção confirma o que já dissemos. A questão é que Tomás afirma que esta não é a única razão daquela: “não é apenas porque corrompem os órgãos sensíveis, mas também porque são desproporcionados com as potências sensitivas” (idem). Tal desproporção existe, também, entre as substâncias imateriais e nosso intelecto no estado da vida presente.

Parece-nos, em primeiro lugar, que dada a prioridade da forma sobre a matéria, a corrupção do órgão sensorial se funda precisamente na proporcionalidade da potência em relação ao seu objeto. Parece-nos claro que a corrupção do órgão, ainda que Tomás não o afirme explicitamente aqui, é decorrente de tal desproporcionalidade entre potência e objeto. Não se trata, de afirmar a desproporção entre potência e objeto como tão somente outra causa

da distinção entre sensível por si e por nós, ao lado da corrupção do órgão. A corrupção do órgão material da potência só se dá pois à potência corresponde um objeto que lhe é proporcionado.

Em segundo lugar, embora a corrupção do órgão não apareça no caso do intelecto, precisamente por tal potência não ser ato de órgão material, a proporcionalidade com seu objeto ainda aparece, mas de outro modo. O intelecto é proporcionado, no estado da vida presente, com a natureza das coisas materiais, e a desproporção com tal objeto, em seu caso específico, toma a forma, não de corrupção, mas como simples limite intelectivo. Tal limite, advindo da proporcionalidade no estado da vida presente, é a necessidade da *convertio* em todo ato intelectivo.

Percebamos que a proporcionalidade aqui aludida é a mesma razão que fundamenta a necessidade da *convertio* no artigo 7 da questão 84. O intelecto tem um objeto proporcionado, a natureza material, e daí a necessidade de inteligir convertendo-se às fantasias. Embora não se corrompa, por não ter órgão, tem seu objeto proporcionado, e portanto, limites bem estabelecidos enquanto a alma está unida ao corpo no estado da vida presente.

O mais inteligível por si não o é para nós, portanto, pois o mais inteligível para nós, no estado da vida presente, é o objeto proporcional a nosso intelecto, e este constitui-se das naturezas das coisas corpóreas. Não se corrompem órgãos aqui mas permanece-se simplesmente ininteligível. Tal objeto, por fim, não restringe absolutamente nosso conhecimento daquilo que o supera, isto é, os imateriais, mas estabelece o modo como os inteligimos, estabelecendo que os inteligamos somente por meio dos materiais, isto é, convertendo-se às fantasias. Em outras palavras, remetendo-nos ao que foi dito na resposta à segunda objeção: o conhecido está no conhecedor ao modo deste último, e assim conhecemos o imaterial segundo a forma própria de nosso objeto proporcionado, convertendo-nos às fantasias<sup>39</sup>.

Quanto à quarta objeção Tomás afirma:

---

<sup>39</sup> Separou-se aqui então a corrupção da potência de sua proporcionalidade com o objeto. Isto aparecia já no estado separado, onde mesmo com outro objeto proporcionado ao intelecto, as formas separadas, e com outra operação advinda deste novo modo de ser, distinguia-se aquilo que é inteligido por si e para nós. Tal distinção não aparecia sob a forma da corrupção, como nos sentidos, e nem mesmo da impossibilidade, como no estado da vida presente: ali a desproporção aparecia como incapacidade de apreensão perfeita. O mais inteligível por si mesmo nos será marcado ali pela confusão e generalidade de sua apreensão.

AO QUARTO cumpre dizer que esta razão do Comentador é deficiente de muitos modos. Primeiro, com efeito, porque, se as substâncias separadas não são inteligidas por nós, não se segue que não sejam inteligidas por nenhum intelecto; de fato, são inteligidas por si mesmas e umas pelas outras. – Segundo, porque não é fim das substâncias separadas que sejam inteligidas por nós. Ora, diz-se que é ocioso e em vão o que não consegue o fim para o qual é. Assim, não se segue que as substâncias imateriais são em vão, ainda que de modo nenhum fossem conhecidas por nós. (ST, I, q. 88, a. 1, ad4m).

Quanto à quarta objeção, é útil que explicitemos certas premissas do argumento para que se torne mais claro seu erro nos apontamentos de Tomás. Assume o argumento que: (i) se nós não inteligimos os imateriais, eles não seriam inteligidos por ninguém; (ii) que a natureza fazer o que é em si inteligível não inteligido por ninguém é ociosidade, e (iii) que a natureza não pode ser ociosa, concluindo que, portanto, (c) inteligimos os imateriais.

Em sua resposta, Tomás atacará as duas primeiras premissas. Quanto à primeira Tomás responderá que não se segue, (a) de direito, do fato de que não inteligimos os imateriais que eles não seriam inteligidos por ninguém, e que, (b) de fato, tal não se dá. A não consequência lógica é clara aí pois, para que tal fosse assim, deveria-se considerar também: ou que não houvessem outros intelectos para os inteligir; ou, que o problema fosse, não em nossa intelecção, mas em sua própria inteligibilidade, isto é, sua própria capacidade de serem inteligidos como objeto. Assim, para que de nossa ininteligibilidade dos imateriais se seguisse uma ininteligibilidade geral (o que postula o argumento em (i)), seria preciso que: ou fôssemos os únicos intelectos que os pudessem inteligir, ou que o problema fosse deles enquanto objetos de intelecção. Nada disto será verdadeiro, e, afirmará Tomás que, de fato, (b) tal não se dá, pois os próprios imateriais integrem-se a si mesmos e uns aos outros.

Tomás ainda impugna (ii) a definição utilizada de ociosidade, afirmando que mesmo que não inteligíssemos as substâncias separadas (e não houvessem outros intelectos para as inteligir, supomos que é direção argumentativa aqui), tal não configuraria ociosidade. Está na noção da ociosidade o não conseguir sua finalidade própria, o que não inclui, no caso das substâncias separadas, a de serem inteligidas por nós.

A quinta objeção faz ver que distintos são os modos do intelecto inteligir os materiais e os imateriais, ao passo que a visão tem apenas um modo de conhecer os corpos, superiores ou inferiores. Afirma Tomás:

AO QUINTO compete dizer que o sentido conhece do mesmo modo, tanto os corpos superiores como os inferiores, a saber, por uma imutação do órgão pelo sensível. Ora, não são inteligidas por nós, do mesmo modo, as substâncias materiais, que são inteligidas a modo de abstração, e as substâncias imateriais, que não podem ser inteligidas assim por nós, pois não há algumas fantasias delas. (ST, I<sup>a</sup>, q. 88, a. 1, ad5m)

Ora, fica claro que, se por um lado as substâncias imateriais não podem ser inteligidas por nós a modo de abstração, pois não há delas fantasias, por outro é claro que as podemos inteligir de algum modo. Este modo é precisamente o que nos cabe por natureza e pelo estado da vida presente: utilizando-nos das fantasias das coisas materiais apreendidas pelos sentidos e permanecidas na imaginação, isto é, convertendo-nos às fantasias.

Fica claro, pelas objeções levantadas e suas respectivas respostas, que Tomás não considera a possibilidade de que o intelecto humano, no estado da vida presente, entenda as substâncias imateriais. Tomás reafirma, portanto, esta que é uma consequência importante da tese defendida no artigo 7 da questão 84 e fica bem estabelecido pelo que apresentamos que Tomás considera a *convertio* e sua razão, a proporção entre o intelecto e seu objeto próprio no estado da vida presente, o fator responsável pela impossibilidade de intelecção dos imateriais. Com tais elementos podemos fazer uma conexão segura e rígida entre os fundamentos que aprofundamos na última seção, que repousam na união corpórea (e no princípio de que o modo de ser determina o modo de operar) e os limites do conhecimento humano dos imateriais, que não se podem dar de maneira direta mas, sempre, *per conversionem*.

### 2.3.2 A porta aberta pelos árabes

Apresentadas as objeções e argumentos do primeiro artigo da questão 88, gostaríamos agora de apresentar sua solução. Como dissemos, tal solução se distancia conceitualmente do

teor das objeções e de suas respostas, como ficará claro, mas estabelece uma estreita relação com a solução do segundo artigo, qual também veremos.

A resposta de Tomás ao primeiro artigo, que pergunta sobre a possibilidade de intelecção dos imateriais no estado da vida presente será, como já esperamos, negativa. O principal oponente da posição tomasiana, porém, não será Platão, que é descartado rapidamente no início de sua solução e seguido pelo endossamento da tese aristotélica, mas Averróis. O filósofo árabe aparece como defensor da possibilidade de conhecimento dos imateriais mobilizando conceitos e argumentos até então não apresentados nas discussões que vimos. O mesmo pode ser dito da solução do segundo artigo que, como dissemos, traz Avempace, autor citado na obra de Averróis. Vejamos brevemente tais enfrentamentos que fecham de vez a possibilidade de intelecção dos imateriais, que tenta aqui se abrir por meios bem diversos.

Quanto à solução do primeiro artigo, após apresentação da tese averroísta, Tomás a responde com uma sequência de seis argumentos que concluem pela não possibilidade de se inteligir as substâncias imateriais em si mesmas<sup>40</sup>. A primeira parte da solução é a apresentação da tese platônica e aristotélica. Em Platão as ideias constituem o objeto próprio de nosso intelecto, sendo inteligidas primeiramente e por si. Já em Aristóteles, seguido por Tomás aqui, “nosso intelecto, de acordo com o estado da vida presente, tem uma referência natural às naturezas das coisas materiais; donde nada inteligir senão voltando-se para as fantasias” (ST, I<sup>a</sup>, q. 88, a. 1, sol.). Daí não inteligirmos primeiro aquilo que não se nos apresenta pelos sentidos e imaginação.

Em seguida Tomás apresenta a tese de Averróis e aí não se trata de postular, tal como Platão, que as substâncias imateriais são o que inteligimos primeiro, e nem aparece, como em Platão, a confusão entre as espécies das coisas materiais e as substâncias imateriais<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Afirma C.A.R.N. que: “O artigo primeiro da questão 88 contém uma longa refutação, compreendendo seis argumentos, da doutrina averroísta acerca da união do intelecto agente com o nosso, ao final da existência terrena quando tivermos inteligido todos os inteligíveis objeto de conhecimento especulativo e no que consistiria a felicidade humana. Algo de semelhante à opinião de Averróis é sustentado também por Avicena.<sup>18</sup> Podemos até mesmo estabelecer uma ligação entre esta longa refutação e a recusa por Tomás de Aquino da doutrina do intelecto agente de Avicena na questão 84, a. 4. Em ambos os casos Tomás de Aquino inverte a perspectiva de tratamento do conhecimento intelectual humano. Em vez de nos voltarmos para o que é superior, devemos nos voltar para o que nos é inferior. À primeira vista, Tomás de Aquino faz figura de materialista imanentista face a místicos transcendentalistas” (AQUINO, 2016, p. 20).

<sup>41</sup> Quando Tomás afirma que o que constitui o objeto do intelecto para Platão é o imaterial, e que o inteligimos diretamente, não se distinguem aí as espécies das coisas materiais e as substâncias

Averróis postula a possibilidade de intelecção dos imateriais “no final”, isto é, após um longo processo, e as entende, claro, como substâncias distintas das substâncias materiais. A tese averroísta tem três elementos principais: (i) a separação do intelecto agente; (ii) a possibilidade de que tal intelecto se una a nós quando, inteligidos todos os inteligíveis especulados, a nós ele se encontrará perfeitamente unido de modo que “poderemos, por ele, conhecer tudo o que há de material e imaterial” (idem); (iii) e a postulação de que nisto consistiria a felicidade última do ser humano. De todas estas postulações, a mais longamente desenvolvida por Tomás é a explicação do modo da união do intelecto agente ao nosso intelecto possível<sup>42</sup>.

Na sequência Tomás elencará argumentos que tentarão mostrar a insustentabilidade de tal tese. Mostra, sequencialmente: (i) que o intelecto agente não pode ser uma substância separada, sob pena de não inteligirmos formalmente por ela; (ii) que mesmo que fosse uma substância separada não se uniria a nós como substância, mas apenas por sua luz; (iii) que mesmo que se unisse a nós como substância, não seria o suficiente obter todos os inteligíveis das coisas materiais para o fato de entender as imateriais; (iv) que mesmo conseguindo entender todos os materiais, isto seria raro entre os homens, e que portanto, poucos chegariam à felicidade, contradizendo Aristóteles e a noção comum da acessibilidade da finalidade da espécie; (v) que tal noção da felicidade contradiria novamente Aristóteles, que afirma que a felicidade última do homem advém de acordo com a virtude da sabedoria, possibilitada pelas ciências especulativas e não pela dita união; e (vi) que, conforme foi mostrado (ST, I, q. 79, a. 4) o intelecto agente não é separado.

A conclusão de Tomás será que: “[...] de acordo com o estado da vida presente, nem pelo intelecto possível, nem pelo intelecto agente podemos entender as substâncias imateriais de acordo consigo mesmas” (idem). Ora, como vimos, se a tese da *convertio* eliminou a possibilidade de o intelecto possível entender as formas separadas, aqui Tomás fecha uma outra possibilidade que poderia querer abrir-se, que é a de que o intelecto agente separado se una, de maneira tal, que entenderíamos por ele os incorpóreos.

---

imateriais (substâncias angélicas). Em Averróis, bem como em Avempace no artigo seguinte, as duas coisas são diferenciadas na medida em que, em Averróis por exemplo, apreendemos todos os inteligíveis das coisas materiais à que se volta nosso intelecto, e ao fim da vida poderíamos adquirir, pela união com o intelecto agente, a capacidade de entender as substâncias imateriais em si mesmas.

<sup>42</sup> Auxilia-nos a compreender isto o fato de que Tomás já tratou da separação e da unidade do intelecto agente nas questões relativas à potência intelectual (ST, I, q. 79, a. 4-5). Trata-se aqui de uma possibilidade, que embora se baseie nesta premissa já impugnada pelo aquinate, ainda não havia sido considerada em si mesma.

Se Averróis foi o enfrentado no primeiro artigo, alguém por ele citado, segundo Tomás, de nome Avempace, será enfrentado aqui. Assim como Averróis, este filósofo não postulará o conhecimento dos imateriais assumindo-os como o objeto próprio do intelecto humano. A possibilidade de tal intelecção será, também, algo possibilitado posteriormente mas tal não se daria por uma união com o intelecto agente. O artigo pergunta-se se é possível que nosso intelecto chegue à uma intelecção adequada de tais realidades, mesmo considerando que seu conhecimento se dê partindo das coisas materiais. Tomás começa expondo a posição de Avempace:

EM RESPOSTA cumpre dizer que, assim como Averróis narra no livro III Sobre a alma, alguém de nome Avempace sustentou que podemos chegar, de acordo com os princípios verdadeiros da filosofia, a inteligir as substâncias imateriais, pela intelecção das substâncias materiais. Com efeito, como nosso intelecto é por natureza destinado a abstrair a quiddidade de coisa material da matéria, se de novo naquela quiddidade houver algo de matéria, poderá abstrair de novo. Como isto não procede ao infinito, poderá enfim chegar a inteligir alguma quiddidade que é totalmente sem matéria. Isto é inteligir uma substância imaterial. (ST, I<sup>a</sup>, q. 88, a. 2, resp.)

A tese de Avempace postulava reincidentes abstrações que, não podendo ir ao infinito, chegariam à intelecção do imaterial. Tomás responderá a isto operando uma simples distinção entre as quiddidades das coisas materiais e as substâncias imateriais:

O que, de fato, seria dito com mais efetividade, se as substâncias imateriais fossem formas e espécies do que é material, como os platônicos sustentaram. Ora, não se sustentando isto, mas supondo-se que as substâncias imateriais são de noção totalmente diversa das quiddidades das coisas materiais, por mais que o nosso intelecto abstraia da matéria uma quiddidade de coisa material, nunca chega a algo semelhante a uma substância imaterial. Por isso, não podemos inteligir perfeitamente as substâncias imateriais, pelas substâncias materiais. (idem)

Tomás sustenta que isto seria dito com mais efetividade se as substâncias imateriais não fossem os anjos, mas as espécies do que é material, atribuindo ainda tal perspectiva aos platônicos. A posição de Tomás é a de que tais naturezas separadas são de noção totalmente diversa das materiais não sendo possível, a partir destas inteligir perfeitamente aquelas.

Avempace não erra com Averróis, portanto, ao recorrer ao intelecto agente, e não tenta assumir o inteligível como o primeiro apreendido do intelecto possível, tal como erram os platônicos. Acerta com Averróis, ao assumir que o intelecto possível apreende as naturezas materiais, mas errará com os platônicos ao não diferenciar suficientemente as naturezas materiais das imateriais. Afirma, então, a possibilidade do intelecto possível de aprender os imateriais por uma aproximação destas com as materiais, de modo que uma ponte seja possível. É na consideração do objeto, os imateriais, portanto, que consistirá seu erro, na medida em que tenta aproximá-lo inadequadamente das naturezas materiais.

Tomás afirmará que tal não é possível devido ao abismo entre tais substâncias. Afirmará, no entanto, e isto nos surpreende, que tal perspectiva, de sucessivas abstrações, *seria mais efetiva* se as substâncias imateriais fossem, tal como os platônicos postulavam, aquelas das naturezas materiais. Estaria, com isto, afirmando Tomás que nestes casos, isto é, no caso das quididades das coisas materiais, seria possível uma intelecção que abstraísse das condições sensíveis até ao ponto de que se inteligisse algo “totalmente sem matéria” (idem)? Ora, inteligir uma quididade sem matéria não seria, precisamente, inteligir sem voltar-se para fantasias?

Nossa leitura aqui é a de que aqui Tomás gradua um erro maior frente a um erro menor, e isto é o que permite concluir a literalidade do texto. Tal concepção, de uma ponte entre a intelecção dos materiais e dos imateriais seria mais efetiva, de fato, se estes fossem simplesmente aquelas naturezas abstraídas das condições materiais. Isto não significa dizer que isto aconteceria de fato. Na verdade, nem as substâncias imateriais são próximas das materiais, e nem mesmo se o fossem, se possibilitaria uma intelecção do inteligível *em si*, por abstrações sucessivas. A interpretação alternativa e contrária, forçando certo sentido à linguagem hipotética de Tomás, contrariaria a tese tomasiana da necessidade da *convertio* e pediria explicação de todos os outros elementos levantados na própria questão 88, tal como trouxemos.

Fechando a porta ao imaterial em si mesmo como primeiro, bem como objeto que se apresenta “ao final”, seja por certa união com o intelecto agente, seja por certa ponte possível

entre as coisas sensíveis e inteligíveis, Tomás finaliza a questão 88 estabelecendo bem os limites do conhecimento humano no estado da vida presente<sup>43</sup>. No terceiro artigo, que tenta colocar Deus como o primeiramente conhecido pela mente humana, reafirma simplesmente a quiddidade da coisa material como o primeiro que é inteligido por nós no estado da vida presente e nosso objeto próprio. Afirma Carlos Arthur:

O artigo terceiro vai simplesmente enfeixar estas indicações dos dois primeiros artigos. Se o intelecto humano, no presente estado de vida, não pode inteligir primeiro e diretamente as substâncias imateriais criadas, muito menos pode inteligir a essência da substância incriada. Longe de ser o que inteligimos primeiro, Deus é Aquele a quem chegamos pelas criaturas (Rm. 1, 20). Retoma-se, pois, a temática da questão 84, artigos 5-6 sobre o fundamento transcendente de todo conhecimento e sobre a gênese sensorial do conhecimento intelectual humano. (NASCIMENTO, 2008, p. 69)

Acreditamos que isto é o suficiente para estabelecer com alguma segurança a necessidade que tem o intelecto de inteligir convertendo-se às fantasias, bem como seus fundamentos e consequências.

## 2.4 Conclusão: o que queremos saber?

Estabelecemos a tese da necessidade da *convertio*, aprofundamos aquilo que gera tal necessidade, e desenvolvemos suas consequências para os limites do conhecimento humano. O intelecto humano deve converter-se às fantasias em todo ato, tal necessidade se dá no estado da vida presente, e a razão disto é a proporção entre a potência e o objeto (2.1), entre o

---

<sup>43</sup> Neste enfrentamento aos árabes, ainda, podemos perceber algo interessante acerca da centralidade da tese da necessidade da *convertio* na imposição de limites cognitivos ao que é superior à mente humana. A simples postulação da gênese de tais conhecimentos na sensibilidade não ofereceria, de antemão, a garantia que, posteriormente, o intelecto não conseguiria inteligir os imateriais. As propostas de Averróis e Avempace postulam certa passagem posterior à tal capacidade e é o enfrentamento à suas posições que terminam por estabelecer tal impossibilidade. Vimos que esta impossibilidade se relaciona de maneira direta à tese da necessidade da *convertio* defendida no artigo 7 da questão 84 que, não somente se refere à origem de nossos conhecimentos, mas à sua orientação natural que encobre todos os atos do intelecto.

modo de ser e a operação (2.2). Desta necessidade advém que o intelecto humano não pode, no estado da vida presente, inteligir as substâncias imateriais (2.3). Cada passo dado em nosso percurso teve como objetivo chegarmos aqui e levantarmos um problema, de chegarmos ao ponto em que podemos direcionar o que se seguirá em torno de uma única pergunta.

Afirma Madureira, acerca da posição de Tomás quanto ao conhecimento que podemos ter de Deus:

Como é notório, Tomás endossou a condenação da tese de que é impossível, para o intelecto humano, conhecer a essência de Deus. Contudo, argumentou a favor da possibilidade do conhecimento da essência divina apenas no estado de bem-aventurança. No estado da vida presente, a argumentação de Tomás foi bem pontual e precisa: *não podemos saber a respeito de Deus o que é* (MADUREIRA, 2014, p. 18).

Afirma o Apóstolo Paulo, a despeito da *convertio*, de seus indícios, sua razão, de seus fundamentos e consequências: “Conheço o terceiro céu” (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 175, a. 1). Com isto Tomás entenderá, com a tradição filosófica-teológica, que Paulo viu a essência de Deus. A essência de Deus, porém, não pode ser vista por meio de espécie alguma, mas apenas na luz da glória.

Aqui levantamos nossa questão: diante da tese da necessidade da *convertio*, como pode ser possível e como se explica o rapto de Paulo? Como se deve entender a tese que afirma a necessidade de se converter às fantasias tendo em vista uma visão essencial de Deus no estado da vida presente?

A princípio, tal fato nos coloca diante de três possibilidades: ou Paulo não estava no estado da vida presente, e portanto seu intelecto se exime da necessidade de converter-se às fantasias; ou estava em tal estado, e então mais duas possibilidades: ou a essência divina pode ser vista por *convertio ad phantasmata*; ou não há necessidade da *convertio* no estado da vida presente. Qualquer que seja o caso nos coloca diante de um problema que precisamos compreender.

Nosso percurso introdutório neste primeiro momento se deu no âmbito do tratamento do conhecimento humano em geral, nas questões em que Tomás estabelece de maneira

paradigmática sua teoria do conhecimento. Como cristão, porém, Tomás se coloca diante de uma série de eventos de ordem cognitiva aos quais não pode se furtar, mas aos quais, possivelmente, sua teoria do conhecimento tal como desenvolvida na *Prima Pars* não dará resposta imediata satisfatória. Não tratando do homem em geral, mas dos “atos específicos de certos homens”, ao que dedica um Tratado na *Secunda Secundae*, Tomás discute os dons do espírito, dentre os quais, aqueles que se referem à parte cognitiva e denominam-se, Profecia. O rapto de espírito aí aparece como um tipo específico de profecia tomado em significação ampla. Como um tipo específico de rapto de espírito, encontra-se o rapto de Paulo, compartilhado também por Moisés, do qual se dizia que falava com Deus face a face, e não por enigmas.

Gostaríamos, sem dúvida, de atacar logo nossa questão. Temos dois momentos da *Suma* que parecem entrar em conflito, portanto, e cabe relacioná-los. Como, porém, a apresentação e a análise devem preceder o estabelecimento das relações entre as partes, do mesmo modo que apresentamos as questões da *Prima Pars* faz-se necessário que também o façamos com o conjunto de artigos que tratam do rapto de espírito. Portanto, neste segundo momento de nosso percurso apresentaremos o rapto deixando de lado, ao máximo que pudermos, as relações centrais com os conceitos que apresentamos da *Prima Pars* e que constituem o problema que levantamos. Isto será feito somente na seção final, onde se dará o enfrentamento de nossa questão.

### 3 RAPTUS

#### 3.1 Contexto da questão 175 da IIªIIae: O rapto é um grau da profecia

Nosso objetivo aqui é analisar os principais artigos da questão 175 da IIªIIae da Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, que trata do rapto de espírito. Antes disto, porém, cabe-nos apresentar, ainda que brevemente, seu contexto.

O “Tratado sobre atos específicos de certos homens” é o último tratado da *Secunda Secundae* sendo composto pelas questões 171-189. Como já mencionamos em nossa introdução, ao passo que no conjunto de questões 84-89 da *Prima Pars*, Tomás trata dos atos da potência intelectual enquanto comum a todos os homens, no “Tratado” da IIªIIae temos abordado aquilo que é específico de certos homens (embora não somente referido aos atos da potência intelectual). O “Tratado” estabelece em seu preâmbulo que há uma tríplice diferença entre os homens, concernente aos hábitos e atos da alma racional. Se diferenciam os homens (1) pelas graças gratuitas, o que se dá pela repartição dos diversos dons do Espírito, (2) pelas diversas vidas: ativa e contemplativa, e (3) pelos ofícios e funções, que são os diversos ministérios possíveis no trabalho à serviço de Deus. Quanto ao primeiro, concernente às graças (e o que nos interessa aqui), afirma Tomás:

Todas as que tocam ao conhecimento podem ser compreendidas na profecia. Com efeito, a revelação profética se estende, não só aos acontecimentos humanos futuros, mas também às coisas divinas. E alcança não só aquelas que se propõem a todos como matéria de "fé", como a outros mais altos mistérios, que se comunicam aos perfeitos e que são objeto da "sabedoria". Além disso, a revelação profética pode abranger aquilo que diz respeito às substâncias espirituais, pelas quais somos induzidos ao bem e ao mal, e isto pertence ao "discernimento dos espíritos". Finalmente, a profecia se estende também à direção dos atos humanos, o que é próprio da "ciência", como se mostrará a seguir. Por isso, deve-se tratar primeiro da profecia e do arrebatamento, que é um certo grau de profecia. (ST, IIª IIª, q. 171, prol.)

O rapto é um grau de Profecia, importando-nos, pois, saber algo do que isto seja<sup>44</sup>. Excluído o tratamento do rapto propriamente dito, a profecia é abordada por Tomás no conjunto de questões que lhe precedem, no intervalo 171-174 da IIªIIae. Tal conjunto de questões abordam da profecia, respectivamente: sua essência, sua causa, seu modo e seus graus. A questão 175 trata do rapto de espírito, e dentro desta questão Tomás abordará o rapto de Paulo.

Ao longo deste tratamento Tomás estabelece muitas distinções e divisões no interior do que se denomina Profecia em geral. Podemos, por exemplo, situar o conhecimento profético como algo de imperfeito no gênero dos conhecimentos que constituem a Revelação Divina, cuja perfeição se dá apenas na “Pátria”, isto é, na visão beatífica dos eleitos (ST, IIªIIae, q. 171, a. 4, ad 2m). Em segundo lugar, e por um outro lado, a profecia enquanto conhecimento é superior à outras manifestações proféticas e que também podem se denominar “profecia” em um sentido secundário. Em sentido menos perfeito, por exemplo, trata-se do “discurso”, que é palavra ou anunciação pelas quais tal conhecimento se expressa e se anuncia, e também do “milagre”, por meio do qual, pela natureza suprracional de tais anúncios, se confirmam as revelações divinas para que os homens nelas creiam (ST, IIªIIae, q. 171, a. 1, resp.).

Quanto ao conhecimento profético, gênero do rapto, gostaríamos de ressaltar brevemente três elementos que nos servirão como introdução. Em primeiro lugar, sua definição. Tomás define a profecia como sendo um tipo de conhecimento superior ao conhecimento humano, que ultrapassa a capacidade de nossa razão (idem)<sup>45</sup>. Para tal ultrapassamento necessita-se de uma luz intelectual superior àquela do intelecto humano:

Como diz o Apóstolo: "tudo o que é manifestado é luz". Como a manifestação dos corpos se realiza pela luz corporal, assim a manifestação dos objetos intelectuais pela luz do entendimento. Portanto, a manifestação deve necessariamente ser proporcional à luz pela força da qual é feita, como o efeito é proporcional à sua causa. Logo, posto que a profecia consiste em conhecer verdades que estão acima da razão natural, como se disse

<sup>44</sup> Um tratamento mais amplo de algumas importantes questões acerca da profecia na *Suma* podem ser vistas em Rogers (2023, p. 121-208).

<sup>45</sup> “De fato, as coisas superiores ao conhecimento e reveladas por Deus não poderiam ser confirmadas pela razão humana que elas ultrapassam, mas pela ação do poder divino” (ST, IIªIIae, q. 171, a. 1, resp.).

acima, ela requer uma luz de ordem intelectual, que exceda à luz da razão natural [...] (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 171, a. 2, resp.)<sup>46</sup>.

Afirma Tomás que tal luz superior é o essencial na profecia. Segundo o aquinate “o elemento formal no conhecimento profético é a luz divina, de cuja unidade a profecia recebe sua unidade específica, malgrado a diversidade dos objetos que essa luz divina manifesta ao profeta” (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 171, a. 3, ad 3m). Tal pode ser uma definição de Profecia: simplesmente, um conhecimento iluminado por Deus (ainda que mediado por anjos).

Em segundo lugar, é importante ainda saber que embora se trate de um conhecimento, Tomás não o qualifica, tal como o conhecimento humano natural, um hábito do intelecto, mas ato, a modo de paixão ou impressão transitiva, haja visto que aquele que vê a verdade sobrenatural não dispõe dela permanentemente (idem, a. 2, resp.). Não a possuindo habitualmente, guarda o profeta, porém, tal como a lenha que, ao ser queimada, mais facilmente se queima novamente, certa capacidade para de novo padecer a ação da iluminação divina (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 171, a. 2, ad 2m)<sup>47</sup>.

Em terceiro lugar, gostaríamos de notar a variedade e extensão dos conhecimentos ditos proféticos. A profecia em Tomás não se restringe ao conhecimento dos futuros contingentes, tal como se dá em outros autores e, mesmo, em nossa noção comum da significação do termo. Embora, de fato, o significado aludido tenha certa proeminência, seu sentido geral se estende a todo conhecimento onde a luz divina se exerça de maneira especial. Tomás deve englobar neste gênero todas as manifestações cognitivas que tem origem na iluminação divina, e diversas são as divisões, caracterizações e ordenamentos que realiza ao longo deste que é um verdadeiro Tratado da Profecia.

---

<sup>46</sup> Afirma ainda que: “Como no conhecimento natural o intelecto passivo recebe a luz do intelecto agente, assim também, no conhecimento profético, o intelecto humano recebe a iluminação divina” (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 171, a. 2, ad1m).

<sup>47</sup> A questão de o conhecimento profético ser ou não um hábito é próxima daquela que se pergunta acerca de sua naturalidade. É amplamente conhecido que autores como Avicena consideravam o conhecimento profético como passível de ser desenvolvido naturalmente e é interessante ver como os diferentes filósofos do *medievo* que se ocuparam de tal questão tem de lidar com uma problemática intrigante. De fato, há nesta questão um problema: se, por um lado, para Tomás, a profecia é uma iluminação divina, há algo do profeta, por outro lado, que interfere em sua capacidade de profetizar, e basta conhecer os dados escriturísticos para se reconhecer isto. Tomás, a despeito de considerar a profecia como algo não natural, e não a considerar um hábito do intelecto, assume que tal ato é facilitado pelas disposições adquiridas pela prática do profetizar. Em suma, a imagem da lenha queimada é bem ilustrativa: a lenha queimada não tem o princípio para a combustão, mas apenas certa facilidade para queimar-se novamente.

Um exemplo disto, realizado logo no início, é que, se é denominado profético o conhecimento que excede o conhecimento natural, afirma Tomás que tanto mais tal é um assunto de profecia, quanto mais sobrepujar nosso conhecimento. Nesta escala temos três graus de conhecimento: (1) o que ultrapassa o conhecimento sensível ou intelectual de *um homem*, (2) o que ultrapassa em universal o conhecimento de *todos os homens*, pela deficiência do conhecimento humano, e (3) o que ultrapassa o conhecimento de *todos* (todas as criaturas), só sendo conhecido por Deus. Do primeiro tipo, temos, por exemplo, conhecimentos de coisas sensivelmente ausentes, de coisas ocultas no coração de outrem, ou, por exemplo, o conhecimento de uma ciência qualquer que, geralmente sendo conhecida por demonstração, foi, no entanto, revelada por luz direta ao profeta. Do segundo tipo, afirma Tomás: “assim o mistério da Trindade, revelado pelo Serafim, quando disse: *Santo, Santo, Santo*”. Do terceiro tipo, os futuros contingentes, conhecidos apenas pelo Deus eterno e onisciente<sup>48</sup>. Pelos exemplos, é possível perceber a abrangência e enorme variedade de tais conhecimentos.

O rapto é definido como um grau da profecia, precisamente por ser, também, uma iluminação divina<sup>49</sup>. Haverá aquilo que lhe diferencia das outras espécies de profecia e que poderiam, em contraste com ele, ser denominados “profecia” em um sentido mais restrito. A questão 175 é composta por 6 artigos onde Tomás se pergunta: (1) A alma humana é arrebatada às coisas divinas? (2) O arrebatamento pertence à potência cognoscitiva ou apetitiva? (3) Paulo, quando foi arrebatado, viu a essência de Deus? (4) Esteve ele alienado dos sentidos? (5) Neste estado, sua alma esteve totalmente separada do corpo? (6) O que o Apóstolo soube ou ignorou a esse respeito?

Nosso objetivo nesta seção será o de estabelecer uma análise mais detida dos principais artigos desta questão. Excluímos de nosso percurso o segundo e o sexto artigos por não levantarem elementos importantes para nossos objetivos futuros. Quanto aos outros, optamos por fazer uma apresentação mais detida, trazendo suas objeções, solução e resposta às objeções. Evitamos ainda, nesta apresentação, tecer demasiadas considerações que toquem no problema principal que levantamos em nosso estudo e que constituem o objeto da seção 4.

---

<sup>48</sup> Daí que, notamos em primeiro lugar, se explicaria que se conheça mais comumente por profecia e profeta, respectivamente, aquele conhecimento do futuro contingente e aquele que o vê.

<sup>49</sup> Utilizaremos mais frequentemente em nossos comentários o termo rapto ou *raptus*, ainda que o texto que utilizamos da *Loyola* utilize “arrebatamento”, termo que utilizaremos quando seguirmos mais de perto o texto. O termo “êxtase” não é utilizado por Tomás como sinônimo do rapto por se referir a certo alheamento de componente mais apetitivo e que não implicaria necessariamente a violência do rapto (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 175, a. 2).

Tal apresentação, detida e neutra, constitui uma necessidade interna de nosso percurso, que pede análise antes da comparação das partes. Tal apresentação, porém, parece-nos ter certa utilidade por si só. De fato, o rapto de espírito tem recebido relativamente pouca atenção entre os estudiosos de Tomás, como bem nota Waddell:

On the whole, scholars of Thomas Aquinas's thought have not been much concerned with the topic of rapture. Studies of Aquinas's accounts of cognition have tended to focus, rather, on faith and reason, perhaps to the point that one might think these were the only modes of cognition discussed in Aquinas's teaching. (WADDELL, 2014, p. 255)

Ora, tendo isto em vista, parece-nos útil realizar uma exposição paulatina de seus principais artigos, apresentando, tal como fizemos com 84.7 da *Prima Pars*, suas objeções, soluções e respostas às objeções. Ainda pensando em tal utilidade adicional cuidamos de deixar o corpo dos artigos expostos, seja no corpo do texto ou em notas, o que facilitará ao leitor o acompanhamento de suas leituras.

## 3.2 A questão 175 da IIªIIae

### 3.2.1 Artigo 1

O primeiro artigo da questão 175, que trata do rapto de espírito, pergunta “A alma humana é arrebatada às coisas divinas?”. Trata-se aqui de estabelecer a possibilidade do fenômeno do rapto<sup>50</sup>. Das três objeções que tentam impugnar tal possibilidade, as duas primeiras apontam certa contradição entre uma primeira definição do *raptus* apresentada e, respectivamente: a famosa sentença das *Confissões* de Agostinho e a noção de justiça divina. A terceira objeção aponta uma contradição entre uma característica do rapto não explícita na definição (certa “violência” presente no fenômeno) e o governo divino das coisas. Vejamos.

As objeções nos parecem razoavelmente claras em seus movimentos gerais. Afirma a primeira:

---

<sup>50</sup> Para uma abordagem mais ampla acerca do rapto no período medieval recomendamos a leitura de ELLIOT, 2012, p. 189-199.

1. Com efeito, alguns definem o arrebatamento: "Elevação do que é segundo a natureza àquilo que ultrapassa a natureza, pela força de uma natureza superior". Ora está de acordo com a natureza do homem ser elevada até as realidades divinas, como diz Agostinho: "Tu nos fizeste, Senhor, para ti; e o nosso coração está inquieto até que descanse em ti". Logo, a alma do homem não é arrebatada às realidades divinas. (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 175, a. 1, ob. 1)

Na primeira objeção temos que o *raptus*, definido como certa elevação do natural àquilo que ultrapassa a natureza, não tem razão de ser. Gostaríamos de notar que nesta, que é a primeira definição de rapto que surge para nós, o conceito de “natureza” ou “natural” parece desempenhar um papel importante, aparecendo em diferentes sentidos. Esta definição será sempre aceita por Tomás e seu trabalho será, por fim, apenas o de refiná-la, precisando melhor seus termos.

Ao interpretar o célebre trecho das *Confissões*, Tomás diz que é “natural” que o homem se eleve a Deus e que, então, a definição do rapto como elevação do natural ao que ultrapassa a natureza não teria razão de ser. Se é natural ao homem ser elevado às realidades divinas, e assume-se isto seguindo a sentença agostiniana, a definição de arrebatamento, isto é, de ser levado para além de sua natureza, não faz sentido. Percebamos que aqui não se trata de uma objeção quanto ao fato de o homem ser elevado às realidades divinas, mas quanto a isto ser um “arrebatamento” segundo a definição aceita. A crítica é antes à definição que ao fato.

A segunda objeção, por outro lado, parece atentar contra o fato, aceitando a definição do rapto fornecida na primeira objeção<sup>51</sup>. Afirmar Tomás que é contrário à justiça divina que o homem seja elevado para além de sua natureza pelo fato de que isto seria dar ao homem mais do que comportam seu modo e dignidade. Aceita-se a definição, portanto, mas baseado em tal definição, nega-se que tal se dê por uma incompatibilidade com um atributo divino.

---

<sup>51</sup> “ALÉM disso, Dionísio disse que "nisto está a justiça de Deus: em dar a cada um segundo o seu modo e dignidade". Ora, não é próprio do modo ou da dignidade do homem ser elevado acima da sua natureza. Logo, parece que a mente do homem não é arrebatada às realidades divinas” (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 175, a. 1, ob. 2).

A terceira objeção afirma certa violência no *raptus* e aponta uma incompatibilidade entre tal qualidade e o governo divino<sup>52</sup>. Tal violência, não mencionada na definição inicial das objeções, aparecerá no início da solução de Tomás. Trata-se de característica central no *raptus* podemos, desde já, chamar atenção para o fato de que tal violência se expressa no próprio termo que, traduzido frequentemente como arrebatamento ou rapto, refere-se precisamente a isto que parece: ser raptado, como que sequestrado ou levado por alguém. A objeção parece fazer sentido, portanto, já que assumindo-se que Deus não governa por violência ou coação, tal pareceria impugnar que tal fato ocorresse.

O *Sed Contra* traz a paradigmática sentença do Apóstolo na Carta aos Coríntios:

EM SENTIDO CONTRÁRIO, se diz na segunda Carta aos Coríntios: "Conheço um homem em Cristo que foi arrebatado até o terceiro céu", e a Glosa comenta: "Arrebatado, isto é, elevado contra a sua natureza". (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 175, a. 1, SC)

Neste que é o primeiro artigo acerca do rapto, notemos, temos citada a experiência paulina sobre a qual nos debruçaremos futuramente. É interessante notar, ainda, o fato da Glosa comentar a experiência de Paulo definindo o *raptus* como uma elevação contra a natureza (*contra naturam*). Isto estabelece uma pequena diferença entre a definição assumida por Tomás nas objeções e a exposta no *Sed Contra*. Ao passo que este afirma que o rapto é algo contra a natureza, aquelas assumem ser o rapto algo que a ultrapassa (*supra naturam*).

Detenhamo-nos agora sobre a solução de Santo Tomás. Podemos entender a solução do aquinate à questão do artigo como respondendo, em alguma medida, três questões acerca do rapto. Sendo o rapto uma “elevação da natureza até o que a supera por virtude de uma natureza superior”, nos perguntamos: qual é a natureza rompida em tal processo? O que é este estado sobrenatural a que se é elevado? E, quem é o responsável pela elevação?<sup>53</sup>. A definição

---

<sup>52</sup> “ALÉM disso, o arrebatamento comporta certa violência. Ora, como diz Damasceno, Deus não nos governa pela violência e coação. Logo, parece que a mente do homem não é arrebatada às coisas divinas” (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 175, a. 1, ob. 3).

<sup>53</sup> Trata-se, se definirmos o rapto como “elevação de uma natureza até outra natureza que a supera, em virtude de uma natureza superior”, de entender a que se referem os termos “natureza” em cada um dos casos.

final de Tomás na solução responde a isto e esclarece melhor o sentido daquela primeira definição enunciada nas objeções<sup>54</sup>.

A solução do artigo é longa e constitui-se de alguns movimentos, pelos quais vamos passar rapidamente. Em um primeiro movimento, trata-se de estabelecer qual a natureza rompida, e Tomás inicia afirmando que o rapto implica de certo modo a violência, entendendo-se por violento “aquilo cujo princípio é exterior, sem que para ele coopere o que sofre violência” (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 175, a. 1, resp.). Em seguida diz que o paciente, por sua vez, coopera para o fim a que tende quando o faz por uma inclinação própria, seja esta voluntária ou natural. Decorre daí que aquele que é raptado é levado para algo diverso do que o poderia levar sua inclinação (voluntária ou natural).

Em seguida, Tomás afirma que tal diversidade pode se dar quanto ao fim ou quanto ao modo, decorrendo daí, também, que aquele que é arrebatado o possa ser quanto a estes dois modos. Quanto ao fim, Tomás cita o Salmo 49 no que parece aludir à condenação daqueles que irão para o inferno, alheios do fim a que suas almas se inclinam. Quanto ao modo, afirmará Tomás:

[...] quanto ao modo conatural ao homem, que consiste em entender a verdade por meio das realidades sensíveis. E, por isso, quando ele é abstraído das realidades sensíveis, diz-se que é arrebatado, mesmo se for elevado às coisas a que está naturalmente ordenado. Contanto que isso não se realize por intenção própria, como acontece no sono, que é natural e, por isso, não se pode propriamente chamar de arrebatamento. (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 175, a. 1, resp.)

Tal modo (e portanto, a natureza ultrapassada no rapto) é aquele conatural pelo qual o homem entende a verdade por meio das realidades sensíveis, sendo o homem raptado aquele

---

<sup>54</sup> Temos uma estrutura semelhante no DV onde, partindo da definição comum de rapto, Tomás aprofunda cada uma de suas partes tendo em vista esclarecer seu sentido preciso: “Thomas begins his discussion of rapture in *De veritate* by rehearsing the definition of the masters [...]. Thomas explains that this description of rapture, which defines it as a movement, provides its genus (“elevation”), its efficient cause (“by the power of a higher nature”), its starting point (“from that which is according to nature”), and the terminus of the movement (“to that which is contrary to nature”). Still, the definition needs to be glossed in a number of ways in order to gain a clear sense of what rapture is.” (WADDELL, 2014, p. 258).

que foi abstraído dos sentidos. Antes de tudo, é importante notar que tal realidade sensível não refere-se ao fato de o homem entender por meio de fantasias<sup>55</sup> mas faz referência aqui, de fato, aos sentidos externos. Mas nem mesmo se trata aqui, tão somente, da apreensão sensível enquanto participativa da origem de nossos conhecimentos. De fato, a referência é aos sensíveis externos, mas no sentido de fazemos uso deles em geral para entender a verdade. Em linguagem usual, trata-se aqui do que entendemos por “estar desperto” ou “consciente” para o mundo que nos cerca, o que fica evidente pelo que se segue.

Em primeiro lugar isto fica claro pelos exemplos que Tomás dá dos raptos de Pedro e Ezequiel, onde eles como que se alheiam do entorno, ainda que relatem visões de formas que viam pela imaginação. Em segundo, a advertência de Tomás ao distinguir o rapto do sono mostra a semelhança existente entre ambos, que diferem (neste aspecto) apenas pela intencionalidade (presente em um e ausente em outro). O rapto é, portanto, uma espécie de sono forçado, de desmaio, um estado alheado do entorno e abstraído dos sentidos externos, ao menos em seu aspecto da natureza que é rompida<sup>56</sup>.

Os elementos essenciais desta primeira parte nos parecem razoavelmente claros, desde o conceito de violento, suas consequências e aplicações no caso em questão. Concluamos: violento é aquilo que se faz por virtude de outro, e que não se poderia fazer por suas próprias

---

<sup>55</sup> O que poderia ser sugerido se já se soubesse do que se trata no rapto de Paulo e levarmos em conta que o *Sed Contra* do artigo a ele se refere.

<sup>56</sup> O artigo 8 da questão 84, posterior àquele que constituiu nosso ponto de partida, também coloca em jogo o papel da sensibilidade no processo cognitivo, não em sua origem mas como uma espécie de retorno sobre a sensibilidade, quase como uma referência ao mundo exterior que serve de base para o intelecto julgar acerca deste mesmo mundo. Ali temos o alheamento dos sentidos externos sendo discutido e o exemplo do sono também aparece: “EM RESPOSTA, cumpre dizer que, assim como foi dito [a. 7; Q. 12, a 4, ad 2m] o objeto próprio proporcionado a nosso intelecto é a natureza da coisa sensível. Ora, o juízo perfeito de alguma coisa não pode se dar, a não ser que seja conhecido tudo o que diz respeito à coisa, principalmente se for ignorado o que é o termo e fim do juízo. Ora, diz o Filósofo no livro III Sobre o céu “assim como o fim da ciência operativa é a obra, igualmente o fim da ciência natural é principalmente o que se apresenta de acordo com o sentido”. De fato, o ferreiro não busca o conhecimento da faca senão por causa da obra, para que produza esta faca particular. De modo semelhante, o estudioso da natureza não procura conhecer a natureza da pedra e do cavalo, senão para que saiba as noções dos que se apresentam de acordo com os sentidos. Ora, é manifesto que não poderia haver juízo perfeito do ferreiro a respeito da faca se ignorasse a obra; semelhantemente, não pode haver juízo perfeito da ciência natural a respeito das coisas naturais, se o sensível for ignorado. Ora, tudo o que inteligimos no presente estado, é conhecido por nós por comparação com as coisas sensíveis naturais. Donde, ser impossível que haja em nós um juízo perfeito do intelecto, com ligadura do sentido, pelo qual conhecemos as coisas sensíveis.” (ST, I<sup>a</sup>, q. 84, a. 8). O termo “ligadura” na tradução de C.A.R.N., não tão usual, é sinônimo aqui de impedimento ou alheamento. Enquanto alheamento do sentido, o sono, assim como o rapto, retira a alma de seu modo conatural de compreender a verdade, a diferença entre ambos sendo de que o rapto, ao contrário do sono, é violento, pois para ele a alma não coopera por inclinação natural ou voluntária.

inclinações, sendo isto quanto ao fim ou ao modo. O que é raptado, pelo fato de que o rapto é violento, é levado para tal diversidade quanto ao fim ou quanto ao modo. No caso em questão, trata-se de uma diversidade quanto ao modo e tal é aquele conatural ao homem, de entender por meio das realidades sensíveis. Tal entendimento é o que chamaríamos, simplesmente, de estado desperto: operar com nossos ouvidos e olhos abertos, conscientes do mundo que nos cerca.

A segunda e terceira questões que levantamos, sobre “ao que” se é elevado, bem como “quem eleva”, são respondidas por Tomás ao final de sua solução:

Ora, essa abstração, seja qual for o seu termo, pode provir de três causas: 1º de uma causa corporal, como sucede com aqueles que, por alguma enfermidade, sofrem a alienação dos sentidos; - 2º do poder dos demônios, como no caso dos possessos; - 3º do poder divino. E é neste sentido que falamos aqui do arrebatamento, isto é, quando alguém, pela ação do Espírito Santo, é elevado a certas realidades sobrenaturais com abstração dos sentidos, como se lê no livro de Ezequiel: "O Espírito me levantou entre o céu e a terra e me levou a Jerusalém em visão de Deus". (ST, IIªIIae, q. 175, a. 1, resp.)<sup>57</sup>

São três as causas enumeradas para a abstração sensorial: a causa corpórea, a demoníaca e a divina. Percebamos que todos estes casos podem ser denominados raptos em seu sentido geral, e isto pelo fato de que, diferentemente do caso do sono, são processos *violentos* de alheamento dos sentidos externos, para os quais não coopera a inclinação própria, natural ou voluntária. No nosso caso em questão, trata-se, obviamente, da causa divina.

A definição final de Tomás esclarece sinteticamente todas as três questões advindas da primeira definição do rapto. Trata-se de rapto de espírito, repetimos, “quando alguém, pela ação do Espírito Santo, é elevado a certas realidades sobrenaturais com abstração dos sentidos” (idem). “Realidades sobrenaturais” é aquilo que responde, embora ainda

---

<sup>57</sup> Por fim, ao final da solução, Tomás ainda conclui com a seguinte passagem que omitimos: “Contudo, convém advertir que às vezes se diz que alguém é arrebatado, não só quando é alienado dos seus sentidos; mas também quando é alienado das coisas com que se ocupava, como é o caso de alguém que padece distração da mente sem querer. Mas isto não se chama propriamente arrebatamento” (idem).

obscuramente, à questão sobre “ao que” o raptado é levado. O Espírito Santo é o agente, isto é, o responsável pela elevação a tal realidade sobrenatural. Trata-se no rapto, por fim, de um conhecimento de realidades sobrenaturais com alienação involuntária dos sentidos, causadas por Deus.

Vejamos agora como se respondem as objeções que foram levantadas no início. Em todas as objeções, a segunda premissa é a fonte do erro e, particularmente no caso das duas primeiras, é a distinção realizada na solução entre os dois sentidos de “natureza” ou “natural” que permite resolvê-las. Nestes casos, como comumente aliás, embora inválida ao caso em questão, a premissa permanece verdadeira desde que se a compreenda em contexto específico.

Afirma Tomás na resposta à primeira objeção:

QUANTO AO 1º, portanto, deve-se dizer que é natural ao homem tender às coisas divinas por meio das sensíveis, como se diz em na Carta aos Romanos: "As coisas invisíveis de Deus se contemplam mediante as coisas criadas". Mas não é natural ao homem ser elevado às coisas divinas com abstração dos sentidos. (ST, IIªIIae, q. 175, a. 1, ad1m)

A solução de Tomás, ao definir o violento como algo causado por princípio exterior e que leva o ser para algo diverso do que sua inclinação o faria, distingue neste “algo” duas possibilidades: quanto ao modo ou ao fim. Ora, a objeção que tentava impugnar a definição afirmando a naturalidade do rapto, tem razão quando afirma que o homem se inclina naturalmente para as coisas divinas, desde que se acrescente que isto refere-se unicamente à *finalidade*. Tal inclinação, porém, leva o homem a contemplar as realidades divinas do *modo* que lhe é conatural, isto é, contemplando-as por meio das coisas visíveis. A solução coloca o rapto de espírito como um movimento que é violento quanto ao modo, e neste sentido específico a definição que a objeção tenta impugnar seria realmente válida.

Vejamos a resposta à segunda objeção:

QUANTO AO 2º, deve-se dizer que pertence à condição e à dignidade do homem ser elevado às realidades divinas, porque o "homem foi feito à imagem de Deus". E, como o bem divino excede infinitamente a capacidade humana, o homem necessita ser ajudado para alcançar sobrenaturalmente esse bem, o que se realiza pelo benefício da graça.

De maneira que, o fato de ser elevado para Deus, por meio de um arrebatamento, não lhe contraria a natureza, mas só excede a sua capacidade. (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 175, a. 1, ad2m)

Percebamos que se compararmos as conclusões das duas primeiras objeções temos afirmações contraditórias. Conclui Tomás na resposta à primeira objeção que “não é natural ao homem ser elevado às coisas divinas com abstração dos sentidos” ao passo que se resposta à segunda afirma que o rapto “não lhe contraria a natureza, mas só excede a sua capacidade”. É novamente a distinção entre os sentidos de natureza, que se seguem da distinção da inclinação quanto ao fim e quanto ao modo, que explicam facilmente aqui tal tensão: a primeira objeção refere-se ao modo e a segunda, ao fim.

Percebamos, ainda, que a natureza enquanto modo aparece também na resposta à segunda objeção, mas sob o termo “capacidade”. Tomás afirma nesta objeção que o rapto não contraria a natureza humana, mas excede suas capacidades e que para isto precisa, portanto, ser ajudado sobrenaturalmente. Ora, que o rapto não contraria a natureza humana é claro para nós como referindo-se à inclinação natural enquanto fim. Mas qual é esta capacidade que é excedida no rapto? Precisamente a capacidade exigida por sua inclinação natural quanto ao modo: entender por meio dos sensíveis. Tomás pode concluir a resposta à segunda objeção dizendo que o rapto é simultaneamente natural e ultrapassa a natureza do homem, pois se valendo da distinção entre fim e modo, este último é denominado por Tomás como a “capacidade” que deve ser ajudada sobrenaturalmente.

Quanto à terceira objeção, a segunda premissa é atacada na medida em que ela afirma que não é próprio do governo divino atuar por violência e coação:

QUANTO AO 3º, deve-se dizer que as palavras de Damasceno devem entender-se das coisas que o homem deve fazer. Mas, para aquilo que ultrapassa a faculdade do livre-arbítrio, é necessário que o homem seja elevado por uma força mais poderosa. Esta operação pode, de certa maneira, ser chamada coação, se consideramos o seu modo de realizar-se; mas não, se se considera o termo da operação, ao qual se ordenam tanto à natureza do homem como a sua inclinação. (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 175, a. 1, ad3m)

Existe um sentido em que o rapto será uma coação, e aqui Tomás parece se referir à capacidade, quanto ao modo, de entender as realidades sobrenaturais alheado dos sentidos. Enquanto referido ao modo, o rapto é violento, mas não o é quanto ao termo da operação, ou, simplesmente, quanto ao fim. Temos aqui, novamente, a distinção entre natureza enquanto fim e enquanto modo sendo utilizada para compreender a objeção e, de fato, tal é esclarecida. Tomás coloca a veracidade das palavras de Damasceno restrita ao domínio dos atos humanos, e aqui parece se referir aos atos voluntários, que envolvem o livre-arbítrio humano. Deus não exerce violência e coação naquelas ações onde o homem escolhe fazer x ou y, isto é, não há um forçar x, à desvelia do livre-arbítrio. Afirma, porém, que há aquilo que “ultrapassa a faculdade do livre-arbítrio”, e neste caso é necessária tal coação. Para o termo do rapto, afirmará Tomás, estão ordenados “tanto a natureza do homem como a sua inclinação” (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 175, a. 1, ad3m), o que interpretamos como se referindo, respectivamente, à inclinação natural quanto ao fim e à própria inclinação voluntária do raptado. O rapto não seria coação de escolha pois tal é conforme a inclinação natural e a vontade do raptado, embora não o consiga realizar por si mesmo.

### 3.2.2 Artigo 3

A questão agora trata especificamente do rapto de Paulo, e se pergunta se em seu rapto o Apóstolo viu a essência divina. O artigo, certamente, é mais interessante pela tese enunciada na solução que por sua sustentação, e é certamente mais rica conceitualmente pelas respostas às objeções que pela solução. As objeções argumentam no sentido de que Paulo não viu a essência de Deus em seu rapto. Vejamos.

A primeira e última objeções argumentam contra uma visão da essência divina no rapto de Paulo, expressamente classificando-o como sendo uma visão imaginária<sup>58</sup>. A primeira o faz comparando-o com o rapto de Pedro, uma visão imaginária onde se diz que o apóstolo caiu em êxtase<sup>59</sup>. A última a reforça na medida em que afirma que na visão

---

<sup>58</sup> Voltaremos a este tema futuramente, bastando saber aqui que uma visão imaginária é um tipo de profecia que se dá através de fantasias especialmente conferidas por Deus.

<sup>59</sup> A primeira objeção traz: “Com efeito, assim como se lê que Paulo “foi arrebatado até o terceiro céu” lê-se também que Pedro “caiu em êxtase”. Ora, Pedro, nesse êxtase, não viu a essência de Deus, mas uma certa visão imaginária. Logo, parece que tampouco Paulo viu a essência divina” (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 175, a. 3, ob. 1).

imaginária se veem certas imagens dos corpos, e interpreta os termos com os quais Paulo descreve sua experiência como indicativos da presença de tais imagens<sup>60</sup>.

A segunda objeção aponta uma inconsistência entre o fato de Paulo ter tido uma visão da essência divina, o que implicaria o estado de bem-aventurança, e o fato de que o Apóstolo retornou às misérias desta vida e de que seu corpo não foi glorificado<sup>61</sup>. Não parece constituir um problema, percebamos, o fato de que Paulo, após bem-aventurado pela visão divina, esteja no corpo, mas sim, de que retorne às “misérias desta vida”, o que entendemos referir-se ao estado de união com o corpo não glorificado. Se Paulo retornasse de sua experiência mas sua condição fosse tal que não perdesse a visão da essência divina, não parece que haveria problemas para a premissa assumida. Afinal, recebida a bem-aventurança, dela não abdicaria neste caso mas, pelo contrário, ainda a desfrutaria, e isto mesmo no corpo: estaria em vida, mas não estaria nas misérias desta vida.

Vejamos a terceira objeção:

3. ADEMAIS, a fé e a esperança não podem coexistir com a visão da essência divina, como diz a primeira Carta aos Coríntios. Ora, Paulo, naquele estado, teve a fé e a esperança. Logo, não viu a essência de Deus. (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 175, a. 3, ob. 3)

A terceira objeção é interessante e aponta o fato de que as virtudes teologais da fé e da esperança não podem coexistir, por definição, com a visão da essência divina. Diferentemente da caridade, a fé, por ser o argumento das coisas que não aparecem (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 1, a. 4), e a esperança, que é a espera da felicidade futura (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 18, a. 4), cessam quando Deus aparece e nos torna infinitamente felizes. Assumindo-se que Paulo manteve a fé e a esperança naquele estado, e isto não é aprofundado, Paulo não teria visto a essência divina.

---

<sup>60</sup>“ADEMAIS, segundo Agostinho, na visão imaginária se veem certas "imagens dos corpos". Ora, durante o arrebatamento, Paulo parece ter visto certas imagens, a saber, do "terceiro céu" e do "paraíso", como ele narra. Logo, parece que foi arrebatado antes a uma visão imaginária que à visão da essência divina” (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 175, a. 3, ob. 4).

<sup>61</sup> “ALÉM disso, a visão de Deus toma a pessoa bem-aventurada. Ora, Paulo, durante seu arrebatamento não foi bem-aventurado; do contrário, não teria jamais voltado às misérias desta vida, e seu corpo teria sido glorificado pela redundância da glória da alma, como sucederá com os santos depois da ressurreição, o que evidentemente é falso. Logo, Paulo, quando foi arrebatado, não viu a essência de Deus” (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 175, a. 3, ob. 2).

O *Sed Contra* cita Agostinho, que afirma que o Apóstolo, bem como Moisés, viram, durante esta vida, a essência divina<sup>62</sup>. Tomás segue tal perspectiva na solução do artigo<sup>63</sup> mas não desenvolve longos argumentos que se dedicariam a mostrar que Paulo teve uma visão essencial de Deus em seu rapto, nem nos fornece elementos conceitualmente muito interessantes. Interpreta ali “as palavras inefáveis” do Apóstolo em tal sentido, comparando-as à certa passagem do Livro de Isaías. De resto, se limita a citar Agostinho e a Glosa<sup>64</sup>.

As respostas às objeções trazem-nos alguns elementos importantes e esclarecedores acerca do rapto. Vejamos:

QUANTO AO 1º, portanto, deve-se dizer que a mente humana é arrebatada por Deus à contemplação da verdade divina de três modos: 1º por meio de certas imagens da imaginação e tal foi o arrebatamento que sucedeu a Pedro. - 2º por alguns efeitos inteligíveis, como o êxtase de Davi, quando diz: "Eu disse em meu êxtase: todo homem é mentiroso". - 3º na sua essência, e tal foi o arrebatamento de Paulo, como o de Moisés. E isto é muito razoável, pois, como Moisés foi o primeiro Doutor dos Judeus, Paulo foi o primeiro "Doutor dos Gentios". (ST, IIªIIae, q. 175, a. 3, ad1m)

Em primeiro lugar se distingue aqui uma noção geral de rapto daquele modo específico que foi o rapto de Paulo e Moisés<sup>65</sup>. Na verdade, três modos do rapto são

<sup>62</sup> “EM SENTIDO CONTRÁRIO, Agostinho afirma que “a própria essência de Deus pôde ser vista por certos homens durante esta vida; como, por exemplo, Moisés e Paulo, que, durante o arrebatamento 'ouviu palavras inefáveis que ao homem não é permitido pronunciar’””. (ST, IIªIIae, q. 175, a. 3, SC).

<sup>63</sup> “RESPONDO. Alguns disseram que Paulo, durante o seu arrebatamento, não viu a própria essência de Deus, mas um certo reflexo da sua claridade. Contudo, Agostinho professa manifestamente a opinião contrária, não só no livro Da Visão de Deus, como também em seu *Comentário literal sobre o Gênese*. E essa opinião se encontra igualmente na Glosa sobre a segunda Carta aos Coríntios. E as próprias palavras do Apóstolo o declaram, pois diz ter ouvido "palavras inefáveis que ao homem não é permitido pronunciar". Ora, o mesmo parece se dar com a visão dos bem-aventurados, que excede a condição da vida presente, segundo diz o livro de Isaías: "O olho não viu, exceto tu, ó Deus, o que tens preparado para os que te amam". Por isso, parece mais conveniente dizer que Paulo viu a Deus na sua essência.” (ST, IIªIIae, q. 175, a. 1, resp.).

<sup>64</sup> De fato, no *Comentário Literal sobre o Gênesis* de Agostinho (AGOSTINHO, 2005), encontra-se, como já o dissemos, um longo desenvolvimento não só acerca do rapto de Paulo, mas de toda a questão do conhecimento profético. Tomás o cita por diversas vezes no conjunto de questões 171-174, e mesmo quando não o faz diretamente, é possível perceber a influência do tratado agostiniano sobre sua perspectiva própria da profecia.

<sup>65</sup> Waddell questiona em seu artigo a ideia da raridade deste modo do rapto de espírito atribuído à Paulo e Moisés. Podemos nos perguntar se tais casos de rapto seriam entendidos por Tomás como tendo ocorrido especificamente com estas duas grandes figuras. Para o autor, não temos evidências

enunciados na resposta à primeira objeção. Ao passo que o rapto de Pedro é assumido entre aqueles que se dão por meio das imagens da imaginação, isto é, das fantasias, o de Paulo é posto, juntamente ao de Moisés, como constituindo-se de uma visão essencial de Deus. Um outro modo, intermediário, é classificado como se dando por meio de efeitos inteligíveis, e o exemplo citado é o êxtase de Davi<sup>66</sup>.

---

textuais para decidir a posição de Tomás quanto a isto: “To begin with, it is not obvious to me that one must accept the objection’s premise: for there does not appear to be adequate textual evidence to prove decisively whether Thomas thought rapture was rare, common, or something in between. [...] Given that Thomas explicitly mentions only a couple of people who have experienced a direct vision of the divine essence in this life, one might reasonably wonder whether Aquinas regards this type of rapture as being an extremely unusual experience. However, the mere fact that Thomas does not mention others who have been enraptured does not necessarily mean that he believed there were no others” (WADDELL, 2014, p. 271). Com isso o autor parece sugerir, com razão, que a ausência de evidência não implica evidência da ausência. Concordamos com a dificuldade da questão e, pessoalmente, não temos grandes preferências aqui. Consideramos que os outros dois indícios que o autor levanta para a não raridade do rapto podem ser considerados por outros comentadores um tanto fracos. A existência mais comum de experiências que se aproximariam do rapto do Apóstolo não nos parece implicar sua maior comunidade (idem), primeiro, pois esta maior comunidade conta com apenas quatro representantes no texto tomasiano, e, em segundo, que mesmo que fossem mais numerosos textualmente, tais experiências nos parecem ser de ordem cognitiva infinitamente menor (tendo em vista que nos casos do rapto de Paulo e Moisés temos uma visão da essência divina). O autor ainda levanta a tradição acerca de um possível rapto do próprio Tomás, o que, embora não tenhamos nós próprios um posicionamento claro sobre o tema, acreditamos que possa ser tido por outros comentadores de Tomás como um argumento fraco (este evento é comentado, por exemplo, em KWASNIEWSKI, 2004, p. 61). Em todo caso, concordamos com o centro do argumento do autor que era o de impugnar a ideia de que o rapto não seria importante na filosofia de Tomás por ser raro. Waddell afirmará que não está decidido se é raro, e em segundo, que tal não implicaria sua não importância.

<sup>66</sup> Este modo intermediário de rapto, caracterizado por certos “efeitos inteligíveis”, não é uma visão da essência divina e, embora não seja uma visão imaginária, não acreditamos que se trate de uma operação intelectual desvinculada da imaginação. Isto ficará mais claro na seção 4. Sustentamos, embora não o possamos ser exaustivos aqui (e nem o quereríamos, visto ser o rapto do Apóstolo nosso objeto e o caso mais paradigmático de rapto) que tal modo profético (por efeitos inteligíveis) não prescinde dos atos imaginativos. Isto pode ser visto ao se considerar que tal rapto é atribuído à Adão, e não parece, pelos elementos textuais da *Suma*, que o mesmo podia entender diretamente Deus, os anjos ou ter de si mesmo um conhecimento essencial (ST, I, q. 94, a. 1-2), o que seria de se esperar da operação intelectual alheia da imaginação. Tomás descreve tais efeitos inteligíveis e afirma explicitamente a *convertio ad phantasmata* no conhecimento adâmico (idem). Afirma Blankenhorn: “But for Thomas, Adam in paradise knew God by sensible mediations and a ray of divine truth perceived via natural or graced cognition. In each case Adam had a more lucid understanding than we do in our fallen state, given the perfect harmony of his intellect, will, and senses. Still, because the soul is accommodated to the governance and perfection of the body according to animal life, the mode of understanding which is by conversion to phantasms belongs to our soul. Hence this mode of understanding also belonged to the first man. Since being is for the sake of operation, the soul is united to the body so that the soul’s faculties may work properly. Thus even special illuminations in paradise could only be understood by a return to the senses. Grace elevates nature’s capacities yet respects its operative mode” (BLANKENHORN, 2015, p. 220). É útil perceber aqui, de maneira clara, a abrangência da *convertio*. Em segundo lugar, ainda, podemos levantar que Tomás menciona como exemplo de tais efeitos inteligíveis o caso de Davi que é, claramente, um caso profético de conhecimentos que não transcendem o poder da razão humana e que não postula, nem expressamente

Podemos perceber que a resposta a esta primeira objeção nos esclarece melhor algo que havia ficado nebuloso na definição de rapto que Tomás fornece ao final da solução do primeiro artigo. O intelecto era elevado pelo Espírito Santo, com alheamento dos sentidos à certas “realidades sobrenaturais”. Tratando ali do rapto em geral, agora sabemos que tais realidades à que se é elevado podem ser de três tipos diferentes. O intelecto no rapto pode contemplar a realidade sobrenatural por visão imaginária, por efeitos inteligíveis ou pela visão essencial de Deus.

Vimos que a primeira objeção mantinha estreita relação com a última pelo fato de que ambas tentavam enxergar no rapto de Paulo uma visão imaginária. Na resposta à última, que lia na descrição do rapto certas “imagens de corpos”, próprio das visões imaginárias, Tomás argumentará distinguindo modos possíveis da interpretação das palavras do Apóstolo. Aqui Tomás segue algo da longa argumentação agostiniana acerca dos termos paulinos e não nos interessa tanto conceitualmente. O fato é que Tomás aceita as palavras de Agostinho, que leem no “terceiro céu” aquele espiritual, que não se dá nem mesmo por meio das espécies inteligíveis<sup>67</sup>.

Responde Tomás à segunda objeção:

QUANTO AO 2º, deve-se dizer que a divina essência não pode ser vista pelo entendimento criado a não ser mediante a luz da glória, da qual diz o Salmo: "Em tua luz veremos a luz". O que pode acontecer de duas maneiras: 1º a modo de forma permanente, e assim ocorre com os bem-aventurados na pátria celestial; 2º a modo de uma paixão transitória, como se disse da luz profética. E deste gênero foi aquela luz em Paulo, quando foi arrebatado, e, por isso, ele não foi plenamente bem-aventurado, de maneira que redundasse a glória no seu corpo, mas apenas parcialmente. Eis por quê, o seu arrebatamento pertence de

---

e nem por alguma necessidade lógica implícita, a ausência de operação imaginativa (ST, IIªIIae, q. 174, a. 2). Não nos estenderemos demasiadamente sobre o tema pois nosso objeto será o rapto do Apóstolo Paulo, bastando afirmar que há elementos que apontam para a continuidade da operação intelectual *per conversionem* mesmo nesta espécie intermediária de rapto, caracterizado por certos “efeitos inteligíveis”. Voltaremos a mencionar isto ao final de nosso percurso (seção 4).

<sup>67</sup> A quarta objeção discute interpretações possíveis da expressão “terceiro céu”. Admitindo-se que a expressão poderia se referir à algo corpóreo, Tomás cita a interpretação da Glosa que vê aí, na verdade, o céu espiritual, onde os anjos e santos gozam da contemplação divina. A expressão pode, ainda, referir-se à outros sentidos que não são precisamente, nos parecem, o que Tomás segue.

certo modo à profecia. (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 175, a. 3, ad2m)

À segunda objeção que admitia como inconcebível o fato de Paulo ter voltado às misérias desta vida e não ter o corpo glorificado pela redundância da visão beatífica na alma, Tomás responde operando uma simples distinção no modo como alguém pode ter a visão da divina essência. Dada pela luz da glória, tal visão pode dar-se como forma permanente ou paixão transitória. O primeiro caso é aquele dos bem-aventurados no céu, o segundo é o de Paulo. Trata-se de uma distinção feita algumas vezes por Tomás e que perpassa diferentes âmbitos de sua filosofia. Tomás afirma ainda que é, precisamente por isto que seu rapto pertence, de certo modo à profecia.

A inclusão do rapto de Paulo no gênero profético parece se dar pela característica formal da profecia que aludimos em 2.1, de esta ser uma paixão transitiva. Embora seja conhecimento, a profecia, e nela incluída também o rapto, não constitui como tal, um hábito do intelecto. Tomás afirma, porém, que o rapto de Paulo pertence a profecia “de certo modo”, e isto parece indicar que, embora participe da definição formal de profecia, sua característica especial o distingue dos outros modos “comuns” de profecia. Temos uma indicação disto na caracterização que Tomás faz da profecia como certa “visão à distância” das coisas sobrenaturais, o que implicam em certo obscurecimento e enigmas (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 174, a. 2, ad3m). Ora, se há algo que o rapto de Paulo certamente não é, é uma visão obscura.

Vejamos a terceira objeção:

QUANTO AO 3º, deve-se dizer que Paulo não foi bem-aventurado de um modo habitual, mas exerceu somente um ato dos bem-aventurados. Por conseguinte, não houve então simultaneamente nele um ato de fé, embora possuísse essa virtude no estado de hábito. (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 175, a. 3, ad3m)

À terceira objeção, Tomás realiza uma importante distinção entre a fruição de algo enquanto ato e a posse do hábito. Esta distinção possibilita que Paulo, mesmo tendo o hábito da fé e da esperança em sua alma, não os tenha em ato. A felicidade dos santos, por sua vez, Paulo não a possui à modo de hábito (o que seria próprio do estado beatífico) mas experimenta como ato transitivo.

Deste mesmo modo poderíamos pensar o exemplo de um homem corajoso que, tendo o hábito da coragem, é capaz, transitivamente e em algumas circunstâncias, de agir de maneira covarde. Do mesmo modo, o homem que possui como hábito o “entender a verdade por meio das realidades sensíveis”, em raptos de espírito, tomado em sentido geral, entende transitivamente sem se valer delas. Mesmo o homem que sonha, não faz uso de seus sentidos externos ou livre uso de sua razão em ato, mas o possui à modo de hábito na alma. Aquilo que se frui habitualmente é equivalente a possuir tal como forma permanente, e deste modo Paulo detinha a fé e a esperança. Em seu ato transitivo, porém, o Apóstolo não realizava seus atos correspondentes, pois a visão atual dispensava-o, ou o impossibilitava, de tais.

### 3.2.3 Artigo 4

O quarto artigo pergunta se Paulo, quando arrebatado, foi alienado dos sentidos. Surpreende-nos a questão pelo fato de que, definido o raptos de espírito como alheamento dos sentidos externos (art. 1), e levando tal alheamento até mesmo aos atos imaginativos (a. 3, ad 1m), a questão acerca do alheamento dos sentidos nos parece resolvida por princípio. As objeções, porém, mostram a pertinência de tal questão e estabelecem uma direção inesperada no curso dos artigos.

À questão levantada argumentam negativamente as objeções. As duas primeiras objeções argumentam pela não alienação sensorial de Paulo trazendo casos onde a essência divina é vista sem tal alheamento<sup>68</sup>. A vida futura dos santos, pós-ressurreição, e a vida de Cristo, são casos de visão direta da essência divina sem a necessidade do afastamento dos sentidos externos. A questão, portanto, tem razão de ser e, em ambos os casos, o argumento vai na direção de apontar uma não necessidade do alheamento, mais do que apontar razões diretas e positivas.

---

<sup>68</sup> “1. Com efeito, Agostinho disse: “Por que não havemos de acreditar que a tão grande Apóstolo e Doutor dos gentios, arrebatado até a mais alta visão, Deus não tenha querido mostrar a vida que, depois desta vida, havemos de viver eternamente?” Ora, nessa vida futura, os santos, depois da ressurreição, verão a essência de Deus sem com isso sofrerem a abstração dos sentidos corporais. Logo, tampouco Paulo experimentou essa abstração. 2. ALÉM disso, Cristo foi verdadeiro mortal e gozava da contínua visão da essência divina sem experimentar a abstração dos sentidos. Logo, também Paulo não teve necessidade de experimentá-la para poder ver a essência de Deus” (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 175, a. 4, ob. 1-2).

A terceira objeção toma as palavras de Paulo na Carta aos Coríntios, quando diz: "ouvi palavras inefáveis que ao homem não é permitido pronunciar" (idem), e desprende daí que o Apóstolo, por afirmar tal, se lembrava do que ali "ouveu". Assumindo-se que a memória faz parte da sensibilidade, e segue-se nisto Aristóteles, haveria aí, então, um ato da sensibilidade na visão de Deus. A conclusão é a de que Paulo, parece, não alienou-se dos sentidos<sup>69</sup>.

Tomás parece querer dizer que, pelo fato de que Paulo se lembra do que "ouveu", utiliza da memória que, sendo parte da alma sensitiva, não implicaria *por necessidade* nenhum tipo de alienação, também, dos sentidos externos. Trata-se de um argumento que não implicaria o uso *de fato* dos sentidos externos, mas que apontariam para a não necessidade de que eles estejam ausentes<sup>70</sup>.

O *Sed Contra* traz uma citação de Agostinho, que estabelece duas possibilidades para que Deus possa ser visto e que consistem, ambos, em "morrer de algum modo à esta vida"<sup>71</sup>. Pode-se ver Deus, quer (i) abandonando totalmente o corpo, quer (ii) por separar-se e alhear-se dos sentidos<sup>72</sup>.

---

<sup>69</sup> "3. ADEMAIS, Paulo, depois de haver visto a Deus em sua essência, recordava-se das coisas que havia contemplado naquela visão, e por isso, dizia: "ouvi palavras inefáveis que ao homem não é permitido pronunciar". Ora, a memória pertence à parte sensitiva, como o Filósofo demonstra. Logo, parece que Paulo, vendo a essência de Deus, não experimentou a alienação dos sentidos" (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 175, a. 4, ob. 3). Esta passagem do Apóstolo já havia sido usada por Tomás em uma das únicas ocorrências de citação do rapto fora da questão 175 da II<sup>a</sup>IIae. Trata-se do nono artigo da questão 12 da *Prima Pars*. Ali, Tomás utiliza a passagem do Apóstolo para argumentar por uma visão por imagem das coisas na essência divina.

<sup>70</sup> Outra interpretação da conclusão poderia ser dada se conseguíssemos vincular uma causalidade entre o ato da memória e o uso dos sentidos externos. Teríamos então que, pelo fato de que Paulo se lembra, ele se utiliza da memória, que é parte da sensibilidade, e então também, certamente, se utiliza dos sentidos externos. Ao invés de um argumento provável, que aponta que pelo uso da memória, potência sensível, se poderia assumir que há, também, o uso dos sentidos externos, se trataria de um argumento que aponta a necessidade de tal uso por alguma ligação implícita entre os atos de uma e outra potência. Em primeiro lugar não nos parece que haja afirmação de Tomás sobre tal vínculo estreito entre memória sensível e uso atual dos sentidos externos. Mesmo o contrário: Pedro se lembrou de sua visão imaginária, e ali não fazia uso dos sentidos externos, e da mesma maneira, é normal que exista memória dos sonhos. Em segundo lugar, o termo "parece" indica certo enfraquecimento da inferência pretendida por Tomás. Tudo isto indica que o argumento tenta mostrar a *não necessidade* do alheamento dos sentidos externos pelo fato de que um sentido interno, a memória, foi utilizado.

<sup>71</sup> "Quem não morrer de algum modo a esta vida, quer abandonando totalmente o corpo, quer por separar-se e alhear-se dos sentidos, não pode ser elevado à visão celestial". (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 175, a. 4, SC.)

<sup>72</sup> O uso de "sentidos" no *SedContra* parece assumir um significado mais amplo do termo e não, simplesmente, algo restrito à sentidos externos. Isto poderia sugerir uma terceira interpretação da terceira objeção do artigo em que "sentidos" não significariam "sentidos externos", mas um sentido

Tomás seguirá as palavras agostinianas postulando, no rapto do Apóstolo, a morte sensorial. Apesar de não ser curta, optamos por trazer integralmente a solução de Tomás, a fim de que acompanhem seus movimentos:

RESPONDO. O homem não pode ver a essência divina por outra potência cognoscitiva que o intelecto. Mas o intelecto humano não se converte às coisas sensíveis senão mediante as representações imaginárias por meio das quais recebe as imagens inteligíveis das coisas sensíveis e, pela consideração dessas imagens, julga as coisas sensíveis e as ordena. Por isso, em toda operação em que nosso intelecto prescinde das representações imaginárias, é necessário que ele se abstraia dos sentidos. Ora, o intelecto do homem na vida presente necessariamente tem que se abstrair das representações imaginárias para ver a essência de Deus, pois não pode vê-la mediante nenhuma representação imaginária. Mais ainda: nem mediante qualquer imagem inteligível criada, porque a essência de Deus excede infinitamente, não só a todos os corpos, dos quais são as representações imaginárias, como também a toda criatura inteligível. É, pois, indispensável, quando o intelecto humano se eleva à altíssima visão da essência de Deus, que toda intenção da mente nela se concentre, de maneira a não ter nenhum outro pensamento que lhe viria das representações imaginárias, mas que fique totalmente elevado em Deus. Por isso, é impossível que o homem na presente vida veja a essência de Deus sem abstração dos sentidos. (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 175, a. 4, resp.)

A argumentação é bem clara e pode ser resumida no que se segue: (i) a essência divina só é contemplada pelo intelecto. (ii) O intelecto humano só se converte às coisas sensíveis por intermédio das fantasias e, portanto, em operação onde se prescinde de fantasias, se abstrai necessariamente dos sentidos. (iii) Na vida presente, para ver a essência de Deus, o intelecto

---

lato de “alma sensitiva”, ou, “sentidos em geral”, “potências sensitivas” etc. O argumento seria forte, portanto, demonstrando a necessidade. Tal só faria sentido, no entanto, se na questão levantada pelo artigo, Tomás estivesse referindo-se à “sentidos” também nesta significação ampla. Ora, este não é o caso, como fica claro pela solução que veremos. Tomás se pergunta sobre sentidos externos, a terceira objeção vai na mesma direção, apesar do *Sed Contra* utilizar tal termo em sentido amplo. Ao fim, nada disto fará diferença pois se concluirá pela não utilização dos sentidos, quer externos quer internos, ou seja, dos sentidos em geral.

humano deve se afastar das fantasias. Logo, (c) para ver a essência divina nesta vida, o homem deve necessariamente abstrair-se dos sentidos.

Vejamos as premissas assumidas. A primeira premissa nos parece clara e a aceitamos quase intuitivamente. A única potência humana capaz de apreender Deus é o intelecto, e seria um tanto bizarro assumir que potências como o tato ou a visão apreendessem a forma divina. Na *Prima Pars* Tomás levanta uma questão que pergunta se a essência divina pode ser vista pelos olhos do corpo (ST, I, q. 12, a. 3, resp.). A resposta dirá que não, e isto está ligado à proporcionalidade entre potência e ato:

É impossível que Deus seja visto, quer pelo sentido da vista, quer por algum outro sentido ou potência da parte sensitiva. Pois, toda potência desse gênero é ato de um órgão corpóreo, como a seguir se dirá. Ora, o ato é proporcionado à potência a que pertence. Logo, nenhuma potência sensível pode ir além dos seres corpóreos. Ora, sendo Deus incorpóreo, como já demonstramos, não pode ser visto pelo sentido, nem pela imaginação, mas só pelo intelecto. (ST, I, q. 12, a. 3, resp.)

A segunda premissa afirma uma relação ordenada entre intelecto, fantasia e sensíveis externos. Estamos acostumados a lidar com tal ordenamento quando tratamos da origem da espécie inteligível no processo de abstração: a espécie é recebida nos sentidos externos, passando pelos internos, destaque dado à imaginação com as fantasias. Por fim, o intelecto, abstraindo do particular e sensível, o universal e inteligível, gera sua espécie. Aqui, porém, temos este ordenamento sendo referido à um outro nível, que é o mesmo movimento cognitivo que mencionamos ao tratarmos da noção geral do raptó: certo “retorno” do intelecto sobre a sensibilidade, pelo qual julga e ordena as coisas (3.2.1). Tal retorno é o que fica impossibilitado no sono ou no raptó, e que identificamos como sendo a operação intelectual do homem quando este está instalado no mundo externo pelo uso atual dos sentidos.

A questão nova aqui é que Tomás postula aí uma intermediação das fantasias: entre o intelecto e o juízo do mundo externo, há a presença das fantasias, há a operação da imaginação. Em tal operação de conversão às coisas sensíveis, há necessariamente uma conversão às fantasias. Por fim, se só há conexão do intelecto com os sensíveis por meio das fantasias na imaginação, sem esta última, rompe-se, portanto, a ligação com os sensíveis.

Tal ordenação é comum na psicologia e mesmo na filosofia tomasiana como um todo. A vontade, também, só move a potência motriz do corpo por meio do apetite sensitivo (ST, I<sup>a</sup>IIae, q. 9, a. 2). Embora Tomás não o afirme explicitamente, é natural que pensemos que, corrompido o ato do apetite sensitivo, a vontade em sua conexão com o movimento corporal seria afetada<sup>73</sup>. Aqui também ocorre o mesmo e, não se dando diretamente a ligação entre o intelecto e as coisas sensíveis, seu afastamento da imaginação faz-se em conjunto com o da sensibilidade.

A terceira premissa é, certamente, a mais complexa. Afirma Tomás que, na vida presente, o homem deve abstrair-se das fantasias quando contempla Deus pois a essência divina não pode ser vista por meio delas. A premissa parece envolver dois elementos importantes: (a) a essência de Deus excede infinitamente todas as criaturas, e (b) é necessário que a intenção da mente se concentre somente na visão de sua essência, de maneira que não haja outros pensamentos. É importante notar, ainda, que a premissa vincula a tese ao âmbito específico *desta vida*.

A essência de Deus, afirma Tomás, excede infinitamente as criaturas, e portanto nenhuma forma imaginária (e na verdade, qualquer forma que seja) poderia servir de meio para a visão de tal essência, infinitamente distinta e superior. Isto nos parece claro, sobretudo se temos em vista algumas discussões de Tomás na questão 12 da *Prima Pars*<sup>74</sup>. De fato, a visão de Deus não se dá por espécies, mesmo inteligíveis e elevadas como as das altas hierarquias angélicas. Apenas na luz da glória a essência divina pode ser vista.

---

<sup>73</sup> Não é difícil imaginar isto tomando parte da lista das patologias aludidas no primeiro indício de 84.7 quando, pela lesão no órgão imaginativo, a operação do intelecto é afetada. Mesmo entre os hábitos da alma reverberam tais dinâmicas de movimento, onde, sem um termo do meio, não se estabelece a conexão entre dois elementos por ele ligados. A vontade só move a potência motora pelo apetite sensitivo. Não nos parece difícil que a medicina medieval, baseado nesta psicologia, classificasse problemas de movimento corpóreo, a depender, não só de falha na potência responsável pelo movimento local, mas de algo no apetite sensitivo, ligado às paixões.

<sup>74</sup> Ver, por exemplo, o próprio conhecimento angélico discutido na questão 56 da *Prima Pars*: “Porque está impressa na natureza angélica a imagem de Deus por sua essência, o anjo conhece Deus, enquanto é semelhança de Deus. Por isso não vê a própria essência divina, porque nenhuma semelhança criada é capaz de representar essa essência. Daí esse conhecimento se aproximar do conhecimento por meio do espelho, porque a própria natureza angélica é um espelho que reproduz a imagem de Deus” (ST, I<sup>a</sup>, q. 56, a. 3, resp.).

Há ainda a postulação de certa unidade intencional da alma, na qual, em seu ato, ela poderia contemplar somente Deus e nada mais<sup>75</sup>. Tal unidade intencional parece se relacionar ao fato assumido por Tomás de que “A aplicação demasiado intensa de uma potência ao seu ato impede outra potência de praticar o seu.” (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 173, a. 4, ob. 2). A concentração exigida no raptó de Paulo parece obrigar a completa abstração dos sentidos externos e da imaginação. Quando tratou da profecia, Tomás afirmou não ser necessário o alheamento sensorial quando seu objeto não era ausente ou afastado dos sentidos (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 173, a. 4, ad2m). O raptó de Pedro, por exemplo, alheou-o dos sentidos externos mas não da imaginação. No raptó de Paulo, o afastamento do objeto a ser contemplado é tal que tal abstração das formas imaginárias se faz necessária.

A conclusão é clara e decorre das premissas assumidas. Como a essência divina é inteiramente distinta da essência das coisas materiais a que tem acesso pelas fantasias, se faria necessário que a mente se abstraísse de toda espécie criada para contemplar aquilo que delas difere infinitamente. Nesta vida, para contemplar a essência de Deus o homem deverá abstrair, também, dos sentidos externos.

Vejamos as respostas de Tomás às objeções levantadas:

QUANTO AO 1º, portanto, deve-se dizer que depois da ressurreição, nos bem-aventurados que veem a essência de Deus, a glória redundo do intelecto nas potências inferiores; e até no corpo. Por isso, em virtude da mesma regra da visão divina, a alma se aplica às representações e às coisas sensíveis. Mas tal redundância não se verifica naqueles que experimentam o arrebatamento. Assim, o argumento não é o mesmo.

QUANTO AO 2º, deve-se dizer que o intelecto da alma de Cristo se achava glorificado pela luz habitual da glória, com a qual via a essência divina muito mais perfeitamente do que qualquer anjo ou homem. Mas, ao mesmo tempo, era mortal por causa da passibilidade do seu corpo, segundo a qual "se fazia pouco menor que os anjos", como se diz na Carta aos Hebreus, por dispensação divina e não por algum defeito

---

<sup>75</sup> Esta unidade intencional é distinta daquela outra unidade, característica importante da intelecção pela qual não podemos entender múltiplas coisas simultaneamente (ST, I<sup>a</sup>, q. 85, a. 4). Esta última, embora implícita aqui, se refere à uma propriedade específica do ato intelectual, ao passo que a outra envolve demais aspectos cognitivos da alma envolvidos na operação de conhecer.

intelectual. De maneira que o mesmo argumento não vale para ele e para os outros mortais. (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 175, a. 4, ad 1m e 2m)

Quanto às duas primeiras objeções, temos, em ambas, algo que as aproxima e algo que as afasta do caso extraordinário do Apóstolo. Se no caso do estado futuro dos santos temos *criaturas* que gozam da *visio Dei* paralelamente ao uso dos sentidos, tal se dá, porém, na vida que há “depois desta vida” e não na atual. Por outro lado, se em Cristo temos a *visio Dei* nesta vida mesma, não se trata neste caso de algo que se dá à uma criatura, mas ao caso ímpar da Encarnação do Logos. Vejamos o primeiro destes casos.

A primeira objeção nos trazia o problema da ressurreição dos santos, após a qual eles viverão eternamente e gozarão da visão da essência divina simultaneamente com o uso dos sentidos. Isto seria o indicativo de que não é necessário alhear-se dos sentidos para ver a essência divina, respondendo então negativamente a questão sobre tal alienação em Paulo.

A solução do artigo, como vimos, responde que é impossível que isto se dê, restringindo, no entanto, tal impossibilidade a *esta vida*. Tal restrição se afirmava explicitamente na terceira premissa e a referência à “vida presente” contrasta, obviamente, não com o estado futuro intermediário, da alma separada, mas com o estado dos santos após a ressurreição. Os santos ressuscitados não estarão nesta vida, mas na outra, e a solução nada diz acerca desta outra. Tomás afirma ali que nesta vida o homem necessariamente deve alienar-se dos sentidos para ver Deus, pois não pode vê-lo por meio das fantasias. Isto era assim pois a essência divina transcende a toda criatura e por certa unidade intencional da mente.

Ora, se isto é assim no âmbito da vida presente, sabemos que na futura, como levanta a objeção, os santos verão à Deus simultaneamente com o uso dos sentidos corporais. A resposta à primeira objeção nos coloca na pista de compreender algo acerca disto. Se nesta vida a essência de Deus é infinitamente distinta das essências criadas e a mente não pode contemplar Deus e aquilo que não é Deus ao mesmo tempo, na ressurreição, embora Deus continue sendo infinitamente distante das coisas, assume-se que as fantasias já não ofereceriam obstáculo à tal visão. O que parece se estabelecer é certa modificação nas fantasias e na imaginação, ou melhor, no tipo de relação que o intelecto estabelece com as

fantasias e com a imaginação, e a unidade intencional que nos referimos não mais seria um problema.

Tomás não entra em tantos detalhes e sua explicação disto é que, nesta outra vida, a alma se aplica às fantasias e aos sensíveis “segundo a regra da visão divina”, por certa redundância da glória nas potências inferiores e no corpo. O que se sugere é que, antes, não se poderia compreender a essência divina por meio da fantasia, pois esta tinha um significado separado da essência divina, e este significado é infinitamente distinto daquilo que é Deus. Nesta vida há certa opacidade ou “vida própria” das fantasias: um significado próprio tal como ela o tem para o intelecto nesta vida. Aqui, contemplar tal significado impede a contemplação da essência divina.

O que parece se estabelecer é que as fantasias deixam de ter um significado separado de Deus, mas, na luz da glória, são vistas pela essência divina. Haveria, talvez, uma inversão: não se trata de compreender Deus por meio da fantasia, que tem, nesta vida, significação própria, mas compreender a fantasia por meio da visão essencial de Deus. No décimo artigo da questão 12 da *Suma* Tomás já afirmava que na visão beatífica o intelecto poderia contemplar muitas coisas, o fazendo, porém, pela essência divina (ST, I, q. 12, a. 10). Neste caso, o intelecto, vendo Deus à luz do próprio Deus, veria Nele as outras coisas, incluída aí as relações com as coisas sensíveis e imaginárias. Isto é o que parece significar dizer que a regra da visão divina governará a relação com as potências inferiores<sup>76</sup>.

A segunda objeção traz o exemplo de Cristo. Quanto ao estado de Cristo, não há comparação possível feita com os mortais, afirma Tomás, e é o caso singular de intelecto iluminado pela luz habitual da glória. Tomás ainda tem o cuidado de dizer que, em tal caso, há a redundância do intelecto para o corpo, que permanecia mortal e tendo características do corpo humano normal por certa dispensa divina. Estabelece-se que não há comparação, e o corpo de Cristo é o caso ímpar, neste aspecto<sup>77</sup>.

Quanto à terceira objeção, ficamos sabendo que ausente a visão da essência divina, permaneciam, porém, certas espécies inteligíveis a modo de hábito no intelecto:

---

<sup>76</sup> A visão da essência divina reflui para o corpo modificando sua operação em diversos sentidos para além das operações sensitivas. O *Supplementum*, apesar de dever ser utilizado com cautela nos trabalhos acadêmicos, traz um tratamento bem amplo da ressurreição dos santos. Ver, por exemplo, 82.1 e 85.1.

<sup>77</sup> As condições especiais do corpo de Cristo, incluída a relação ente a visão da essência divina e as faculdades corpóreas, é tratada por Tomás na *Tertia Pars*. Ver, por exemplo, 14.1 ad2m; 15.5 ad3m; 15.9 ad3m.

QUANTO AO 3º, deve-se dizer que Paulo, logo que cessou de ver a Deus em sua essência, recordava-se das coisas que havia conhecido naquela visão, por algumas imagens inteligíveis que, desde então, lhe haviam ficado como um hábito no seu intelecto, assim como, ao desaparecerem da vista as coisas sensíveis, permanecem em nossa alma algumas impressões, de que depois lembra, relacionando-as com as suas imagens. Eis por quê, o Apóstolo não podia pensar ou exprimir por meio de palavras todo esse conhecimento. (ST, IIªIIae, q. 175, a. 4, ad3m)

Sendo assim, o fato de se lembrar do que lá viu não implica o uso da memória durante a visão, mas apenas posteriormente, enquanto atualiza certos conhecimentos habituais que permaneceram no intelecto. Tais conhecimentos, além disso, não são o mesmo que a visão, pelo simples fato de se darem por espécies<sup>78</sup>.

### 3.2.4 Artigo 5

No quinto artigo Santo Tomás pergunta se, durante o rapto, a alma de Paulo estava totalmente separada do corpo, ao que as objeções argumentam pela afirmativa. A primeira objeção traz a afirmação do próprio Apóstolo para corroborar a tese, quando este afirma que "Enquanto habitamos neste corpo, estamos longe do Senhor, pois caminhamos pela fé e não pela visão". Tomás comenta tais palavras dizendo que o Apóstolo, quando naquele estado, não estava longe do Senhor pois O via face a face, não podendo estar, então, no corpo<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> Afirma Tomás no nono artigo da questão 12 da *Prima Pars*: "[...] deve-se dizer que existem faculdades cognoscitivas que a partir de representações anteriormente concebidas podem formar outras. Por exemplo, a imaginação partindo das representações já concebidas de montanha e ouro, forma a representação de uma montanha de ouro: o intelecto, de representações já concebidas de gênero e de diferença, forma a razão de espécie. Assim, da semelhança de uma imagem, podemos formar em nós a semelhança daquilo que essa imagem representa. Por isso mesmo, Paulo ou qualquer outro, vendo a Deus, pode formar em si próprio, a partir da visão da essência divina, semelhanças das coisas que vê nesta essência. Estas semelhanças permaneceram em Paulo, depois de ter cessado de ver a essência divina. No entanto, esta visão das coisas por representações assim concebidas é distinta da visão das coisas em Deus" (ST, I, q. 12, a. 9, ad2m).

<sup>79</sup> "Com efeito, o próprio Apóstolo diz "Enquanto habitamos neste corpo, estamos longe do Senhor, pois caminhamos pela fé e não pela visão". Ora, Paulo, quando naquele estado, não estava longe do Senhor, porque o via face a face. Logo, não estava no corpo" (ST, IIªIIae, q. 175, a. 5, ob. 1).

A oposição entre fé e visão é clara, se referindo à oposição entre o conhecimento perfeito, a visão essencial de Deus, e o conhecimento imperfeito que, não vendo-O em essência, crê por assentimento da vontade. A objeção identifica, ainda, o “habitar este corpo” referido pelo Apóstolo, com o estado de união da alma ao corpo, que é o que está em questão no artigo. Como Paulo caminhava ali por visão, não estava longe do Senhor e, logo, não habitava este corpo. Conclui a objeção que a alma do Apóstolo não estava unida ao corpo no raptio.

A segunda objeção afirma que, pelo fato de que (i) o intelecto se achava abstraído das coisas corpóreas, (ii) e de que a potência da alma não se eleva acima da essência, (c’) esta deve, também, estar abstraída das coisas corpóreas. Ora, (c) a essência da alma abstrair-se das coisas corpóreas é a separação entre a alma e o corpo<sup>80</sup>.

Esta objeção traz conceitos fundamentais da psicologia tomasiana. A primeira premissa e a conclusão são bem claras. A afirmação de que a potência não se eleva acima da essência parece referir-se à dependência daquela em relação à esta, tal como pode ser visto quando Tomás distingue, na *Prima Pars*, a essência da alma de seus atos e potências. A potência, princípio da operação, depende da substância em relação à qual é acidente. A alma é, em relação à potência, o que é a forma do fogo para o calor e é, de fato, o princípio primeiro de seus atos, embora não seja o princípio próximo<sup>81</sup>. Tendo em vista tal dependência, a premissa afirmaria que parece absurdo que a operação de tal potência supere o que está estabelecido na forma substancial da qual ela mesma é acidente. Se a potência enquanto acidente é abstraída, a própria essência também o deveria ser.

A terceira objeção, mais longa, tem no entanto uma estrutura argumentativa semelhante à anterior. Vejamos:

3. ADEMAIS, as potências da alma vegetativa são mais materiais do que as da

---

<sup>80</sup> “ALÉM disso, nenhuma potência da alma pode elevar-se acima da sua essência, na qual está fundada. Ora, o intelecto, que é uma potência da alma, se achava, no arrebatamento, abstraído das coisas corpóreas pela elevação à contemplação divina. Logo, muito mais a essência da alma estaria separada do corpo” (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 175, a. 5, ob. 2).

<sup>81</sup> “[...] o composto tem o ser substancialmente pela forma substancial e opera pela potência que se segue a essa forma. Em consequência a forma accidental ativa está para a forma substancial do que age - como o calor para a forma do fogo - como a potência da alma está para a alma” (ST, I<sup>a</sup>, q. 77, a. 1, ad3m). A forma é, em algum sentido, o princípio da operação, não próximo, mas primeiro: “[...] o fato de a forma accidental ser princípio da ação se deve à forma substancial. Esta é, portanto, o primeiro princípio da ação, e não o princípio próximo” (idem, ad4m).

alma sensitiva. Ora, era preciso que o intelecto se achasse abstraído das forças da alma sensitiva para ser arrebatado à visão da essência divina. Logo, muito mais necessário seria que estivesse abstraído das forças da alma vegetativa. Mas, quando estas cessam de agir, a alma não permanece unida ao corpo de maneira alguma. Portanto, parece que, durante o arrebatamento, a alma de Paulo deveria estar totalmente separada do corpo. (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 175, a. 5, ad3m)

Ao afirmar que (i) o intelecto estava abstraído das forças sensitivas da alma, e que (ii) a alma sensitiva é menos material do que a vegetativa, conclui que (c') o intelecto deveria, também, e com mais razão, estar abstraído da alma vegetativa. Acrescentando-se à isto que (c) a abstração da vegetativa é a separação entre a alma e o corpo, conclui-se também pela tese defendida.

A primeira premissa é clara, e se trata da alienação sensorial definida no artigo 3 (3.2.2). A segunda premissa afirma que a potência sensitiva é menos material que a vegetativa. Acerca da materialidade de uma determinada potência podemos nos remeter ao início do tratamento das potências da alma em especial, na *Prima Pars*, onde Tomás deixa claro o que está envolvido em tal comparação. Afirma Tomás que os sentidos externos, tendo como objeto comum a totalidade dos sensíveis, variam segundo a materialidade de seu ato, nos quais há dupla modificação:

A modificação é natural quando a forma do que causa a mudança é recebida no que é mudado segundo seu ser natural. Por exemplo, o calor no que é esquentado. Uma modificação é espiritual quando a forma é recebida segundo o ser espiritual. Por exemplo, a forma da cor na pupila, que nem por isso se torna colorida. Para a ação dos sentidos, requer-se uma modificação espiritual pela qual a forma intencional do objeto sensível é produzida no órgão do sentido. De outra sorte, se a modificação natural bastasse por si só para produzir a sensação, todos os corpos naturais, ao se alterarem, sentiriam. (ST, I<sup>a</sup>, q. 78, a. 3, resp.)

Tendo atos compostos por alteração natural e espiritual, por sua vez, as potências podem ser ordenadas de acordo com as diversas proporções que assumem, nos seus atos, estes dois modos. Há a potência onde só há alteração espiritual (a visão). Há aquelas, porém, onde há, também, modificações naturais, mas somente quanto ao objeto (som e odor). Há aquelas, por fim, onde existem, para além das modificações naturais quanto ao objeto, modificações também quanto ao órgão (tato e paladar) (ST, I, q. 78, a. 3, resp.). Ora, o que distingue aqui uma potência quanto a materialidade é o grau do componente material na modificação que lhe constitui a operação. Ora, nas potências vegetativas não há nem mesmo alteração espiritual em um grau qualquer, mas apenas natural, o que a configura, por definição, como mais material<sup>82</sup>.

Temos em seguida a afirmação de que (c') o intelecto, com maior razão, deveria se separar da potência vegetativa. O raciocínio aqui é simples e indica que se para uma determinada operação que tem em vista algo imaterial, o menos material impediria, e isto faz com que se deva separar dele, aquilo que é mais material, com maior razão, também deveria ser separado. Poderíamos pensar que a objeção tem em vista trazer algo como: para elevar-se

---

<sup>82</sup> Tomás afirma que os gêneros das potências se distinguem pelos objetos, sendo mais elevadas as potências cujo objeto é mais universal: as vegetativas tem como objeto o corpo unido à alma, as sensitivas todos os corpos sensíveis, e a intelectiva todos os entes (ST, I, q. 78, a. 1, resp.). Os artigos da questão 78 são interessantes pois possibilitam entrever algo de uma hierarquização geral entre as diversas potências da alma em Tomás, embora textualmente haja lacunas. Percebamos que uma hierarquia entre as potências vegetativas não pode obedecer ao mesmo critério que aquele utilizado na ordenação dos sentidos externos. Não havendo nelas alteração espiritual, sua hierarquia interna parece se dar pela “universalidade” do objeto, antes que pela “espiritualidade” da operação. Tomás afirma que os sentidos são mais universais que as potências vegetativas, e no interior das vegetativas parece distingui-las por essa universalidade: “Há, entretanto, diferenças a assinalar entre essas potências. As de nutrição e de crescimento produzem seu efeito naquilo em que se encontram, porque é o corpo unido à alma que cresce e se conserva pela ação das potências de crescimento e de nutrição que existem na mesma alma. Mas a potência de gerar produz seu efeito, não no mesmo corpo, mas em outro corpo, uma vez que nada pode gerar-se a si mesmo. - Por isso, a potência de gerar aproxima-se, de algum modo, da dignidade da alma sensitiva, cujas operações se referem a coisas exteriores, embora de um modo mais perfeito e mais universal. Dionísio afirma: “O que há de mais elevado numa natureza inferior alcança o que há de mais baixo na natureza que lhe é superior”” (ST, I<sup>a</sup>, q. 78, a. 2, resp.). Os sentidos externos, por outro lado, tendo uma universalidade comum, variam entre si no interior do gênero pelo grau de espiritualidade de seus atos, e isto entendido como o peso de operação natural e espiritual de cada potência. Podemos ainda imaginar, embora Tomás seja mais lacônico aí, que tal hierarquia continua nos sentidos internos até chegar às potências intelectivas, em seus diversos modos, e à vontade. Sabe-se que nos sentidos internos não temos alteração natural, mas somente espiritual, embora de uma maneira bem distinta do que o que se dá nas potências puramente espirituais: intelecto e vontade. E mesmo entre intelecto e vontade Tomás dedica uma questão acerca da superioridade da potência intelectiva. Nestes casos, sendo ambas as potências igualmente espirituais, o que as hierarquiza é sua “simplicidade”. Quanto à própria potência intelectiva, Tomás hierarquiza pontualmente entre seus diversos modos de operar. Em cada caso Tomás se utiliza de notas distintivas próprias para distinguir a superioridade relativa de uma potência em relação à outra.

às alturas faz-se necessário dispensar cargas leves, com maior razão se deve dispensar as pesadas.

Por fim, Tomás dirá, (c) a separação da alma vegetativa resulta na separação da alma do corpo<sup>83</sup>. Afirma Tomás que quando a potência vegetativa cessa de agir, a alma não mais permanece unida. Dentre as operações da alma vegetativa está a de manter o ente animado no ser, manter-lhe existindo com suas operações naturais. Se por força das premissas anteriores (que postulavam a separação da sensitiva) se conclui pela separação da alma vegetativa com o corpo, isto parece implicar que a alma, como um todo, se separou: o corpo existe, mas já não é matéria cuja forma é a alma.

O *Sed Contra* traz novamente a autoridade de Agostinho:

EM SENTIDO CONTRÁRIO, Agostinho diz: "Não é incrível que alguns santos tenham tido essa sublime revelação", isto é, de ver a Deus em essência, "sem terem sido privados da vida a ponto de se poder sepultar-lhes os cadáveres". Logo, não foi necessário que, durante o arrebatamento, a alma de Paulo se achasse totalmente separada do corpo. (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 175, a. 5, SC)

Agostinho pede nossa surpresa diante do fato de que a alguns foi dada a visão da divina essência sem, no entanto, morrerem “a ponto de se poder sepultar-lhes os cadáveres”. Isto ecoa o *Sed Contra* do artigo anterior que distingue, nas palavras de Agostinho, dois modos de morrer: a morte fortemente entendida, quando a alma deixa de ser a forma atual do corpo, e um morrer “de certo modo”, que é o desligar-se dos sentidos, tal como vimos no artigo anterior. O *Sed Contra* postula portanto que Paulo morre apenas “de certo modo”, até certo ponto, isto é, desligando-se da alma sensitiva.

Poderíamos dizer que as objeções e o *Sed Contra* colocam a discussão deste artigo na decisão de saber o quanto Paulo teve de morrer para ver a essência divina, e as objeções tentam mostrar, todas, certa impossibilidade de que Paulo tenha morrido apenas parcialmente. Isto, é verdade, se estende ao artigo anterior e o complementa. Naquele se postulava a

---

<sup>83</sup> Acerca da essência e potência na união entre alma e corpo recomendamos a leitura do sexto artigo da questão 76, onde Tomás se pergunta se a alma intelectiva está unida ao corpo mediante certas disposições acidentais (ST, I, q. 76, a. 6, ad3m).

necessidade de separação das forças sensitivas, ao passo que aqui, até então, se argumenta para a separação da vegetativa: quer-se, e nos parece fazer sentido, que para que Paulo tenha visto Deus em essência, ele já não participasse desta vida.

Vejamos a resposta de Tomás:

RESPONDO. No arrebatamento, de que agora tratamos, o homem é elevado, pela virtude divina, "do que lhe é natural àquilo que está acima da natureza". Por isso, convém considerar duas coisas: 1º o que é natural ao homem; 2º o que, por virtude divina, deve se realizar no homem, para que seja acima da sua natureza. Porque a alma se une ao corpo como sua forma natural, cabe à alma naturalmente conhecer, mediante a conversão às representações imaginárias. E disso não a priva a essência divina, durante o arrebatamento, porque não muda seu estado. Contudo, enquanto esse estado permanece, a alma fica privada da atual conversão a essas representações e às coisas sensíveis, a fim de que não impeçam a elevação ao que excede toda representação imaginária, como foi dito acima. Assim sendo, não foi necessário que, no arrebatamento, a alma do Apóstolo se separasse do corpo, a ponto de não lhe ficar mais unida como forma. Mas foi necessário que o intelecto se abstraísse das representações e da percepção das coisas sensíveis. (ST, IIªIIae, q. 175, a. 5, resp.)

Tomás inicia a solução repetindo parte da definição do rapto levantada no primeiro artigo, afirmando, ainda, ser necessário compreender suas duas partes: o que é “natural ao homem” e o que “deve se realizar no homem, para que seja acima de sua natureza”. Quanto à primeira questão Tomás afirma que: “Porque a alma se une ao corpo como sua forma natural, cabe a alma naturalmente conhecer, mediante a conversão às representações imaginárias” (idem). A versão da *Ecclesiae*, mais literal neste ponto, traz: “Ora, do fato de estar a alma unida ao corpo, como sendo a forma natural dele, resulta-lhe a ela o hábito de inteligir por meio da conversão aos fantasmas.” (idem)<sup>84</sup>. Entende-se aqui, de maneira clara, que é pelo

---

<sup>84</sup> A tradução inglesa dos dominicanos (AQUINAS, 1920), traz: “Now, since the soul is united to the body as its natural form, it belongs to the soul to have a natural disposition to understand by turning to phantasms” (ST, IIªIIae, q. 175, a. 5, resp.). O original latino traz “Ex hoc autem quod anima corpori

fato de que a alma está unida ao corpo como forma que resulta ao intelecto o hábito de converter-se às fantasias<sup>85</sup>.

Tomás surpreende, em seguida, ao afirmar que do hábito de converter-se aos fantasmas, não a priva, durante o rapto, a virtude divina, e isto pelo fato de não lhe alterar o estado<sup>86</sup>. Vincula-se aqui, portanto, o hábito de converter-se às fantasias ao estado unido entre alma e corpo. O estado permanece o mesmo, e dele decorre o hábito de converter-se às fantasias. Deste estado, que não é alterado, resulta o hábito, também não alterado, de voltar-se para as fantasias para inteligir.

Na sequência, porém, afirma Tomás que enquanto permanece este estado, e aqui refere-se à visão de Deus, a alma ficaria impedida de converter-se em ato para as fantasias e para os sensíveis, para que possa elevar-se sem obstáculos à visão divina. Conclui Tomás, por fim, que não foi necessário, então, que a alma se afastasse do corpo, mas apenas que o intelecto se alienasse das fantasias e dos sensíveis.

Percebamos aqui que embora evocando a definição geral de rapto do art. 1, quando se pergunta a natureza superada, Tomás trata aqui especificamente do rapto de Paulo, e já apropria-se das distinções dos artigos anteriores. Retomando a distinção dos três graus de rapto, realizada na resposta à primeiro objeção do art. 2, o natural ao homem aqui é o converter-se habitual às fantasias, e não mais, como no primeiro artigo, o converter-se aos sensíveis. No caso do rapto de Paulo, como vimos, ocupando o terceiro grau de arrebatamento, têm-se um alheamento total das operações sensitivas. Para esta visão essencial de Deus, conforme o art. 3, por se tratar de algo que ocorre “nesta vida” e não na dos santos no estado pós-ressurreição, o intelecto deve abstrair-se das fantasias.

O que a virtude divina obra para que seja elevado, pelo que se pode desprender do texto é, não a separação completa da alma do corpo, mas apenas dos sentidos em geral,

---

unitur tanquam naturalis forma ipsius, convenit animae naturalis habitudo ad hoc quod per conversionem ad phantasmata intelligat” (idem).

<sup>85</sup> O termo traduzido por “disposição” ou como “naturalmente” qualificando o verbo conhecer, aparece no original latino como *habitus*, referindo-se à tendência do intelecto de se converter às fantasias decorrente da união da alma com o corpo. Acreditamos que “hábito”, trazido pela *Ecclesiae* se trata da melhor escolha para a passagem, por se tratar de um uso técnico, e implicar relações com outros usos do mesmo termo em outras partes da obra, como veremos.

<sup>86</sup> Na versão inglesa (AQUINAS, 1920) temos: “[...] and this is not withdrawn by the divine power from the soul in rapture, since its state undergoes no change, as stated above” (idem). O original latino traz: “Quod ab ea non aufertur divina virtute in raptu: quia non mutatur status eius, ut dictum est” (idem). A referência “ao que foi dito” aqui são às respostas às objeções do artigo 3, onde Tomás já afirma, em certa medida, o estado da alma do Apóstolo.

especialmente, da imaginação. Ora, à questão do artigo que se perguntava o quanto se deveria morrer para ver a essência divina, a resposta de Tomás é de que não necessita morrer-se totalmente. Apropriando-nos da divisão tripartite das almas, e considerando-se que o intelecto é separado por si mesmo, podemos afirmar que embora a alma sensitiva não se atualizasse, a alma vegetativa permanecia operante.

O problema central aí, e nos parece ser precisamente isto que Tomás está enfrentando na solução, é que enquanto há tal ligação entre alma e corpo, mantida pela alma vegetativa, há uma consequência para o modo de inteligir do intelecto. A separação entre o hábito decorrente do estado unido e seu ato correspondente pareceu ser o suficiente para resolver a questão. Decorre para o intelecto, de seu estado, o hábito de inteligir convertendo-se para as fantasias, mas enquanto vê a essência divina fica impedida de converter-se atualmente deste modo. Quanto à isto, evidentemente de importância central para nosso percurso, teceremos comentários e reflexões mais detidas na próxima seção.

Vejamos as respostas de Tomás às objeções levantadas. A primeira, ao trazer certa interpretação das Escrituras, pode facilmente sucumbir frente à outras leituras do trecho, ainda mais considerando-se a sutileza e o caráter excepcional da matéria em questão:

QUANTO AO 1º, portanto, deve-se dizer que naquele arrebatamento, Paulo estava longe do Senhor, pelo seu estado, pois vivia ainda neste mundo; mas não quanto ao ato com o qual via a Deus face a face. (ST, IIªIIae, q. 175, a. 5, ad1m)

Estabelecido pela solução do artigo que não há alteração no estado da alma, entende-se que a predicação de “ausente do Senhor”, trazida na citação da primeira objeção, pode ser aplicada ainda durante o rapto de Paulo. Surpreendentemente, mesmo em *visio Dei*, Tomás considera que Paulo estava ausente, não enquanto intelecto, mas quanto à sua alma. Paulo ainda vivia neste mundo enquanto via Deus, e as funções vegetativas de sua alma o mantinham no estado material, embora sua mente tivesse sido abstraída da imaginação para que O pudesse contemplar.

A distinção operada por Tomás nas respostas às objeções do terceiro artigo, onde se distinguiu a visão divina como forma permanente e transitória, ecoam aqui. Quando o estado ainda é aquele ausente do Senhor, a visão é transitória, ao passo que quando separado torna-se

possível a visão permanente, e mesmo a redundância da glória para o corpo, que mencionamos. Neste último caso, teríamos a alma em um estado de união corpórea que não seria, talvez, considerado como “ausente do Senhor”. “Nesta vida”, porém, como vimos, estar unido ao corpo é estar ausente do Senhor quanto ao estado da alma.

A objeção que nos parece mais forte para a não consideração da separação total entre alma e corpo no rapto de Paulo, e isto, talvez, por seus conceitos mais sutis, é a segunda. A segunda objeção postulava que uma potência da alma não pode elevar-se acima de sua essência e a isto responde Tomás:

QUANTO AO 2º, deve-se dizer que a potência da alma não se eleva por seu poder natural acima do modo de ser conatural à sua essência. Mas, pelo poder divino pode ser elevada a um estado mais alto, como um corpo, por uma força maior, elevasse acima do lugar que lhe corresponde, segundo sua natureza específica. (ST, IIªIIae, q. 175, a. 5, ad2m)

Tal, então, não pode se dar considerando-se o poder natural da alma. A potência da alma não pode fazer aquilo que supera o que define a forma da qual ela decorre, e isto é bem claro. Pode, porém, pela intervenção de um poder que lhe excede.

Quanto a terceira objeção Tomás responde:

QUANTO AO 3º, deve-se dizer que as potências da alma vegetativa, como as potências sensitivas, não agem por influência da alma, mas por uma operação natural. Por isso, não se requer para o arrebatamento a alienação das mesmas, como das potências sensitivas, cujas ações diminuiriam a atenção da alma ao conhecimento intelectual. (ST, IIªIIae, q. 175, a. 5, ad3m)

A terceira objeção falha na medida em que desprende, da escala de materialidade entre as potências, relações que são específicas de outras naturezas. As potências da alma estabelecem relações de causalidade entre seus atos, e isto é o que deve ser levado em conta quando se as relacionam. A objeção afirmava, lembremos, que pelo fato de as potências

vegetativas serem mais materiais que as sensitivas, e fazendo-se necessário o alheamento destas, com maior razão se faria o alheamento daquelas.

Isto parece fazer sentido se considerarmos, por exemplo, a argumentação do art. 4, que postulava a necessidade da alienação sensorial dado o alheamento da imaginação, isto é, da alienação dos sensíveis pela alienação das fantasias. As potências dos sentidos externos sendo mais materiais do que aquelas dos internos, estabelecem aí um caso onde, dada a alienação dos menos materiais, têm-se também a dos mais materiais.

A tentativa de extrapolação para a alma vegetativa, no entanto, falha. O fato de que tal se dê entre as potências sensitivas não advém do grau de materialidade relativa que elas estabelecem entre si, embora de fato isto ocorra, mas das relações de causalidade entre seus atos, ou de dependência dos atos de umas em relação ao de outras. Há uma relação de dependência entre o sensível e a fantasia, como afirmamos, e não só na aquisição da espécie inteligível, mas nos processos cognitivos em geral. Converte-se às coisas sensíveis por meio das fantasias, e aí, a despeito do fato de que há entre elas hierarquia espiritual, o fato de que exista tal dependência advém das relações de seus atos, e não de seus níveis de materialidade.

Não se pode negar que entre as potências sensitivas tal ordem de causalidade esteja vinculada à ordem de espiritualidade entre as potências. Os sentidos externos são realmente mais materiais pois são as portas por onde entram em nós as formas do mundo material. Estabelece-se um caminho nos sentidos internos até o intelecto, passando pela imaginação, certamente mais material que este último, e menos do que aquele primeiro. No entanto daí não se pode estabelecer tal ordenamento como suficiente para postular relações de dependência. Tomás não nega o papel da hierarquia espiritual das potências, mas estabelece a prioridade de seus atos quando afirma que os atos da vegetativa não agem por influência da alma, e quando afirma que não oferecem obstáculo para a “atenção da alma”.

Acreditamos que conseguimos trazer uma exposição geral dos artigos, tal como requerido para que realizemos a comparação de seus elementos com o que trouxemos em nosso primeiro movimento (seção 2). Cabe agora, retomar a questão que levantamos ao fim de nosso primeiro percurso pela *Prima Pars*.

## 4 CONVERTIO AD PHANTASMATA E RAPTUS

### 4.1 A solução do conflito

#### 4.1.1 O problema do rapto de Paulo

Em nosso primeiro movimento aprofundamos os fundamentos e as consequências da tese da necessidade da *convertio*. Nele ligamos a impossibilidade de inteligir diretamente os imateriais ao estado atual de união entre alma e corpo. Assim concluímos nossa segunda seção e apresentamos, ao seu final, aquilo que parecia se lhe opor: o rapto de Paulo. Após uma exposição mais detida dos principais artigos sobre o rapto, realizada na terceira seção, estamos prontos para tentar estabelecer uma relação entre o *raptus* e a necessidade da *convertio ad phantasmata*. Buscamos aqui, portanto, rever certos elementos trazidos pelos artigos da questão 175 da IIªIIae de maneira direcionada aos nossos propósitos.

Os artigos 1 e 3 da questão 175 nos serviram como introdução ao rapto de Paulo. O primeiro artigo tratava da noção comum do rapto e ali descobrimos que o rapto é definido, em sua significação geral, como alheamento dos sentidos externos. O conceito de natureza era importante em sua definição, e vimos que sobretudo era importante a distinção entre natureza enquanto finalidade e enquanto modo, que resolvia certos conflitos levantados pelas objeções do artigo. O rapto era considerado natural ou algo que supera a natureza a depender do sentido específico de natureza referido (175.1 ad1m et ad2m).

O terceiro artigo já tratava especificamente do rapto de Paulo e ali se determinou que o Apóstolo teve uma visão da essência divina. As respostas às objeções nos forneceram elementos importantes ao nos apresentarem três modos de se ser arrebatado, sendo o último deles, o que nos interessa mais: acreditará Tomás que, de fato, houve no rapto de Paulo uma visão da essência divina (175.3 ad1m). O intelecto do Apóstolo foi enformado pela luz da glória de maneira transiente, participando atualmente da bem-aventurança, ao passo que os bem-aventurados, na Pátria, dela participam de modo habitual (175.3 ad2m). Enquanto neste estado de visão beatífica atual, Paulo ainda detinha a virtude da fé enquanto hábito, sem realizar, no entanto, ato de fé (175.3 ad3m).

Temos com isso o que havíamos adiantado parcialmente ao final de nossa segunda seção (2.4). O problema passava a ser, a partir daí, compreender como pode ser possível tal visão da divina essência tendo em vista a tese da necessidade do intelecto converter-se às fantasias no estado da vida presente. A contradição só se daria, porém, se tivéssemos a

confirmação de algumas condições: (i) Paulo estava no “estado da vida presente” durante tal visão e (ii) não houve ato imaginativo, e portanto, *convertio ad phantasmata* na visão da essência divina. Dadas estas duas condições a tese da necessidade da *convertio* estaria contradita pelo rapto de Paulo.

Poderiam ser abertas, ainda, duas possibilidades conciliatórias com a tese da necessidade da *convertio*. A negação de uma das duas condições faria com que não houvesse conflitos entre a tese erigida na *Prima Pars* e o rapto do Apóstolo. Poderia ser o caso de que: (i) Paulo estava no estado da vida presente e (~ii) houve *convertio ad phantasmata* na visão da essência divina; ou (~i) Paulo não estava no estado da vida presente. São os artigos 4 e 5 que nos trazem os elementos que nos permitem verificar a validade de tais hipóteses e, ao fim, ambas as condições são assumidas como verdadeiras por Tomás.

Começemos pela segunda condição (ii): a presença da *convertio* na visão da essência divina. À esta condição o quarto artigo nos coloca em uma direção inesperada e, de fato, as duas possibilidades (ii e ~ii) são entrevistadas, a princípio, ali. Lembremo-nos que o quarto artigo perguntava se Paulo, durante seu rapto, teve de alhear-se dos sentidos externos. Ora, o rapto é, por definição, um alheamento dos sentidos externos que tem Deus como causa eficiente. As objeções, no entanto, mostravam a pertinência da questão, principalmente pelos exemplos trazidos pelas duas primeiras objeções: os santos no estado pós-ressurreição e o caso da Encarnação do Logos.

Percebamos que a possibilidade da condição que levantamos (~ii) não nos parece tão absurda pois a consideração de casos onde a visão de Deus se dá paralelamente à atos imaginativos são, inclusive, postuladas pela teologia de Tomás: os santos fruirão da visão beatífica paralelamente ao uso dos sentidos, e Jesus detinha um corpo de que se servia integralmente paralelamente à fruição da divina essência.

Na solução, tendo em vista mostrar que Paulo alheou-se dos sentidos externos, assume-se que houve a necessidade de que o Apóstolo se alheasse das fantasias e, por uma ligação estabelecida entre os atos da imaginação e dos sentidos externos, provou-se que estes últimos deveriam estar, também, abstraídos. No silogismo, lembremos, uma das premissas é a de que, nesta vida, o intelecto deve abstrair-se das fantasias. Tomás afirma que “o intelecto do homem na vida presente necessariamente tem que se abstrair das representações imaginárias para ver a essência de Deus, pois não pode vê-la mediante nenhuma representação imaginária” (175. 4, resp.). Pudemos ver o que estava implícito nesta premissa, mas em

momento algum Tomás parece se preocupar com o fato de que este afastamento pareceria estabelecer um choque com sua teoria do conhecimento.

A necessidade de afastamento das fantasias, ainda, era restrita à “vida presente”. A expressão utilizada por Tomás para estabelecer o âmbito em que tal afastamento é necessário é similar àquela que estabelecia o âmbito da necessidade da *convertio*. Na *Prima Pars* há a afirmação de que “no estado da vida presente” a *convertio ad phantasmata* é necessária, e aqui afirma-se que “na vida presente”, necessariamente, o homem deve abstrair-se das fantasias. Estas expressões, porém, apesar de similares não são equivalentes.

Tal como trazida na tese de 84.7 da *Prima Pars*, o “estado da vida presente” refere-se à união atual entre alma e corpo e, de fato, contrastava com um estado futuro, que era aquele intermediário na qual a alma estava separada. A “vida presente” contrasta também, de fato, com uma vida futura, mas não aquela do estado intermediário separado, mas a do estado final dos santos ressuscitados. “Vida presente” refere-se, portanto, à vida em que há união entre alma e corpo (como aparecerá no art. 5), mas em um modo específico desta relação, a saber, em um modo em que a luz da glória não refluíu sobre o corpo e que a potência imaginativa oferece obstáculo para a visão da essência divina.

Haverá uma outra vida onde, consistindo ainda no “estado da vida presente”, estado da alma unida ao corpo, a relação entre intelecto e imaginação é outra. Ali, a visão divina tornada habitual refluí para o corpo e faz com que as potências corporais, imaginação e sentidos inclusos, não ofereçam mais obstáculo à visão da essência divina. Isto indica, portanto, que é possível uma visão da divina essência que se dê sem abstração da imaginação e, portanto, à pergunta sobre a presença ou não da *convertio* na visão essencial de Deus teremos uma resposta condicionada. A resposta varia de acordo com o âmbito tratado: na vida presente é necessário abstrair-se, afirmará Tomás, e o intelecto deve alhear-se dos atos imaginativos; na futura, não<sup>87</sup>.

Isto avança na compreensão da problemática do rapto de Paulo, portanto. Embora possa haver *visio Dei* com *convertio ad phantasmata*, tal não se dá no caso que visamos e o Apóstolo teve, necessariamente, de abstrair-se das fantasias para ver Deus essencialmente. Paulo estava na vida presente e não na futura, e na vida presente, afirma Tomás, é necessário

---

<sup>87</sup> Com isso não queremos afirmar que tal visão se dará em função da *convertio ad phantasmata*, o que iria de encontro com as palavras de Tomás (ST, III, q. 11, a. 2) mas simplesmente, que a imaginação e os sentidos externos continuariam atuantes em suas operações comuns.

abstrair-se da imaginação. A condição (ii) que procurávamos foi encontrada: Paulo não inteligiu convertendo-se às fantasias. Restaria investigar a outra condição (i), apesar de, pelo modo peculiar de estruturação da *Suma* ela já nos ter sido indicada<sup>88</sup>.

Para que a formulação de Tomás vá diretamente de encontro com a tese da necessidade da *convertio*, no entanto, seria necessário que Paulo participasse do estado da vida presente, daquele estado unido ao corpo que gera a necessidade da *convertio*. Ora, é precisamente o que irá tentar responder o quinto artigo. Não é necessário dizer, portanto, que a questão levantada pelo quinto artigo constitui o ponto central de nosso percurso. Se fundamentamos a tese da necessidade da *convertio* no estado atual de união corpórea, no quinto artigo Tomás explicitamente se pergunta acerca de tal estado durante o rapto. Tomás se pergunta se a alma de Paulo estava completamente separada do corpo durante o rapto e podemos formular tal pergunta como: Paulo estava no estado da vida presente quando viu Deus em essência? E a resposta, positiva ou negativa, nos dá também, finalmente, a resposta entre as possibilidades que levantamos.

Por fim temos uma resposta, e a solução de Tomás será positiva: a alma de Paulo estava, de fato, unida ao corpo, e o Apóstolo estava no “estado da vida presente”. A alma vegetativa, dirá na solução, não oferece obstáculo para a atividade livre da alma de inteligir, e não foi necessário, para que Paulo visse a essência divina, que dela também se abstraísse tal como se deu com a alma sensitiva (175.5 ad3m).

Lembremos que, o sentido de “completamente” na pergunta levantada ecoa a sequência dos artigos, que já separaram o intelecto dos sentidos externos (a. 1) e da imaginação (a.4). Com o artigo 4, é verdade, temos a postulação de uma separação parcial da alma com o corpo na medida em que a alma intelectiva está “separada”, em sua operação, da alma sensitiva. A questão agora pergunta se a alma de Paulo como um todo estava “totalmente” separada do corpo e a terceira objeção toca nisto na medida em que postula um necessário alheamento, também, da alma vegetativa. É esta última que mantém o corpo vivo e que constitui a última fronteira entre a vida e a morte, entre o estado da vida presente e o estado separado e, em última análise, da necessidade ou não da *convertio ad phantasmata*.

---

<sup>88</sup> As palavras de Tomás ao tratar da “vida presente” no artigo 4, bem como certos elementos trazidos nas objeções do art. 3, podem indicar a consideração, por parte de Tomás, de um estado de união corpórea durante a experiência paulina. De todo modo, é apenas no artigo 5 que Tomás colocará de maneira clara a questão e levantará suas objeções, bem como os conceitos necessários para resolver a questão de maneira direta.

Com a resposta positiva de Tomás estamos aqui, portanto, diante de um choque com a tese da necessidade da *convertio*. Perguntamo-nos então como tal pode se dar tendo em vista a fundamentação da tese da necessidade da *convertio* tal como Tomás estabelece em 84.7 e cujas consequências parecem se estender a todas as experiências intelectuais *in via*?

#### 4.1.2 Respondendo ao problema

Ao iniciar a solução do artigo, Tomás parece ouvir nosso questionamento pois os conceitos levantados ali parecem escolhidos precisamente para responder ao nosso problema. A solução inicia-se afirmando que o rapto é a elevação do que é natural ao que supera a natureza, sendo necessário compreender ambas as coisas. Lembremos o que afirma Tomás:

Porque a alma se une ao corpo como sua forma natural, cabe à alma naturalmente conhecer, mediante a conversão às representações imaginárias. E disso não a priva a essência divina, durante o arrebatamento, porque não muda seu estado. (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 175, a. 5, resp.).

O mesmo trecho é trazido pela tradução da *Ecclesiae* do seguinte modo:

Ora, do fato de estar a alma unida ao corpo, como sendo a forma natural dele, resulta-lhe a ela o hábito de inteligir por meio da conversão aos fantasmas. E disso não a priva, durante o rapto, a virtude divina, porque não lhe muda o estado, como dissemos. (idem).

Temos aqui a reafirmação do princípio que fundamenta a necessidade da *convertio*. Lembremos que, complementando a proporcionalidade entre potência e objeto afirmada em 84.7, na investigação sobre o conhecimento da alma separada (89.1) Tomás afirmava que “o modo de operar se segue ao modo de ser”. No modo de ser unido era correspondente o modo de operar do intelecto que entende voltando-se para as fantasias. Ora, afirma aqui Tomás que a alma de Paulo permanece unida, que seu estado é o mesmo, e correspondente à este estado lhe advém um modo proporcional de operar, entendendo *per conversionem*. Temos o fundamento

da *convertio* reafirmado precisamente onde sua necessidade parece quebrada pela experiência paulina.

O aparecimento de conceitos tão centrais à nossa questão parece se justificar, no interior dos elementos trazidos pelo artigo, pela pertinência dos conceitos levantados pelas primeiras objeções, e sobretudo pela primeira. A primeira objeção traz a passagem em que Paulo afirma que: no corpo, vivemos ausentes do Senhor, andando por fé e não por visão. Complementa Tomás afirmando que se Paulo via a Deus, não estava ausente do Senhor e, portanto, não estava no corpo. Embora nenhuma objeção levante a tese da necessidade da *convertio* como argumento contra a união corpórea de Paulo, a interpretação tomasiana da passagem do Apóstolo expressa de maneira clara o princípio que subjaz à tese: o modo de operar se segue ao modo de ser, e no modo de ser unido ao corpo não se entende a essência divina. Neste estado, unido, o conhecimento que temos de Deus é fé, em oposição à visão, que se dará, porém, quando não estivermos Dele ausente.

É perceptível que Tomás, simplesmente por levantar tal princípio no início de sua solução, e respondendo tal objeção, está plenamente consciente da problemática específica do rapto de Paulo. O rapto parece desafiar as limitações do conhecimento humano acerca de Deus. Tal limitação, no entanto, não advém em geral da transcendência do objeto a ser conhecido, mas em algo bem mais simples: a necessidade da sensibilidade e das fantasias para a operação intelectual no estado de união corpórea. Não se desafia especificamente no rapto a capacidade do intelecto de conhecer o imaterial ou de conhecer Deus, mas o de conhecer o imaterial quando não parecia que o pudesse fazer, isto é, *in via*, ausente do Senhor.

Tomás reafirma os fundamentos da tese da necessidade da *convertio*, sua consequência necessária, e postula que tal é válido no caso de Paulo: não há alteração no estado do Apóstolo e nem naquilo que decorre de tal estado, isto é, converter-se às fantasias. A visão da essência divina, no entanto, é justificada por Tomás quando afirma que:

Contudo, enquanto esse estado permanece, a alma fica privada da *atual* conversão a essas representações e às coisas sensíveis, a fim de que não impeçam a elevação ao que excede toda representação imaginária, como foi dito acima. (idem).

Temos a pergunta: como pode ser possível uma visão de Deus, sem *convertio*, no estado da vida presente? Decorre para a alma, de seu estado, o *hábito* de inteligir convertendo-se às fantasias: seu estado não é alterado, e também não o é o hábito. Permanecendo o hábito, porém, a alma é impedida de realizar tal conversão *em ato*, o que atrapalharia sua unidade intencional na *visio Dei*: a alma mantém-se unida ao corpo mas o intelecto é abstraído das fantasias atualmente para poder inteligir a essência divina.

O centro da solução, portanto, advém da distinção entre ato e hábito, e na postulação da *convertio ad phantasmata* como algo habitual decorrente do estado unido, que não impediria o ato, transiente, da *visio Dei*, isto é, de uma intelecção sem conversão às fantasias. Tal distinção ecoa 175.3 ad3m, onde Tomás enfrenta a objeção de que a fé e a esperança, virtudes teologais, não poderiam coexistir no Apóstolo com a visão divina. Tomás afirma ali que Paulo manteve a fé e a esperança como hábitos, mas que não realizou seus atos correspondentes enquanto permanecia naquela visão.

Ora, os fundamentos da tese da *convertio* foram reafirmados mas não impediram uma intelecção sem *convertio*. É necessário que retomemos, então, nosso ponto de partida e reavaliemos o que, de fato, temos na postulação da tese da necessidade da *convertio* na *Prima Pars*. Perguntamo-nos de maneira clara: há ou não necessidade da *convertio* no estado da vida presente? Como podemos entender o enunciado da tese de 84.7, importante em suas consequências para o conhecimento humano, de que: “é impossível ao intelecto humano, de acordo com o estado da vida presente, inteligir em ato sem se voltar para as fantasias”?

#### 4.1.3 Reavaliação da tese da necessidade da *convertio*

Formulando tão diretamente a pergunta, só nos resta fornecer uma resposta também direta: inteligir sem converter-se às fantasias não pode ser absolutamente impossível pois, de fato, Paulo o fez. E agora não nos resta nem mesmo considerar a possibilidade de que o “estado” de Paulo durante o rapto era outro, e que deste estado lhe advinha outro modo de operar, similarmente ao que se dava em 89.1.

As palavras de Tomás foram claras: Paulo estava no estado unido, e deste estado lhe resultava o hábito de, naturalmente, converter-se às fantasias para inteligir. No entanto, disto não resultou a impossibilidade de inteligir em ato sem *convertio*. A resposta à primeira

objeção do artigo 5 da questão 175, foi clara ao separar o que unimos no primeiro movimento (seção 2): o “estado” da alma de Paulo foi separado da intelecção “atual” e direta do imaterial. O estado de Paulo é aquele unido ao corpo, longe do Senhor, mas seu intelecto pôde, a despeito disto, entender em ato sem se voltar para as fantasias, vendo-O face a face. A *convertio ad phantasmata* não é, pois, necessária no estado da vida presente.

O artigo 5 reafirma, no entanto, a ligação entre o estado unido e a *convertio*. Não afirma uma necessidade, mas a caracteriza como um *hábito natural* decorrente do estado unido. Decorre do estado unido um hábito, que permanece na experiência paulina. A tese que enunciamos em 84.7, porém, não era a “tese do hábito da *convertio*”, mas a “tese da necessidade da *convertio*” e, tal como a formulamos, fica claro que tal necessidade acaba de ser contradita pelo rapto do Apóstolo.

A tese erigida na *Prima Pars*, porém, não é falsa, desde que à sua formulação se acrescente algo. A tese tomasiana é absolutamente válida se ao termo “entender”, adicionarmos a qualificação “naturalmente”. O que afirmamos é que a tese da necessidade da *convertio* só tem validade absoluta no âmbito do conhecimento natural e tal leitura restrita da tese, argumentaremos, é a única coerente com o texto tomasiano, (embora dela decorram certos problemas que deveremos responder posteriormente). Vejamos.

Em primeiro lugar, a solução de Tomás deixa claro que o intelecto, embora detivesse o hábito da *convertio*, não fora compelido a operar assim pois a virtude divina o elevou e o impediu de converter-se, em ato, para as fantasias<sup>89</sup>. Não fosse a virtude divina, somos levados a crer que o intelecto *só poderia* entender voltando-se para as fantasias. Toda a impossibilidade de intelecção direta dos imateriais (auto-intelecção inclusa), permaneceria válida desde que se entenda que a argumentação refere-se unicamente àquilo que é natural ao intelecto.

Em segundo lugar, os termos utilizados por Tomás para caracterizar a *convertio*, aliado à explicação que o aquinate fornece do rapto, denotam isto. Pelo fato de que se une ao corpo como forma, afirma Tomás: “cabe à alma naturalmente conhecer, mediante a conversão às representações imaginárias”, ao que traz a tradução da *Ecclesiae*: “resulta-lhe a ela o hábito de entender por meio da conversão aos fantasmas”. O original latino traz: “*convenit animae*

---

<sup>89</sup> “Manente autem hoc statu, aufertur ab anima actualis conversio ad phantasmata et sensibilia, ne impediatur eius elevatio in id quod excedit omnia phantasmata, ut dictum est” (idem).

*naturalis habitudo ad hoc quod per conversionem ad phantasmata intelligat*”<sup>90</sup>. O “hábito natural” de converter-se às fantasias, afirma Tomás, permanece válido e decorrente do estado unido. Deus, porém, violentamente, eleva o intelecto impedindo-o de realizar tal ato natural e o possibilitando um ato superior à sua natureza.

Em terceiro lugar, a resposta à segunda objeção nos confirma:

Quanto ao 2º, deve-se dizer que a potência da alma não se eleva *por seu poder natural* acima do modo de ser conatural à sua essência. Mas, pelo poder divino pode ser elevada a um estado mais alto, como um corpo, por uma força maior, eleva-se acima do lugar que lhe corresponde, segundo sua natureza específica. (ST, IIªIIae, q. 175, a. 5, ad2m)

Se por seu poder natural a alma não pode se elevar e lhe é impossível inteligir sem *convertio*, pelo poder que lhe advém de outro, no entanto, pode elevar-se acima disto que lhe é natural e que se seguia ao seu modo de ser atual.

Em quarto lugar, pode-se levantar que a qualificação “natural” estava implícita no próprio âmbito em que a tese de 84.7, na *Prima Pars*, é enunciada. Ali Tomás trata do conhecimento enquanto comum a todos os homens e, não, como no Tratado da IIªIIae, de “atos específicos de certos homens”. Entre estes atos, relativamente ao conhecimento, Tomás trata da profecia, que tira sua unidade formal da influência do lume divino (ST, IIªIIae, q. 171, a. 1). Estaria implícito, portanto, na tese da necessidade da *convertio*, que tal necessidade engloba unicamente àquilo que se refere à todos os homens e, portanto, àquilo que é natural ao intelecto humano, ao passo que a luz divina pode nele realizar o que a supera<sup>91</sup>.

---

<sup>90</sup> “Ex hoc autem quod anima corpori unitur tanquam naturalis forma ipsius, convenit animae naturalis habitudo ad hoc quod per conversionem ad phantasmata intelligat. Quod ab ea non aufertur divina virtute in raptu: quia non mutatur status eius, ut dictum est” (idem).

<sup>91</sup> Disto, porém, não se segue que poderíamos sabê-lo de antemão, sem ulterior investigação do rapto. Ao nosso ver, isto só fica claro com a análise do caso do rapto e, inclusive, este é um dos ganhos da investigação que empreendemos. Isto ficará claro na seção 3.3, que enfrentará precisamente esta objeção. De modo geral podemos dizer que, após a investigação do rapto, fica claro que o âmbito natural de conhecimentos constitui o lugar onde há, de fato, necessidade da *convertio*, mas isto não seria claro de antemão, seja por certas ambiguidades no termo “natural” (3.2), seja pelo fato de que nada, fora da questão do rapto, parece indicar isto (3.3).

Concluimos que é esta perspectiva restrita da extensão da necessidade da *convertio*, e portanto dos limites do conhecimento humano, que Tomás sustentava. Alguns problemas aparecem, no entanto, e podemos notar, primeiramente, que a noção de natureza, que tínhamos colocado à margem a partir de 89.1, volta a ser relevante. Vejamos.

## 4.2 Rapto e Natureza

### 4.2.1 Sentidos de “natureza” e o princípio do estado atual

Quando aprofundamos os fundamentos da tese da necessidade da *convertio* cuidamos de distinguir aquilo que advinha da natureza do intelecto daquilo que advinha de seu modo de ser atual. O artigo acerca do conhecimento da alma separada (89.1) era bem claro ao afirmar que, embora a *convertio* fosse natural ao intelecto, sua necessidade advinha, não dessa natureza, que permanecia a mesma no estado separado e não oferecia obstáculo para uma operação sem fantasias, mas do princípio que ligava operação e estado. Ao intelecto era possível inteligir no estado separado e, ao mesmo tempo, impossível inteligir sem fantasias no estado unido pois “o modo de ser determina o modo de operar”. Afirmamos quando tratamos de tal artigo que ocorrera uma separação entre natureza e possibilidade de operação (1.2).

A despeito da possibilidade da intelecção no estado separado, a natureza do intelecto era inteligir por fantasias e somente ali o intelecto operaria de maneira perfeita. À margem de sua natureza o intelecto opera, mas imperfeitamente. A natureza ali referia-se ao lugar e modo da operação intelectual perfeita e, não, à possibilidade ou impossibilidade de operar, ditadas pelo princípio do estado atual do ser. Agora, porém, após investigarmos o rapto de Paulo, temos de lidar com o fato de que a *convertio* parece mais atrelada ao conceito de natureza do que pensávamos: a *convertio* é vista como hábito natural, muito mais do que algo necessário. A *convertio*, na verdade, só é necessária enquanto constitui operação natural do intelecto, e tanto é assim, que há casos onde Deus torna possível a operação sem conversão.

Vejamos então. Que a necessidade da *convertio* advém de seu estado unido é claro para nós pelo que vimos em 89.1: é o modo de ser atual que determina o modo de operar. Concluimos a pouco, por outro lado, que a *convertio* é somente um hábito natural ao intelecto. Isto implicaria, portanto, a existência de um sentido de “natureza” extrínseco e outro

intrínseco ao princípio que liga “modo de ser” e “operar”. O sentido extrínseco ao princípio é a natureza enquanto marca a perfeição da operação do intelecto. Tal é o sentido de 89.1, e ali se afirma que embora o natural ao intelecto seja inteligir por *convertio*, não lhe era impossível inteligir de outro modo pois “o modo de ser determina o modo de operar”.

Mas há também um sentido intrínseco à este princípio. Descobrimos pela leitura do rpto de Paulo que este modo de operar, advindo do estado atual do ser é apenas um hábito natural. Tal “natureza”, porém, agora, não se refere à perfeição da operação, mas à sua causa eficiente (se assim podemos nos expressar). Em outras palavras, se em 89.1 fundamentamos a necessidade de converter-se às fantasias no modo atual de ser, a despeito da natureza, o hábito resultante de tal modo de ser é, ainda, somente natural ao intelecto. Isto, não no sentido de perfeição, mas enquanto referido àquilo que o intelecto realiza “por suas próprias forças”. Temos um duplo modo de se considerar a qualificação de “natural” referida à *convertio*: enquanto perfeição formal e enquanto causa eficiente da operação.

Este choque nos remete à solução das objeções do artigo 1 da questão 175, que tratava da possibilidade do rpto de espírito. Quando definimos ali o rpto em sua noção comum, muitos problemas levantados nas objeções puderam ser solucionados por Tomás pela distinção entre certos sentidos de “natureza”, especificamente: a natureza enquanto fim e enquanto modo. Aqui, também, é a multiplicidade de sentidos que os termos “natureza” e “natural” assumem que nos permite compreender esta contradição aparente.

A confusão, então, advém da marginalização do papel da natureza do intelecto em 89.1 em contraste com sua centralidade para a necessidade da *convertio*, que descobrimos ao analisar o rpto em 175.5. O termo se refere nas duas situações à aspectos distintos da natureza e o interessante é que, se voltarmos ao mesmo artigo 89.1, um pequeno detalhe nas objeções nos indica esta duplicidade de sentidos. Isto aparece ali, também, como um choque ou contradição aparente. Vejamos.

Lembremos que no estado separado o intelecto está à margem de sua natureza tomada como operação perfeita. Apesar disto, porém, Tomás não hesita em qualificar, no mesmo artigo, esta mesma operação separada como “natural” ao intelecto. Ora, os aspectos da natureza em que uma mesma operação pode ser qualificada como sendo natural e “à margem da natureza” são, obviamente, distintos. Embora não tenhamos aqui a abundância e a clareza de elementos da distinção operada em 175.1 (quando se discerniu entre natureza enquanto fim e modo), podemos entender claramente do que se trata.

A terceira objeção de 89.1 buscava impugnar as diversas possibilidades da intelecção da alma separada, tendo como objetivo postular que a alma nada inteligiria em tal estado. Afirma a objeção, ao final de uma sequência de outros motivos, que a alma não inteligiria no estado separado:

[...] Nem ainda por meio de espécies inteligíveis produzidas por um influxo divino: esse conhecimento não seria natural, como aqui consideramos, mas uma graça. Em conclusão, a alma separada do corpo nada conhece. (ST, I, q. 89, a. 1, ob. 3)

Percebamos que a objeção afirma que o conhecimento que se recebe por espécies inteligíveis emitidas por Deus, sem conversão às fantasias, não seria um conhecimento natural, ao qual a questão estaria visando tratar, mas uma graça. Podemos, antes de tudo, até mesmo perguntamo-nos em que sentido, então, tal conhecimento separado visado na questão poderia ser natural? Estariam postulados no estado separado, portanto: um conhecimento natural e um outro conhecimento que se dá por graça, e a questão estaria visando o primeiro destes.

Ora, Tomás afirmará, de fato, que este conhecimento do estado separado que se dá inteligindo diretamente os imateriais divinamente emitidos é natural ao intelecto. Em sua resposta à objeção que citamos, Tomás deixará claro que ser iluminado por Deus não é a condição suficiente para se dizer que tal conhecimento não seja natural, pois Deus é o autor, tanto da luz da graça quanto da luz natural com a qual se obtém conhecimentos “ao modo angélico”, no estado separado. Mas se temos afirmado aí, então, que tal intelecção direta do imaterial é natural ao intelecto em certo sentido, tal porém, não pode ser o mesmo sentido tratado na solução, onde Tomás o caracteriza como “à margem da natureza”.

A qualificação de “natural” da objeção não se refere à operação perfeita do intelecto, que é aquela que se dá *per conversionem*, pelo simples fato de que estamos tratando do conhecimento separado e sem *convertio*. O que se passa é que agora Tomás não está colocando o conhecimento separado ao lado do conhecimento *per conversionem* do estado da vida presente, mas contrastando-o com o conhecimento da glória, o qual supera as possibilidades da luz intelectual humana e o qual só se obtém por uma graça especial. “Natural” aí tem o sentido de ser aquilo que o intelecto realiza por suas próprias forças, por sua luz natural própria, ainda que sob o influxo das formas imateriais naquele lugar de

operação imperfeita. Há, portanto, no estado separado, um conhecimento natural e o conhecimento da graça: aquele primeiro é natural ao intelecto humano enquanto se refere à sua capacidade própria de, ainda que imperfeitamente e de maneira limitada e confusa, inteligir as formas separadas.

O conhecimento no estado separado é, portanto, natural e à margem da natureza, a depender do que se esteja referindo: natural no sentido da “eficiência” e à margem da natureza (preternatural) no sentido de perfeição formal. Percebamos que o conhecimento unido ao corpo, *per conversionem*, é natural em ambos os sentidos de natureza. O rapto em geral, o rapto de Paulo ou mesmo a Beatitude, por outro lado, não poderiam ser considerados como naturais em nenhum destes sentidos, a não ser naquele que se refere à finalidade (tal como aparece em 175.1)<sup>92</sup>.

Tais distinções ficam claras, ainda, quando consideramos que os próprios termos que Tomás utiliza ao tratar da superação do natural enquanto referidos à estes dois sentidos são distintos: quanto ao sentido de perfeição formal trata-se daquilo que é *praeter naturam*, “à margem da natureza”, como dissemos<sup>93</sup>. Quanto ao sentido de eficiência e capacidade o termo é, propriamente, *supra naturam*, aquilo que é “acima da natureza”. *Praeter naturam* aparece aqui como algo que supera a natureza enquanto perfeição formal mas, não, enquanto causa eficiente. *Supra naturam*, qualificação típica da IIªIIae, supera a natureza enquanto causa eficiente e, sendo aquilo que é “acima da natureza”, exige a intervenção de uma virtude que, sendo ela mesma superior ao homem, possa elevar o intelecto a si<sup>94</sup>.

---

<sup>92</sup> Podemos notar que quando o rapto foi simultaneamente considerado natural e “não natural” em 175.1 (3.2.1), o contraste que tínhamos não é o mesmo encontrado aqui na questão 89. Ali é a natureza enquanto finalidade e modo que se diferenciam. Este “modo”, porém, relaciona-se ao que chamamos aqui de eficiência, o que se pode notar considerando-se que nas respostas às primeiras objeções de 175.1, onde fizemos notar uma aparente contradição, a natureza enquanto modo aparecia precisamente sob o nome de “capacidade” isto é, daquilo que o intelecto realiza por suas próprias forças. Para nos recordarmos, afirmava ali Tomás que: “De maneira que, o fato de ser elevado para Deus, por meio de um arrebatamento, não lhe contraria a natureza (**enquanto finalidade**), mas só excede a sua capacidade (**natureza entendida como eficiência**)” (ST, IIªIIae, q. 175, a. 1, ad2m). Os grifos são nossos.

<sup>93</sup> “Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animae naturalis, sicut et corpori uniri: sed esse separatum a corpore est praeter rationem suae naturae, et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei praeter naturam.” (ST, I, q. 89, a. 1, resp.). Do mesmo modo “[...] sicut nec levis natura mutatur cum est in loco proprio, quod est ei naturale, et cum est extra proprium locum, quod est ei praeter naturam” (idem).

<sup>94</sup> Por fim, retomando 175.1 podemos mesmo complementar tal análise dos termos percebendo que a natureza enquanto *finalidade*, tal como aparece na citação de Agostinho em 175.1, não é superada, haja visto que para isto o homem se fez. Em outras palavras, pode-se dizer que a visão da divina

Podemos notar esta mesma distinção entre os sentidos de natureza se refletirmos sobre o caso do sono, que estabelece uma analogia interessante com o conhecimento da alma separada. Ao tomar, na questão 175.1, a definição de rapto como "elevação do que é segundo a natureza àquilo que a ultrapassa por força de uma natureza superior" (175.1 ad1m), fica claro, ao fim, que a natureza superada no rapto em geral é a de entender voltando-se para os sensíveis. Ora, lembremos que tal é rompida, também, no sono. Neste estado abstraído dos sentidos, o homem está alheio daquilo que lhe é natural quanto à perfeição da operação (e tanto é assim que não goza de suas plenas faculdades ali, como vimos). Tomás é cuidadoso, no entanto, de diferenciar o sono do rapto, qualificando o primeiro como natural pelo fato de o homem para ele ir por intenção própria. Ora, percebamos que o sono também é um caso onde não se realiza a operação naturalmente perfeita do intelecto mas para o qual se vai por suas próprias forças, sendo por isso e, neste sentido, natural.

Converter-se às fantasias e converter-se aos sensíveis constituem as operações naturais, enquanto perfeições, do intelecto. Apesar disto, quer no sono, quer na morte, o intelecto ainda entende naturalmente, no sentido de que age ali por suas próprias forças<sup>95</sup>. Quer tratemos do sono, quer do conhecimento no *post mortem*, temos diferenciados dois sentidos de natureza: aquela que se refere à operação formalmente perfeita do intelecto, e aquela que se refere ao que se pode operar por suas próprias forças.

Com estas breves considerações podemos concluir que converter-se às fantasias é necessário ao intelecto unido tomando-se a sua própria capacidade eficiente de operação. Este sentido de natureza está implícito no princípio que postula a dependência do modo de operação ao modo de ser. Tal é o que se desprende da distinção entre hábito e ato de 175.5. O rapto, sendo operação realizada pela virtude divina, não se colocaria em contradição com a tese da necessidade da *convertio* que, não se fundamenta somente no estado atual do ser, mas também na natureza do intelecto, desde que tomada no sentido de causalidade eficiente.

Tudo fica claro com tais distinções. A natureza espiritual do intelecto fazia com que ele subsistisse à corrupção corpórea e detivesse um modo de existência com um proporcional modo de operação. Por outro lado, pois que seu objeto natural é a quiddidade das coisas materiais, converter-se às fantasias é aquilo que lhe é natural: é sua operação perfeita e que

---

essência é à margem da natureza (*prater naturam*) enquanto perfeição formal, acima da natureza (*supra naturam*) enquanto causa eficiente e perfeitamente natural enquanto finalidade.

<sup>95</sup> O rapto, quer em seu sentido geral, quer o específico de Paulo, rompe a natureza em seus dois sentidos, sendo propriamente a ação violenta.

realiza por suas próprias forças. Sua capacidade intelectual é tal que, inteligindo por suas próprias forças ele necessita, para inteligir bem, das fantasias. Quando separado das fantasias, continua inteligindo “naturalmente” pela capacidade de sua luz própria, mas neste caso, impedido de operar em conjunto com as fantasias, modo que lhe daria completude e perfeição.

A *convertio* não é necessária por existir alguma ligação indestrutível que una as fantasias à operação intelectual, mesmo considerando-se tão somente o estado unido do intelecto ao corpo. Ela é “necessária” simplesmente pois, se o intelecto estiver junto da imaginação, isso é tudo que ele consegue fazer *por sua luz própria*. Sem imaginação, ainda, ele opera sem fantasias mas com a mesma capacidade natural, tornando-se opaco à muitas realidades imateriais que lhe são superiores. Trata-se, de fato, de um hábito natural que pode ser alterado desde que consideremos a influência de outros seres, outras “naturezas”, que possam intervir e agir sobre o intelecto humano.

### 4.3 Objeções

#### 4.3.1 Um problema de princípio

Acreditamos ter ficado clara a resposta à nossa questão. Pudemos perceber o que está, de fato, envolvido no problema que levantamos. Nossa pergunta era: como o rapto é possível tendo em vista a necessidade da *convertio ad phantasmata*? Tal necessidade é válida, respondemos, somente para casos naturais de conhecimento, sem intervenção divina, e há casos, como o rapto, onde a intervenção divina pode fazer isto: agir a despeito da *convertio*, paralisando momentaneamente seus efeitos atuais. A *convertio* é entendida como um hábito natural, decorrente, porém, do estado do ser unido ao corpo. O problema do choque entre o rapto e a tese da necessidade da *convertio* se resolvia pela limitação desta tese ao âmbito do conhecimento natural.

A simplicidade da resposta que obtivemos ao final, no entanto, pode fazer com que questionemos nosso percurso. Uma objeção que pode surgir aqui é a acusação de que nosso percurso não teve razão de ser pois aquilo que se descobriu ao fim estaria dado de princípio. Na *Prima Pars* da *Suma*, de fato, Tomás dedica-se ao conhecimento natural e o tratamento do

rapto se dá no âmbito de questões do “Tratado sobre os atos específicos de certos homens”, nos quais se trata, nas questões acerca da profecia em geral, da influência divina extraordinária. Podemos nos perguntar, pois, se a simples distinção de âmbitos nos quais Tomás trata as duas questões não seria o suficiente para resolver o problema. Se isto é verdadeiro, afinal, para nada teria resolvido investigar aquilo que já nos era dado pelo próprio endereço de tais questões na *Suma Teológica*.

À isto podemos responder considerando, em primeiro lugar, que a divisão entre conhecimentos “naturais” e “sobrenaturais” estabelecida por estas regiões da *Suma* não seriam absolutamente claras sem que se discernisse os sentidos do termo “natural”. Não discernindo-se tais, como fizemos, o que temos é que Tomás trata tanto de conhecimentos “não naturais” na *Prima Pars* (ST, I, q. 89), quanto de conhecimentos naturais no Tratado da IIªIIae<sup>96</sup>. Para dificultar ainda mais tal pronta identificação, é precisamente no lugar onde trata de tais conhecimentos “não naturais” na *Prima Pars* (89.1) que Tomás levanta elementos que apontam para o fato de que o que está envolvido na necessidade da *convertio ad phantasmata* é, não a natureza do intelecto, mas puramente seu estado atual.

Mas assumamos que tal distinção possa resultar demasiadamente óbvia para o leitor. Afinal, embora sejam poucos os elementos para tal distinção, tais se encontram no texto de 89.1 e, sobretudo no original latino, a diferença entre os conceitos se torna mais clara pela distinção dos termos mesmos (*praeternaturam* e *supranaturam*). Consideremos, portanto, que tal fosse claro desde o início, e tivéssemos bem discernidos dois âmbitos na *Suma*: o das operações intelectuais naturais da *Prima Pars* (q. 84-89), e o das operações intelectuais sobrenaturais do tratado da profecia e rapto da IIªIIae (q. 171-175). Nosso percurso, então, pareceria igualmente resolvido de início por seu próprio endereço: a *convertio* é necessária ao âmbito natural da *Prima Pars*, isto é, ao âmbito da operação intelectual natural (no sentido de força, luz própria ou causa eficiente), e o rapto é tratado onde Tomás se dedica aos conhecimentos sobrenaturais, nas quais outra luz incide sobre o intelecto.

Queremos mostrar agora que isto não é assim. Os elementos que o tratado da IIªIIae levanta fazem com que, sem a investigação que fizemos, fosse impossível entender com

---

<sup>96</sup> No próprio “Tratado sobre os atos específicos de certos homens” Tomás trata de conhecimentos naturais entendido **no sentido mesmo da eficiência da luz intelectual**, tornando tais regiões da *Suma* demasiado misturadas para se resolver de antemão tal questão. Refiro-me aqui, por exemplo, às partes do Tratado que versam sobre a contemplação, onde temos a consideração de conhecimentos que não são necessariamente sobrenaturais e onde, mesmo, a fronteira entre o natural e o sobrenatural não é tão clara.

clareza a possibilidade do rapto frente a tese da necessidade da *convertio*, bem como, por consequência, a real extensão e validade de tal tese.

#### 4.3.2 A presença da *Convertio ad phantasmata* na Profecia

Começemos por considerar que, se a simples distinção de âmbitos fosse suficiente para entender o choque entre a *convertio* e o *raptus*, seria necessário que nos casos sobrenaturais de conhecimento estranhos ao rapto de Paulo (o que chamaremos aqui de profecias em sentido restrito), tivéssemos indícios de que a *convertio* não é necessária. Se uma intelecção sem *convertio* fosse a regra ou, ao menos, comumente encontrada dentre aqueles conhecimentos que se dão por iluminação divina, poderíamos ter resolvido facilmente o problema de antemão e sem ulterior investigação. O que tentaremos mostrar é que não só a profecia envolve comumente atos imaginativos (4.3.2), mas, mesmo, que teríamos fortes razões para crer na validade da tese da necessidade da *convertio* em tal regime (4.3.3). Em outras palavras, mostraremos que, excetuando-se o caso do Apóstolo, não só há nos casos de profecia a presença comum de conhecimentos que se dão por *convertio* como, na verdade, só pareceria haver conhecimentos que se dão de tal modo<sup>97</sup>.

Começemos por notar que a profecia em geral é um conhecimento que se dá no estado da vida presente e supera a natureza pelo fato de ser certa interferência externa no mecanismo

---

<sup>97</sup> Gostaríamos de ser mais claros quanto à terminologia. Um dos principais problemas ao se relacionar profecia e rapto é a multiplicidade de significados destes dois termos. “Rapto” é as vezes utilizado em um sentido geral (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 175, a. 1) e as vezes em certo sentido restrito ao caso de Paulo e Moisés (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 175, a. 3-5). “Profecia” é, as vezes, utilizado em um sentido geral como sinônimo de conhecimento sobrenatural (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 171, a. 2), às vezes aparece contraposto ao sentido geral de rapto (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 175, a. 1), às vezes contraposto ao sentido restrito de rapto (comum sobretudo nos comentadores), e ainda, como restrito aos casos mais paradigmáticos de visão do futuro (sem mencionar o caso raro em que inclui aspectos não cognitivos). Sendo assim, relacionar rapto e profecia envolve, em primeiro lugar, se perguntar de que rapto e profecia estamos tratando. Em geral, o sentido principal do rapto é o da visão essencial de Deus *in via*, tal como se sucedem a Paulo e Moisés (WADDELL, 2014, p. 258). De fato, tomando a profecia em seu sentido geral este rapto é uma espécie e um grau da profecia, e não que se falar em oposição, tratando-se de gênero e espécie. Mas a profecia também é frequentemente colocada como contraposta à este sentido principal de rapto, assumindo, então, significação mais restrita (WADDELL, 2014, p. 269). Neste sentido restrito, profecia é tudo aquilo distinto da visão essencial de Deus no estado da vida presente. Para fins da nossa argumentação, portanto, podemos dizer que queremos mostrar que na profecia (isto é, nos casos de conhecimento sobrenatural distintos do rapto de Paulo), a *convertio* é comum e, mesmo, parece necessária.

do conhecer. Tal interferência se dá, em geral, pela presença de uma luz intelectual distinta e superior à do intelecto agente humano. Afirma Tomás que:

Como no conhecimento natural o intelecto passivo recebe a luz do intelecto agente, assim também, no conhecimento profético, o intelecto humano recebe a iluminação divina. (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 171, a. 2, ad1m)

Diferentemente do conhecimento preternatural do estado separado, que rompe com o objeto natural do conhecimento humano (89.1), a profecia, como já dissemos, ultrapassa a natureza do intelecto simplesmente por ser a interferência de uma luz intelectual exterior. De direito, portanto, a profecia nada implica contra as consequências do objeto natural do intelecto, a *convertio ad phantasmata*. De fato, apesar do elemento formal da profecia ser a luz divina<sup>98</sup>, outros elementos entram frequentemente em jogo no conhecimento profético, e basta tomar seus casos mais paradigmáticos para se atentar ao fato de que os atos imaginativos não só existem na profecia mas, mesmo, parecem ter aí certa proeminência.

Lembremos que na divisão tripartida que operamos em 2.1, ao introduzir a profecia, dissemos que um assunto era tanto mais objeto de profecia quanto mais ultrapassasse nosso conhecimento natural<sup>99</sup>. Ali, o grau máximo de objeto considerado era a revelação dos futuros contingentes pois, deles, somente Deus detinha um conhecimento perfeito. Tais constituem, é verdade, os casos mais paradigmáticos de profecia, e isto de tal modo a confundir tal espécie com o próprio gênero, tomando a revelação do futuro como o único significado sob o termo. Tomás, é verdade, amplia a extensão de sua significação para abranger todos os conhecimentos sobrenaturais, fazendo a ressalva, porém, de que tal grau é o superior (nesta divisão que leva em conta o afastamento do objeto de conhecimento) e o centro da significação de “profecia”, do qual advém, mesmo, o próprio vocábulo aplicado aos outros graus (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 171, a. 3, sol.)<sup>100</sup>.

<sup>98</sup> “[...] de cuja unidade a profecia tira a sua unidade específica” (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 171, a. 3, ad3m).

<sup>99</sup> “Deve-se, porém, observar que o objeto da profecia, sendo aquilo que é distante do nosso conhecimento, quanto mais uma realidade escapa ao conhecimento humano, tanto mais será objeto de profecia. Ora, essas realidades compreendem três graus.” (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 171, a. 3, resp.).

<sup>100</sup> “O último grau compõe-se das realidades que excedem o conhecimento de todos os homens, porque, por si mesmas, não são cognoscíveis, por exemplo, os futuros contingentes, cuja verdade ainda não está determinada. Ora, o que é “universal por si” tem prioridade sobre o que é “particular e por outro”. Eis por que, a revelação dos futuros contingentes pertence da maneira mais rigorosa à profecia, donde parece ter-se derivado o nome de profecia. Por isso, Gregório disse: “Sendo a profecia

Ora, tais casos mais paradigmáticos de profecia consistem em revelações que, frequentemente, se revestem de símbolos e figuras de coisas corpóreas. São exemplos maiores de profecia: as profecias do Apocalipse, de Daniel, Isaías, Jeremias etc. Ora, a riqueza imagética e simbólica de tais são amplamente conhecidas<sup>101</sup>, de modo que não nos são necessários muitos exemplos para deixar claro que tais iluminações não excluem o ato imaginativo e que, pelo contrário, este parece exercer um papel fundamental na revelação profética<sup>102</sup>.

Waddell, a quem devemos importantes contribuições para a compreensão do rapto de espírito, caracteriza a profecia, diferenciando-a do rapto, precisamente pela presença de imagens e sinais:

The relationship between rapture and prophecy, which is very important but much too complicated to treat adequately in this essay, is the subject of a forthcoming article. For purposes of the argument I am making in this essay, suffice it to note that prophecy, as Thomas understands it, always entails some sort of image or sign. A particular prophecy might rely on an image that arises during sleep or during wakefulness, a spoken word, or an allegorical sign. These signs can be received in such a way that the one presenting them is heard but not seen or both seen and heard. And they can be presented by a messenger in the form of a human being, the

---

assim chamada porque prediz o futuro, ela perde a razão do seu nome, quando fala do passado ou do presente.”” (ST, IIªIIae, q. 171, a. 3, resp.).

<sup>101</sup> Tomás cita poucas vezes o Apocalipse, mas suas imagens e símbolos fazem-se notar, por exemplo, em: ST, IIªIIae, q. 152, a. 3, ad3m. q. 187, a. 6, ad 1m. As profecias de Isaías, Daniel, Jeremias etc. são amplamente citadas no âmbito das questões acerca do conhecimento profético, nas questões 171-174.

<sup>102</sup> A presença e força das fantasias e formas sensíveis na profecia se manifesta mesmo em certos efeitos que dela decorrem. Referimo-nos às repercussões passionais e corpóreas geradas na alma e corpo do profeta em decorrência de tais visões. É comum nestes exemplos paradigmáticos de profecia, que o profeta sofra abalos e fraquezas durante a revelação, bem como exaustão após seu término<sup>102</sup>. Tudo isto envolve movimentos do apetite sensitivo que, sendo motor movido pelos sentidos externos e internos, envolve necessariamente seus usos (ST, I, q. 80, a. 2, resp.). Acerca de um “esquecido” papel das emoções nos processos da imaginação e da cognição gostaríamos de recomendar a interessante leitura de Matula (2002, p. 169-183). Mas Tomás postula até mesmo um elemento volitivo e emocional precedente e propiciatório da revelação divina, quando afirma que “A profecia exige que a intenção do espírito do profeta se eleve para perceber as coisas divinas” (ST, IªIIae, q. 171, a. 1, ad 4m). Ali ficamos sabendo que tal intenção volitiva inclui movimentos da alma sensitiva, o que pode ser visto claramente no caso em que Eliseu manda chamar um homem que tocava harpa, a fim de que, pela virtude da salmodia, descesse sobre ele o espírito de profecia e sua alma se enchesse de conhecimentos do futuro (ST, Iª, IIª, q. 171, a. 2, SD).

guise of an angel, or even the image of God. The crucial point, though, is that prophecy—like reason and faith—is always mediated (by an image or sign), and does not equal rapture in its comprising a direct vision of the divine essence. (WADDELL, 2014, p. 269)

Percebamos que o autor caracteriza a profecia no sentido restrito, apontando aquilo que constituiria sua diferença em relação ao rapto de Paulo. Tal diferença consistiria precisamente no fato de que a experiência do Apóstolo, diferentemente dos casos proféticos em geral, não se deu com mediação imagética.

Como dissemos, diferentemente do conhecimento da alma separada, onde se ultrapassa a natureza do intelecto pela transcendência de seu objeto natural, o conhecimento profético se dá paralelo ao ato imaginativo, o que postula a *convertio*. O caráter sobrenatural da profecia, reafirmamos, estabelece outra relação com o objeto natural do intelecto humano e, sem transcende-lo, a profecia comumente se dá precisamente por meio daquilo que dele resulta: a *convertio ad phantasmata*.

Estas considerações nos apontam que a simples distinção de âmbitos de tratamento não poderia resolver facilmente a questão do rapto de Paulo. A profecia frequentemente se dá por atos imaginativos, não deixando claro, de início, qual é a extensão da tese da necessidade da *convertio*, e dos papéis da natureza e do estado atual do ser nela. Mas gostaríamos de ir além.

A sensibilidade não se restringe aos casos mais paradigmáticos de profecias. Se considerarmos novamente a divisão tripartite que trouxemos em 2.1, por exemplo, veremos que a profecia se caracteriza por ser, em geral, um rompimento no “modo de conhecer” natural ao homem, e que às vezes (mas nem sempre) também se refere à um objeto superior, como o “futuro” ou o próprio Deus. Conhecer sobrenaturalmente um teorema de geometria, porém, seria tão profecia quanto à sua noção comum, como conhecer o mistério da Trindade ou o futuro<sup>103</sup>. Ao tomar seu grau mais ínfimo, isto é, a revelação daquelas coisas que são acessíveis ao conhecimento natural humano, aí também veremos que, não diferindo de um conhecimento comum a não ser por sua origem, tais, por óbvio, se dão *per conversionem*. Não só nos exemplos mais vultosos das grandes profecias temos atos imaginativos, portanto,

---

<sup>103</sup> “E, desta maneira, também, o que um conhece por demonstração, pode ser revelado a outro profeticamente.” (ST, IIªIIae, q. 171, a. 3, resp.)

mas em toda uma classe de conhecimentos que são considerados profecia simplesmente por terem rompido o procedimento natural da razão.

A profecia é sinônimo, em Tomás, de conhecimento sobrenatural, e gostaríamos de estabelecer que mesmo fora dos casos paradigmáticos a profecia se dá *convertio*. De fato, para nossos fins argumentativos gostaríamos de afirmar, com Waddell, que a profecia, diferentemente do rapto, envolve sempre mediação. Tal mediação, porém, é mais sutil e ainda mais ampla do que considera o comentador em tal artigo.

### 4.3.3 A necessidade da *convertio* na Profecia

#### 4.3.3.1 O problema

Gostaríamos de apontar não só a presença comum da *convertio* no âmbito sobrenatural de conhecimentos, mas, mesmo, postular que sua *necessidade* se encontraria fortemente corroborada pelos elementos dos artigos que tratam da profecia. Queremos argumentar que a tese da necessidade da *convertio* de 84.7 parece se estender integralmente neste regime de questões, impossibilitando que decidíssemos por sua real extensão e validade sem investigar, como fizemos, o tratamento que Tomás dedica ao rapto do Apóstolo.

Um primeiro e breve contato com as questões 173 e 174 podem dar precisamente a impressão contrária: de que no caso do conhecimento profético estamos diante de um conhecimento que, não rompendo em regra a *convertio*, poderia fazê-lo e o faz em muitos casos. Vejamos.

A questão 173 trata do modo do conhecimento profético, se perguntando como ele se dá, e em seu segundo artigo se pergunta se “Na revelação profética, pela ação divina, se imprimem na mente do profeta novas **espécies** das coisas, ou só uma nova luz” (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 173, a. 2)<sup>104</sup>. Se considerarmos que as espécies das coisas na inteligência humana são inteligidas por conversão às fantasias, e considerando-se que a resposta de Tomás conclui que

---

<sup>104</sup> Utilizamos “espécies” (grifado) onde a tradução da Loyola trazia “imagens inteligíveis” seguindo melhor as palavras de Tomás: “Utrum in prophetica revelatione imprimantur divinitus menti prophetarum novae rerum species, vel solum novum lumen” (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 173, a. 2).

“a revelação profética se dá, às vezes, mediante só a influência do lume”<sup>105</sup> (idem) poderíamos pensar que há a possibilidade de um conhecimento por iluminação direta, sem a mediação das fantasias.

O artigo 2 da questão seguinte, também, se pergunta “Se a profecia por visão intelectual e imaginária é mais excelente que a por visão somente intelectual” (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 174, a. 2), onde se afirma que “é claro que a manifestação da divina verdade, feita pela simples contemplação dessa mesma verdade, é mais alta que a realizada sob a semelhança de coisas corpóreas” (idem). Isto poderia ser entendido de imediato como a postulação de que há uma intelecção que se dá conjuntamente ao ato da imaginação, sob semelhanças das coisas corpóreas, *per conversionem*, e uma intelecção que se dá por uma visão somente intelectual, sem as semelhanças das coisas corpóreas, direta e sem correlato ato imaginativo. O mesmo pareceria ser indicado no terceiro artigo da mesma questão, onde encontramos a seguinte passagem: “Além de todos esses graus está o terceiro gênero de profecia, em que a verdade inteligível e sobrenatural é mostrada sem a visão imaginária” (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 174, a. 3)<sup>106</sup>.

O fato é que há nestas duas últimas questões, diversas alusões a certa visão somente intelectual, visão somente pela influência da luz ou contemplação sem visão imaginária, e isto poderia indicar a postulação de uma contemplação intelectual direta, sem ato imaginativo e sem *convertio*. Estaríamos diante de uma *frequente* quebra da regra geral que enunciámos na segunda seção do presente estudo e, se isto fosse assim, teríamos reforçada a objeção de que o raptó poderia ser entendido *a priori* desde o âmbito em que Tomás o trata na *Suma*<sup>107</sup>.

Necessitamos mostrar aqui que isto não é assim e começamos por apontar que Tomás afirma, taxativamente, no seu tratamento da Profecia que:

A ilustração do raio divino, na vida presente, não se realiza sem o velame de certos fantasmas; por ser conatural ao homem, enquanto vive neste mundo, não inteligir sem fantasmas. (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 174, a. 2, ad4m)<sup>108</sup>

<sup>105</sup> Trouxemos aqui a tradução da *Ecclesiae*.

<sup>106</sup> As citações deste parágrafo foram todas trazidas da tradução da *Ecclesiae*.

<sup>107</sup> Lembremos que qualquer elemento das questões acerca da profecia que apontassem para uma ruptura da *convertio* fora da questão 175, afinal, reforçaria tal tese.

<sup>108</sup> Citamos aqui a tradução da *Ecclesiae* que nos parece mais precisa e literal que a da Loyola. O original latino traz: “AD QUARTUM dicendum quod illustratio divini radii in vita praesenti non fit sine velaminibus phantasmatum qualiumcumque: quia connaturale est homini, secundum statum praesentis vitae, ut non intelligat sine phantasmate.” (idem). A Loyola traz: “QUANTO AO 4º, deve-

Tal asserção bastaria, talvez, até mesmo para considerar de imediato a *convertio* necessária no âmbito dos conhecimentos proféticos. Perceba que aqui temos a afirmação da impossibilidade de um conhecimento sem *convertio*, não referida ao conhecimento humano em geral, ou seja, natural (no sentido do que se pode realizar por suas próprias forças, e que vimos na *Prima Pars*), mas ao conhecimento iluminado divinamente. O original latino traduzido acima por “enquanto vive neste mundo” refere-se, ainda, precisamente ao regime ditado pela regra da *convertio* e que é “*secundum statum praesentis vitae*”. É ao estado da vida presente que é atribuído o modo de inteligir assim, e Tomás afirma que, neste estado, a iluminação divina *não se realiza sem fantasias*. Ora, ter uma afirmação da impossibilidade de um conhecimento sem fantasmas no tratamento da profecia pareceria a prova cabal de que a *necessidade* do intelecto converter-se às fantasias se mantém, mesmo no âmbito do conhecimento sobrenatural<sup>109</sup>.

Ao que se referiria, porém, as tantas asserções que trouxemos das questões 173-174 de uma contemplação somente intelectual que pareceria se dar sem uma conversão do intelecto às fantasias? Muitas perguntas são esclarecidas pela leitura da solução do segundo artigo da questão 173. É o que vamos fazer de maneira breve para apontar que tais casos não postulam aquilo que parecem à primeira vista<sup>110</sup>. Vejamos.

---

se dizer que os raios divinos não nos iluminam na vida presente sem o véu de certas representações imaginárias, posto que é conatural ao homem, enquanto vive neste mundo, nada conhecer sem elas” (idem).

<sup>109</sup> Percebamos que uma asserção tão direta como essa nos coloca, de fato, na direção de estabelecer com segurança a continuidade da tese da necessidade da *convertio* no âmbito dos conhecimentos sobrenaturais. As passagens que citamos anteriormente, porém, quando em contraste com tal assertiva, jogam certo obscurecimento em relação ao tema. Ao resolvermos tal obscurecimento nesta seção, como veremos, seremos levados à postular que a tese da necessidade da *convertio* parecia manter validade integral neste âmbito dos conhecimentos proféticos, das questões 171-174. Disto concluiremos que tal endereço da *Suma*, apesar de tratar de conhecimentos que se dão pela interferência divina (que é o que responde, em última análise a possibilidade do rapto de Paulo, como vimos), longe de apontar para uma solução *a priori* do problema do rapto, aponta precisamente para o contrário do que descobrimos nas seções 4.1 e 4.2. O que se poderá levantar, então, é como podemos entender tal passagem, de ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 174, a. 2, ad4m, quando contraposta à possibilidade do rapto de Paulo tal como encontrada na questão 175. Ela se contrapõe frontalmente ao principal caso do rapto da questão 175. Neste ponto, acreditamos que a referida passagem, para que se faça sentido junto ao todo do que vimos, é válida se tomarmos o sentido restrito de profecia a que já aludimos e que tratamos aqui, isto é, como os casos de iluminações divinas excetuando-se o caso do rapto do Apóstolo. Tomás, de fato, no conjunto de questões 171-174 se utiliza do termo profecia e iluminação divina em sentidos muito diversos, como já aludimos.

<sup>110</sup> Tentamos trazer todos os elementos que servem aos nossos objetivos, quais sejam: (i) localmente, de esclarecer o uso terminológico de tais classes de visões e sua relação com a *convertio*, e (ii) em

#### 4.3.3.2 Os modos do conhecimento profético

Acima citamos o artigo que pergunta se na revelação profética Deus imprime na alma do profeta novas espécies das coisas ou se somente um novo lume (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 173, a. 2). Sua solução inicia-se afirmando que, dando-se o conhecimento profético na alma, como tal, ele terá dois elementos: a representação e o juízo. E então tem lugar uma exposição dos elementos constitutivos do processo do conhecer humano. Estes dois elementos, representação e juízo, são associados respectivamente à espécie da coisa e à luz do intelecto agente<sup>111</sup>.

Como já dissemos, a intelecção é a apreensão, no intelecto possível, da espécie iluminada pelo intelecto agente. Tomás, na sequência, resumirá tal processo natural do seguinte modo: “E, por ordem de natureza, hão de as espécies, primeiro, ser representadas aos sentidos; segundo, à imaginação; terceiro, ao intelecto possível modificado pelas espécies dos fantasmas por influência da iluminação do intelecto agente” (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 173, a. 2, resp.). Até então nada novo, mas particularmente útil ver tal reexposição.

Tomás, na sequência, afirma que o dom da profecia confere à alma capacidade superior às naturais, tanto em relação ao juízo, por influxo do lume, quanto em relação à

---

geral, apontar que a *convertio* parece necessária no âmbito do tratamento da profecia em 171-174. A este ponto, porém, não podemos ser tão exaustivos quanto gostaríamos. Estabelecer uma apresentação detida dos artigos pertinentes ao tema exigiria (no mínimo) triplicar o tamanho do percurso. Waddell, em seu trabalho acerca do rapto, também notou a dificuldade de se estabelecer a relação entre o rapto e a profecia, contentando-se ali com o fornecimento de uma noção básica do gênero (WADDELL, 2014, p. 269). Aqui, para os fins desta seção descritos acima, seremos forçados a aprofundar um pouco mais que o referido autor a noção de profecia, mas nem de longe, acreditamos, pretendemos aqui um tratamento proporcional à amplitude e complexidade do tema.

<sup>111</sup> Tal associação já era usada para tratar do conhecimento natural e sobrenatural de Deus por Tomás desde as primeiras questões da Suma. Ver questão 12 da *Prima Pars* (ST, I<sup>a</sup>, q. 12). Trazemos aqui novamente, por certa precisão terminológica que preferimos nestas questões específicas, a versão da *Ecclesiae*: “Ora, no conhecimento da alma humana devemos levar em conta dois elementos: a percepção ou a representação das coisas e o juízo sobre as coisas representadas. – Ora, as coisas são representadas na alma mediante certas espécies [...] o juízo da inteligência humana se opera de conformidade com a virtude do lume inteligível” (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 173, a. 2, resp.). A Loyola traz: “Ora, a respeito da mente humana, há duas coisas a considerar: a percepção ou a representação das realidades e o julgamento sobre as realidades representadas. Estas são representadas à mente humana mediante algumas imagens” (idem). O termo “Estas” na última frase, aliás, nos parece deslocado haja visto que deveria fazer referência à percepção e representação.

representação pelas espécies, e que, o principal é o juízo, que dá o conhecimento completo<sup>112</sup>. A luz e o juízo são, portanto, o principal, e reverbera aqui a definição dada do conhecimento profético, que tira sua unidade da luz sobrenatural. O que não fica claro a partir da definição, e é o que artigo se questiona, é precisamente o papel das espécies, das representações, neste gênero de conhecimentos. A conclusão da solução sistematizará as diversas possibilidades do conhecimento profético com ricos exemplos, mostrando que embora o elemento principal na Profecia seja a luz intelectual, uma causalidade mais extensa da interferência divina, que atua também em tais espécies, está aberta.

Temos até o momento, quanto às representações, as espécies: (a) sensíveis, (b) imaginárias e (c) inteligíveis. Temos ainda que, no processo natural, há ordem no conhecimento: (i) as formas imaginárias advêm das formas sensíveis apreendidas pelos sentidos externos, mas podem ser alteradas por causa corporal (loucura ou sono) ou pela ação da razão; (ii) as formas inteligíveis advêm das formas imaginárias, mas dependem da virtude e da capacidade do intelecto agente que as ilumina (*idem*). Ora, Tomás expõe quatro modos da profecia, baseado nesta sistematização.

Em primeiro lugar, é possível que a interferência divina represente à alma do profeta formas sensíveis. O exemplo é o do profeta Daniel, que viu a escritura na parede. Em segundo, a alma do profeta pode receber formas imaginárias que lhe dão a compreensão de algo. E aqui, uma dupla distinção: (a) tais formas podem ser totalmente impressas por Deus, tal como se fosse dado ver as cores à um cego de nascença (o exemplo é dado por Tomás), (b) bem como tiradas das representações sensíveis, como Jeremias, que viu a destruição do povo na imagem de uma panela que fervia.

Em terceiro lugar, quanto à espécie inteligível. E aqui o exemplo dado é o da ciência ou sabedoria infusa de Salomão e dos Apóstolos (referindo-se a At 2, onde os Apóstolos compreenderam e falaram línguas estrangeiras). Por fim, em quarto, quanto à influência tão somente da luz inteligível, ele pode ser dado para (i) discernir coisas relativas à outras pessoas, e aqui os exemplos dados são o da interpretação dos sonhos de José e do sentido das Escrituras que foram abertos aos Apóstolos; (ii) quanto para discernir as coisas que a própria pessoa aprende no decurso da vida; (iii) ou ainda, para discernir com verdade e eficácia um modo determinado de proceder numa circunstância (*idem*). A conclusão e resposta da questão

---

<sup>112</sup> “O Faraó e Nabucodonosor tiveram sonhos, mas propriamente profeta é José, que os entendeu” (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 173, a. 2, resp.).

levantada no artigo é que o lume pode se dar sem ou com a impressão das espécies, estas podendo ser dos três tipos envolvidos no processo de cognição humano.

#### 4.3.3.3 Visão somente intelectual e *convertio*

Voltemos ao nosso problema. A confusão que surgia era a possibilidade de interpretar a profecia por visão somente intelectual como um conhecimento que se daria sem ato imaginativo algum e, portanto, sem conversão às fantasias. O artigo acima mostra que não se trata da mesma coisa e, ao sistematizar os tipos de profecia quanto aos seus meios, Tomás explicita que há aqueles que se dão por visão sensível e imaginária, e há aqueles que se realizam pela só impressão de espécies inteligíveis ou influência da luz do intelecto agente divino. A “visão somente intelectual” ou profecia “sem visão imaginária” refere-se aqui claramente a estes dois últimos casos, simplesmente pois ali não temos a impressão de uma forma imaginária ou sensível especialmente conferida, mas um conhecimento dado pela tão somente impressão de espécies inteligíveis ou iluminação por luz superior.

Toda a confusão que surgia à primeira vista se dissipa quando compreendemos a questão específica que Tomás está levantando neste artigo: a possibilidade de que tais espécies sejam infundidas por Deus na alma. Tomás está investigando a possibilidade de que a profecia não se dê somente pela infusão de nova luz intelectual sem causalidade divina específica no âmbito das espécies. O importante é compreender que quando trata de visão somente intelectual Tomás não se refere a certa independência entre a intelecção da espécie inteligível em relação à fantasia, ou mesmo da luz em relação à espécie inteligível. O que se discute aqui é o *lugar* da causalidade divina no ato de conhecimento. Quando Tomás se pergunta se há profecia por visão imaginária, o que ele se pergunta é se, na visão sobrenatural, Deus pode imprimir tais espécies na alma, não significando com isto que, sem esta causa, o intelecto opere sem fantasia alguma.

O termo “visão imaginária” não é equivalente à intelecção *per conversionem* e, consequentemente, profecia sem visão imaginária não significa necessariamente uma contemplação sobrenatural sem *convertio*, mas uma iluminação onde a ação divina não se deu na imaginação diretamente, mas no intelecto, seja por espécies, pela influência da luz somente ou por qualquer outro modo que não envolva uma forma imaginária especialmente conferida.

Ademais, se de direito a visão somente intelectual não implica ausência de *convertio* fica bem claro que há *de fato*, em geral, *convertio* em tais visões somente intelectuais quando observamos os exemplos oferecidos pelo aquinate para ilustrar tal modo profético. A grande questão a se fazer agora é acerca da presença de atos imaginativos nestes modos proféticos, especialmente nestes dois últimos, participantes das visões somente intelectuais.

Ora, é muito claro que nos casos proféticos que se dão por impressão das formas sensíveis ou imaginárias o intelecto, obviamente, entende convertendo-se às fantasias. Uma profecia por visão imaginária implica o ato intelectual e imaginativo e uma intelecção que se volta para a imaginação implica a *convertio ad phantasmata*. No caso da visão sensível, pelo fato de haver certo ordenamento entre as espécies sensíveis e imaginárias, como já vimos, temos que tudo o que é apreendido pelos sentidos só é entendido na medida em que está, também, na imaginação<sup>113</sup>. O ponto importante para nós, porém, é que isto ocorreria, a despeito da terminologia confusa, nos dois últimos casos: da impressão de espécies inteligíveis e da ação simples de iluminação pela luz divina – isto é, destes casos de visão somente intelectual.

Nos exemplos fornecidos por Tomás nada parece indicar a existência de alguma contemplação direta sem mediação imaginativa. É bem claro, no caso da influência solitária da luz, que o intelecto se volta para formas imaginárias, seja pelas fantasias advindas do sonho de outrem, das fantasias formadas pela leitura das Sagradas Escrituras ou da inserção do profeta numa dada circunstância (*idem*). O lume sobrenatural aí ilumina tais fantasmas, advindos do relato do sonho ou da leitura das Escrituras, de modo que o intelecto se torna capaz de entender algo não natural, de discernir seu sentido que não seria naturalmente entendido pela luz do intelecto agente do próprio profeta, e nada há aí que sugira qualquer visão sem a *convertio*.

No caso das espécies inteligíveis impressas, da qual Tomás fornece os exemplos da sabedoria e ciência infusas, o fato de que tais espécies sejam infusas apenas mostra que tais espécies são sobrenaturalmente dadas por Deus, e que a partir deste momento aquele que as recebeu pode naturalmente entendê-las. Nada tem nisso que exija intelecção sem fantasias, e muito pelo contrário: se tais espécies inteligíveis estão agora na alma e o profeta detém então certos conhecimentos que pode acessar por sua volição, elas estão nele como hábito intelectual. Não haveria a necessidade, para entendê-las, de uma nova intervenção divina e elas

---

<sup>113</sup> Remetemo-nos aqui ao ordenamento e dependência de sensível e imaginário que vimos em 175.3.

se atualizam do modo natural como qualquer outro conhecimento se atualiza, isto é, por conversão às fantasias<sup>114</sup>.

Por fim, podemos agora voltar ao artigo onde se encontra a afirmação taxativa que trouxemos - o artigo 2 da questão 174 – onde Tomás pergunta se a profecia por visão intelectual e imaginária é mais excelente que aquela por visão somente intelectual. A resposta, com certas ressalvas<sup>115</sup>, será negativa, e ali Tomás afirma que a simples contemplação da verdade inteligível é mais alta que a que se faz por semelhança de coisas corporais, tal como na ciência humana, tem um intelecto mais possante o discípulo que é capaz de compreender a verdade ensinada sem precisar ser socorrido por exemplos sensíveis (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 174, a. 2, resp.). Ora, tenhamos atenção ao fato de que a quarta objeção deste artigo argumenta precisamente no sentido de postular que não há visão somente intelectual (é impossível haver visão somente intelectual), trazendo uma citação de Dionísio:

“Dionísio diz, que é impossível um raio divino iluminar-nos se não for circunvelado de véus sagrados. Ora, a revelação profética se realiza pela imissão de raios divinos. Logo, parece que não pode operar-se sem o velame dos fantasmas” (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 174, a. 2, o. 4)<sup>116</sup>.

---

<sup>114</sup> Aqui devemos nos lembrar que o que restou da experiência da visão divina na memória de Paulo permanecia nele como certo hábito pelo qual o Apóstolo podia se lembrar de algo do que viu. Tal memória envolvia as faculdades sensitivas da alma. Aqui também, se há conhecimento habitual, há o papel das faculdades sensitivas, obviamente.

<sup>115</sup> À título de conhecimento, a resposta à pergunta dirá que a profecia por somente visão intelectual é melhor, mas apontará, e se desenvolverão nas respostas à segunda e terceira objeções, certas nuances. Em suma, se diferenciarão dois âmbitos de consideração: quanto ao fim e quanto ao meio. Quanto ao fim, importa atingir mais e maiores verdades, assim como ao médico é melhor curar mais doentes e de mais graves doenças. Quanto aos meios, assim como é melhor ao médico utilizar menos remédios e mais brandos, no conhecimento profético demonstra superioridade ao se utilizar de menos recursos, o que a aproxima da visão da Pátria (sem fantasias) e demonstra elevação e proximidade da alma do profeta com as coisas superiores. A consideração do que é a verdade revelada, isto é, a consideração do “fim” assume maior importância na resposta à terceira objeção. Há verdades mais ou menos elevadas, e, por vezes, o que se manifesta com mais fantasias (com mais meios), é uma verdade maior e “mais distante” de nós.

<sup>116</sup> Tal é a tradução da *Ecclesiae*. A Loyola traz: “é impossível que brilhe sobre nós um raio divino se não estiver envolto na variedade dos sagrados véus” para traduzir “impossibile est no bis superlucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum”.

Percebamos que a objeção toca precisamente no ponto que gostaríamos e à pergunta acerca da superioridade das visões, parece argumentar que tal questão nem ao menos faz sentido haja visto não existir iluminação sem os “véus sagrados” ou “velame dos fantasmas”. Tomás endossará tal tese deixando claro que mesmo esta classe, de profecias sem visões imaginárias, se dão, também, por meio de fantasias. Teremos reafirmadas as limitações ao conhecimento pela *convertio*, mesmo no âmbito sobrenatural de conhecimentos, e isto nos importa muito. Afirma Tomás, na citação que já parcialmente apresentamos e agora trazemos integralmente:

A ilustração do raio divino, na vida presente, não se realiza sem o velame de certos fantasmas; por ser conatural ao homem, enquanto vive neste mundo, não inteligir sem fantasmas. Mas às vezes bastam os fantasmas abstraídos dos sentidos, do modo comum por que os são; sem necessidade de nenhuma visão imaginária conferida por Deus. E nesse sentido dizemos que a revelação profética se realiza sem a visão imaginária. (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 174, a. 2, ad4m)<sup>117</sup>

A resposta à objeção é clara e explicitamente distingue a profecia por visão somente intelectual de uma cognição sem *convertio ad phantasmata*, que é precisamente o que a objeção tenta, sem sucesso, confundir. A profecia que dispensa visão imaginária não dispensa necessariamente os atos imaginativos mas, simplesmente, pode se utilizar dos fantasmas abstraídos dos sentidos e os molda naturalmente pela influência da luz intelectual. Em todos os casos exemplificados deste conjunto de questões, visão “somente intelectual” significa que a causalidade divina não opera por impressão direta de uma fantasia na imaginação ou na sensibilidade, mas apenas indireta, como consequência das espécies inteligíveis divinamente impressas ou em virtude da luz de outro intelecto agente na cognição.

Tal operação indireta se dá pela ação da razão sobre os fantasmas já abstraídos dos sentidos e presentes na imaginação do profeta. A imaginação pode continuar operante em tais casos proféticos pois, ainda que Deus não use fantasias especialmente conferidas, na medida

---

<sup>117</sup> Trouxemos a versão da *Ecclesiae*.

em que age diretamente no intelecto, seja pela luz, seja por espécies, age também na imaginação, pela ação natural que existe entre a operação do intelecto e da imaginação<sup>118</sup>.

Gostaríamos de notar, antes de concluirmos, que se nossa interpretação é correta, ela destaca, ainda, um aspecto interessante da *convertio* que ressaltamos no início de nosso percurso e que é o fato de ela ser, em grande medida, algo inconsciente (2.1). A presença ou ausência de uma fantasia especialmente conferida na profecia, que faz com que se diferencie os tipos de profecia que tratamos, refere-se ao aspecto psicológico do conhecimento profético. Nele a imaginação é: ou o plano principal da atenção da alma ou apenas um meio secundário mais ou menos consciente. Uma coisa é imaginar ativamente algo, outra é pensar (e, neste pensamento, mesmo que não se perceba, voltar-se para às fantasias). Como há *convertio* nos conhecimentos por visão somente intelectual, como mostramos, a distinção entre tais conhecimentos e aqueles que se dão por visão imaginária é, para o profeta que os tem, a distinção entre ter diante de si uma forma imaginária e o pensar ou entender, que mantém tais formas, apesar de operantes, inconscientes<sup>119</sup>. Este aspecto tem, mesmo, certo papel na confusão que surge quando se começa a pensar as relações de profecia e rapto, especialmente, no caso das profecias por visão somente intelectual<sup>120</sup>.

---

<sup>118</sup> Sobre tal movimento afirma Tomás que a razão dispõe os fantasmas para a intelecção: “Ora, a imaginação não só inclui as formas das coisas sensíveis, segundo foram recebidas dos sentidos, mas ainda as transforma de muitos modos. Ou por causa de alguma transformação corpórea, como se dá com os adormecidos e os loucos; ou também pelo império da razão, os fantasmas se dispõem ordenadamente ao que deve ser entendido. Pois assim como das diversas disposições dos fantasmas resultam para o intelecto diversas espécies inteligíveis. - Ora, o juízo da inteligência humana se opera de conformidade com a virtude do lume inteligível.” (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 173, a. 2, resp.).

<sup>119</sup> Lembremo-nos que afirmamos ao apresentar a *convertio* em 84.7 que, se tal questão poderia ser formulada é por que a *convertio* não é evidente em todo ato imaginativo. Ora, a profecia por visão imaginária é um ato em que a imaginação tem um papel preponderante, tal como num sonho ou em um veemente esforço imaginativo. A profecia sem tal visão é como um pensamento que, embora se dê *per conversionem*, tem tais fantasias operando “em segundo plano”, tal como normalmente se dá nos atos intelectivos. Por fim, notamos que isto é perfeitamente harmônico com o princípio da unidade intencional das operações das potências afirmado por Tomás diversas vezes.

<sup>120</sup> Percebamos que a caracterização da profecia que faz Waddell na citação que trouxemos em 4.3.2 tem razão ao perceber a especificidade do rapto, de não ser mediado. Por caracterizar, porém, a profecia por seus casos mais comuns, o autor não pôde apreciar a real abrangência de tal mediação que é, como ficou claro aqui, a da *convertio ad phantasmata*. Isto faz com que, inclusive, o autor aproxime o rapto de casos proféticos como a profecia de Davi, mas sem discernir bem o que os diferenciaria (WADDELL, 2014, p. 271). De fato, tal aproximação existe e é feita, inclusive, por Tomás (ST, II<sup>a</sup>IIae, q. 174, a. 4, ad1m), mas, sem distinguir que, a princípio, é somente no rapto que temos um conhecimento sem mediação das fantasias, e que nos outros casos de visão somente intelectual (como no caso de Davi) temos *convertio*, tal proximidade apenas confunde a compreensão do problema. O autor, por fim, não tinha como objetivo tratar profundamente do tema, e nem nós, apesar de, por uma

Concluímos, finalmente, que muitos elementos nos indicariam (embora de início não pareça) que a necessidade de se converter às fantasias permanece válida na investigação do gênero de conhecimentos sobrenaturais denominados profecia, tais como expostos nas questões 171-174. Com isso concluímos também que, se a necessidade da *convertio* expressa na tese de 84.7 tem sua limitação ao âmbito natural (isto é, é necessário que *naturalmente* o intelecto converta-se às fantasias no estado da vida presente) isto não poderia ser descoberto de início pois, a despeito de sua necessidade no âmbito natural, a *convertio* é, não só comum, mas pareceria mesmo quase não haver espaço para a consideração de um conhecimento sem *convertio* no próprio âmbito sobrenatural de conhecimentos fora da questão 175.

Reafirmamos, portanto, contra a objeção levantada que, sem a investigação da questão do rapto de espírito tendo em vista a tese da necessidade da *convertio* não conseguiríamos compreender como o rapto de Paulo é possível e nem, por consequência, a extensividade da tese de 84.7. Os âmbitos nos quais se encontram a postulação da tese e o “Tratado sobre os atos específicos de certos homens”, muito ao contrário de resolver por princípio a questão, a torna mais instigante e incerta.

#### 4.4 O rapto e a fortuna crítica

Relativamente poucos são os estudos realizados sobre o rapto de espírito em Tomás (WADDELL, 2014, p. 255). Gostaríamos de concluir nosso percurso estabelecendo certos pontos de diálogo com alguns destes estudos que trataram deste inusual tema na filosofia tomasiana. Embora poucos estudos sejam realizados sobre o rapto, em todos, porém, um aspecto sempre é destacado: o choque que tal experiência parece estabelecer com as bases da teoria tomasiana do conhecimento. Edler nota tal contraste quando afirma que:

While rapture takes place in this life, it allows one to catch a glimpse of God's essence as the heavenly souls do. It seems to contradict much of what Aquinas says about our meager capability to know God on earth, that in our earthly state we are relegated to a negative form of contemplation, accompanied by a hope that the true contemplation for which we

were made will be ours in the future.  
(EDLER, 2005, p. 24)

Já citamos algumas vezes, também, o trabalho de Michael Wadell, que desenvolve excelentes argumentos sobre a importância do rapto de espírito na filosofia de Tomás. Ali, após uma argumentação positiva acerca da importância do rapto, o autor se dispõe a enfrentar certas objeções que seriam, ao mesmo tempo, justificativas do fato do rapto ser pouco apreciado pelos estudiosos de Tomás. Uma dessas objeções (a segunda) é de que o rapto é deixado de lado pois seria inconsistente com a abordagem tomasiana do conhecimento, entrando em choque com seus princípios:

[...] rapture appears to be at odds with broader principles of Aquina's cognitive theory. St. Thomas consistently maintains that human knowledge must begin with sense perception of material beings. In rapture, though, the human is supposed to have a direct glimpse of the divine essence without the mediation of sense perception or even imagination. Thus, the very possibility of rapture would seem to fly in the face of Thoma's other views about human cognition. (WADDELL, 2014, p. 273)

De fato, se o conhecimento humano começa pela percepção sensorial das coisas materiais e há consequências disto para o conhecimento de Deus na terra, a experiência de uma visão essencial de Deus em vida parece algo um tanto problemático<sup>121</sup>. Concordamos absolutamente com isto e tal constituiu a motivação principal de nosso percurso quando, seguindo as conclusões de Jonas Madureira, ainda nos instigava a transcendência de certas experiências tipicamente cristãs e extraordinárias que Tomás deveria lidar (MADUREIRA, 2014, p. 119ss.). Diante de tal estranhamento, porém, que surge ao notarmos um choque entre o rapto e os princípios da teoria tomasiana do conhecimento, pode ser o caso de que a especificidade do problema não seja completamente apreciada, ou mesmo, que outros caminhos possíveis de investigação sejam seguidos.

---

<sup>121</sup> Percebamos que não se trata, também, de uma simples consideração da origem do conhecimento. As consequências para o conhecimento dos imateriais resultam não só da origem sensível do conhecimento, mas de sua ligação com a sensibilidade em todos os atos intelectuais, e que resiste, mesmo, à certas possibilidades de transcendência que tentaram ser abertas pelas perspectivas dos árabes, como vimos em 2.3.

Wadell dirá, por exemplo, na sequência da passagem que citamos acima, que tal incompatibilidade entre o rapto e os princípios da teoria cognitiva de Tomás é, na verdade, fácil de ser respondida. Após expor a necessidade do intelecto de abstrair-se das fantasias para ver a essência divina (tal como Tomás postula em 175.4), o autor dirá que a questão se resolve, simplesmente, pelo fato de que Tomás permite tal elevação sobrenatural nas operações cognitivas. O rapto não se distinguiria, neste aspecto, da fé, da visão beatífica ou da profecia e, sua marginalização frente à estes outros conhecimentos poderiam denotar certo preconceito interpretativo sobre a filosofia tomasiana (que leriam tal filosofia em perspectiva mais aristotélica e empirista do que platônico-agostiniana ou escriturística) (WADDELL, 2014, p. 273-275).

Ora, a intervenção sobrenatural é, de fato, a solução e chave do problema do rapto, como vimos nesta última seção. A questão é o choque entre o rapto de espírito e a teoria tomasiana do conhecimento tem uma particularidade que, embora compartilhe *solução* com o conhecimento sobrenatural em geral, requer resposta específica e diferenciada. Talvez, inclusive, seja esta especificidade que faz com que o rapto, mais do que as outras formas de conhecimento sobrenatural, pareça contradizer a teoria tomasiana do conhecimento (tal como a objeção que Waddell propõe e combate). Afinal, se há um preconceito que justifica a marginalização do rapto, por que é que ele não afeta de maneira igual os outros conhecimentos sobrenaturais? Wadell argumenta contra tal preconceito, mas a própria objeção parece apontar para o fato de haver um “algo mais” que necessitasse ser esclarecido no caso da experiência paulina. Este “algo mais” é o que também pressentíamos e que buscamos discernir em nosso percurso.

O rapto, de fato, se contrapõe de maneira especial à abordagem de Tomás acerca do conhecimento. Nosso percurso teve como objetivo discernir quais são exatamente os princípios da teoria tomasiana que parecem violados no rapto. Percebemos que foi essencial em nosso percurso, para se entender a possibilidade do rapto, entender bem onde está o problema. O rapto de Paulo levanta um problema específico que não é o mesmo de outras modalidades dos conhecimentos que ultrapassam a natureza: seu choque é com a tese da necessidade da *convertio* estabelecida na *Prima Pars*, bem como, principalmente, com os seus fundamentos.

A estranheza maior do rapto de Paulo frente à outros modos de conhecimento advém do fato que, no seu caso, a interferência sobrenatural parecia romper algo cuja possibilidade

de ser rompido não era certa de antemão: o converter-se às fantasias resultante do modo de ser unido ao corpo. Como vimos, afinal, a força de tal necessidade era tamanha que mesmo no conhecimento sobrenatural parecia ser o caso de que o intelecto humano só poderia inteligir convertendo-se às fantasias. Perceba que a fé, a Beatitude, o conhecimento da alma separada, a profecia em geral, o fenômeno do rapto em geral – todas as modalidades de conhecimento sobrenatural em algum sentido: nada disto nos incomoda como o rapto de Paulo, e é precisamente por violar um princípio que não parecia poder ser violado. Trata-se da necessidade da *convertio* que se encontrava inviolável em tudo o mais.

O choque notado por tais autores, ao final, só se faz compreender claramente quando se analisa os fundamentos que dão a força de tal tese e se os contraponham aos elementos levantados no tratamento que Tomás dá ao rapto de espírito. Como vimos, fazer isto é esbarrar em uma teia de conceitos e terminologias que estabelecem entre si relações complexas, cuja compreensão, porém, é necessária para que o problema seja verdadeiramente bem discernido e resolvido, mais do que intuído ou pressentido.

Em certo momento de seu trabalho, Edler também levanta dois problemas que o rapto de espírito impõe:

So human nature involves sensation through and through. But Aquinas's believing so creates two durable obstacles with regard to rapture. First, if sensation is always involved in knowing, then it does not seem we can have an experience in which we can have a direct vision of God, who is immaterial. Aquinas will address this by saying that God gives us the intellectual aid that allows us to see Him. The second problem is the reverse of the case in which one is dragged below nature, because rapture involves an elevation of one above nature, above the ordinary mode of understanding to a mode that does not make use of sensation. Since it is in man's nature to know by way of sensation, Aquinas needs to explain why such an elevation does not run contrary to nature. (EDLER, 2005, p. 28)

Perceba que o autor levanta os problemas da ausência da sensação no conhecimento de Deus e, também, de uma ação divina contrária à natureza. Trataremos aqui do primeiro

problema<sup>122</sup>, que é o choque e o desafio que buscamos entender: o choque com certos princípios da teoria do conhecimento tomasiana, também notado por Waddell como dissemos. Edler retoma este problema mais adiante no artigo, explicitando-o:

Above we noted that Aquinas thinks that having knowledge without sensation in rapture does not destroy human nature. A further question is exactly how a person can cognitively without sensation, and how the human intellect can see God's essence. In other words, what kind assistance is God providing that makes it possible to see him? (EDLER, 2005, p. 32)

Sua resposta abrirá dois caminhos principais. O primeiro é a compreensão de como um intelecto pode ver a essência divina, e então o autor perpassa certas explicações sobre a “luz da glória”, na qual vemos a Deus. Mas ao auxílio divino, para que o conheçamos enquanto participamos da luz da glória, temos que juntar uma segunda condição: a necessidade da ausência da sensação no conhecimento. Tal é o nosso problema principal, sabemos, mas à ele o autor também dará uma resposta breve, afirmando-se a necessidade de abstração dos sensíveis e a possibilidade de tal conferida por Deus:

The occasion of rapture might occur as follows. On a certain day Paul is functioning like a normal human being, with his sensual and intellectual faculties working in tandem to facilitate his knowing the things around him as well as his acting in his environment. [...] At that moment God initiates rapture in Paul by removing from his mind all sensible

---

<sup>122</sup> Quanto ao segundo problema, podemos dizer que ele estabelece uma das linhas possíveis de análise do rapto, mas que não foi a que seguimos. O autor o responderá com um desenvolvimento que tem como objetivo mostrar que o rapto não é contrário à natureza e, tomando as distinções de 175.1, o caracterizará melhor como algo superior à natureza. O professor Ezequiel Tellez Maqueo, que também já citamos, segue pela mesma linha e tal constitui uma direção possível de análise do rapto que não foi, porém, a que seguimos (MAQUEO, 2015, p. 29-48). O rapto poderia ser analisado desde outros pontos de vista, e nestes casos específicos, a direção seguida foi a de enfrentar a dificuldade que surge de uma possível ação divina “contra a natureza” do intelecto. Waddell também traz em seu artigo uma seção acerca da natureza no rapto. Afirma Waddell: “One of Thomas’s chief concerns in discussing rapture is to assess whether rapture is natural or contrary to nature” (WADDELL, 2014, p. 260). A diferença entre nossa direção e estas outras podem ser vistas desde os próprios artigos tomados em foco na questão 175. Os artigos centrais para nós eram o quarto e quinto da questão 175, ao passo que os conceitos acerca da natureza, abundantes no primeiro artigo, constituem os elementos centrais nesta outra linha de desenvolvimento.

knowledge, adding an intellectual light which enhances his intellectual capability, and impressing his own form directly upon Paul's mind. (EDLER, 2005, p. 33)

A explicação da luz da glória, aliada à postulação da inatividade sensitiva, são aqui suficientes para explicar o rapto. Nos parece que sua solução é similar à de Wadell neste sentido, apesar de aprofundar-se mais no processo de “como se dá” a elevação operada por Deus, o que envolve compreender algo sobre a luz da glória. O que gostaríamos de notar aqui é que não nos parece que tais respostas aprofundem os pontos problemáticos e centrais da questão, isto é, não nos parece que toda a problemática que torna o rapto um problema pressentido por todos, seja apreciado em sua totalidade<sup>123</sup>.

Vejamos o caso do primeiro caminho: como pode ser que tal se dê? “Como Deus realiza isto em nós?” é o que se pergunta, e, então, parte da explicação fornecida é a da luz da glória. A solução nos parece absolutamente adequada. No entanto, se quisermos discernir precisamente o problema específico do rapto de Paulo ela não nos satisfará. O problema do rapto não é o fato de que o intelecto humano, a despeito de seu objeto ser a quiddidade das coisas materiais, tenha tido uma visão da essência divina. De fato, Deus não é o objeto natural e primeiro do intelecto humano, mas nem mesmo é a essência divina o objeto natural dos intelectos angélicos separados da matéria: a questão de como pode ser possível que um intelecto criado possa ter uma visão da divina essência levanta outro problema, que é o problema da “luz da glória” e sua pergunta é “o que deve ser operado no intelecto criado para que este possa ver a luz divina?”. A luz da glória é, por excelência, o problema que se constitui com a postulação da visão beatífica em geral, pelo fato de que a criatura finita contempla o Criador infinito.

Embora o rapto consista em uma visão beatífica temporária, seu problema não se deve principalmente à excelsitude de Deus, mas, principalmente, à fraqueza e debilidade do intelecto humano e, especificamente, tais enquanto ligadas ao seu estado atual. Percebamos que o fato de o rapto consistir em uma visão essencial de Deus não é essencial aqui, mas

---

<sup>123</sup> E não, claro, por ignorância dos autores, mas pelo simples fato de que seus percursos buscavam atender às suas próprias demandas na investigação do tema. Edler tinha em vista argumentar sobre o papel da mística em discussões acerca da existência de Deus, e Wadell só toca na questão para a responder uma dentre outras objeções à importância do rapto. Suas respostas são breves e atendem aos seus objetivos próprios. Outros autores, como Maqueo, embora tratando da estranheza do rapto, o fazem levando-se em conta outros aspectos.

acidental. O problema específico do rapto, no fundo, não se dá pelo fato de que tal seja uma visão da divina essência, mas por consistir em uma intelecção direta dos imateriais, e isto, no estado da vida presente. Qualquer outro tipo de intelecção direta do imaterial seria igualmente problemático para aquilo que nos causa estranheza na experiência paulina<sup>124</sup>. E embora a ação extraordinária divina seja a explicação da fé, da profecia e da visão beatífica, o problema enfrentado de início pelo rapto é outro: não é o fato de que se tenha uma visão de Deus a despeito de Sua natureza, absolutamente considerada, ou que se tenha uma apreensão de forma imaterial simplesmente, mas que tais tenham se dado no âmbito específico da união corpórea.

A pergunta central seria qual é, afinal, o princípio gnosiológico enfrentado aqui, portanto? E é, especificamente, a tese da necessidade de se converter às fantasias no estado da vida presente, que expressa isso da maneira mais precisa. É voltando-se para os princípios de tal tese, portanto, que poderemos solucionar melhor o problema. Trata-se, no fundo, de um princípio que ligava por necessidade o modo de ser unido à certo modo de operar em conjunto com a imaginação. O rapto de Paulo (e de Moisés), simplesmente, é o ponto mais explícito de uma aparente ruptura com tal tese.

Quanto ao segundo ponto levantado, afirma-se a necessidade de alheamento dos sentidos para tal visão. E aqui temos nosso ponto central: é necessário que haja tal alheamento. Assim como em Wadell, a postulação da sobrenaturalidade é o núcleo da resposta sobre o rapto, não havendo, porém, maiores desenvolvimentos. É necessário haver certa abstração da sensação, e Deus a permite: tal é a solução do rapto. O problema é que embora Tomás afirme aqui a necessidade de tal alheamento, durante toda sua obra afirmou a impossibilidade de tal. Sem aprofundar nas causas, portanto, de tais necessidades, não se compreendem os princípios em jogo e como se articulam.

Dado o alheamento sensorial no rapto a questão central em tudo isso é: tal é permitido pelos princípios estabelecidos pela teoria do conhecimento de Tomás? Quais são os princípios em jogo na fundamentação de tal ponto da teoria e como o próprio Tomás mobiliza os conceitos para solucionar isto? Quais as consequências para a compreensão de seus princípios

---

<sup>124</sup> Se Tomás postulasse, no estado da vida presente, uma experiência de intelecção direta dos anjos, das almas separadas, ou mesmo uma autointelecção direta por sua essência, se teria levantado o mesmo problema que se levanta no rapto de Paulo, embora, certamente, pudesse não chamar tanta atenção. O problema posto aqui, sob holofote pelo fato de contradizer a perspectiva (amplamente conhecida em Tomás) de um conhecimento humano eminentemente negativo de Deus, é na verdade o da intelecção direta do imaterial, da intelecção sem intermediação imaginária, da negação do princípio aristotélico de que “não há pensamentos sem imagens”, e isto no estado da vida presente. Tal é a especificidade do rapto de Paulo.

gnoseológicos gerais advindos de seu tratamento específico deste caso particular? A resposta mais sucinta, embora absolutamente correta, não nos permite, por exemplo, responder se há neste choque uma contradição teórica ou conciliação de princípios. A resposta mais longa deve responder isto através de uma apreciação da especificidade do problema enfrentado, dos princípios precisos que estão se chocando, do modo como o filósofo resolve tal conflito e das consequências que daí resultam. Tal percurso mais longo, porém, como vimos, está repleto de buracos, distinções importantes, confusões terminológicas e aparentes contradições que, por fim, acreditamos ter lançado alguma luz.

À este ponto, e para concluirmos, podemos retomar nosso percurso com uma analogia que servirá para deixar claro a especificidade do rapto e de toda nossa investigação. Podemos equiparar o intelecto à olhos que tem como perfeição enxergar no interior de casas. Ali sua visão é perfeita e, para isto, enxergar objetos no interior de casas, ele foi feito e quer sempre estar (tal é seu lugar natural). Atualmente dentro de casas, é claro, olhos só enxergam objetos que se encontrem no interior de casas. Apesar deste princípio que liga seu lugar ao modo de sua operação, tais olhos não ficam obscurecidos quando fora de casa: pelo contrário, mesmo na rua apreendem a luz. A intensidade da luz da rua, porém, os ofusca. Neste lugar não natural, os olhos ainda apreendem a luz, mas devido ao excesso de luminosidade, não enxergam bem.

Tal é claramente a distinção entre o (i) estado do intelecto, que opera *per conversionem* ou não a depender sempre do lugar em que esteja, e (ii) aquele sentido de “natureza” enquanto perfeição do operar. Vimos ali que tomar as quididades materiais como sendo o natural ao intelecto não discernia o sentido preciso do problema do rapto<sup>125</sup>. O fato importante aqui são os olhos estarem dentro ou fora das casas e, não, o de seu lugar natural consistir em ambientes interiores.

A visão beatífica na Pátria, ou o problema principal da luz da glória, seria o equivalente, nesta analogia, à olhos que, *na rua*, fossem “fortalecidos”<sup>126</sup> para conseguir enxergar bem o Sol, a própria fonte da luminosidade. O problema do rapto de Paulo, no

---

<sup>125</sup> Há quem tome uma direção similar, colocando o rompimento da natureza no rapto como um problema. Isto, porém, é feito de outro ponto de vista, a saber, de seu choque com certas qualidades divinas que não possibilitariam uma ação “contra a natureza”.

<sup>126</sup> E utilizamos tal termo de maneira imprópria sabendo que a luz da glória não se explica por certo reforço da “luz intelectual” (EDLER, 2005, p. 32).

entanto, não era nem aquele nem este. Tratava-se da postulação de olhos que, de dentro de casa, onde só poderiam enxergar os objetos contidos em seu interior, estivessem enxergando o exterior.

No caso específico de Paulo, de olhos que viram o Sol, mas o princípio aparentemente em choque não é o de que seus olhos poderiam ser fortalecidos para enxergá-lo, mas a incompatibilidade entre “estar dentro de casa” e “enxergar o Sol”. Perceba que enxergar o Sol não é essencial aqui, pois qualquer experiência em que desde dentro se enxergue o exterior, entraria em conflito com tal premissa. As premissas da regra aqui são, então, que “o local onde se encontram os olhos determina o que eles podem enxergar” e que “de dentro de casa não se enxerga o Sol”<sup>127</sup>. A experiência de que foi possível, de dentro da casa, ver o Sol, nos levava a tentar compreender o que se passou.

Agravava o problema a singularidade do fato. Há, de fato, fenômenos estranhos que se davam pela interferência de luzes exteriores que incidiam no interior das casas: mesmo tais intervenções exteriores que agiam de maneira extraordinária respeitavam, todas, estas premissas (referimo-nos aqui aos conhecimentos proféticos principalmente). Ora, uma explicação de uma tão estranha visão que a justificasse pela virtude de um poder sobrenatural não esclareceria de imediato, portanto, a aparente inviolabilidade de tal regra. Afirmar ser necessário que se feche os olhos para os objetos do interior da casa para que se possa ver o exterior, ainda nos pareceria problemático tendo em vista que não explica, então, o estatuto da premissa antes assumida.

Ora, felizmente existiam elementos textuais para que pudéssemos compreender algo do que houve. Com a análise do rapto, a reafirmação explícita por Tomás da tese da *convertio* em 175.5 e com a distinção entre hábito e ato, pudemos descobrir que (voltando à analogia): se cabe aos olhos enxergarem por si mesmos, habitualmente, no interior de casas, esta regra não impede que, “por força divina”, tais olhos possam ser elevados atualmente para enxergar o Sol. Tal postulação envolve um adendo às premissas da regra que enunciamos, colocando-as como fundamentalmente dependentes, não só do local do observador, mas também da natureza. A regra diz que “o local onde se encontram os olhos determina o que eles podem enxergar” e que “de dentro de casa não se enxerga o Sol”, mas à isto deve ajuntar-se:

---

<sup>127</sup> Tais premissas equivalem a afirmar que “o modo de ser determina o modo de operar” e que “no modo unido, o intelecto entende convertendo-se às fantasias”.

naturalmente, ou, por suas próprias forças. A ação divina não se choca com o princípio, pois o princípio não lhe abrangia, apesar de tantos elementos apontarem para tal.

Vemos que com a leitura de 175.5 à luz das questões 84-89, e sobretudo de 84.7, pudemos divisar melhor como Tomás consegue acomodar a experiência paulina, mesmo tendo firmemente estabelecidos seus postulados gnoseológicos. O rapto de Paulo constitui um problema na medida em que se dá no estado de ser unido, tendo as operações vegetativas totalmente operantes, e, por outro lado, pela necessidade do alheamento dos sentidos (“nesta vida”, na qual não temos corpo beatificado) para se ver a essência divina. A *convertio* resultará ser um hábito natural do intelecto ligado ao estado atual do ser (unido), necessária somente considerando-se as possibilidades imanentes da eficácia do intelecto. No âmbito sobrenatural, com auxílio de lume superior, a *convertio* é, ainda, a regra. Porém, embora possa-se continuar afirmando sua validade enquanto hábito, não se pode afirmar a necessidade de operar atualmente assim, haja visto que Deus pode intervir impedindo seus efeitos atuais. O modo de ser, por fim, determinará o modo de operar aqui, mas não o determinará de modo tal que a graça não possa intervir na natureza, paralisando temporariamente seus efeitos atuais.

Por fim, o que nos parece é que, se a resposta ao problema do rapto não tocar na centralidade do estado atual do ser, na discussão sobre a operação da alma vegetativa que mantém tal estado, na *convertio* como um hábito natural (não só no sentido de perfeição, mas que decorre do estado unido), na aparente inviolabilidade da *convertio* nos conhecimentos sobrenaturais, não teremos confrontados os elementos essenciais ao choque entre a abordagem tomasiana do conhecimento e o rapto do Apóstolo. Sem aprofundar tais conceitos, tal tensão permaneceria sendo mais pressentida que entendida.

Por fim, porém, fomos beneficiados ao final do percurso, pois, não só temos uma explicação mais clara do rapto mas, mesmo, uma resposta segura da real abrangência desta importante tese tomasiana: a tese da necessidade da *convertio ad phantasmata*. Não só a *convertio* lançou luzes sobre o rapto de espírito, mas este, também, refletiu tais luzes, esclarecendo o que é um ponto crucial da teoria tomasiana do conhecimento.

## 5 CONCLUSÃO

Expomos a tese da necessidade da *convertio*, aprofundamos sua fundamentação e consequências para o conhecimento dos imateriais. Pudemos perceber que o que estava envolvido na proporcionalidade entre potência e objeto na fundamentação da tese era, não a proporção da potência com seu objeto natural, mas seu estado atual com o objeto atualmente proporcionado. No âmbito das consequências mostramos que não só não se entende direta e primeiramente os imateriais mas, contra a opinião de certos árabes, tal não era possível mesmo posteriormente ou ao final de um processo.

Daí, fomos à investigação do rapto de espírito e pudemos descobrir após a leitura dos principais artigos que tratam do tema, sem chance para dúvidas, que Tomás postula aquilo que parecia ir contra os princípios gnoseológicos que estabeleceu: uma operação intelectual sem fantasias no estado da vida presente. A possibilidade de uma contradição teórica no interior de sua filosofia foi descartada pois, ali onde a tese parecia se romper, Tomás nos fornece uma luz. Reafirma os fundamentos da tese da *convertio*, mas a caracteriza como um hábito natural que decorre, porém, do estado unido. Pudemos compreender bem o que se queria dizer discernindo certos aspectos da natureza do intelecto. Com isso pudemos identificar a real extensão da tese da necessidade da *convertio*: ela, de fato, dita a necessidade do intelecto operar convertendo-se às fantasias, mas, enquanto necessidade, vale apenas no âmbito natural, este entendido como a capacidade própria de operação da potência.

Por fim, tendo em vista que a resposta ao problema do rapto consiste na postulação do poder extraordinário da ação divina e da restrição dos limites da regra da *convertio* ao âmbito natural, tentamos mostrar a necessidade de nosso percurso afirmando dois pontos importantes: (i) sem analisar o tratamento que Tomás dá ao rapto de Paulo não poderíamos descobrir como pode ser possível uma operação intelectual no estado da vida presente sem fantasias, e nem, por sua vez, a abrangência real da tese da *convertio* pois, em todos os lugares fora de tal questão, mesmo nos conhecimentos sobrenaturais, a *convertio* parecia necessária (isto é, a tese parecia abranger a totalidade dos conhecimentos, mesmo os que se dão pela interferência do poder divino). E (ii) não só foi necessário ler o tratamento de Tomás ao rapto de Paulo, mas investigá-lo neste vetor específico, sabendo o ponto preciso da teoria do conhecimento que ele parece romper e munido dos conceitos envolvidos em seus fundamentos pois (a) é possível ler o rapto em outras direções e, (b) mesmo, visando o seu choque com a teoria do conhecimento, a especificidade da questão pode não ser atacada de maneira precisa.

Tal foi nosso percurso e tudo o que fizemos. É interessante podermos, agora, voltar ao princípio e às impressões iniciais de que partimos: Tomás pendendo entre Aristóteles e Platão, e no centro das duas tendências uma experiência advinda das Escrituras - em nenhum outro lugar como no rapto de Paulo, talvez, o embate gnosiológico entre estas paradigmáticas perspectivas se encontre de maneira tão tensa e incerta.

Aristóteles tem a apreciação de Tomás. O conhecimento que podemos ter dos imateriais no estado da vida presente é, de fato, limitado pela necessidade que o intelecto tem de, neste estado, voltar-se para as fantasias. Platão, no entanto, sobrevive no outro mundo e, feito ele mesmo um “fantasma”, o homem deixa de inteligir convertendo-se aos *phantasmata*. Isto é, a despeito da influência aristotélica, o intelecto humano pode apreender a forma imaterial e isto acontece por si só, desde que a alma humana não esteja ligada ao corpo.

O rapto de Paulo, fitava-nos como uma aberração parada no intermundo, uma mistura de dois universos que pareciam inconciliáveis. O intelecto humano opera com Platão, mas o faz naquele ambiente que é o de Aristóteles: o homem vivo, corpo mantido no ser pois ainda informado atualmente pela alma, entende como morto, voltando-se para o puro inteligível. A necessidade de converter-se às fantasias, que constitui, talvez, a marca mais paradigmática do aristotelismo na teoria tomasiana do conhecimento, não tem, como vimos, abrangência irrestrita. O rapto de Paulo nos mostra que à alma racional é possível operar intelectualmente *in via* entendendo outras ordens de realidade, ordens estas que, em seu modo regular, só apreenderíamos como por um “espelho”.

A possibilidade de ver além do espelho porém, não é aberta pela natureza própria do intelecto, tal como se daria se estivéssemos em uma descendência direta de Platão. Absorvendo a centralidade do conceito de natureza que toma de Aristóteles, Tomás pode, com o Filósofo, segurar muito bem os pés do homem à terra. É para a terra que foi feito, para as coisas sensíveis, para os fantasmas deste mundo. Quando morrer e, salvo, bem-aventurado, ressuscitar, é esta mesma terra que verá “renascida” em Deus. Aquilo que em uma posição platônica é dado pela natureza mesma do objeto do intelecto humano, só entra na filosofia de Tomás de Aquino por portas que transcendem a natureza própria de nossa potência intelectual<sup>128</sup>.

---

<sup>128</sup> E à este ponto deixamos uma provocação, por meio de algumas questões, que possa talvez instigar o leitor a novos estudos. Trata-se de, tomando nossas conclusões acerca do rapto em Tomás e do papel da natureza e do sobrenatural nesta experiência, questionar-se acerca de como tal se articularia na solução agostiniana para o

A porta para o puro inteligível se dá, portanto, naquilo que nem Platão, nem Aristóteles, concebiam no interior de seus sistemas: a ação direta e voluntária de um poder divino superior, que se relaciona com o inferior de maneira violenta, porém não absolutamente contrária à sua natureza. Legislando livre e sabiamente sobre sua criação, o poder divino penetra, pela graça, nas brechas que a natureza que ele mesmo criou, permitem. Nosso problema surgia, nesta perspectiva, de saber se a *convertio* era um daqueles pontos penetráveis pela graça ou se era um princípio não tocado por Deus. Descobrimos, por fim, que se for da vontade divina, o intelecto pode operar aqui da maneira como não o poderia por si, captando o imaterial de maneira direta.

Platão invade, de fato, o mundo de Aristóteles, e o faz haurindo forças da Palavra Divina. O natural em Platão é absorvido por Tomás como sobrenatural. A diferença é maior do que se pensa e pode ser vista na relação de tais conhecimentos com a vontade. Operar como Platão na casa de Aristóteles não é algo que possamos fazer à vontade, ou pelo menos, tendo nossa vontade como causa suficiente. Há um limite bem definido aqui ditado pelas possibilidades naturais do intelecto no estado unido. Por mais que o intelecto seja movido nesta direção pelo amor a Deus, sempre, em última análise, é somente a resposta a este amor por parte do próprio Deus que poderá elevá-lo antecipadamente à altíssima visão que o espera na vida eterna.

---

mesmo problema. Afinal, ao mesmo tempo que em uma perspectiva mais platônica se mitigam as dificuldades do intelecto em apreender o inteligível, o rapto, inegavelmente, se dá pela necessidade da interferência divina. Estaria em Agostinho o problema do rapto limitado à excelsitude divina? Haveria diferenças essenciais aí entre o problema colocado pela Visão Beatífica e pelo rapto de Paulo? A ligação do intelecto com a sensibilidade, que em Tomás é necessária enquanto advém do estado atual e da natureza do intelecto, encontra características e fundamentação distinta em Agostinho? Muitas questões instigantes podem surgir aqui, na comparação de como as diferentes gnoseologias de diferentes filósofos cristãos absorvem (ou poderiam absorver) uma experiência tão distinta como a relatada na carta de São Paulo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO, Santo. **Comentário literal sobre o Gênesis**. São Paulo: Paulus, 2005.
- AQUINO, Tomás de. *Summa Theologiae*. Tradução dos Padres da Província Dominicana Inglesa. 2. ed. Londres: Burns, Oates & Washbourne, 1920–1922. 10 v.
- AQUINO, Tomás de. **Suma de Teologia. Primeira parte — Questões 84–89**. Tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2016.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2009–2013.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Tradução de Alexandre Correia. São Paulo: Editora Ecclesiae, 2016.
- BLANKENHORN, Bernhard. **The mystery of union with God: Dionysian mysticism in Albert the Great and Thomas Aquinas**. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2015.
- CAÑAS, Patricia Moya. Intelecto e imaginação em Tomás de Aquino: a imaginação a serviço do intelecto. In: PACHECO, M. C.; MEIRINHOS, J. F. (orgs.). **Intelecto e imaginação na filosofia medieval**. Turnhout: Brepols, 2006. p. 1417–1429.
- CARR, Henry. **The function of the phantasm in St. Thomas Aquinas**. Kingston: Queen's University, 1922.
- CORY, Therese Scarpelli. **Aquinas on Human Self-knowledge**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- CORY, Therese Scarpelli. What is an intellectual “turn”? The *Liber de causis*, Avicenna, and Aquinas’s turn to phantasms. **Tópicos: Revista de Filosofia**, v. 45, n. 1, p. 129–162, 2013.
- EDLER, Casey. **Aquinas and the knowledge of God**. 2005. 91 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia e Estudos Religiosos) – Departamento de Filosofia e Estudos Religiosos, Louisiana State University and Agricultural and Mechanical College, Baton Rouge, 2005.
- ELLIOTT, Dyan. Rapture. In: HOLLYWOOD, Amy; BECKMAN, Patricia Z. (orgs.). **The Cambridge Companion to Christian Mysticism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 189–199.
- GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia, Metafísica (volume 2)**. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub e Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2013.
- GEACH, Peter. **Mental Acts: Their Content and Their Objects**. London: Routledge & Kegan Paul, 1957.
- GILSON, Étienne. **O espírito da filosofia medieval**. Trad. Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020.

GILSON, Étienne. **O tomismo**: introdução à filosofia de Santo Tomás de Aquino. Trad. Juvenal Savian Filho. 1. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2024.

HUGON, Édouard. **Os princípios da filosofia de Santo Tomás de Aquino**: as vinte e quatro teses fundamentais. 1. ed. Campinas: Calvariae Editorial, 2023.

KENNY, Anthony. Intellect and imagination in Aquinas. In: ———. **Aquinas**: a collection of critical essays. Londres: Macmillan, 1969. p. 273–296.

KWASNIEWSKI, Peter A. Golden straw: St. Thomas and the ecstatic practice of theology. **Nova et Vetera**, English Edition, v. 2, n. 1, p. 61–90, 2004.

LIBERA, Alain de. **La querelle des universaux**. Paris: Éditions de Seuil, 1996.

LONERGAN, Bernard. Verbum: Word and Idea in Aquinas. **Collected Works of Bernard Lonergan**. v. 2. Toronto: University of Toronto Press, 2012.

MAQUEO, Ezequiel Téllez. La naturaleza del rapto según la gnoseología de Tomás de Aquino. **Pensamiento y Cultura**, v. 18, n. 2, p. 29–48, 2015.

MADUREIRA, Jonas Moreira. **O intelecto e a imaginação no conhecimento de Deus segundo Tomás de Aquino**: aristotelismo e neoplatonismo. 2014. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

MATULA, Jozef. Thomas Aquinas and the influence of imaginatio/phantasia on human being. **Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Facultas Philosophica**, v. 5, p. 169–183, 2002.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. A imagem – *Phantasmata* – em Tomás de Aquino. **Paralaxe**, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 176–178, 2020.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. Santo Tomás de Aquino e o conhecimento negativo de Deus. **Interações**, Belo Horizonte, v. 3, n. 3, p. 61–77, 2008.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. Santo Tomás de Aquino e o conhecimento negativo de Deus. **Revista Portuguesa de Filosofia**, Braga, v. 64, n. 1, p. 397–408, 2008.

PASNAU, Robert. **Thomas Aquinas on Human Nature**: A Philosophical Study of Summa Theologiae 1a 75–89. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

ROGERS, Paul M. **Aquinas on Prophecy**: Wisdom and Charism in the Summa Theologiae. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2023.

ROMEYER, Blaise. Notre science de l'esprit humain: d'après saint Thomas d'Aquin. **Archives de philosophie**, Paris, v. 1, n. 1, p. 32–55, 1923.

TÉLLEZ MAQUEO, David Ezequiel. Inmortalidad e Intección según Tomás de Aquino. **Tópicos, Revista de Filosofia**, n. 11, 1996. p. 77–100.

WADDELL, Michael M. The importance of rapture in the thought of Aquinas. **Nova et Vetera**: English Edition, v. 12, n. 1, p. 255–285, 2014.

WIPPEL, John F. The separated soul. In: MCEVOY, James; DUNNE, Michael (orgs.). **Thomas Aquinas**: Approaches to truth. Portland: Four Courts Press, 2002. p. 114–140.