



**CARLOS ALBERTO EUGÊNIO JÚNIOR**

**A NOÇÃO DE HABITUS E O CONHECIMENTO  
INTELECTUAL HUMANO NA SUMA DE TEOLOGIA DE  
TOMÁS DE AQUINO**

**LAVRAS-MG  
2024**

**CARLOS ALBERTO EUGÊNIO JÚNIOR**

**A NOÇÃO DE HABITUS E O CONHECIMENTO INTELECTUAL HUMANO NA  
SUMA DE TEOLOGIA DE TOMÁS DE AQUINO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Ciências Humanas da Universidade Federal de Lavras, área História da Filosofia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador (a): Dr. Arthur Klik de Lima

**LAVRAS-MG  
2024**

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

Júnior, Carlos Alberto Eugênio.

A noção de habitus e o conhecimento intelectual na Suma de Teologia de Tomás de Aquino / Carlos Alberto Eugênio Júnior. - 2024.

97 p.

Orientador(a): Arthur Klik de Lima.

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Lavras, 2024.

Bibliografia.

1. Filosofia Medieval. 2. Teorias da Alma. 3. Ciência. I. de Lima, Arthur Klik. II. Título.

**CARLOS ALBERTO EUGÊNIO JÚNIOR**

**A NOÇÃO DE HABITUS E O CONHECIMENTO INTELECTUAL HUMANO NA  
SUMA DE TEOLOGIA DE TOMÁS DE AQUINO  
THE NOTION OF HABITUS AND HUMAN INTELLECTUAL KNOWLEDGE IN  
THOMAS AQUINAS SUM OF THEOLOGY**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Ciências Humanas da Universidade Federal de Lavras, área História da Filosofia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia

Aprovada em 30 de agosto de 2024.  
Dr. Arthur Klik de Lima da UFLA  
Dr. André Chagas Ferreira de Souza da UFLA  
Dr. Carlos Eduardo de Oliveira da USP

Prof. Dr. Arthur Klik de Lima  
Orientador

Documento assinado digitalmente



**ARTHUR KLIK DE LIMA**

Data: 12/11/2024 22:08:43-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

**LAVRAS-MG  
2024**

*À minha filha Mariana.*

## **AGRADECIMENTOS**

Ao meu orientador Professor Doutor Arthur Klik de Lima.

Aos Professores de Filosofia da Universidade Federal de Lavras e a todos os servidores do departamento.

À minha companheira Isabela Kristina Mesquita Silva .

Obrigado!

[...] A empreitada é perigosa

sei que vou correr perigo

(Moacyr dos Santos e Jacozinho)

## RESUMO

Dentre as várias temáticas abordadas por Tomás de Aquino em sua magna obra, podemos destacar a sua reflexão presente no "Tratado Sobre o Homem", contido na primeira parte da Suma de Teologia entre as questões 75 e 102. Nesse recorte, Tomás apresenta sua argumentação sobre como o conhecimento é possível para o ente humano. Nosso estudo tem como objetivo elucidar diferentes possibilidades de interpretação do processo de conhecimento intelectual proposto por Tomás de Aquino e sua relação direta com o *habitus* da *scientia*. Partindo da identificação de uma potência intelectual na alma, Tomás de Aquino propõe que o conhecimento é possível na medida em que o ente humano possui a capacidade de entender os primeiros princípios, os dados sensoriais obtidos pelas sensações, as espécies inteligíveis. A partir das conclusões lógicas, o indivíduo desenvolve o *habitus* da *scientia*.

**Palavras-chave:** *scientia*; *habitus*; intelecto.

## ABSTRACT

Among the various themes addressed by Thomas Aquinas in his magnum opus, we can highlight his reflection in the *Treatise on Man*, found in the first part of the *Summa Theologica* between questions 75 and 102. In this section, Thomas presents his argument on how knowledge is possible for the human being. Our study aims to clarify the different interpretative possibilities of the intellectual knowledge process proposed by Thomas Aquinas and its direct relationship with the *habitus* of *scientia*. Starting from the identification of an intellectual potency in the soul, Thomas Aquinas proposes that knowledge is possible insofar as the human being has the capacity to apprehend the first principles, the sensory data obtained through sensations, and the intelligible species. From logical conclusions, the individual develops the *habitus* of *scientia*.

Keywords: *scientia*; *habitus*; *intellect*.

## **INDICADORES DE IMPACTO**

O presente estudo aborda o processo de conhecimento intelectual segundo Tomás de Aquino, focando no "Tratado Sobre o Homem" da Suma de Teologia, com especial ênfase na formação do habitus da scientia. Essa análise propõe esclarecer a possibilidade e a estrutura do conhecimento humano na filosofia tomista, impactando o campo educacional e cultural ao enriquecer o entendimento dos fundamentos epistemológicos e éticos no pensamento escolástico. Em termos de impacto cultural, o trabalho contribui para a valorização da filosofia medieval, alcançando tanto acadêmicos quanto comunidades religiosas e estudantes de filosofia e teologia, promovendo uma compreensão mais profunda sobre as bases intelectivas e éticas que moldam o saber humano. Classificada nas áreas de "Educação" e "Cultura" da Política Nacional de Extensão, a pesquisa também contribui para o ODS 4 (Educação de Qualidade), ao fornecer uma base conceitual que apoia a formação crítica e reflexiva em cursos de filosofia, teologia, ética e história.

## **IMPACT INDICATORS**

The present study addresses the process of intellectual knowledge according to Thomas Aquinas, focusing on the "Treatise on Man" of the Summa de Theologia, with special emphasis on the formation of the habitus of scientia. This analysis proposes to clarify the possibility and structure of human knowledge in Thomistic philosophy, impacting the educational and cultural field by enriching the understanding of the epistemological and ethical foundations in scholastic thought. In terms of cultural impact, the work contributes to the appreciation of medieval philosophy, reaching both academics and religious communities and students of philosophy and theology, promoting a deeper understanding of the intellectual and ethical bases that shape human knowledge. Classified in the areas of "Education" and "Culture" of the National Extension Policy, the research also contributes to SDG 4 (Quality Education), by providing a conceptual basis that supports critical and reflective training in philosophy, theology, ethics and history.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b>	<b>11</b>
<b>2 A CIÊNCIA NA ALMA</b>	<b>31</b>
<b>2.1 Uma teoria do conhecimento em Tomás de Aquino</b>	<b>31</b>
<b>2.2 O modo e a ordem do conhecimento intelectual humano</b>	<b>52</b>
<b>3 O HABITUS</b>	<b>66</b>
<b>3.1 A noção de Habitus: a raiz aristotélica e a Idade Média</b>	<b>66</b>
<b>3.2 O Habitus da Ciência: o conhecer a partir dos princípios lógicos</b>	<b>77</b>
<b>4 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>87</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>94</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O estudo abordado no presente trabalho consiste em acompanhar e reconstruir um caminho capaz de conceber a ciência enquanto um *habitus* dentro do pensamento de Tomás de Aquino. Em outras palavras, pretende-se investigar elementos da Suma de Teologia que possibilitem uma interpretação da ciência enquanto hábito. Em seu artigo “As duas faces da ciência em Tomás de Aquino”, Nascimento (2006) sinaliza que podemos interpretar ciência de duas formas dentro do pensamento de Tomás de Aquino. Num primeiro sentido, ciência corresponderia a um corpo organizado de silogismos que demonstram determinadas conclusões, e é nesse sentido que dizemos, acompanhando Tomás, que no desenvolvimento de uma ciência podemos utilizar princípios ou axiomas oriundos de outras ciências, do mesmo modo como a astronomia se utiliza de premissas geométricas. Num segundo momento, podemos conceber a ciência enquanto hábito, e aqui temos uma certa qualificação<sup>1</sup> da alma para lidar com objetos inteligíveis. Nosso trabalho, portanto, visa identificar na Suma de Teologia de Tomás de Aquino elementos textuais que possibilitem uma compreensão do *habitus* da ciência ou a ciência enquanto *habitus*.

Diante das duas possibilidades de se interpretar a ciência dentro da filosofia de Tomás de Aquino, é fundamental aqui estabelecermos os motivos e razões que levam nossa investigação na direção de um estudo a respeito do *habitus* da ciência e sua importância dentro do processo de aquisição de conhecimento intelectual. No primeiro sentido apresentado por Nascimento (2006) temos a ciência compreendida enquanto uma definição capaz de organizar os conhecimentos utilizados para dar conta das diversas áreas da vida humana e do universo. Para Tomás, a ciência é o conhecimento derivado de princípios demonstrados em si mesmos ou de conhecimentos derivados de uma ciência superior (Cf. ST. 1a., Q.01, a. 2, sed contra), esses dois modos podem ser evidenciados na ciência presente na Aritmética enquanto princípios demonstráveis em si mesmos e na ciência presente na Música que recebe por sua vez os princípios da Aritmética. É nesse sentido que temos a ciência enquanto conceito capaz de demarcar e organizar os corpos de silogismos de cada área do

---

<sup>1</sup> Nascimento utiliza o termo disposição mental, mas veremos adiante que Tomás adverte para a distinção entre o hábito e a disposição.

conhecimento humano. Essa discussão também se faz presente no conhecido texto de Tomás a respeito das ciências intermediárias e é suficientemente capaz de indicar que nesse contexto a ciência não é entendida como *habitus*, mas sim como conhecimento. Nesse sentido, a ciência não está inserida no processo de aquisição de conhecimento intelectual, mas aparece enquanto uma espécie de alcunha dos conhecimentos adquiridos por princípios demonstrados em si mesmos ou oriundos de uma ciência superior. O presente estudo, por sua vez, busca compreender a ciência enquanto *habitus*, ou seja, enquanto uma qualidade necessária dentro do processo de aquisição do conhecimento intelectual. Portanto, se apresenta de maneira inevitável a necessidade de se investigar o segundo modo de conceber a ciência em Tomás de Aquino, pois a ciência enquanto *habitus* parece nos indicar um estudo sobre a alma humana, e, nesse sentido, poderia contribuir para a compreensão não só da ciência em Tomás como também do próprio ente humano.

De fato, a compreensão do *habitus* da ciência em Tomás de Aquino não se resume ao que o filósofo escreveu no recorte que buscamos fazer no “Tratado sobre o homem”, contido na primeira parte da Suma de Teologia de Tomás. Deste ponto de vista, o trabalho aqui proposto mobiliza outras passagens do texto de Tomás, mas não pretende dar conta de todo arcabouço intelectual legado por ele. Compreender como Tomás propõe os termos do conhecimento intelectual humano implica em uma reflexão acerca da própria natureza humana. Isso significa que para além de afirmar a possibilidade do conhecimento da verdade, Tomás parece indicar hábitos capazes de qualificar a alma a ponto de prepará-la para um conhecimento mais elevado, na medida em que tal elevação garantiria a possibilidade do ser humano conhecer de algum modo a verdadeira ciência, que é o conhecimento de Deus (Cf. ST. 1a., Q.01, a. 2, sed contra).

A possibilidade da inteligência humana conhecer as espécies inteligíveis exige que se entenda concomitantemente a própria possibilidade de conhecimento intelectual na condição humana, que, no estado presente, estabelece-se na conjunção entre corpo e alma. Essa difícil missão de conhecer a profundidade da existência humana e sua natureza pode ser ainda mais dificultada se seguirmos a sugestão destacada por Loughlin (2020) de encarar o ente humano enquanto pessoa humana. Para ele, a pessoa humana em Tomás de Aquino pode ser compreendida enquanto o ente que traz em seu existir a condição divina e animal. Segundo

Loughlin (2020), a pessoa humana é como o horizonte que em determinada perspectiva expressa o encontro metafórico entre o céu e a terra, mas não sendo nenhum nem outro de forma separada ou independente. Contudo, o argumento de Loughlin (2020) não é suficiente, pois a pessoa humana é o próprio indivíduo humano. Para Tomás, o ser humano também exprime as dimensões terrenas e divinas, metaforicamente compreendidas por Loughlin (2020) enquanto horizonte, e, nesse sentido, o ser humano seria capaz também de conhecer algo da terra e algo do céu. A atividade criadora de Deus expressa sua culminância no ser humano, que é espiritual e material concomitantemente em sua composição.

A grande questão em jogo neste trabalho consiste em identificar e compreender a relação entre o conceito de *scientia* e de *habitus*, na Suma de Teologia de Tomás de Aquino. Para isso é fundamental analisar se o hábito da ciência é um conceito propriamente específico de *scientia*, ou se é o próprio conceito de *scientia* relacionado a definição de *habitus*. De fato, essa reflexão é importante, pois Nascimento (2006) salienta que a *scientia* em Tomás de Aquino pode ser compreendida enquanto um conhecimento demonstrado, ou seja, um conjunto de silogismos sistematicamente organizados em torno de um tema. Concomitantemente, Nascimento (2006) também indica que a *scientia* pode ser compreendida enquanto uma disposição mental, um hábito. Em outras palavras, a ciência parece ser um hábito como qualquer outro, contudo podemos interpretar que ela é um hábito capaz de garantir algo a mais na elevação de nossa alma em direção à verdade. Portanto, caberá identificar os elementos capazes de corroborar uma relação e harmonia entre as concepções de *scientia* e de *habitus da scientia*.

Parece plausível afirmar que o *habitus* da ciência, enquanto virtude intelectual, implica na realização do ato de inteligir, não um ato aleatório de intelecção, mas sim a condição espiritual (mental) necessária para que a efetivação das conclusões lógicas, por meio de corpos de silogismos sistematicamente organizados em torno de um tema, ocorra em seus mais altos níveis intelectuais. O *habitus* da ciência é um estado da alma fundamental para que a pessoa humana possa ser capaz de conhecer objetos de conhecimento mais elevados.

De maneira rápida, pode-se dizer que, pelo fato do intelecto não ser um órgão corporal torna-se evidente que o ato de inteligir necessita de uma potência relacionada a algo corpóreo para se realizar, pois parece evidente que nossa capacidade de conhecer está submetida ao

mundo da experiência sensível. O intelecto humano, sendo uma entidade imaterial, não possui a capacidade de operar de forma isolada. Ele depende de uma interface com o mundo físico para adquirir e processar informações. Essa interface é proporcionada pelos sentidos e pelo corpo, que atuam como mediadores entre o intelecto e a realidade exterior.

A experiência sensível é a primeira fonte do conhecimento humano. Por meio dos sentidos, recebemos impressões e estímulos do mundo ao nosso redor. Essas informações são, então, transmitidas ao intelecto, que as processa, interpreta e transforma em conhecimento. Sem essa interação constante com o mundo sensível, o intelecto permanece estagnado, incapaz de atingir sua plena potencialidade.

Portanto, a relação entre o corpo e o intelecto é de interdependência. Enquanto o corpo fornece os dados sensoriais necessários para o funcionamento do intelecto, este último é responsável por dar sentido, ordem e compreensão a essas informações. Essa dinâmica destaca a importância do corpo como um meio indispensável para a realização do ato de entender.

Além disso, essa relação demarca a natureza complexa do conhecimento humano, que é tanto um produto da experiência sensível quanto uma construção intelectual. O intelecto, ao processar as informações sensoriais, transcende a mera percepção e alcança níveis mais elevados de entendimento, formulando conceitos, teorias e ideais abstratas que vão além do imediato e do tangível.

Em resumo, embora o intelecto não seja um órgão corporal, ele depende crucialmente do corpo e da experiência sensível para exercer sua função de entender. Essa dependência revela a intricada relação entre o material e o imaterial, destacando a importância da experiência sensível como fundamento do conhecimento humano.

Na união substancial da alma e do corpo a aquisição da ciência parece obrigar que a pessoa humana abstraia da sensibilidade as condições necessárias para entender o que percebe, e que seja capaz de receber em seu intelecto as razões formais que serão mobilizadas para as operações intelectivas. Essa relação entre o inteligível e o sensível ocupa espaço significativo

na discussão que Tomás apresenta, dentre outras, na Questão 84 da primeira parte da Suma de Teologia.

Resta, portanto, que é preciso que o que é material, ao ser conhecido, exista no cognoscente não materialmente, mas antes imaterialmente. A razão disto é que o ato de conhecimento se estende ao que está fora do cognoscente; pois conhecemos também o que está fora de nós. Ora, a forma da coisa é determinada pela matéria a algo de uno. Donde, ser manifesto que a determinação do conhecimento apresenta-se em oposição à determinação da materialidade. Por isso, o que não recebe as formas senão materialmente, não é cognoscitivo de modo nenhum, como as plantas, como se diz no livro II Sobre a alma. Quanto mais imaterialmente, porém, algo tem a forma da coisa conhecida, tanto mais perfeitamente conhece. Donde, o intelecto que abstrai a espécie não só da matéria, mas também das condições materiais individuantes, conhecer mais perfeitamente que o sentido que recebe, de fato, a forma da coisa conhecida sem matéria, mas com as condições materiais. Entre os próprios sentidos, a vista é o mais cognoscitivo porque é o menos material, como foi dito acima [Q. 78, a. 3]. Entre os próprios intelectos, qualquer deles que seja é tanto mais perfeito quanto mais imaterial (ST. 1. q.84, a.2, resp)

Na passagem acima Tomás aborda a complexa relação entre a materialidade e o conhecimento, evidenciando como o processo de conhecer transcende a simples percepção material. Tomás argumenta que, para que algo material seja conhecido, ele deve existir no conhecedor de maneira imaterial. Isso ocorre porque o ato de conhecimento se estende para além do conhecedor, abrangendo também aquilo que está fora dele.

O movimento argumentativo sinalizado por Tomás procura apresentar a distinção entre a forma e a matéria. Enquanto a forma de um objeto é determinada pela matéria, o conhecimento dessa forma demanda uma abstração das condições materiais. O Aquinate usa o exemplo das plantas, que, ao receberem formas materialmente, não possuem capacidade cognitiva. Em sentido contrário, os seres dotados de intelecto e sentidos têm a capacidade de abstrair a forma da matéria, com o intelecto sendo mais perfeito nessa tarefa do que os sentidos. Tomás também enfatiza que quanto mais imaterialmente algo apreende a forma de uma coisa conhecida, mais perfeitamente ele a conhece. O intelecto humano é capaz de abstrair a essência das coisas não apenas da matéria, mas também das condições materiais que as individualizam, o que resulta em um conhecimento mais perfeito do que aquele obtido

pelos sentidos. Entre os sentidos, a visão é destacada como o mais cognoscitivo por ser o menos material, sugerindo uma hierarquia de perfeição baseada na imaterialidade.

A citação de Tomás culmina na afirmação de que a perfeição do intelecto está diretamente ligada à sua imaterialidade. Intelectos que são menos vinculados à matéria são mais perfeitos em sua capacidade de conhecer. Esta perspectiva de Tomás reflete uma concepção aristotélica do conhecimento, onde a abstração e a imaterialidade são fundamentais para a apreensão da verdade.

Em resumo, o que Tomás nos oferece é uma visão profunda sobre a natureza do conhecimento, destacando a importância da imaterialidade no processo cognitivo. Ele nos convida a refletir sobre como, ao transcender a materialidade, alcançamos um nível superior de compreensão e conhecimento das realidades que nos cercam.

Tomás parece indicar que o conhecimento intelectual é um nível mais elevado de conhecimento se comparado com aquele exclusivamente sensível. Contudo, a pessoa humana não é capaz de adquirir conhecimento perfeito de tudo, pois sua união com o corpo estabelece um grau de inteligibilidade limitado, tal limitação se justifica diante da própria relação entre corpo e alma, sensível e inteligível, que obriga que a ciência contida no intelecto se relacione diretamente com os corpos da sensibilidade.

Se sustentarmos, porém, de acordo com a opinião de Aristóteles que a ação da capacidade imaginativa pertence ao conjunto, não se segue nenhuma dificuldade, pois o corpo sensível é mais nobre que o órgão do animal, na medida em que se compara a ele como ente em ato a um ente em potência, como o colorido em ato à pupila que é colorida em potência. Poder-se-ia, no entanto, dizer que, embora a primeira modificação da capacidade imaginativa se dê pelo movimento dos sensíveis, pois “a imaginação é um movimento que ocorre de acordo com o sentido”, como se diz no livro Sobre a alma, há uma certa operação da alma no ente humano, pela qual dividindo e compondo, forma as diversas imagens das coisas, até as que não foram recebidas dos sentidos. As palavras de Agostinho podem ser tomadas como se referindo a isto. (...) cumpre dizer que o conhecimento sensível não é a causa toda do conhecimento intelectual. Por isso, não é de se admirar se o conhecimento intelectual se estenda além do sensível (ST, I, q.84, a.6, resp).

Tomás de Aquino discute a capacidade imaginativa e sua interação com os sentidos e o intelecto, destacando a complexidade e a profundidade do processo cognitivo humano. Ao

afirmar que a ação da capacidade imaginativa pertence ao conjunto, conforme Aristóteles, Tomás esclarece que a imaginação não é um processo isolado, mas parte de uma interação maior entre o corpo sensível e o intelecto. O corpo sensível é visto como mais nobre que o órgão animal, comparando-se a ele como um ente em ato a um ente em potência, similar à relação entre o colorido em ato e a pupila que é colorida em potência. Esta analogia sublinha a diferença entre potencialidade e atualidade na percepção sensorial.

Tomás admite que a imaginação é inicialmente influenciada pelos sentidos. No entanto, ele vai além ao sugerir que há uma operação da alma humana que permite a divisão e a composição de imagens, inclusive aquelas que não foram diretamente recebidas pelos sentidos. Isso aponta para a capacidade criativa e abstrativa do intelecto humano, que pode formar imagens e conceitos novos a partir de experiências sensoriais. Isso significa que o intelecto humano pode estender seu alcance além do que é puramente sensível, acessando um nível de conhecimento mais elevado e abstrato. Isso reflete a visão de Tomás de que o ser humano possui uma dimensão cognitiva que vai além da mera percepção sensorial, possibilitando um entendimento mais profundo e abrangente da realidade.

O ato de inteligir não ocorre sem antes o intelecto se voltar aos fantasmas, que são as representações imaginárias que se formam em nosso intelecto após uma experiência sensível. Segundo Ferreira (2006), o objeto propício da inteligência humana está envolvido na experiência sensível, e que nossas ideias são oriundas do mundo sensível. O intelecto na vida presente somente entende e conhece voltando-se para as representações imaginárias, precisando de algo abstraído da coisa sensível, mas não enquanto coisa sensível, mas sim enquanto fantasma. Portanto, o intelecto necessita de algum tipo de relação com a dimensão sensível do composto humano para efetuar sua ação, essa relação se evidencia no fato de que o intelecto se voltar aos fantasmas que estão em nossa alma e que foram recebidos após a experiência sensível.

Parece existir uma união substancial entre aquilo que tange a dimensão corporal e a inteligibilidade das espécies inteligíveis, exprimindo assim uma relação entre o particular e o universal que se realiza na pessoa humana. Desse modo, Tomás de Aquino acompanha Aristóteles em relação à dependência da volta aos fantasmas que se fazem presentes na

imaginação e propõe certa disposição intelectual necessária para a aquisição do conhecimento verdadeiro. A necessidade do intelecto se voltar aos fantasmas se dá de dois modos em Tomás de Aquino, salienta Ferreira (2006). O primeiro modo indica que o intelecto não é corporal, mas depende de uma potência que se utiliza de um órgão corporal, pois se o intelecto não necessita de nenhuma potência de um órgão corporal, quando certo órgão corporal fosse danificado nada se modificaria na operação daquele intelecto. De fato não é o que ocorre, sabe-se que no dano ou lesão de algum órgão corporal pode-se sim que este dano ou lesão acarrete em prejuízos nas operações intelectuais do indivíduo que sofreu tal dano ou lesão. Se o intelecto não necessitasse da potência de algum órgão corporal um cego poderia ter alguma ciência das cores.

O segundo modo de evidenciar que o intelecto humano conhece apenas se voltando aos fantasmas ou representações imaginárias pode ser identificado na capacidade do indivíduo formar para si mesmo representações imaginárias ao modo de exemplos (Ferreira, 2006, p. 73). Esse modo nos parece mais complexo que o primeiro modo sinalizado por Ferreira (2006), para compreendê-lo devemos ter em mente o fato de que mesmo quando o intelecto não se volta aos fantasmas próprios do objeto a ser conhecido, ele forma em si fantasmas semelhantes e que por comparação contribuem para o conhecimento do objeto a ser conhecido. Por sua vez, os fantasmas semelhantes formados pelo próprio intelecto se remetem a uma experiência sensível anterior. São nesses dois sentidos que Tomás afirma que essa disposição implica ainda outra potência para além da intelectual, a saber uma potência que se utiliza de um órgão corporal.

Servem-se, porém, de órgão corporal, os sentidos, a imaginação e as demais faculdades que pertencem à parte sensitiva. Donde, se tornar manifesto que, para que o intelecto intelija, não apenas recebendo a ciência pela primeira vez, mas também usando a ciência já adquirida, requer-se o ato da imaginação e das outras capacidades. Com efeito, vemos que, impedido o ato da capacidade imaginativa pela lesão do órgão, como nos delirantes, e de modo semelhante, impedido o ato da capacidade memorativa, como nos letárgicos, o ente humano é impedido de inteligir em ato, mesmo naquilo de que adquiriu ciência previamente (ST, I, q.84, a.7, resp).

E assim é possível afirmar que o processo de aquisição do conhecimento intelectual humano perpassa pelos sentidos, pelos fantasmas da imaginação e pelas potências intelectuais que garantem a possibilidade de conhecer em ato as espécies inteligíveis. É dentro desse

processo que precisamos identificar a *scientia* enquanto um *habitus*, ou seja, a disposição ou qualificação mental adequada para que o ato de inteligir possa ocorrer em seus vários níveis, podendo assim conhecer a partir das coisas sensíveis também as coisas inteligíveis.

Quando, portanto, se pergunta se a alma humana conhece tudo nas noções eternas, cumpre dizer que se diz que algo é conhecido em algo de dois modos. De um modo, como no objeto conhecido, assim como alguém vê no espelho aquilo cuja imagem reflete-se no espelho. Deste modo, a alma, no estado da vida presente, não pode ver tudo nas noções eternas. Mas, deste modo, os bem-aventurados que vêem a Deus e tudo nele, conhecem tudo nas noções eternas. De outro modo, diz-se que algo é conhecido em algo, como no princípio de conhecimento, assim como se dissermos que é visto no sol, o que é visto pelo sol. Deste modo, é necessário dizer que a alma humana conhece tudo nas noções eternas, por cuja participação conhecemos tudo. De fato, a própria luz intelectual que há em nós, nada é além de uma certa semelhança participada da luz incriada na qual estão contidas as noções eternas (ST, 1, q.84, a.5, resp).

Nesse sentido, o intelecto conhece a verdade se adequando a realidade, essa adequação parece sugerir que determinada configuração ou disposição é necessária para que o intelecto construa o conhecimento verdadeiro. Conforme a proposta de Tomás, existe uma relação proporcionada entre a potência cognoscitiva e o objeto de conhecimento (Ferreira, 2006, p.73). O objeto de nossa inteligência é o universal contido nas imagens sensíveis, é nesse sentido que o intelecto recebe proporcionalmente aquilo que se origina em algo de natureza sensível. A essência ou natureza existente na matéria corporal é o objeto de conhecimento intelectual humano, assim, por meio da natureza das coisas sensíveis é possível alcançar o conhecimento das realidades invisíveis.

Os elementos epistemológicos já mencionados sinalizam para uma discussão muito ampla e complexa acerca do processo de aquisição do conhecimento intelectual humano. Vale também destacar que algumas das citações mobilizadas até aqui estão inseridas num contexto onde Tomás busca apresentar sua reflexão sempre levando em consideração toda a discussão da tradição. Autores como Platão, Aristóteles, Demócrito, Agostinho, Dionísio, são constantemente citados por Tomás a fim de evidenciar as perspectivas correntes a respeito de cada questão enfrentada pelo aquinate. Contudo, nosso estudo se encaminha para uma investigação mais restrita a respeito do hábito da ciência e não entraremos aqui

profundamente nas referências elencadas por Tomás. De qualquer forma, parece possível indicar que a própria compreensão que Tomás indica para o hábito da ciência se apresenta com um aspecto diferenciado dentro da filosofia aquinate se comparada com as perspectivas epistemológicas de outros pensadores. Em prol da pesquisa aqui objetivada será necessário uma melhor caracterização desse processo de conhecimento e de que forma o hábito da ciência aparece enquanto elemento fundamental para o alcance de um conhecimento verdadeiro.

Após a leitura do artigo “As duas faces da ciência de acordo com Tomás de Aquino”<sup>2</sup> percebe-se a necessidade de uma pesquisa um pouco mais aprofundada sobre o conceito de ciência dentro da obra do Aquinate. Assim como salientado por Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento no artigo acima referido, a ciência entendida como *habitus* poderia ser a chave para uma compreensão mais ampla do próprio conceito de ciência dentro do pensamento de Tomás. Em outras palavras, Nascimento (1999) sinaliza para um estado da alma onde a ciência se efetivaria por meio do próprio hábito da ciência, sendo assim uma concepção diferente de ciência e distinta daquela que a reduz a um conjunto de silogismos organizados em torno de um tema. Portanto, a contribuição de Nascimento (1999) parece fundamentar a interpretação da ciência enquanto uma atividade da alma que é capaz de elevar o conhecimento intelectual humano, garantindo assim a possibilidade do conhecimento da própria verdade.

Contudo, é necessário sinalizar que interpretar a ciência como uma atividade da alma pode não exprimir exatamente o hábito da ciência em Tomás de Aquino. Essa leve distinção quase desaparece quando se passa a examinar o termo. Desde a antiguidade, especialmente em Platão e Aristóteles, a ciência era vista como uma atividade da alma. Platão sugeriu em seus diálogos que a alma visava o conhecimento da verdade, por meio da recordação das formas eternas preexistentes à matéria. Já Aristóteles via a ciência enquanto processo de abstração no qual a alma atinge o conhecimento das causas e dos princípios universais. Para ele a ciência ou *episteme* é um conhecimento certo e demonstrável que a alma atinge através da razão e da observação sistemática do mundo natural.

---

<sup>2</sup> Cf. NASCIMENTO, C. A. R. (1999) As duas faces da ciência de acordo com Tomás de Aquino. Campinas. Boletim do CPA, nº 7, jan./jun. p. 73-90.

*Scientia* é um termo em latim usado em referência ao termo grego *episteme*, que por sua vez remete ao conhecimento verdadeiro, a ciência. Acompanhando Deferrari ( Deferrari, 1960, p. 939) , temos o conhecimento científico no sentido estrito e próprio da palavra, sendo distinto de *ars*, *intellectus*, *prudentia* e *sapientia*. O termo também se refere ao conhecimento absolutamente certo de uma verdade derivada na ordem especulativa, ou ainda o conhecimento certo e evidente adquirido pelo raciocínio estrito de princípios indiscutíveis. Em seu sentido mais amplo temos a ciência enquanto conhecimento intelectual que é certo e evidente, o oposto de *fides* e *opinio* por um lado, e de *ignorantia* e *nescientia* por outro. Essa distinção é fundamental para estabelecermos certa demarcação em relação aquilo que Tomás entende por ciência, que em última instância também pode ser compreendida enquanto o dom do conhecimento ou dom carismático do conhecimento. Em todas essas situações a concepção de ciência permanece, como mencionado, no sentido contrário de sua ausência que é manifestada na fé, na opinião e na ignorância.

O termo *scientia* é utilizado por Tomás em diversas obras, tendo isso em vista, fica evidente a necessidade de definirmos com precisão o registro no qual estamos compreendendo o conceito de *scientia*. Acompanhando Deferrari (1960, p. 939-940), podemos afirmar que o termo *scientia*, em Tomás de Aquino, diz respeito ao conhecimento verdadeiro. Num primeiro momento no sentido de uma verdade obtida a partir da especulação, já num segundo momento, conhecimento verdadeiro enquanto produto de raciocínios adquiridos a partir de princípios indemonstráveis. Vale ainda ressaltar, que *scientia*, assim como *episteme*, se apresenta como um contraposto ao conhecimento oriundo da *doxa*, em outras palavras, em contraponto à opinião.

Contudo, a definição de ciência não parece ser nada simples. Nosso trabalho buscará aproximar a concepção de ciência enquanto *habitus*, mas isso exigirá um longo movimento de interpretação e de pesquisa de bibliografias secundárias que possam nos orientar nessa tarefa. Perceber-se-á que, para tal aproximação será necessário compreendermos a maneira como Tomás compreende o processo de conhecimento, e de que forma o *habitus* se apresenta nesse contexto.

Antes de mais nada, como salientam Norman Kretzmann e Eleonore Stump no Cambridge Companion To Aquina's (1993, p. 01), é preciso afastar os obstáculos oferecidos

pela longa tradição de tratamento e recepção da obra do Aquinate<sup>3</sup>. “Faz sentido começar tentando dissipar os obstáculos comuns e aparentes para um reconhecimento mais amplo do valor de Aquino como filósofo” (KRETZMANN, STUMP, 1993, p. 02). Entre esses obstáculos estão a constante relação entre a obra de Tomás e a ordem eclesiástica, assim como sua matriz teológica e, acima de tudo, o afastamento das obras de Tomás em relação ao estudo acadêmico e secular. Em meio a esse cenário, parece razoável tentar construir uma reflexão que apresente o valor e o caráter filosófico do Aquinate. Para isso, entretanto, é necessário admitir que estamos diante de um dos maiores filósofos da história e por conseguinte, diante de uma obra incansavelmente extensa e vasta, tanto em conteúdo como em quantidade. Aceitando isso é possível oferecer, ainda que mínima, uma contribuição para o movimento de interpretação secular a partir da obra do Aquinate.

Apesar de ser considerado um dos maiores pensadores do século XIII, é inevitável que o aspecto filosófico da obra de Tomás de Aquino seja considerado um segundo plano em relação a sua perspectiva teológica. Por esse e por outros motivos Kretzmann e Stump afirmam: *Do ponto de vista da filosofia contemporânea, entretanto, mesmo o mais conhecido filósofo medieval provavelmente parecerá mais remoto filosoficamente do que Platão e Aristóteles* (KRETZMANN, STUMP, 1993, p. 02).

Essa característica pode ocorrer devido aos obstáculos levantados anteriormente, mas também é realçada pela dificuldade que existe na busca de textos desse período da história. O período medieval ainda possui muito material inexplorado, há cerca de trinta anos atrás a dificuldade de encontrar edições e traduções de qualidade de obras do próprio Tomás era algo evidente. Atualmente esse cenário não é o mesmo, porém ainda muito longe do ideal. O estudo das obras medievais, aqui em especial a obra de Tomás de Aquino, se mostra fecundo em vários aspectos<sup>4</sup>: a recepção e interpretação dos antigos gregos e romanos; a compreensão

---

<sup>3</sup> Ainda acompanhando a bela introdução do Cambridge Companion to Aquina's, percebemos não só uma desvalorização do pensamento de Tomás, mas como também certa rejeição dos modernos para com a escolástica da qual Tomás se faz figura inerente. Contudo, esse cenário inicia certa mudança a partir da metade do século passado, quando o interesse pelo filósofo ganha novo fôlego. Tomás nasceu por volta de 1225 ao arredores de Nápoles(Roccasecca), ainda muito jovem ingressou nos estudos acadêmicos, rotina que o acompanhou durante boa parte da vida.

<sup>4</sup> A própria forma da maioria dos escritos de Tomás já evidenciam seu caráter filosófico, isso fica evidente em suas Sumas, onde as teses e antíteses são sistematicamente dispostas.

de ligações e rupturas com o período moderno; e a contribuição para a valorização do estudo filosófico em Tomás.

Ainda segundo Norman Kretzmann e Eleonore Stump (1993, p.10), alguns comentários poderiam sugerir que os aspectos estritamente filosóficos de Tomás estivessem apenas em seus comentários às obras de Aristóteles<sup>5</sup>, entretanto é necessário perceber que em suas obras ditas teológicas também se encontram importantes fundamentos de sua filosofia, fundamentos esses que talvez ainda não estivessem explícitos nos comentários a Aristóteles. Vale ainda ressaltar que Kretzmann e Stump defendem a ideia de que nos comentários às obras aristotélicas sua intenção era elucidar os argumentos do Estagirita e não propor uma filosofia autoral. Não entraremos aqui no mérito da questão a respeito dos que concordam e dos que discordam de tal ideia, ou seja, se nos comentários às obras aristotélicas Tomás apresenta ou não uma filosofia autoral, na medida em que enfrentar tal questão nos tiraria do foco central do trabalho aqui pretendido.

Dentre as inúmeras temáticas abordadas por Tomás de Aquino em sua magna obra, podemos destacar a sua reflexão sobre a epistemologia presente no “Tratado Sobre o Homem” contido na primeira parte da Suma de Teologia entre as questões 75-102. O próprio Tomás nos apresenta o caráter didático da Suma de Teologia, como também nos orienta Nascimento (NASCIMENTO, 2016, p.10) quando nos oferece uma boa apresentação das dinâmicas internas da obra do Aquinate, que inicialmente debruça-se sobre o estudo da essência divina, depois sobre do movimento da criatura racional para Deus e por último sobre o Cristo. Nesse sentido “O Tratado sobre o Homem<sup>6</sup>”, recorte aqui abordado, se encontra na parte sobre as criaturas de Deus, de modo particular o Tratado versa sobre o cerne das distinções entre as criaturas corporais e espirituais, e por fim sobre um Tratado sobre a natureza das criaturas compostas de corpo e alma, ou seja, o ente humano. Nesse Tratado, Tomás nos apresenta sua concepção de alma e de que forma ela se relacionaria com o corpo, contudo, o próprio autor nos afirma que o trabalho teológico se ocupa dos aspectos da alma, enquanto o corpo não se

---

<sup>5</sup> Vale notar a grande importância de Tomás de Aquino para a recepção de certas obras aristotélicas, apesar de receber rejeições quanto aos textos dedicados a ética, metafísica e filosofia natural, a obra de Aristóteles foi aos poucos sendo incorporada na filosofia medieval, em grande medida também pelo trabalho de Tomás.

<sup>6</sup> O Tratado sobre o Homem normalmente se refere ao conjunto das Questões 75-102 presentes na primeira parte da Suma de Teologia.

mostraria como objeto central da reflexão. Essa afirmativa pode causar dificuldades na interpretação, em outras palavras, Tomás se refere ao trabalho do teólogo, isso implica que a filosofia pode sim abordar os aspectos do corpo, mas não enquanto ciência dos corpos, e sim enquanto fundamentação das possibilidades de aquisição da ciência dos corpos.

Devemos percorrer um longo caminho a fim de compreender a teoria que Tomás apresenta a respeito do conhecimento humano ao longo do recorte supracitado. É por isso que se faz necessário a elucidação de cada aspecto do processo intelectual descrito e apresentado pelo Aquinate, partindo da identificação de uma potência intelectual na alma e buscando seu modo de operação, para assim tentarmos encontrar de que maneira o *habitus*<sup>7</sup> é fundamental para entender o processo de como a alma humana conhece, ou seja, quais princípios orientam a capacidade humana de adquirir conhecimento ao modo de *habitus*. O princípio metafísico do universo conhece tudo que existe através de seu intelecto, já o ser humano necessita de todo um processo de intelecção, que tentaremos descrever ao longo da pesquisa.

O termo latino *habitus*, segundo Deferrari (1960, p. 453), na Suma de Teologia traz a oposição à ideia de ausência, privação, negação e defeito. O léxico ainda aponta para o *habitus* enquanto uma das categorias aristotélicas, desse modo se apresentaria enquanto uma qualidade predicativa, o que implicaria, ainda segundo Deferrari, numa modificação atribuída a uma substância com pouca tendência de mudança. É necessário também nos atentarmos para as distinções e semelhanças entre os conceitos de *habitus* e disposição. Se distinguem, pois enquanto a disposição se encontra numa dimensão de constante mudança, o *habitus* revela uma modificação na natureza, assim como a saúde e a faculdade que capacita para agir bem ou mal também a expressam. Contudo, se assemelham no fato de tanto o *habitus* quanto a disposição serem antônimos ao conceito de potência. O *habitus*, portanto, será tratado aqui como conceito fundamental para a possibilidade e ato do conhecimento intelectual. Justamente por isso, nosso trabalho propõe a concepção de *habitus* enquanto ciência, na medida em que o *habitus* se manifesta na posse das condições necessárias para o

---

<sup>7</sup> Vale ainda ressaltar que Deferrari (1960, p. 454) sustenta a relação entre o termo *habitus* e a expressão aristotélica “*hexis proairetika*”. Nesse registro o *habitus* expressaria sua relação com a reflexão moral, e nesse sentido, indicaria a inclinação habitual para se fazer o correto.

entendimento dos primeiros princípios e na realização das conclusões lógicas a partir destes mesmos princípios.

Como foi ressaltado anteriormente, a relação entre os conceitos de Tomás e a obra de Aristóteles é algo inevitável. Segundo Raymond Hain (2015, p. 48), Tomás de Aquino assume uma concepção de natureza humana nos termos aristotélicos do hilemorfismo por acreditar que dessa maneira enfrentava as inadequações dos antigos materialistas e, por outro lado, combatia os dualismos platônicos. Entretanto, o Aquinate, além de seguir os moldes de Aristóteles, também conservaria o aspecto genuíno da unidade humana, ou seja, a eternidade humana na medida em que o ente humano possui também uma natureza intelectual, o que não é diretamente defendido por Aristóteles. Desse modo, através da alma intelectual humana, que expressa a naturalidade da imortalidade da criatura intelectual. Portanto, não podemos reduzir Tomás a apenas um autor influenciado por Aristóteles. O que Hain chama de hilemorfismo aristotélico, em Tomás de Aquino ganha diversos outros elementos que formam uma complexa teoria do conhecimento. Esses elementos em grande medida são oriundos de leituras que Tomás fez para além dos registros aristotélicos, entre eles podemos destacar a presença de obras como *Liber de causis*, que já foi atribuída a Aristóteles, mas que é datada do século IX, escritos de Pseudo-Dionísio e a presença significativa de filósofos como Agostinho, Averróis, Avicena dentre outros. Esses autores e obras são responsáveis por uma espécie de interrupção na relação direta que Tomás mantinha com os textos de Aristóteles. Essa bagagem conceitual pode ter sido fundamental e suficiente para uma concepção que estabelece uma unidade substancial para o ente humano composto de alma e corpo. Essa dimensão unificadora do ser humano apresenta, entre outros, um aspecto importante dentro de uma possível interpretação de superação por parte de Tomás de Aquino em relação ao hilemorfismo aristotélico.

A imortalidade dos seres humanos não estaria resguardada na visão dos antigos materialistas, na medida em que não é concebido a existência para além da matéria. Por outro lado, aqueles que diferenciavam o corpo da alma também afirmavam que o corpo não seria parte constituinte do ser e, por conseguinte, da própria consciência. Nesse sentido, Tomás apresenta na Questão 84 da primeira parte da Suma de Teologia um enfrentamento para a

problemática a respeito de como a alma unida ao corpo é capaz de conhecimento intelectual.

(...) a forma sensível está na coisa que está fora da alma de um modo distinto do modo como está no sentido, que recebe as formas sensíveis sem a matéria, assim como a cor do ouro sem o ouro. Semelhantemente, o intelecto recebe a seu modo, imaterial e imutavelmente as espécies dos corpos que são materiais e mutáveis; pois, o recebido está no recipiente ao modo do recipiente. Cumpre, pois, dizer que a alma conhece os corpos pelo intelecto com conhecimento imaterial, universal e necessário (NASCIMENTO, 2005, p. 81).

Tomás, portanto, propõe que a alma intelectual conheça a seu modo imaterial e imutável também coisas materiais e mutáveis, isso aconteceria através da operação entre sentidos externos e sentidos internos que posteriormente pretendemos elucidar. Na tentativa de superar essa problemática, Raymond Hain, por sua vez, sinaliza para o hilemorfismo aristotélico como resolução suficiente para a questão. Contudo, a arquitetura argumentativa de Tomás vai além e enfrenta ainda outra questão: como combinar a unidade real corpo e alma com o status único da alma intelectual. Para tanto, tentaremos percorrer a argumentação do Aquinate a fim de melhor compreendê-la e tecer, ainda que breves, considerações sobre o *habitus* da ciência.

Vale também destacar que o modelo básico de análise da abordagem aquinate ao conhecimento intelectual humano possui uma orientação aristotélica, é nesse sentido que Nascimento<sup>8</sup> afirma que Tomás segue um “caminho intermediário” entre o “idealismo” platônico e o “materialismo” de Demócrito (ST, I<sup>a</sup>, q.84, a. 6). Contudo, o pensamento de Tomás não se resume a um acompanhamento ao pé da letra do texto aristotélico. De fato, Tomás consegue conectar o aristotelismo presente na noção de *species intelligibilis* ou especificação intelectual e o aspecto agostiniano presente na noção de *species intellecta*. A *species intelligibilis* é a determinação intelectual recebida no intelecto da pessoa humana e que se origina a partir do material sensorial inteligível em ato pela abstração, já a *species intellecta* indica que o intelecto expressa para si mesmo as razões formais captadas das coisas experimentadas, que seria o *verbum mentis* de Agostinho.

---

<sup>8</sup> Soler, Adriano Martins. *Agostinho e Aristóteles na teoria do conhecimento de Tomás de Aquino*. São Paulo: Loyola, 1996.

Para Nascimento, portanto, o pensamento de Tomás é capaz de apresentar uma reflexão original e que se baseia em elementos do aristotelismo e do neoplatonismo de Agostinho, como mencionado anteriormente, e, que, para além disso, também mobiliza e se aproveita de aspectos retirados de Dionísio Areopagita e sua reflexão a respeito da proporção que deve existir entre a faculdade que conhece e seu objeto, sendo o conhecimento intelectual das coisas imateriais um processo que ocorreria de forma indireta, na medida em que a alma conhece o imaterial por negação. E, por último, a relação entre o pensamento aquinate e o seu apontamento, ainda que incompleto, de uma ontologia do conhecimento intelectual humano, o que indicaria uma relação com a filosofia de Avicena.

São essas relações entre diferentes pensadores e doutrinas que indicam uma capacidade significativa que Tomás apresenta de construir amarrações e diálogos entre o seu pensamento e as bases e influências que o causaram. O “caminho intermediário” proposto por Tomás, portanto, busca o entendimento e evidencia o trabalho aquinate no contexto do medievo, onde o filósofo busca compreender e relacionar as discussões e teses significativas no que tange o conhecimento intelectual humano.

Soler (2015) salienta que a teoria do conhecimento de Tomás de Aquino possui ainda um aspecto próprio e que apresenta uma dificuldade singular, que é a crítica oferecida pelo aquinate em relação à teoria da iluminação de Agostinho. Segundo Soler (2015), não é possível afirmar, entretanto, que o alvo da crítica de Tomás seja o próprio pensamento de Agostinho, mas sim uma busca por uma teoria do conhecimento mais condizente com o contexto filosófico e teológico em que se encontra Tomás de Aquino. Contudo, é possível sim imaginarmos Agostinho como alvo das críticas oferecidas por Tomás. É nesse sentido que Gilson nos diz:

Ninguém foi mais plenamente consciente daquilo que fazia, nem mais constantemente preocupado em assegurar uma perfeita coincidência entre o interesse pela verdade filosófica e o interesse pela verdade religiosa; a ideia de que ele teria conscientemente sacrificado uma pela outra é negada por toda a sua doutrina; a ideia de que ele teria feito isso inconscientemente se concilia mal com o sucesso por ele obtido. (GILSON, 2010, p. 6)

De fato, não podemos pensar que o afastamento de Tomás em relação à teoria da

iluminação divina ocorreu de forma inconsciente, como disseram João Peckham e Roger Bacon (SOLER, 2015, p. 79). Soler ainda salienta a dificuldade de encontrarmos nas doutrinas de Tomás de Aquino uma crítica direta ao pensamento de Agostinho. Em certa medida isso ocorre pelo fato de Tomás conduzir seu texto para uma posição já assumida sobre o assunto, e, portanto, tornando mais difícil encontrar os reais motivos que afastam a teoria do conhecimento de Tomás de Aquino em relação a teoria da iluminação divina proposta por Santo Agostinho.

Parece-nos que a resposta para tais questões estão bem distantes dos pensamentos do Bispo de Hipona. Seria muito estranho admitir que depois do pensamento agostiniano ter sustentado a doutrina cristã por séculos, de uma hora para outra, ele se tornasse estranho ao cristianismo. Entretanto, isso poderia ser facilmente revisto caso a doutrina agostiniana tivesse sido, de alguma maneira, relacionada a uma filosofia não cristã (...) Tanto Avicena como Averróis tiveram grande influência no pensamento medieval. A influência de Avicena, no entanto, é muito mais complexa e menos manifesta, embora ambas tenham tido a mesma durabilidade (...) Assim, toda vez que um agostiniano se depara com um texto de Avicena, acaba fazendo uma analogia natural com Agostinho, devido à linha doutrinal estreita que ambos seguem. Dessa forma, parece-nos que o intuito de Tomás na verdade era lutar contra a influência das doutrinas árabes, assim, não haveria como eliminar Avicena sem eliminar, ao mesmo tempo, a concepção agostiniana de conhecimento. (SOLER, 2015, p. 80-81)

Segundo Soler, a questão a ser resolvida por Tomás seria de natureza puramente filosófica. Para Tomás, as posturas tomadas pelos filósofos árabes e por Agostinho acabam por não outorgar um intelecto agente ao ser humano, desse forma, recaindo na tese dos acadêmicos a respeito da impossibilidade da pessoa humana em conhecer a verdade pelo seu próprio esforço intelectual. Assim, o intelecto agente seria o próprio Deus. Entretanto, vale ressaltar que Soler (2015) não oferece um argumento claro capaz de criticar as doutrinas árabes, em especial, a de Avicena. Para o professor Carlos Eduardo de Oliveira, Soler além de não ser capaz de oferecer uma crítica concreta contra a filosofia árabe, oferece apenas uma espécie de intolerância contra os árabes.

Levando em consideração o que foi até aqui exposto, percebe-se que Tomás tem, entre outros, o trabalho de refletir e oferecer uma filosofia capaz de compreender a herança aristotélica acerca do intelecto e que seja suficientemente capaz de entender Deus e os anjos

como princípios ativos universais e também garantir que exista no homem um princípio próprio que torna a pessoa humana inteligente. Por isso, Soler (2015, p. 84) sinaliza que Tomás procura apresentar a única doutrina plausível teologicamente a respeito do intelecto agente, que na visão de Tomás, deveria ser um intelecto agente pessoal e particular a cada indivíduo. Nesse sentido, Tomás não estava atacando o pensamento de Agostinho, mas sim buscando uma restauração da verdade distinguindo Agostinho de Avicena.

Tomás apresenta Aristóteles enquanto uma via intermediária onde a ação do intelecto se possibilita não somente através da impressão dos corpos sensíveis, mas também por meio de algo mais elevado e que não se confunde com a tese de que a operação intelectual ocorre devido à impressão de formas inteligíveis separadas como defendia Platão (SOLER, 2015, p. 99). Enquanto Agostinho apresenta a fonte transcendente de todo conhecimento, Aristóteles, por sua vez, nos diz sobre o mecanismo do conhecimento intelectual humano no estado presente de vida. É nesse contexto, portanto, que Tomás procura evidenciar sua solução filosófica em acordo com a fé cristã. Parece que em Tomás, Aristóteles e Agostinho não apresentam teses contraditórias entre si, mas sim refletem sobre temas distintos. Sendo também importante salientar, como sinaliza Soler, que Tomás não se ocupa em fazer uma História da Filosofia através da apresentação das teses de Aristóteles e Agostinho, mas sim fazer sua própria filosofia, mesmo que estando em “ombros de gigantes”.

É nesse contexto de discussão filosófica que se faz necessário refletir acerca do conhecimento intelectual humano em Tomás de Aquino e de que forma a reflexão do aquinate nos oferece carga conceitual suficiente para estabelecer uma compreensão do papel do *habitus* da ciência dentro da operação intelectual da pessoa humana. Nesse sentido, nosso primeiro capítulo irá abordar a concepção de alma presente defendida por Tomás de Aquino, principalmente, na questão 79 da primeira parte da Suma de Teologia. Esse movimento é importante, pois nos orienta para o entendimento dos princípios e disposições intelectuais necessárias para explicar o funcionamento da operação intelectual e sinaliza para a herança aristotélica, assim como expressa também os aspectos autorais de Tomás que busca construir sua própria filosofia suficientemente capaz de lidar e superar os problemas epistemológicos herdados pela tradição filosófica. Na sequência desta dissertação se propõe um

acompanhamento do argumento de Tomás de Aquino acerca da ordem e o modo do conhecimento intelectual humano. É nesse recorte que poderemos acompanhar os argumentos de Tomás para uma explicação suficiente e clara a respeito da origem do conhecimento intelectual humano, como essa operação se desdobra e se torna capaz de atingir cada vez graus mais elevados de conhecimento.

No segundo capítulo deste trabalho será apresentado um panorama geral sobre o conceito de *habitus*, não somente em Tomás de Aquino, mas como em outros pensadores da tradição, esse tratamento visa estabelecer algumas referências sobre o conceito de *habitus* ao longo da história da filosofia. Será mobilizado alguns aspectos do *habitus* dentro dos pensamentos de Aristóteles e Agostinho, esse apontamento é fundamental para compreender a herança conceitual recebida por Tomás de Aquino, e de que maneira ele lida e desenvolve sua própria filosofia na esteira da tradição.

Ainda dentro do movimento argumentativo do segundo capítulo, nosso trabalho fará uma tentativa de refletir sobre o que seria o *habitus* da ciência em Tomás de Aquino e de que forma ele é fundamental para que a operação intelectual aconteça em seus diversos níveis. Para isso serão mobilizados recortes da obra de Tomás fundamentais para o entendimento do *habitus* da ciência, esses recortes envolvem tanto o Tratado sobre o homem quanto o Tratado dos hábitos.

Por fim, nosso trabalho buscará apresentar considerações e retirar de toda essa discussão um saldo crítico possível e que poderá complementar nosso entendimento acerca de uma teoria do conhecimento presente no Tratado sobre o homem, da Suma de Teologia de Tomás de Aquino. Serão retomados alguns pontos importantes dos objetivos deste trabalho, essa retomada deverá ser feita à luz dos estudos e pesquisas realizadas ao longo deste trabalho, e será capaz de construir uma síntese das contribuições deste trabalho para a compreensão de uma teoria do conhecimento em Tomás de Aquino e o papel fundamental desempenhado pelo *habitus* ciência dentro do processo de aquisição e produção de conhecimento intelectual humano.

## 2 A CIÊNCIA NA ALMA

### 2.1 Uma teoria do conhecimento em Tomás de Aquino

Antes de mais nada, é preciso dizer que este trabalho procura apresentar como podemos interpretar a concepção de ciência em Tomás de Aquino enquanto uma disposição mental para a possibilidade e o ato do conhecimento intelectual humano. A reflexão do autor acerca do processo de conhecimento intelectual humano nos garantirá, portanto, uma base sólida para apontamentos fundamentais e, na medida do possível, precisos sobre a pesquisa realizada. Para Tomás, o conceito de *scientia* e suas ramificações nos levam a refletir sobre o processo intelectual humano, ou seja, a apresentação dos aspectos envolvidos na possibilidade de um corpo e uma alma conhecerem objetos exteriores, tanto os objetos sensíveis quanto os inteligíveis, entendendo a ciência como um hábito da alma humana capaz de qualificar e modificar o ente humano por meio dos princípios lógicos e das conclusões silogísticas.

Nosso trabalho deverá abordar a contribuição filosófica que Tomás oferece a respeito da alma humana e como sua concepção de ciência contribui para uma análise das semelhanças e diferenças entre o pensamento do Aquinate e a tradição filosófica legada por Aristóteles, Agostinho, Platão, Demócrito, Dionísio, entre outros. Em outras palavras, o que é a alma para Tomás de Aquino?

Para Loughlin (2020), compreender o ente humano é uma tarefa que exige a superação de três problemas fundamentais, questões essas que surgem no âmago da investigação acerca da natureza humana em Tomás de Aquino.

Em primeiro lugar, Tomás pressupõe que seu leitor tenha uma boa compreensão da “psicologia aristotélica”, em outras palavras, o Doctor Angelicus requer que seu interlocutor ou estudioso seja capaz de compreender o legado deixado por Aristóteles a respeito da alma e suas atividades. Por sua vez, essa compreensão aparecerá no presente trabalho através por meio de apresentação de algumas questões nas quais Tomás trabalha diretamente com o legado aristotélico a respeito do intelecto humano, das potencialidades, hábitos e atos da alma.

A segunda questão elencada por Loughlin (2020) a respeito da compreensão da natureza humana em Tomás de Aquino consiste em acompanhar a discussão contemporânea ao trabalho de Tomás a respeito das controvérsias psicológicas da época. Para enfrentar esta questão é necessário compreender de que maneira Tomás busca apresentar as distintas concepções a respeito da alma humana presentes na discussão filosófica do medievo, o que, por sua vez, leva Tomás a apresentar suas próprias teses e convicções dentro de sua reflexão a respeito da alma humana. Em certa medida, o enfrentamento a esta questão resulta no próprio esforço dedicado a todo este trabalho.

Por último, mas não causado diretamente por Tomás, está o problema da nossa tendência de ler e interpretar o legado de Tomás por uma perspectiva moderna, o que não contribui para uma adequada interpretação de seu pensamento. Para Loughlin (2020), essas questões podem ser enfrentadas pela noção de pessoa humana, entendida como a união substancial do corpo e da alma, que percebe simultaneamente o céu e a terra, sendo ao mesmo tempo animal e imagem de Deus.

Essa caracterização da pessoa humana é importante, pois parece auxiliar na compreensão do processo intelectual do conhecimento humano. Para Tomás, a luz da face de Deus está refletida de três maneiras na humanidade. No primeiro modo, através da aptidão humana natural para amar e buscar a Deus. No segundo, amando a Deus enquanto um hábito, ainda que atual, mas imperfeitamente. E, por último, conhecendo e amando a Deus de forma atual e perfeita. O conhecimento diz respeito à verdade e em certo sentido ocupa o momento decisivo entre as potências humanas e as bem-aventuranças divinas.

De fato, nossa pesquisa demanda certa digressão em assuntos e termos específicos que num primeiro olhar não nos diriam muito a respeito da empreitada central aqui proposta, à luz de uma análise paciente, revelam-se indicadores essenciais indicadores de como interpretar a teoria do conhecimento de Tomás de Aquino diante dos termos de sua época e as discussões em que estava inserido.

O Aquinate enfrenta o questionamento a respeito da natureza da alma em grande medida na Questão 75, da primeira parte da Suma de Teologia. Para Tomás, a alma não está

unida ao corpo como um motor, como supostamente defendiam os neoplatônicos<sup>9</sup>, mas sim enquanto forma dele<sup>10</sup>. De modo que o composto ao qual chamamos ser humano é constituído de corpo e alma, onde a matéria das carnes e dos ossos recebe o primeiro princípio da vida, que é a alma.

Ora, a alma intelectual conhece as coisas na natureza absoluta delas, p. ex., uma pedra enquanto absolutamente pedra. Por onde, a forma da pedra, na sua razão formal própria, está absolutamente na alma intelectual. Logo, esta é forma absoluta e não algo composto de matéria e forma (...) (ST, 1a., Q.75, a.5, sed contra)<sup>11</sup>

Podemos entender a alma como a forma dos princípios, não só vitais, mas também intelectuais presentes no ser humano. Sobre a natureza da alma, o Aquinate ainda afirma que alma não pode ser um corpo, pois se assim fosse todo corpo poderia ter vida, porém percebemos entre entes corporais que existem aqueles que possuem vida e aqueles que não a possuem. Deste modo a alma não é um corpo, mas o ato do corpo que vive, assim como o calor não é o corpo que se aquece, mas o ato deste corpo que transmite calor (ST, 1a., Q.75, a.1, sed contra). A alma, portanto, é a primeira realidade de um corpo físico potencialmente tendo vida (HAIN, 2015, p. 49). Tomás<sup>12</sup> também chama de alma humana o intelecto ou princípio da operação intelectual, o intelecto, por sua vez, seria capaz de subsistir já que sua operação ocorre independentemente da sua relação com os corpos. Vale ressaltar que para Tomás é muito importante que o ser humano possua algum aspecto que subsista ao corpo, uma vez que sua base teológica exige que o ente humano subsista a matéria e se encaminhe espiritualmente em direção ao Deus criador, ou seja, a teleologia teológica de Tomás necessita da alma como aspecto transcendental capaz de alcançar os níveis superiores de conhecimento

---

<sup>9</sup> É necessário cuidado com os ataques de Tomás, principalmente quando generalizam uma escola filosófica ou doutrina. Nesse sentido também é necessário que o nosso trabalho se esforce em procurar os verdadeiros alvos das críticas de Tomás.

<sup>10</sup> Cf. AQUINO, 2009, pg.356-357. (ST, 1a., Q.75, a.1, sed contra.)

<sup>11</sup> Para as citações referentes ao bloco de questões 75-79 será usada as traduções da coleção Loyola. Para o bloco das questões 84-89 será usada a tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Vale ainda ressaltar que também são usadas a versão em latim disponível no [corpusthomicum.org](http://corpusthomicum.org) da *Summa Theologiae*, e também a tradução para o inglês das questões 75-89 de Robert Pasnau.

<sup>12</sup> Cf. AQUINO, 2009, p.356-357. (ST, 1a., Q.75, a.1, respondeo.)

Segundo Bazan (1997)<sup>14</sup> Tomás de Aquino propõe a alma enquanto forma substancial subsistente. Isso significa que a alma é a forma presente no composto com a matéria e, ao mesmo tempo, uma substância existente mesmo na ausência da matéria, sendo também separável do composto da mesma maneira que é possível conceber algo que já não existe mais no composto. A alma subsiste na medida em que é separável da existência da matéria no composto, contudo ela mesma não pode essencialmente ser concebida antes de atualizar-se no composto junto à matéria.

A separabilidade e a individualidade são aspectos da substância, e é nesse sentido que podemos compreender a forma e o composto de forma e matéria como mais próximas da substância do que a matéria isoladamente.

Para defender seu ponto de vista, Bazan (1997) recorre a Aristóteles mobilizando argumentos que sustentam a sua concepção *aliquid hoc* da alma enquanto forma. Bazan (1997) procura caracterizar a forma enquanto *aliquid hoc*, ou seja, enquanto substância, e, para isso, é necessário a partir da própria obra de Aristóteles, especialmente da *Metafísica*, buscar elementos que nos ajudem a entender de que maneira podemos conceber a forma enquanto um *aliquid hoc*, uma substância.

Da mesma forma, em Met. VII, 3, 1029 a 28-30, Aristóteles afirma que separabilidade e individualidade (*tó khoriston kai to tóde ti; separabile et hoc aliquid*) pertencem especialmente à substância. Portanto, parece que a forma e a combinação de forma e matéria são mais verdadeiramente substância do que a matéria. Em seu comentário sobre esta passagem, Thomas enfatiza que as características de separabilidade e de ser um *aliquid hoc* distinguem a substância dos acidentes, que a noção de *hoc aliquid* se aplica principalmente ao composto e que a forma, embora não tenha as características de separabilidade e individualidade, também poderia ser chamada *hoc aliquid*, mas apenas na medida em que é o princípio de atualidade do composto (Bazan, 1997, p. 99-100).

---

<sup>13</sup> Essa tese a respeito dos níveis de conhecimento será abordada posteriormente, onde o *habitus* se expressaria enquanto qualificação necessária que possibilita que o processo de conhecimento ocorra em seus vários níveis.

<sup>14</sup>BAZAN, C. (1997) The human soul: form and substance? Thomas Aquinas' critique of eclectic aristotelianism. Ottawa. AHDLMMA, p. 95-126.

Essa concepção de alma afirma tanto a dependência essencial da alma em relação ao corpo quanto sua independência existencial em relação a ele. Para Bazan (1997), quando Tomás reflete se a alma é uma forma e um *hoc aliquid*, ele o faz não para evidenciar a compatibilidade entre a forma e os sentidos derivados de *aliquid hoc*, mas para confrontar aqueles que erroneamente apontaram uma compatibilidade entre a forma e o sentido principal de *aliquid hoc*.

Bazan (1997) procura compreender a coerência antropológica das teses de Platão e Aristóteles, e, com esse objetivo, apresentar a posição de Tomás nesse debate. Se em Platão podemos compreender a alma enquanto uma substância espiritual, Aristóteles a defende enquanto a forma do corpo que vive. Desse modo, Bazan (1997) sinaliza que Aristóteles não entende a alma enquanto a substância *aliquid hoc*, mas sim enquanto princípio de atualidade e determinação da substância, ou seja, segundo Bazan (1997), na perspectiva de Aristóteles a alma possui características que a colocam num registro derivado do “*aliquid hoc*”, não como a substância primeira, mas como um sentido secundário de substância. Essa concepção aristotélica evidencia que a alma não é em si mesma suficiente, apesar de subsistir à matéria, em vida a alma possui um estatuto de princípio e não de realidade em si mesma enquanto substância.

Bazan continua sua análise afirmando que, por serem dualistas, Nemésio, Santo Agostinho e João Damasceno poderiam ter apresentado uma base de reflexão apropriada para a consideração da alma enquanto forma e enquanto *aliquid hoc*, no entanto, essa reflexão seria válida apenas enquanto explicação dualista, o que não satisfaz os princípios almejados por Tomás de Aquino. Já em Averrois, na concepção de Bazan (1997), a alma humana se apresenta enquanto forma substancial e o intelecto é entendido como substância separada, que não é nem uma forma e nem um *aliquid hoc*, o que estaria em conformidade com o hilemorfismo aristotélico e com a teoria das formas separadas de Platão. O que Tomás visa no contexto analisado por Bazan (1997) não é uma reconciliação entre as teses de Platão e Aristóteles, mas sim efetivar um entendimento dos aspectos realmente envolvidos na disputa por uma definição adequada da natureza da alma humana dentro dos princípios aristotélicos.

De fato, *aliquid hoc* se refere à noção aristotélica de substância primária, e nesse sentido indica um indivíduo do gênero de substância que possui duas características ontológicas. A primeira característica é o fato de que o *aliquid hoc* é uma substância que subsiste por si e possui sua essência completa em uma determinada espécie e gênero de substância. Na operação intelectual, a alma humana procede por abstração, superando as determinações da matéria, porém só é capaz de realizar tal superação usando os dados materiais oriundos da realidade sensível. Para Bazan (1997), Tomás oferece uma metafísica capaz de fundamentar a experiência humana através da distinção entre o ente e a essência e da proposta da criação que explicaria a finitude do ser em sua obra criada pelo princípio infinito criador subsistente.

A alma humana possui a característica de ser subsistente, ou seja, a alma possui um ato de ser independente. A transcendência da forma sobre a matéria se dá de forma elevada na alma racional, pois ela (alma racional) abstrai as formas da matéria e tal operação não depende mais de um órgão corporal para que ocorra, garantindo assim sua subsistência. Desse modo, a subsistência é a primeira característica da alma humana dentro da perspectiva de Tomás de Aquino. Vale lembrar ainda que a alma é o princípio dos seres que vivem, e nesse sentido, a alma também é uma forma substancial. Negar que a alma é a forma substancial seria equivalente a afirmar que o corpo manteria sua natureza após separação do corpo, o que de fato não se justifica. Para além disso, caso a alma não fosse forma substancial a pessoa humana seria apenas um composto accidental, não possuindo nenhum caráter de universalidade e necessidade. Por último, é evidente que a alma é a forma substancial do ente humano na medida em que existe corrupção no ente quando a alma se separa do corpo.

Tomás busca evidenciar, segundo Bazan (1997), que a alma é subsistente e atende a um dos critérios de um *aliquid hoc*, sendo ela uma forma substancial que é apenas uma parte da substância e não possui sua essência completa em si mesma. A alma, portanto, pode ser chamada de substância num sentido derivado, identificando-se enquanto princípio de atualização e de determinação do composto, como defendido por Aristóteles. Sendo assim, a alma humana possui em sua própria essência os atributos de sua auto-subsistência na medida em que é, de certa forma, independente da operação material. Contudo, a substância completa

se forma no composto, sendo a alma em si mesma a forma substancial mais elevada encontrada nos entes naturais.

A operação intelectual é justamente a dimensão na qual a alma manifesta certa independência e é capaz de se realizar de forma independente ao corpo, desse modo podemos também afirmar que a alma possui independência existencial em relação ao corpo. A alma, acompanhando Bazan (1997), é uma forma de matéria, mas não uma forma material, sendo um novo tipo de forma substancial e que não é encontrado na filosofia de Aristóteles, apesar de obedecer consistentemente os princípios aristotélicos. Vale notar então que a superação que Tomás estabelece em relação ao Estagirita se dá num movimento de ampliação da análise filosófica de Aristóteles, mantendo-se dentro dos próprios fundamentos aristotélicos.

Para Tomás, portanto, a subsistência da alma não possui como efeito a concepção da alma enquanto uma substância espiritual, antes disso, a alma deve ser a forma substancial do composto humano. A alma é apenas uma parte da substância, sua essência demanda uma correlação ontológica com a matéria, o que significa dizer que a alma precisa da relação com o corpo para alcançar a perfeição de sua essência. A alma é uma forma substancial subsistente de matéria, o que lhe garante a possibilidade de vida eterna, característica que não se encontra na ordem de seres estabelecida por Aristóteles.

A interpretação de Bazan (1997) sustenta que, dessa maneira Tomás estaria se afastando do espiritualismo da alma em Platão e em Avicena, da concepção teológica de substância espiritual, do materialismo, do dualismo instrumentalista, dentre outros. Esse afastamento, por sua vez, representa a única resposta consistente com a lógica do composto humano fundamentada no hilemorfismo aristotélico. Ou seja, Tomás de Aquino, segundo Bazan (1997), estaria de acordo com a natureza intelectual da alma humana, em direção ao objetivo básico do hilemorfismo aristotélico. Desse modo, Tomás supera os princípios aristotélicos, sem, contudo, negá-los. Mas como isso ocorre? Ora, a alma se encontra unida ao corpo como necessária e fundamental para a formação do composto do ser humano.

Nesse sentido, a posição que Tomás adota em relação à natureza da alma contraria aqueles que defendem que apenas os corpos possuem realidade efetiva, ora, caso o corpo

fosse vivo por si mesmo seria necessário admitir que todos os corpos são potencialmente vivos. Mas, observa-se que entre os corpos há aqueles que vivem e aqueles que não vivem, logo é necessário admitir que existe nos corpos que vivem algo de diferente e real do que o que existe nos corpos que não vivem.

Vale ainda ressaltar que Tomás de Aquino precisa lidar com os próprios limites do texto do Estagirita.

E agora, recapitulando aquilo que foi dito a respeito da alma, digamos novamente que a alma de um certo modo é todos os entes: pois os entes são ou sensíveis ou inteligíveis, e o conhecimento de um certo modo são os itens conhecidos, assim como a sensação, de sua parte, são os sensíveis; mas como isso se dá, é preciso investigar (ARISTÓTELES, *De Anima* III, 431b20)

Em outras palavras, o próprio texto aristotélico expressa as dificuldades e os obstáculos a respeito da definição de alma e intelecto. Ora, em certa medida, Aristóteles nos afirma que a realidade da alma deve ser necessária, contudo não é capaz de afirmar o modo de subsistência da alma em relação à sua separação do corpo. Como salienta Hain (2015, p. 50), o próprio Aristóteles assume que não é certo afirmar que a alma é para o corpo, assim como o marinheiro é para o navio. Em meio a essa problemática, sigamos com o itinerário proposto pelo Estagirita, segundo o qual, a alma é o princípio responsável pela realização da nutrição, da sensação e do movimento local, por outro lado, também é a alma a responsável pelo nosso entendimento. Nesse sentido, Tomás busca superar os antigos materialistas e dualistas platônicos, contudo, ainda nos resta saber do que se trata o aspecto intelectual da alma, assim como seus desdobramentos no registro das criaturas intelectuais.

A alma pode ser entendida, como parece sugerir Aristóteles<sup>15</sup>, a partir de seu funcionamento e em relação a sua operação, a saber, a abstração, onde a alma transmuta os limites do sensível, mas a partir das sensações. A alma não é em essência intelecto. Cito: “Ora, só em Deus é que se identifica o intelecto com a essência. Ao passo que em todas as

---

<sup>15</sup> ARISTÓTELES. (2006) *De Anima. Livros I, II e III*. 1 ed. São Paulo. Ed. 34. 402b9-20. p.46. “No caso de se optar primeiro pelas funções, haveria novamente impasse sobre se se deve investigar, antes delas, os objetos correlatos: por exemplo, o perceptível antes da parte perceptiva, e o inteligível antes do intelecto.”

criaturas inteligentes, o intelecto é uma potência do inteligente” (ST, 1a., Q.79, a.1, sed contra). Fica exposto, portanto, que no ente humano o intelecto não é a essência da alma, mas sim uma capacidade ou uma potência da mesma. Apenas em Deus a essência é puro intelecto.

Portanto, a alma individual dos entes compostos não pode ser identificada exclusivamente com o intelecto, pois além das capacidades intelectivas e apetitivas existem também as potências sensitivas e nutritivas. A alma intelectiva contém a alma vegetativa, apetitiva e sensitiva, entretanto, o ser humano não pode ser reduzido à alma intelectiva, na medida que enquanto composto é mais do que apenas uma alma intelectiva. Nesse sentido, não afirmamos que o intelecto enquanto essência da alma humana, mas sim enquanto virtude e capacidade da alma de lidar com espécies inteligíveis.

(...) a alma intelectiva é designada, umas vezes, pelo nome de intelecto, como pela sua virtude mais importante; assim, se diz que o intelecto é uma substância. E também deste modo Agostinho diz que a mente é espírito ou essência (ST, 1a., Q.79, a.1, sed contra).

Essa capacidade ou virtude, ainda que não evidente, exige um movimento ainda mais sutil, em outras palavras, para compreender a capacidade intelectual humana, será necessário detalhar as diversas etapas do processo de conhecimento<sup>16</sup> ou ainda, antes disso, analisar como Tomás de Aquino compreende a possibilidade de conhecer. Para tanto, precisamos de um pouco de cautela diante dos termos utilizados por Tomás. Acompanhando a versão bilíngue da Suma de Teologia<sup>17</sup>, percebe-se que Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento opta pelo termo “conhecimento” para traduzir “cognitio” e, nesse sentido, compreender as diversas etapas do conhecimento implica saber de antemão a carga semântica do termo “cognitio”, que, segundo Defferrari (1960, p. 162), se refere ao conhecimento em geral, sem especificações a respeito das faculdades pelas quais é alcançado e também sem distinguir o produto desse processo.

<sup>16</sup> Tendo isso em vista, também se mostra de grande valia apresentar com clareza o termo latino utilizado por Tomás para o termo contemporâneo “conhecimento”. Na Questão 79 (Trad. Loyola. ST, 1a., Q.79, a.4, respondeo), por exemplo, a tradução opta pelos termos “atualização do conhecimento”, contudo, observando o texto em latim é possível verificar que a proposição utilizada é: *sit quo est omnia facere*. O que nos indica que Tomás se refere ao ato de se fazer todas as coisas.

<sup>17</sup> Cf. AQUINO, 2016, p.74-80. (ST, 1a., Q.84, a.1).

*Cognitio* significa o conhecimento em sentido amplo e geral, sem distinguir as diferentes faculdades pelas quais é alcançado, nem o produto do processo. É a capacidade, encontrada em todos os seres vivos, exceto nas plantas, de receber a forma de outras coisas além do eu, sem perder a identidade própria, porque possuem formal ou eminentemente uma alma sensível. Encontrado em diferentes níveis, pode ser o conhecimento dos sentidos ou percepção dos sentidos; conhecimento racional, ou seja, conhecimento intelectual que é discursivo; conhecimento angélico, ou seja, conhecimento intelectual sem discurso ou raciocinando, mas intuitivo; e conhecimento divino. Assim, inclui a sensação, todas as operações dos sentidos, internos e externos, e seus produtos; apreensão, julgamento e raciocínio, intuição, todas as operações de um intelecto, humano, angelical ou divino, e os hábitos de sabedoria, ciência, compreensão, arte e prudência (DEFFERARI, 1960, p. 162).

O sentido amplo e geral do conhecimento enquanto *cognitio*, como indica o léxico, apresenta a capacidade existente em quase todos os seres vivos, com a exceção das plantas, de receber a forma de outras coisas. Nos animais, a cognição se estabelece na dimensão sensível, para Tomás, assim como para Alberto Magno, os animais atuam e respondem nas formas não inatas e recebidas de fora (Paine, 2007, p.68). Essas formas que não pertencem às essências próprias dos animais se tornam pertencentes aos animais por meio de assimilação que podemos também chamar de conhecimento. Segundo Paine, essa reflexão acerca da cognição nos animais revela a sensação, que por sua vez é a descoberta da primeira espécie de cognição. A forma recebida move o sujeito que conhece, e é nesse sentido que o sujeito vivo e consciente se move e se posiciona ativa e passivamente em uma reação que resulta do movimento provocado na cognição. Paine ainda salienta que o efeito resultante desse movimento, em latim *ex motione*, se tornou o termo “e-moção”.

Por conseguinte, essa capacidade cognitiva, na pessoa humana, também inicia sua manifestação na cognição sensível, ou seja, anterior ao processo de formação dos fantasmas ou imagens sensíveis. Na relação entre a pessoa e o mundo da experiência sensível, nossos sentidos internos nos informam das razões formais do objeto experimentado, a partir dessa

operação, se inicia a atividade do sentido comum. O sentido comum manifesta a recepção das formas oriundas da sensação, as quais já foram atingidas pelo seu sentido próprio.

O sentido comum é responsável por organizar as informações oriundas da sensibilidade e recebidas pelo conhecedor por meio das sensações. A organização das razões formais informadas pelas sensações é uma das atividades próprias da vida consciente do ser humano, nos afirma Tomás de Aquino. Vale ainda ressaltar que o conhecimento, em Tomás de Aquino, é capaz de modificar algo no apetite daquele que conhece. Já a mera informação apenas insere dados e não provoca no conhecedor o posicionamento de algum apetite. Paine (2007) ainda defende que a informação é indiferente, mas o conhecimento é pertinente.

O primeiro momento do conhecimento se dá na atualização dos sensíveis, nesse estágio o sentido em potência é atualizado pelo sensível que move o órgão corpóreo para a realização de sua natureza, e é nesse sentido que dizemos que a cor provoca a atualização da visão que se encontrava em potência para o que pode ser visto. O resultado desta atualização causa no conhecedor algo da coisa sensível no sentido, como afirma Neto (2020, p.34). Desse modo, a relação entre a potência cognitiva sensível e a coisa sensível acontece de maneira direta, ou seja, essa relação ocorre no registro material e não necessita de uma atualização, diferentemente do que ocorre no registro imaterial da inteligência. Ainda, a dimensão particular, material e acidental do objeto de cognição sensível já expressa a sua atualidade, não requerendo uma atualização do objeto material.

O processo de recepção da materialidade causa uma modificação imaterial na própria faculdade dos sentidos (Neto, 2020, p. 35). Todos os sentidos estão diretamente ligados aos órgãos corporais que os manifestam, portanto, a sensibilidade pode ser passivamente influenciada pela dimensão material da coisa a ser conhecida. Contudo, existe também o aspecto da potência sensível da alma. Essa potência modifica e oferece a determinação formal necessária para a efetivação de cada sentido externo do conhecimento sensível.

Acompanhando Neto (2020), podemos afirmar que a modificação imaterial causada no

movimento de conhecimento sensível gera na faculdade uma *species*<sup>18</sup> sensível, isso significa que o sujeito que conhece recebe a presença intencional da coisa material a ser conhecida, por sua vez, essa coisa material a ser conhecida causa uma modificação nos órgãos dos sentidos. Essa presença intencional ocorre enquanto presença imaterial, como modo de referência e também enquanto a própria condição de possibilidade de atualização dos sentidos. Constatada a impossibilidade da coisa material ser introduzida na faculdade sensitiva é então que dizemos que ela está imaterialmente na faculdade de conhecimento, ou seja, a presença da coisa sensível na faculdade de conhecimento ocorre aos moldes da imaterialidade. Num segundo sentido, podemos dizer que a coisa conhecida se encontra na faculdade de conhecimento de maneira intencional, em outras palavras, a presença da coisa material na faculdade de conhecimento ocorre por meio de uma alteração formal na potência sensorial da alma. Essa alteração é, por sua vez, causada pela mudança ocorrida nos órgãos de cada um dos sentidos. Essa intencionalidade, portanto, manifesta a relação entre a *species* e a coisa sensível conhecida através da similitude, ou seja, da semelhança existente entre a *species* e a coisa em suas propriedades particulares. É por isso que a presença da *species* na faculdade de conhecimento é condição de possibilidade do conhecimento na medida em que atualiza a potência de conhecimento sensível. Como em Tomás de Aquino algo que está em potência só passa ao ato mediante a influência de algo que já esteja em ato, podemos dizer que a potência do conhecimento sensível deve ser atualizada pela própria coisa sensível que se encontra em ato e atualiza os sentidos.

Essa capacidade pode ser encontrada na percepção dos sentidos, mas também em outros níveis como o conhecimento racional, intelectual, angélico e divino. Portanto, compreender o processo de conhecimento (*cognitio*) implica acompanhar o processo das sensações, as operações dos sentidos internos e externos, a apreensão, o julgamento e o raciocínio, assim como a operação de um intelecto e também dos hábitos de sabedoria e principalmente o *habitus* da ciência. É nesse sentido que buscaremos compreender como ocorre a operação do intelecto, ou seja, a operação do intelecto enquanto parte fundamental do processo de conhecimento.

---

<sup>18</sup> Em breves palavras, *species* em Tomás de Aquino se refere a forma pela qual a faculdade de conhecimento sensível ou intelectual conhece algo. Cf. AQUINO, 2009, p.528. (ST, 1a., Q.85, a.2, respondeo.)

A capacidade intelectual humana apresenta, ao menos, duas operações fundamentais, como nos ensina Tomás<sup>19</sup>. Para ele, o ato de inteligir requer o intelecto possível e o intelecto agente. Enquanto o intelecto possível recebe a imaterialidade oriunda dos sentidos externos e internos, o intelecto agente atualiza os inteligíveis por meio da abstração. Vale ainda ressaltar que o intelecto agente e o intelecto possível não são duas coisas distintas, mas sim duas funções diversas encontradas na operação intelectual.

Ainda na Questão 75 da primeira parte da Suma de Teologia, Tomás apresentará as dinâmicas no intelecto. No decorrer da discussão apresentada ao longo dos treze artigos da Questão 75, o Aquinate procura abordar os questionamentos a respeito da natureza do intelecto e sua operação, constatando que, além de ser uma potência da alma, o intelecto também pode ser evidenciado em suas funções distintas.

Em um primeiro momento, o intelecto estaria em potência para o ato de intelecção, esse é conhecido como intelecto possível. Desse modo, o intelecto possível recebe as informações da sensibilidade e as conserva por meio da memória, recebendo as impressões das sensações. Em outras palavras, o aperfeiçoamento da potência intelectual sofre uma mudança com o acúmulo do conhecimento de novas impressões sensíveis, o que significa que o intelecto possível não é a espécie inteligível iluminada pelo intelecto agente. Em vez disso, é a capacidade de receber espécies inteligíveis em nossa alma.

Esse é o argumento utilizado por Tomás para propor que existe em nosso intelecto a capacidade de sofrer a ação de outra causa, que por sua vez não resultaria da ação de um órgão corpóreo. De maneira que a desnecessidade de um órgão corpóreo torna o intelecto de uma natureza distinta do corpo material, sendo assim incorruptível. Talvez seja nesse sentido que Bazan (1997, p. 125) afirma que a alma é uma forma substancial subsistente, e desse modo, é ela que exerce o ato de ser, sendo por fim incorruptível, na medida em que seu ato não depende exclusivamente da matéria corporal. A passividade do intelecto não pode ser entendida como uma relação de inferioridade frente às outras atividades da alma, o intelecto possível é passivo em relação a intelecção pura, sendo, portanto, mais nobre que certas

---

<sup>19</sup> Cf. AQUINO, 2009, p.441. (ST, 1a., Q.79, a.3, respondeo.). “Por onde, para inteligir não basta à imaterialidade do intelecto possível, sem o intelecto agente, que, por abstração, atualiza os inteligíveis”.

atividades anímicas.

Se voltarmos à origem do termo que está em questão quando Tomás fala sobre o intelecto possível, chegamos ao termo latino *possibilis*. Segundo Deferrari, o termo *possibilis* remete ao que pode ser, na medida em que já está potencialmente contido em causas realmente existentes (DEFFERRARI, 1995, p. 804). O que pode ser guarda em si a capacidade para realizar o que existe potencialmente, isso significa que essa capacidade de se tornar algo pressupõe que as causas necessárias para tal mudança já se encontram habitualmente na alma intelectual, pois é o hábito que serve como intermediário entre a potência e o ato.

Cada autor, ao longo da história da filosofia, que lida com a questão da natureza do intelecto, oferece a ele diversos nomes e até mesmo funções distintas dentro do processo de aquisição do conhecimento intelectual humano. É bem provável que Tomás esteja utilizando *possibilis* no sentido de "*dunatós*" (*δυνατός*), termo grego<sup>20</sup> relacionado à potência para o movimento, ou seja, capacidade para tal, ainda segundo o léxico comum, o termo grego também pode indicar a proposição ser possível. Possível na medida em que pode ser algo, o que difere de dizer que seja uma pura potencialidade. É nesse sentido que o intelecto possível não é pura potência, mas sim a possibilidade real para se tornar algo.

O intelecto possível não pode ser qualquer coisa, mas apenas um certo tipo, mesmo que potencial. Ele, portanto, inclui um conjunto de determinações que passaram pelo crivo dos sentidos externos e internos. Isso significa que esse conjunto de determinações pode expressar a natureza do intelecto possível, ou seja, o princípio da alma através do qual tudo se realiza.

No comentário de Tomás sobre Aristóteles, a respeito da memória e da reminiscência, o Aquinate afirma (2005, p. 192) que o intelecto possível assume as espécies inteligíveis, nesse sentido, a posse da espécie inteligível se deve aos vários níveis de ser das formas inteligíveis, tanto em relação a potência puro quanto ao ato puro. No nível do conhecimento intelectual humano, o intelecto conhece as espécies inteligíveis ao se voltar aos fantasmas

---

<sup>20</sup> Talvez seja interessante apontar que ele tem uma raiz associada ao termo "*dynamis*", nesse sentido o potente também se expressa na medida em que é dinâmico, capaz de mudança, o que poderia nos remeter ao sentido de "ser possível".

(imagens), os fantasmas constituem o estágio inicial das determinações formais e inteligíveis que passaram pelo crivo dos sentidos externos e internos. Em outras palavras, a posse da espécie inteligível ocorre de modo semelhante ao *habitus*, enquanto possibilidade de conhecimento por meio da posse de certa capacidade de realizar um ato sem executá-lo.

A memória é uma potência fundamental dentro do processo de intelecção proposto pelo Aquinate, na medida em que, no artigo 4 da questão 78 da primeira parte, ele nos afirma que a memória é uma das quatro potências sensitivas internas da alma humana. Ela não se distingue do intelecto e se apresenta como a própria potência intelectual. A memória intelectual se distingue da memória animal na medida em que no ser humano os fantasmas conservados podem ser compostos e divididos pela própria operação intelectual. A função da potência passiva do intelecto é conservar e receber as espécies inteligíveis, sendo a memória identificada com essa potência enquanto retenção habitual na alma. A inteligência, segundo Tomás, se origina a partir da memória. A verdade inteligível se expressa nos primeiros princípios. Esses princípios permitem que a razão humana raciocine usando as intelecções. O raciocínio consiste em passar de uma intelecção para outra. É nesse sentido que a razão é identificada com o intelecto enquanto potência, uma vez que no homem o conhecimento inteligível da verdade se apresenta de forma imperfeita. Em outras palavras, isso confirma a certeza de que a possibilidade de conhecimento intelectual humano se manifesta no próprio conhecimento dos primeiros princípios.

Os primeiros princípios são conhecidos através do *habitus*, ou seja, como uma mudança substancial no ser que conhece. Essa afirmação nos permite aprofundar um pouco mais no recorte da obra de Tomás de Aquino, em vistas de relacionar a possibilidade de conhecimento com o *habitus*. À primeira vista, isso nos levaria a pensarmos que a ciência enquanto *habitus* pode ser identificada com a possibilidade de conhecimento, entretanto, essa aproximação é bastante complicada de ser feita, ainda mais antes de entrarmos de vez na concepção de *habitus*.

Ora, os primeiros princípios das coisas especulativas, naturalmente ínsitos, em nós não pertencem a nenhuma potência especial, mas a um hábito especial, chamado intelecto dos princípios, como se vê em Aristóteles. Por onde, também os princípios das coisas operáveis, naturalmente ínsitos em nós, não pertencem a uma potência especial, mas a um hábito natural especial, a que chamamos *sindérese*. E, por isso, se diz que a *sindérese*

instiga ao bem e murmura contra o mal, enquanto, pelos primeiros princípios, procedemos a descobrir e julgamos do descoberto. Logo, é claro, a sindérese não é uma potência, mas um hábito natural (ST, 1a., Q.79, a.12, sed contra).

Tomás afirma que os primeiros princípios são naturalmente implícitos na alma humana. Em relação aos princípios das coisas especulativas, o hábito necessário para sua aquisição é denominado de intelecto dos princípios. É nesse sentido que Tomás afirma que as conclusões lógicas realizadas a partir dos primeiros princípios são apreendidas por meio de outro *habitus*, ao qual ele chama de *habitus* da ciência. Esse movimento argumentativo é importante, na medida em que a passagem acima mencionada sugere que os primeiros princípios, naturalmente presentes em nós, fornecem o conteúdo necessário para a recepção das formas no intelecto possível.

Entre esses primeiros princípios, Nascimento (Cf. 2016, p. 21) destaca o axioma da semelhança, um princípio aceito por Tomás. O axioma da semelhança é dito por Aristóteles no Livro I do *De Anima* (I, 5, 409b 26) como “o semelhante se conhece pelo seu semelhante”. Além de tratar-se de um princípio comum aos antigos pré-socráticos (exceto Anaxágoras) e Platão, esse axioma da semelhança também se apresenta como premissa fundamental para se compreender a proposta de Tomás de Aquino. Ainda segundo Nascimento, Tomás admite que o axioma da semelhança é algo inculcado de modo geral nos ânimos de todos, e, por isso, o considera como um primeiro princípio do conhecimento intelectual humano. Tomás considera interpretações antitéticas do princípio da semelhança, mas pondera a respeito da extensão dessas reflexões. Transferir a constituição das coisas materiais para a alma, promovendo assim a materialização da alma, ou transferir a estrutura imaterial do conhecimento para a realidade se mostram como duas interpretações insuficientes. Enquanto Empédocles aplica o princípio de semelhança, atribuindo a alma características das constituições das coisas materiais que ela percebe, Platão aplica esse princípio propondo que alma imaterial conhece a realidade que é imaterial. Em ambos os casos, a exigência de Tomás não é suprimida.

Para que o princípio de semelhança seja bem compreendido em Tomás, como sinaliza Nascimento (2006), é necessário entendê-lo à luz do princípio da recepção. Aquilo que é recebido se encontra naquele que o recebe ao modo daquele que o recebe, o recebido está no recipiente ao modo do recipiente. O intelecto conhece a realidade, mas não consegue conhecer

o modo de ser dessa realidade, em vez disso, possui o seu próprio modo de inteligir a realidade. Isso significa que o intelecto conhece o ente, o uno e o múltiplo. Portanto, o intelecto possível desempenha um papel fundamental na distinção assinalada por Tomás entre o modo de ser da coisa que existe e o modo como o intelecto humano entende essa coisa que existe. Essa distinção é traço decisivo para a interpretação que Tomás faz dos princípios de semelhança e recepção, os quais são axiomas indemonstráveis e evidentes.

Isso significa que o intelecto enquanto aquele que recebe o conhecimento oriundo da sensibilidade é capaz de recebê-lo de maneira intelectual e não sensível. Por conseguinte, a semelhança não implica que o intelecto apreende o que é material daquilo que é corpóreo. O intelecto produz em si mesmo uma imagem causada pela impressão oriunda das sensações; essa imagem pode vir a ser conservada e passa a compor uma memória que pode vir a ser atualizada e comparada com outra imagem, semelhante ou não. Isso ocorre concomitantemente ao processo de análise e abstração mediante os primeiros princípios, sendo necessário que o intelecto seja capaz de atualizar aquilo que recebeu e imaginou, produzindo, assim, espécies inteligíveis cada vez mais complexas e universais.

O terceiro artigo da Questão 79 traz a argumentação de Tomás em prol da admissão de um intelecto agente. “Mas, em sentido contrário, diz o Filósofo: como em toda a natureza, assim também na alma há um princípio pelo qual ela tudo se faz e outro pelo que tudo faz. Logo, é preciso admitir um intelecto agente” (ST, 1a., Q.79, a.3, sed contra). Essa citação indireta de Aristóteles mobiliza uma passagem bastante complexa, onde o Estagirita propõe a existência de um princípio na alma por meio do qual tudo se faz (como uma matéria capacitada a receber todas as formas), e, por outro lado, um princípio responsável pela própria existência do que se faz (como uma forma indeterminada capaz de assumir todas as formas). A citação se refere à passagem abaixo encontrada no terceiro capítulo da obra *De anima*, de Aristóteles:

E assim, tal como em toda a natureza há, por um lado, algo que é matéria para cada gênero (e isso é o que é em potência todas as coisas) e, por outro, algo diverso que é a causa e fator produtivo, por produzir tudo, como a técnica em relação à matéria que modifica, é necessário que também na alma ocorram tais diferenças (De anima. III, 4, 430a 10)<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> ARISTÓTELES. (2006) *De Anima. Livros I, II e III*. 1 ed. São Paulo. Ed. 34. 430a 10. p.116.

Portanto, não se trata de uma citação literal, mas cabe aqui mostrar algumas similaridades entre os dois filósofos. Enquanto Aristóteles afirma que, na alma, também existe uma distinção semelhante à que ocorre na natureza, sendo, na natureza, uma distinção entre algo que é matéria para cada gênero e aquilo que é causa e fator produtivo. Tomás explica como essas distinções também se aplicariam à alma. Também para Tomás de Aquino na alma existem o princípio que está em potência para todas as coisas, ao qual Tomás chama de intelecto possível, e o princípio pelo qual a alma faz todas as coisas, entendido como causa e fator produtivo. É nesse sentido que o intelecto apresenta duas virtudes distintas: a de ser todas as coisas e a de se fazer todas as coisas. É necessário admitir que o intelecto humano possui uma virtude específica capaz de transmutar as informações apreendidas do composto. Ora, no composto, as espécies inteligíveis ainda não se apresentam em ato ao nosso intelecto e não subsistem fora da matéria. Por isso, a alma humana precisa possuir essa virtude capaz de atualizar os inteligíveis. A essa virtude, Tomás atribui o nome de intelecto agente.

Mas Aristóteles, de um lado não admitindo a subsistência das formas das coisas naturais, sem matéria; e de outro, dizendo que as formas existentes na matéria não são inteligíveis em ato, resulta que as naturezas ou formas das coisas sensíveis, que inteligimos, não são inteligíveis em ato. Ora, nada passa da potência para o ato senão por um ser em ato; assim, o sentido torna-se atual pelo sensível atual. Logo, é necessário admitir-se uma virtude, no intelecto, que atualize os inteligíveis, abstraindo as espécies das condições materiais. E essa é a necessidade de se admitir um intelecto agente (ST, 1a., Q.79, a.3, sed contra).

O intelecto agente age de forma análoga à luz, necessária para a visão, mas com uma finalidade diferente. Desse modo, o intelecto agente é necessário para realizar a passagem das espécies inteligíveis contidas nas razões formais dos objetos materiais, através da abstração, transformando-as espécies inteligíveis em ato, que se tornam objetos da intelecção. O fato de possuímos a capacidade de receber espécies imateriais não significa que somos capazes de realizar a abstração sem a atualização vinda do intelecto agente, que expressa na alma o princípio que faz todas as coisas. No composto alma-corpo, as formas estão em potência para

o intelecto humano<sup>22</sup>. Por isso, é necessário um princípio ativo capaz de atualizá-las<sup>23</sup>. O intelecto agente não funciona na inteligência pelas mesmas razões pelas quais a luz é necessária para a visão, pois a luz está relacionada a um ou dois aspectos da sensação<sup>24</sup>, já o intelecto agente está relacionado a toda operação intelectual.

Segundo Tomás, o agente sempre será superior ao que é por ele afetado, e, é nesse sentido que o intelecto agente afeta ou age sobre o intelecto possível. Assim, o intelecto conhece por meio das formas existentes nas coisas sensíveis, nesse sentido, é necessário que a alma seja capaz de se tornar todas as coisas, na medida em que as coisas sensíveis por si mesmas não são capazes de afetar o intelecto. Hain (Cf. 2015, p. 53) ainda salienta que as coisas sensíveis não são capazes de afetar o intelecto possível, uma vez que o intelecto agente é o responsável por abstrair as razões formais da matéria e utilizá-las enquanto entendimento.

Apesar da densidade apresentada no texto de Tomás de Aquino, é possível compreender que o intelecto possível e o intelecto agente não são substâncias, nem mesmo facetas da alma. Por outro lado, podemos dizer que o intelecto possível e o intelecto agente são as disposições necessárias para o ato da alma que conhece. É nesse contexto que, na primeira parte da *Suma de Teologia*, Tomás aborda os atos da parte intelectual da alma, destacando a importância do intelecto possível e do intelecto agente (NASCIMENTO, 2016, p.11).

O objeto da operação intelectual é a espécie inteligível, essas espécies inteligíveis são oriundas de fantasmas formados na imaginação a partir da experiência sensível. Percebe-se que as espécies inteligíveis não existem em ato na sensibilidade, o que existe em ato na sensibilidade são as sensações. Contudo, a sensibilidade fornece a matéria prima para a formação das imagens, enquanto o intelecto é responsável por abstrair as razões formais. Ainda segundo Tomás (ST, 1a., Q.79, a.3, sed contra), as espécies inteligíveis existem em potência nos compostos, e, portanto, a apreensão dessas espécies pela alma intelectual

---

<sup>22</sup> Ao tomar partido das teses aristotélicas, Tomás de Aquino confronta o argumento platônico de que existem formas separadas, formas que para além de determinarem a matéria, poderiam ser apreendidas por serem imateriais sem necessitarem de uma atualização. Mas segundo Aristóteles, nada passa da potência para o ato sem o ser em ato.

<sup>23</sup> Cf. AQUINO, 2016, p.440. (ST, 1a., Q.79, a.3, sed contra).

<sup>24</sup> Visão e tato.

necessita da atualização dessas. É necessário, portanto, admitir um intelecto agente capaz de atualizar e abstrair espécies inteligíveis a partir da existência dos objetos no composto. O intelecto possui essa virtude de abstrair das condições materiais certas razões formais, essa virtude é denominada de intelecto agente.

As espécies inteligíveis ora estão no intelecto só potencialmente, e então o intelecto é chamado potencial; ora estão segundo o acabamento último do ato e, então, o intelecto entende em ato; ora, estão de um modo intermédio entre a potência e o ato, e então o intelecto se chama habitual; e, deste último modo, o intelecto conserva as espécies, mesmo quando não as entende em ato (ST, 1a., Q.79, a.6, resp).

O intelecto possível recebe as espécies inteligíveis formadas pelo intelecto agente a partir dos fantasmas oriundos da sensação e da lembrança, e as conserva de forma habitual no intelecto possível. Assim, mesmo quando essas espécies não estão sendo entendidas em ato, elas permanecem no intelecto possível sob a forma de *habitus*, prontas para serem atualizadas pelo intelecto agente quando necessário.

A alma intelectiva possui a virtude de receber as espécies inteligíveis na medida em que possui a capacidade de ser determinada pela inteligibilidade e imaterialidade das formas. Essas duas virtudes, correspondentes ao intelecto possível e ao intelecto agente, representam muito bem a estrutura epistemológica retirada das teses do Aquinate. Contudo, Tomás se refere também ao aspecto habitual do intelecto. Essa intermediação entre os aspectos de recepção e atualização do intelecto refere-se ao aspecto habitual, segundo Tomás. Tomás explica que o intelecto, ao modo habitual, possui a capacidade de conservar as espécies. Essa conservação das espécies ocorre, como ressalta Tomás, mesmo quando a inteligência não está em ato, ou seja, as espécies conhecidas continuam conservadas ao modo *habitual* enquanto na parte intelectiva a memória e o intelecto não se evidenciam como potências distintas. “A memória é, por natureza, o tesouro ou o local de conservação das espécies. Ora, essa função o Filósofo atribui ao intelecto, como já se disse (a. 6). Logo, na parte intelectiva, a memória não é potência diferente do intelecto” (ST, 1a., Q.79, a.7, sed contra).

Tomás propõe que na união entre o objeto conhecido e o ato do conhecimento, é a memória sensorial a responsável por produzir a lembrança da sensação. O princípio de semelhança admitido por Tomás, como dito anteriormente, diz respeito a um princípio que

não tem a necessidade de demonstração e que a sua evidência é seu fator de imposição. Nesse contexto, Nascimento acrescenta sobre o princípio de semelhança:

(...) ele (princípio de semelhança) não é reservado a um domínio particular do saber e liga numa inteligibilidade comum afirmações dispersas referentes a setores aparentemente afastados uns dos outros. Em resumo, um axioma caracteriza-se, primeiro, pela sua evidência imediata, e, secundariamente, pela extensão de sua função de princípio (Nascimento, 2016, p. 21).

O uso que Tomás faz do princípio de semelhança se distingue do uso dos antigos pré-socráticos, ao transferirem a constituição material das coisas para a alma, e evita o uso que Platão faz dele, ou seja, a transferência da imaterialidade do conhecimento para a realidade. Desse modo, o Aquinate usa como recurso o princípio de recepção que oferece a possibilidade de distinção entre o modo de ser e modo de inteligir a coisa. Portanto, é o princípio de recepção enquanto recurso ao princípio de semelhança que estabelece a relação entre o conhecimento intelectual e a coisa a ser conhecida. É essa relação que garante que Tomás não materialize o conhecimento imaterial e nem torne imaterial a coisa material, o que acarreta, como indica Nascimento (Cf. 2016, p. 25), na distinção entre o modo de ser e o modo de inteligir a coisa .

A forma do sensível está na coisa que está fora da alma de um modo distinto do modo como está no sentido, que recebe as formas sensíveis sem a matéria; semelhantemente, o intelecto recebe a seu modo, imaterial e imutavelmente as espécies dos corpos que são materiais e mutáveis, pois o recebido está no recipiente ao modo do recipiente (ST, 1a., Q.84, a.1, resp).

Tomás propõe que o ente humano possui a virtude intelectual de extrair do material sensorial a espécie inteligível. Essa movimentação ocorre mediante a sintetização do material sensorial que ocorre na fantasia e na imaginação, responsáveis pela formação das imagens. Tomás ainda faz uso dos termos “abstração” e “iluminação” para denominar a operação de atualizar, a partir das imagens e dos fantasmas, o inteligível que se encontrava em potência.

Nosso movimento argumentativo aqui consiste em identificar e elucidar, acompanhando Tomás, a existência da alma e suas potencialidades, assim como localizar na reflexão apresentada no “Tratado sobre o Homem” os elementos que fundamentam a compreensão do *habitus* enquanto ciência. Isso se mostra fundamental, pois a existência da

alma e suas potencialidades garante, ou ao menos afirma, a possibilidade de aquisição de conhecimento intelectual. Em outras palavras, veremos que o princípio vital, a alma, possui aspectos que tornam possíveis as sensações (sentido externos), o sentido comum, a imaginação, a lembrança, a memória, a fantasia, a abstração (sentidos internos), entre outros processos intelectuais, que contribuem para a construção do modo de conhecimento que é próprio do ser humano.

## **2.2 O modo e a ordem do conhecimento intelectual humano**

Até aqui, apresentamos a possibilidade do conhecimento segundo Tomás de Aquino, ou seja, se o ente humano possui a potência intelectual, isso implica que a construção do conhecimento intelectual humano é o objetivo central da capacidade intelectual e, por extensão, do próprio ente humano. Em outras palavras, se podemos conhecer, logo existe o conhecimento. Nesse processo é necessário salientar o papel fundamental exercido pelo *habitus*, na medida em que ele é o fator primordial para a aquisição de conhecimento intelectual, pois trata-se da nossa capacidade de construir conclusões lógicas a partir dos princípios indemonstráveis.

Tendo compreendido, ainda que de forma superficial, algumas implicações que o conceito de *habitus* pode indicar, voltemos nossa atenção ao texto de Tomás de Aquino. Nesse sentido, nosso trabalho visa agora analisar a apresentação que Tomás faz a respeito da ordem e do modo de conhecimento. A relevância da Questão 84 se justifica não só no conteúdo ali apresentado, mas também pela clareza e objetividade com que essas teses aparecem no texto de Tomás. O próprio Aquinate apresenta a obra como sendo um trabalho de apresentação da doutrina cristã conforme a ordem disciplinar, o que Nascimento entende como um trabalho enciclopédico e uma síntese didática.

O fato é que estamos diante não apenas da grandiosidade da Questão 84, mas também do conteúdo emblemático das Questões subsequentes, especialmente a Questão 85, na qual Tomás de Aquino nos apresenta o que geralmente chamamos de teoria da abstração. Entre outros aspectos, como salienta Landim (2008, p. 12-13), podemos evidenciar a relação entre o universal e o singular solucionada pela então teoria da abstração.

A questão 84 procura investigar como a alma, unida ao corpo, conhece. Ora, a inteligibilidade é um dos aspectos necessários da alma e o princípio vital é o que garante a intelecção e o movimento, na medida em que o conhecimento se encontra numa parte da alma chamada intelecto. Segundo Tomás de Aquino, a investigação e reflexão em torno das faculdades humanas não compreende o campo de estudo do teólogo, sendo obrigação do filósofo trabalhar essa reflexão. A ciência, ainda segundo Tomás, está na alma através do intelecto, e caso o intelecto não possa conhecer as coisas corpóreas, devemos concluir que não existe ciência natural dos corpos. Para evitar a negação da ciência natural, Tomás apresenta sua maneira de conceber a operação intelectual de construção de conhecimento científico. Para apresentar sua tese, o Aquinate mobiliza o materialismo dos primeiros filósofos e o idealismo de Platão<sup>25</sup>, seu objetivo é evidenciar que ambas as escolas filosóficas não oferecem uma solução satisfatória para o fato de que o intelecto, que é imaterial, possui a capacidade de conhecer as coisas corpóreas, que são inferiores a ele. Logo, deve-se concluir que a alma, pelo intelecto, conhece os corpos por um conhecimento imaterial, universal e necessário (ST, 1a., Q.84, a.1, respondeo). Diante da afirmação de Tomás, precisamos direcionar nossa reflexão para a compreensão do modo como esse conhecimento ocorre no ser humano, ou seja, de que maneira o ser humano consegue acessar o conhecimento das coisas sensíveis de modo imaterial, universal e necessário.

A alma não conhece o corpóreo por meio da substância da coisa corpórea, sendo assim a alma não conhece a substância corpórea, mas sim a imaterialidade universal necessária à corporeidade. Em sua solução, Tomás sinaliza para a demarcação dos terrenos do sensível e do inteligível, sendo necessário admitir que a alma exerça uma ação de conhecimento em direção ao imaterial e universal da coisa conhecida. Em outras palavras, como nos orienta Tomás, deve existir naquele que conhece a coisa material, uma maneira imaterial de conhecê-la, pois o ato do conhecimento também se estende a coisas exteriores à alma. Ou seja, não admitindo que as coisas materiais existem materialmente na alma, devemos admitir que as coisas materiais existem imaterialmente na alma, pois imaterial é o conhecimento destas coisas. Quando você diz que conhece um cachorro, você não traz em si, em sua alma, o cachorro material que diz conhecer, mas antes a sua ideia ou ainda a sua imagem. Tomás

---

<sup>25</sup> Essa mobilização acontece no primeiro artigo da questão 84 da Suma de Teologia.

ainda nos lembra que a cognição é algo próprio aos seres que conseguem adquirir algo imaterial de coisas materiais, já que os seres que recebem coisas materiais sempre de forma material são exemplificados pelo Reino Plantae. Portanto, ele segue afirmando que a capacidade cognitiva se baseia no princípio da imaterialização da matéria, ou de maneira mais simples, abstração.

Em relação a perfeição do conhecimento intelectual, precisamos nos aprofundar na apresentação que Tomás faz desse processo de abstração responsável pelo conhecimento intelectual das coisas corpóreas. Isso significa que é necessário entender como o intelecto abstrai as espécies e quais são essas espécies, e ainda, sabendo que a alma humana não abstrai pela sua própria essência. Em primeiro lugar, deve-se investigar, como orienta Tomás, se essas tais espécies estariam na alma humana de maneira inata. A esse problema Tomás sinaliza para uma inspiração aristotélica, afirmando que o intelecto é como uma tábua onde nada está escrito. Para esclarecer esse ponto, Tomás ainda afirma que assim como as ações dos sensíveis no sentido nos fazem sentir, a disciplina e ou a invenção seriam os caminhos para a intelecção.

A intelecção, enquanto disciplina ou invenção, revela alguns aspectos relevantes na proposta do Aquinate. Como disciplina, a intelecção demonstra sua capacidade ao ser acompanhada pela aplicação dos métodos didáticos e conteúdos científicos. Vale destacar que, para Tomás, a metodologia orientava-se e, por vezes, confundia-se com a lógica formal. Nesse sentido, podemos também atribuir à disciplina, conforme Deferrari (Cf. 1960, p. 301), o significado de instrução no sentido passivo, ou seja, a condição em que o sujeito é instruído na ciência contrapondo-se à doutrina.

Por outro lado, como invenção, a intelecção se apresenta como o esforço em descobrir algo, essa descoberta pode ser acidental ou não. Percebe-se que em ambas as situações, as novas possibilidades são concebidas previamente através das conclusões lógicas que são o *habitus* da ciência, como já afirmamos anteriormente.

A operação intelectual, de fato, ainda guarda seus mistérios. Tomás refuta a tese de que o conhecimento intelectual das espécies inteligíveis sofreria influência de formas separadas. Ora, nossas espécies inteligíveis não se fundamentam em formas separadas; caso

contrário, um cego poderia ter ciência das cores, como argumenta o próprio Tomás. Isso não significa, entretanto, que as espécies inteligíveis não possuem relação alguma com aspectos exteriores aos mecanismos intelectivos de cada indivíduo. Obtemos ciência das coisas que são sensíveis e materiais à medida que participamos do princípio intelectual, e é aí que surgem as espécies inteligíveis.

Nesse contexto, Tomás reafirma a distinção entre o sensível e o intelectivo. Ele explica que os aspectos materiais das coisas estão em ato para as sensações, mas não ao mesmo modo para com o intelecto. Outro ponto central é o enfrentamento de Tomás aos defensores do intelecto separado, tese que, entre outras consequências, levaria a negação da individualidade do sujeito.

A verdade incomutável, segundo Tomás, é o que nos torna participantes nas razões eternas, Essa verdade incomutável assegura a intersubjetividade não apenas da linguagem, mas também das próprias espécies inteligíveis. Assim, Tomás afirma que o ser humano conhece os corpos por meio das razões eternas, ou seja, conhece-os na medida em que possui algo em comum com o puro intelecto.

Como, porém, além do lume intelectual, são necessárias, em nós, espécies inteligíveis derivadas das coisas, para que possamos ter ciência das coisas materiais, por isso, não é só pela participação das razões eternas que temos ciência destas, como ensinavam os Platônicos, dizendo que só a participação das idéias basta para a aquisição da ciência. Por onde, diz Agostinho: Pois, pelo fato de os filósofos terem persuadido, com ensinamentos certíssimos que, pelas razões eternas se fazem todas as coisas temporais, puderam, por isso, contemplar nessas razões ou delas coligir quantos são os gêneros dos animais e quais as origens de cada um? Pois, não indagaram todas estas coisas pela história dos lugares e dos tempos? (ST, 1a., Q.84, a.5, sed contra)

Fica evidente, pela citação acima, que a ciência das coisas materiais necessita, além da participação nas razões eternas, de certas espécies inteligíveis derivadas das coisas sensíveis. Desse modo, Tomás procura evidenciar que a tese platônica, segundo a qual somente as ideias separadas bastariam para a aquisição da ciência, não é suficientemente robusta para sustentar a ciência das coisas inferiores ao intelecto e que se originam no mundo das sensações. Ora, as ideias separadas, por si só, não são capazes de nos fornecer ciência das coisas corpóreas e particulares presentes no mundo. Assim, a ideia isolada não nos informaria, por exemplo, a

respeito de quantos animais ou quantas árvores existem em determinada floresta.

Para Tomás, é necessário que existam espécies inteligíveis derivadas dos objetos corpóreos ou materiais para que se torne possível a aquisição do conhecimento desses mesmos objetos. Essas formas abstratas, que constituem as espécies inteligíveis, são extraídas a partir das experiências sensíveis com os objetos materiais. Desse modo, o intelecto é capaz de atingir a essência das coisas materiais.

Tomás, então, aborda uma das problemáticas mais tradicionais dentro da Teoria do Conhecimento, buscando responder à questão sobre a origem do conhecimento intelectual. Ele apresenta três caminhos distintos para o enfrentar o problema, que, segundo ele, abrangem uma boa parte da questão e servem como base para a solução proposta.

O primeiro desses caminhos é a interpretação associada a Demócrito. Para o pré-socrático, todo o nosso conhecimento advém de imagens oriundas das sensações, as quais entram na alma humana, permitindo, assim, o conhecimento.

O segundo caminho é apresentado como a tese platônica. Segundo Platão, a imaterialidade do intelecto garante que não seja necessária nenhuma relação com a corporeidade do ser humano. Dessa forma, a visão platônica sobre a origem do conhecimento intelectual é explicada pela participação de nossa alma nas formas inteligíveis separadas. Nesse sentido, Platão afirma que é a alma, e não o corpo que sente.

Por último, Tomás apresenta a tese de Aristóteles, considerada por ele uma via média. Aristóteles, assim como Platão, defende a distinção entre o intelectual e sensível, mas propõe que os sentidos não podem de forma independente do corpo. Em outras palavras, a alma só sente quando está unida ao composto alma e corpo.

A tese aristotélica, em certa medida, concorda com o pensamento do Demócrito, pois reconhece que os sensíveis, sendo exteriores à alma, originam-se em objetos externos ao ser que sente, causando uma impressão nos sentidos. No entanto, essa impressão dos sensíveis no sentido não ocorre como uma influência material, como defendia Demócrito, mas sim como uma operação. Por isso, para que a operação intelectual aconteça, é necessário algo mais nobre que a simples impressão dos sensíveis nos sentidos, já que o que é corpóreo não se

comunica diretamente com o que não é.

Não porém a ponto tal que a operação intelectual seja causada em nós só pela impressão das outras coisas superiores, como queria Platão; mas, aquele agente mais nobre e superior, a que chamou intelecto agente, e de que já tratamos, torna os fantasmas, recebidos dos sentidos, em inteligíveis atuais, por meio da abstração (ST, 1a., Q.84, a.6, sed contra)

Nessa perspectiva de Tomás, o conhecimento sensível não é suficientemente capaz de ser a causa completa de nosso conhecimento intelectual, mas sim a matéria da causa. Algo superior é admitido, embora não se trate de formas ou ideias separadas. Existe algo mais nobre e superior: o intelecto agente, que, por meio da abstração, lida com os fantasmas recebidos pelos sentidos a partir da impressão dos sensíveis, tornando-os inteligíveis em ato. Assim, Tomás sintetiza seu pensamento sobre como o ser humano é capaz de conhecer intelectualmente, indo além da matéria.

Acompanhando Aristóteles, Tomás reafirma que a alma nada entende sem se voltar aos fantasmas, os quais são produzidos na relação com objetos corpóreos. Ora, não existem fantasmas de coisas não corpóreas, e é por isso que falamos sobre os incorpóreos por comparação com as coisas corpóreas.

Além disso, vale lembrar que as espécies conservadas no intelecto possível permanecem nele ao modo de hábito quando o intelecto não as entende em ato. Contudo, não basta apenas a conservação dessas espécies no intelecto possível; é necessário lidar com elas na medida em que expressam a natureza presente nos particulares dos quais são abstraídas.

Tomás é muito claro ao afirmar que, para adquirir nova ciência ou mesmo lidar com uma ciência já adquirida, é necessário recorrer às virtudes da parte sensitiva do composto humano, ou seja, à sensação, à imaginação e outras faculdades correlatas.

Percebe-se que a importância fundamental das virtudes sensitivas acarreta na aceitação da ideia de que nosso juízo, ou até mesmo nossa operação intelectual, pode ser comprometido pela corrupção ou ausência da parte sensitiva. Tomás afirma que não é possível alcançarmos um juízo perfeito do intelecto na ausência dos sentidos. Isso ocorre porque, na vida presente – ou seja, enquanto composto de matéria e forma –, o ser humano conhece o inteligível por meio de uma comparação com o conhecimento das coisas corpóreas. Dessa forma, pode-se

afirmar que o objeto do intelecto é a natureza das coisas sensíveis.

A intelecção daquilo que se encontra no corpóreo ocorre por meio da abstração do material e dos fantasmas, que são as semelhanças materiais (ST, 1a., Q.85, a.1, *sed contra*). O intelecto humano, segundo Tomás, ocupa uma posição intermediária entre uma dimensão sensível e uma inteligibilidade angelical.

Essa posição intermediária atribuída ao intelecto humano desempenha um papel central no conhecimento. Por um lado, está relacionado ao ato de um órgão corpóreo, como ocorre nos sentidos, onde o objeto da potência sensitiva é a forma existente na matéria corpórea. Por outro lado, também se distingue do conhecimento desprendido de qualquer ato corpóreo ou de qualquer vínculo com a matéria corpórea, como é o caso do intelecto angelical.

Nesse sentido, o intelecto humano conhece não diretamente pelo ato de um corpo, mas sim por uma virtude da alma, que possibilita a apreensão da forma ao desprendê-la da matéria na qual se encontra. Assim, nosso intelecto conhece as coisas materiais, mas não enquanto estão em tal matéria particular. Isso significa que é necessário abstrair a forma que estava atrelada à matéria individuante, e tal operação ocorre por meio da forma representada pelos fantasmas.

Contudo, antes que o intelecto possa voltar-se para a natureza ou essência do ente a ser conhecido, é preciso que ele não o considere no existente no particular, com características individuais específicas. Para que nosso intelecto seja capaz de lidar com o ente, é fundamental acessá-lo através de sua quiddidade, que é aquilo que expressa a natureza ou essência da coisa. Em outras palavras, para que o intelecto possa abstrair e lidar com espécies inteligíveis, é necessário primeiro reconhecer a verdade contida na natureza da coisa.

Acessar a verdade presente na essência do ente pressupõe um primeiro ato em direção ao conhecimento verdadeiro, que consiste no conhecimento do ente através de sua quiddidade abstraída de suas condições individuais e particulares. Na resposta ao primeiro argumento da Questão 85 da primeira parte da *Suma de Teologia*, Tomás de Aquino descreve o ato do intelecto como capaz de abstrair o universal a partir do particular. Segundo Aquinate, aquilo

que pertence à essência da coisa pode ser considerado independentemente de seus princípios particulares, pois não expressam a quiddidade da espécie. Dessa forma, as espécies inteligíveis podem ser abstraídas dos fantasmas.

Um dos modos da abstração ocorre através da composição e da divisão. Nesse caso, o intelecto busca entender uma coisa em relação a outra, considerando se o ente ou a coisa a ser conhecida está ou não contida em outro ente. O modo da composição e divisão se assemelha ao *habitus* da ciência, uma vez que, a partir do intelecto dos primeiros princípios, é possível construir conclusões lógicas, que nada mais são que o *habitus* da ciência.

Por outro lado, o segundo modo de abstração descrito por Tomás de Aquino apresenta o intelecto que visa entender o ente de maneira simples e absoluta. Isso significa realizar a abstração de um ente sem levar em conta qualquer relação ou consideração com outro ente ou coisa.

Semelhantemente, digo que o pertencente à essência da espécie de qualquer causa material, por exemplo, da pedra, do homem ou do cavalo, pode ser considerado sem os princípios individuais, que não são da essência da espécie. E isto é abstrair o universal, do particular, ou a espécie inteligível, dos fantasmas; isto é, considerar a natureza, sem considerar os princípios individuais, representados pelos fantasmas (ST, 1a., Q.85, a.1, ad. 1)

Os fantasmas, portanto, representam os princípios individuais, que, por sua vez, podem ser compostos e divididos de acordo com os modos de abstração descritos por Tomás de Aquino. Isso significa que o intelecto, primeiramente, conhece a espécie do ente a ser conhecido, assegurando tratar-se de algo possível de ser conhecido e que expressa uma essência desprendida de suas características particulares, para, posteriormente, lidar com os princípios individuais através da composição e divisão. Em outras palavras, e como exemplo, quando um ser humano conhece outro ser humano, o primeiro ato do intelecto é assegurar que o ente a ser conhecido pertence a espécie humana. Somente após essa identificação, o intelecto passa então a compreender os aspectos particulares do ente, como a sua altura, sua massa, seu nome, sua origem e tudo mais que possa ser acrescentado de maneira accidental ao ente.

O intelecto abstrai a espécie inteligível das condições materiais particulares manifestas na matéria sensível comum, como, por exemplo, a carne e os ossos. Ele também abstrai a

espécie inteligível das matérias signadas ou individuais, isto é, esta carne e estes ossos. As condições individuais são fundamentais para a definição da essência do ente. O intelecto não abstrai a partir da matéria comum, mas sim da matéria sensível individual. Esse passo argumentativo é crucial, pois, nele, Tomás de Aquino não adiciona apenas predicados distintos a matéria sensível, mas também define a possibilidade de abstrair o universal do particular de maneira simples e absoluta.

Tomás de Aquino chama o material inteligível de substância enquanto sujeita a quantidade. Por sua vez, a quantidade está presente na substância antes das qualidades sensíveis. É por isso que podemos considerar os números, dimensões e figuras sem a matéria sensível, o que caracteriza a abstração da matéria sensível. É necessário que a quantidade seja considerada com base na substância à qual está vinculada. O intelecto não abstrai somente considerando a matéria inteligível comum, mas sim a matéria inteligível individual, separando-a de tal ou tal substância. Além disso, abstrai considerando a matéria inteligível comum os entes, a potência e o ato, na medida em que também podem existir sem a matéria, como ocorre no caso das substâncias imateriais.

A natureza ou essência do ente abstraído pelo intelecto não está nos fantasmas que representam as semelhanças individuais, mas sim na semelhança refletida pelo intelecto agente no intelecto possível. Aquilo que é abstraído pelo intelecto ocorre segundo o modo do intelecto e não segundo o modo como as semelhanças individuais eram imaginadas a partir dos fantasmas. Por isso, Tomás de Aquino afirma que o intelecto agente ilumina os fantasmas, e o reflexo dessa iluminação cria a espécie inteligível no intelecto possível. Essa transmutação ocorre porque a espécie inteligível não está, como tal, na matéria sensível, mas é abstraída por uma ação do próprio intelecto em direção aos fantasmas armazenados na memória.

Mas os fantasmas, sendo semelhanças de indivíduos, e existindo em órgãos corpóreos, não têm o mesmo modo de existir que tem o intelecto humano, como é claro pelo que já foi dito; e, portanto, não podem, pela sua virtude, imprimir nada no intelecto possível. Mas, pela virtude do intelecto agente, resulta uma certa semelhança, no intelecto possível, pela reflexão do intelecto agente sobre os fantasmas, a qual representa os objetos imaginados, só quanto à natureza da espécie. ( ST, 1a, q. 85 a. 1 ad. 3)

A espécie inteligível é o meio pelo qual o intelecto entende, não sendo, portanto, o objeto próprio do intelecto, mas sim o caminho que possibilita a intelecção. A alma, por meio

das espécies inteligíveis, conhece as coisas exteriores a ela. A espécie inteligível não é aquilo que o intelecto compreende em ato, mas sim a semelhança da coisa inteligida. Nesse sentido, Tomás de Aquino afirma que o universal inteligido, em certa medida, se origina e é encontrado nos seres individuais. Isso ocorre porque o universal se manifesta e está presente nos princípios individuais. Contudo, o intelecto não abstrai pelos princípios individuais, mas abstrai a natureza da espécie da coisa a ser conhecida, separando-a de suas condições singulares. Esse processo, é o que Tomás chama de intenção da universalidade.

Após a espécie inteligível informar o intelecto possível, forma-se a definição da natureza da espécie a ser conhecida, bem como a composição e a divisão. Embora não mencionado diretamente por Tomás de Aquino, o *habitus* da ciência ocorre no segundo momento da operação, quando o intelecto julga e procede a partir de conclusões lógicas, definindo, compondo e dividindo o que foi informado ao intelecto possível por meio da enunciação. Assim, as palavras não significam as espécies inteligíveis, mas aquilo que o intelecto forma para si, a fim de julgar das coisas exteriores ( ST, 1a, q. 85 a. 2 ad. 3).

Tomás de Aquino ainda destaca que o princípio do conhecimento intelectual, de certo modo, tem origem no sensitivo. Nesse sentido, sob a perspectiva do ser humano que conhece, o singular é anterior ao universal. O conhecimento intelectual avança da potência para o ato, passando pelo ato incompleto. O ato perfeito do intelecto é a própria ciência, e é sob essa perspectiva que as coisas são conhecidas de maneira distinta e determinada. Primeiramente, conhecemos as coisas mais fáceis para nós, mas essas são apreendidas de modo confuso. Por outro lado, o ato perfeito do intelecto eleva o conhecimento a um nível mais alto de distinção e universalidade.

Se considerarmos a ciência enquanto o ato perfeito do intelecto, conforme indica Tomás de Aquino, podemos recorrer aos comentários de Ryosuke Inagaki<sup>26</sup>, que defende a ideia de que o *habitus* é fundamental, pois é uma qualidade indispensável para se alcançar os mais altos níveis do conhecimento. O mais elevado nível de conhecimento na vida presente é o ato puro do intelecto, isto é, a ciência. Contudo, para atingir o conhecimento correto que é a ciência, é necessário que o ente conhecedor possua uma qualidade – um *habitus* – preciso e

---

<sup>26</sup> Refere-se ao texto citado anteriormente nesse trabalho de Ryosuke Inagaki intitulado *The degrees of the knowledge and habitus according to Thomas Aquinas* de 1981.

apto de possibilitá-lo aos mais altos níveis de universalização do objeto a ser conhecido, que é a quiddidade ou natureza das coisas. Assim, parece plausível afirmar que o *habitus*, na *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino, pode ser entendido como uma qualidade necessária para se alcançar o mais alto grau de conhecimento.

Ao longo das questões 85, 86, 87 Tomás de Aquino investiga e apresenta suas reflexões sobre o modo como o intelecto entende o indivisível, os contingentes, os futuros e o infinito. Nesse contexto, ele nos oferece algumas contribuições para compreendermos melhor o conceito de *habitus*. No artigo 2 da Questão 87, onde se investiga se o intelecto conhece os hábitos da alma pela essência deles, o Aquinate afirma que o *habitus* são os princípios dos atos e das potências, sendo também um meio-termo entre o ato puro e a potência pura. Ele destaca que o *habitus* está presente no intelecto como um meio para a intelecção. Nesse sentido, pode-se afirmar que o meio pelo qual o intelecto compreende são as espécies inteligíveis. Contudo, o texto Aquinate não nos autoriza uma precipitada conclusão<sup>27</sup>.

Assim, pois, de duas coisas pertencentes, em si, à ordem dos objetos do conhecimento, mais conhecida será a pela qual a outra é conhecida; como os princípios, mais que as conclusões. Ora, o hábito, como tal, não pertence à ordem dos objetos; nem é o objeto conhecido pelo qual certas coisas são conhecidas, mas sim, a disposição ou forma pela qual o conhecente conhece. (ST, 1a, q. 87 a. 2 ad 3)

O objeto do intelecto humano é a *quiddidade*, natureza e essência da coisa a ser conhecida. Portanto, o *habitus* não é um objeto do intelecto, mas uma disposição e forma pela qual o conhecimento se torna possível. O *habitus*, por fim, não é um objeto do conhecimento intelectual, o que significa que, nas questões da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino mencionadas até aqui, o *habitus* não é investigado de maneira aprofundada. Contudo, no artigo 5 da questão 89, Tomás de Aquino investiga a respeito da permanência do *habitus* da ciência adquirido em vida na alma separada. Esse recorte é fundamental, pois, assim como nas questões anteriores, aqui Tomás de Aquino nos oferece contribuições significativas na compreensão do *habitus* da ciência.

Tomás é contrário à tese de que o *habitus* da ciência se corrompe no momento da morte. Para ele, o *habitus* da ciência é adquirido através do ato do intelecto, que realiza sua

---

<sup>27</sup> Cf. AQUINO, 2016, p.558. (ST, 1a., Q.87, a.2, respondeo).

ação voltando-se aos fantasmas. Por meio desses atos, o intelecto passa a possuir certa faculdade e habilidade determinadas para aprofundar em suas especulações intelectuais. Tomás de Aquino ainda nos afirma que a parte da ciência contida nas virtudes inferiores da alma – a parte que lida com os aspectos materiais – se corrompe com a morte do corpo. No entanto, a ciência contida no intelecto mesmo, essa permanecerá na alma separada, pois a ciência contida no intelecto humano não pode se corromper, uma vez que o próprio intelecto é incorruptível.

Semelhantemente, também as espécies inteligíveis existentes no intelecto possível não podem ser corrompidas pelo contrário, porque a intenção dos inteligíveis não tem contrário nenhum; e, principalmente, tratando-se da inteligência simples que entende a quiddidade. Quanto, porém, à operação pela qual o intelecto compõe e divide, ou ainda, raciocina, há nele contrariedade, por ser o falso, na proposição ou na argumentação, contrário ao verdadeiro. E, deste modo, a ciência, às vezes, se corrompe pelo contrário, a saber, quando alguém por uma argumentação falsa, aberra da ciência verdadeira. E por isso o Filósofo estabelece dois modos pelos quais a ciência, em si mesma, se corrompe, a saber: pelo esquecimento, por parte da memorativa; e pelo engano, por parte da falsa argumentação. Ora, isto não tem lugar na alma separada. Por onde, deve-se concluir que o hábito da ciência, enquanto existente no intelecto, permanece na alma separada.(ST, 1a, q. 89, a. 5 co).

Apesar da intenção de Tomás de Aquino, no recorte citado acima se referir à defesa da permanência do *habitus* da ciência na alma separada, encontramos nele também uma descrição mais direta do *habitus* da ciência, ou pelo menos, em parte da operação da qual se origina tal *habitus*. Trata-se da composição e divisão, ou ainda dos raciocínios que lidam e constroem conclusões. É sob esse aspecto que a ciência pode estar sujeita a corrupção. Um raciocínio construído através da divisão e composição pode, sim, expressar um argumento falso, e dessa forma a ciência seria anulada pelo seu contrário – ou seja, o conhecimento verdadeiro daria espaço para o falso. Portanto, é desse modo que o *habitus* da ciência pode se perder após a vida, ou seja, em relação ao que ela lida procedente das virtudes sensitivas. Outra informação importante é que a ciência adquirida em vida não possui a mesma natureza da luz divina que influi sobre a alma separada. Sendo assim é possível distinguir o *habitus* da ciência de uma espécie de iluminação de ordem metafísica.

Tomás de Aquino também assegura que os atos da ciência podem permanecer e superar a corrupção do corpo. No entanto, na alma separada, o ato da ciência não ocorre da

mesma forma. Após a experiência em vida, a alma separada não mais entende se voltando aos fantasmas. Dentro do pensamento de Tomás, a permanência do *habitus* na alma após a separação do corpo deve considerar as condições sob as quais os conhecimentos adquiridos em vida são preservados, bem como as causas que podem levar à sua corrupção. No estado da alma separada, o intelecto possível é capaz de reter as espécies inteligíveis que foram recebidas durante a vida terrena. Tomás argumenta que as espécies inteligíveis não podem ser corrompidas pelos seus contrários no intelecto possível, pois, intencionalmente, os inteligíveis não possuem contrários. Diferentemente do que ocorre nas sensações, onde os sensíveis podem ser perturbados pelos seus contrários físicos. É nesse sentido que é possível afirmar que os inteligíveis são puramente intelectuais e não podem ser corrompidos por seus contrários.

A incorruptibilidade das espécies inteligíveis decorre de sua natureza imaterial e do fato de que elas não possuem um contrário no domínio intelectual, não podendo ser destruídas ou alteradas por uma oposição direta. Assim como o intelecto é capaz de conhecer a *quiddidade* das coisas de forma simples e direta, sem a interferência de contrariedades que poderiam corromper o conhecimento.

Essa mesma incorruptibilidade não ocorre no domínio das operações intelectuais a partir dessas espécies inteligíveis. Enquanto as espécies inteligíveis em si são incorruptíveis, as operações intelectuais que envolvem composição, divisão e raciocínio estão sujeitas a contrariedades. A falsidade e o erro, que são os contrários da verdade, podem corromper o conhecimento adquirido a partir das operações intelectuais. Para Tomás, existem dois modos de se perder a ciência já adquirida no estado de vida terrena no composto. O primeiro modo é o esquecimento, e o segundo modo é o erro ou engano. No primeiro modo, o esquecimento afeta a memória sensível, afetando, portanto, uma faculdade ligada ao corpo. No segundo modo, o erro ou o engano resulta na argumentação falsa, sendo um uso equivocado da capacidade de raciocinar. Contudo, a corrupção dessa ciência perde força na alma separada, pois, no estado separado do corpo, a ciência presente na alma não sofre mais as influências corruptoras do corpo.

Após a morte, o intelecto subsiste independentemente e é capaz de manter em si a

ciência adquirida na vida terrena. Para Tomás, o *habitus* da ciência permanece no intelecto devido à incorruptibilidade das espécies inteligíveis e à ausência das causas da corrupção na alma separada. A permanência do *habitus* da ciência na alma separada é fundamental para a felicidade última da pessoa humana através da visão direta da essência de Deus, sinalizando que o conhecimento adquirido em vida é parte integral da beatitude. A abordagem de Tomás, portanto, defende uma harmonia entre a metafísica da alma e a epistemologia, oferecendo uma resposta abrangente e coerente às questões filosóficas e teológicas cristãs fundamentais.

Tomás parece não deixar explícito, mas aponta para a possibilidade de uma certa paridade entre a abstração por meio da divisão e composição e o *habitus* da ciência. Isso decorre do fato de que, em ambos os casos, pressupõe-se o intelecto dos primeiros princípios. Na medida em que para lidar com os fantasmas, é necessário o conhecimento dos princípios indemonstráveis da lógica, e também a capacidade de apresentar conclusões lógicas dentro do processo de composição e divisão intelectual.

Quando se considera a função do intelecto dos primeiros princípios dentro da filosofia de Tomás de Aquino, é possível perceber que ele se torna base fundamental e indispensável tanto para a abstração quanto para a formação do *habitus* da ciência. A abstração ocorre por meio da divisão e da composição, e exige um conhecimento prévio e inato dos primeiros princípios lógicos. Este processo de abstração não é apenas um exercício intelectual, mas também uma aplicação refletida do *habitus* da ciência, que é uma habilidade adquirida e estável na alma humana.

Os hábitos intelectuais qualificam habilidades que possibilitam uma operação mais ordenada do intelecto, oferecendo ferramentas adequadas para a busca da verdade. O *habitus* da ciência surge enraizado na capacidade natural da pessoa humana de compreender de maneira consistente e metódica as realidades inteligíveis.

É importante ressaltar que a noção de *habitus* da ciência não aparece no pensamento de Tomás de Aquino separada de toda a tradição filosófica. Além de se inserir num contexto de querelas medievais, onde o conceito do *habitus* foi desenvolvido abrangendo as virtudes morais e intelectuais, o *habitus* também possui uma importante raiz aristotélica. No segundo capítulo serão mobilizados alguns pensadores, em especial Aristóteles e Agostinho, e suas

perspectivas a respeito do *habitus*. Com esse movimento será possível, portanto, compreender um pouco melhor a carga conceitual do *habitus* na tradição filosófica ocidental e de que maneira podemos lidar com a perspectiva de Tomás de Aquino sobre o *habitus* da ciência.

### **3 O HABITUS**

#### **3.1 A noção de Habitus: a raiz aristotélica e a Idade Média**

O conceito de *habitus* é basilar dentro do pensamento de Tomás de Aquino, o *habitus*, entendido como disposição duradoura e estável, permite ao ser humano agir de maneira consistente, orientando-se para o conhecimento e o Bem. Em Tomás, o conceito de *habitus* é especialmente fértil, pois abrange as virtudes morais e também as virtudes intelectuais, criando uma relação sólida entre a ética e a epistemologia.

O tema do *habitus* não é apenas fértil em Tomás de Aquino, como também é um conceito amplamente mobilizado durante todo o período da filosofia medieval por diversos autores. Faucher e Roques (2018) nos impressionam com o grande trabalho realizado na obra *The Ontology, Psychology and Axiology of Habits (Habitus) in Medieval Philosophy*, na qual mobilizam uma grande discussão envolvendo autores importantes do medievo a respeito do conceito de *habitus*. A associação desse conceito com seu aspecto moral é o que geralmente salta aos olhos dos comentadores, contudo, nosso foco aqui é se concentrar na noção de *habitus* enquanto ciência, mas isso não impedirá que relações entre a ética e a epistemologia apareçam circunstancialmente no horizonte argumentativo.

Sabemos que uma das principais atribuições do termo *habitus* em Tomás se aproxima do termo grego *hexis*, mais especificamente, da *hexis* aristotélica associada à reflexão moral. Embora esse aspecto moral do *habitus* seja frequentemente destacado, aqui nos afastaremos dele, privilegiando sua dimensão epistemológica enquanto concepção de ciência. Sob essa perspectiva, as definições dadas por Aristóteles nos parecem úteis para reconstruir um esboço do que seria a raiz do conceito de *habitus* mobilizado por Tomás como ciência.

Como afirmam Faucher e Roques (2018, p. 05), o lastro do conceito de *habitus* remete não apenas às tradições aristotélicas, mas também às agostinianas. Ao longo do medievo, por

exemplo, percebe-se que o aspecto moral do *habitus* ganhou grande relevância devido ao legado de certa interpretação da Ética a Nicômaco de Aristóteles, em que o *habitus* é entendido como virtude. Na filosofia aristotélica, *hexis* refere-se a um estado ou disposição estável que é responsável pela caracterização da forma de uma pessoa ser em relação ao conhecimento e à virtude. A *hexis* moral, em Aristóteles, é uma certa qualidade que pode ser adquirida pela pessoa humana que possibilita orientar as condutas intelectuais e morais. Vale ainda destacar que essas condutas orientadas a partir da *hexis* aperfeiçoam a alma humana e aproximam a existência humana da excelência<sup>28</sup>. Para Aristóteles, existem virtudes éticas e virtudes intelectuais. As primeiras referem-se à parte irracional da alma, mas possuem relação com a razão. Já as virtudes intelectuais se referem à parte racional da alma.

Também podemos encontrar as concepções do *habitus* intelectual, responsável pelo conhecimento, o *habitus* de nossas faculdades sensitivas, que nos permitem sentir (ver, ouvir, tocar etc), e até mesmo o *habitus* do corpo que o possibilita suas realizações. Essas diferentes interpretações do conceito de *habitus* sugerem uma dificuldade que deve ser enfrentada: aproximá-lo do seu aspecto primordial como disposição mental para o conhecimento intelectual humano.

É possível afirmar (2018, p. 05) que a filosofia de Agostinho propõe uma nova faculdade, a saber, a vontade. Nela, os aspectos do desejo e do movimento voluntário estariam reunidos e dispostos. Nesse sentido, o *habitus* seria uma espécie de intermédio entre os mecanismos psicológicos existentes nas relações entre objeto, representação, desejo e movimento. Em outras palavras, nessa perspectiva moral, o *habitus* nunca estaria pressuposto de qualquer ação. Ele sempre seria adquirido posteriormente a uma determinada experiência e seguiria influenciando as demais ações. O *habitus*, em Agostinho de Hipona, pode ser compreendido como uma disposição ou inclinação duradoura que a vontade adquire por meio da repetição de atos voluntários. Essa inclinação influencia a forma como a vontade responde aos desejos e representações.

Em Agostinho de Hipona, o *habitus* influi sobre a percepção de objetos e das

---

<sup>28</sup> Aqui usei o termo excelência para o termo grego *Aretê*. *Aretê* é um termo grego utilizado por Aristóteles com o significado de virtude ou excelência. *Aretê* se refere a qualidade que um ser ou coisa possui capaz de o permitir realizar sua função ou finalidade de maneira excelente e virtuosa.

representações formadas na mente. O *habitus* pode condicionar a maneira como esses objetos são percebidos e valorizados, sendo uma predisposição da mente em relação à ação diante de estímulos diferentes. Para Agostinho, *habitus* pode enrijecer os desejos tanto para o bem quanto para o mal. Isso ocorre porque o *habitus* está diretamente ligado ao desejo humano, e sua disposição para os vícios ou virtudes depende da maneira como foi cultivado pelo ente humano. O mesmo ocorre na relação entre o *habitus* e o movimento voluntário, pois ele é responsável por facilitar ou dificultar determinadas ações escolhidas pela pessoa humana.

Na perspectiva de Agostinho, o *habitus* deve ser desenvolvido em favor das virtudes e é fundamental na construção de uma vida moral e espiritual virtuosa. Contudo, o desenvolvimento de um *habitus* pernicioso pode afastar a alma humana da busca pelo conhecimento da verdade e do Bem. Pode-se dizer que o *habitus*, em Agostinho, está diretamente relacionado com o seu conceito de conversão e desenvolvimento moral. Por meio de bons hábitos e da graça divina, portanto, é possível redirecionar a vontade, transformando um *habitus* vicioso em um *habitus* virtuoso.

Portanto, é necessário nos afastarmos dessas diversas concepções para o *habitus*, e por isso abordar da melhor forma possível o tema aqui proposto como objeto central da análise. Contudo, esse afastamento não pode ocorrer de forma repentina e desatenta. É necessário ter em mente as perspectivas de *habitus* anteriores a Tomás de Aquino para que nossa compreensão do *habitus* na Suma de Teologia não seja apartada da tradição filosófica que o envolve.

Durante os séculos XIII e XIV, certas explicações a respeito do processo de conhecimento humano expressavam suas raízes aristotélicas. Nesse sentido, a cognição ocorria na transmissão de uma forma do objeto externo para o intelecto, sendo recebida enquanto fantasma. O fantasma é a imagem representativa desse objeto gravada na imaginação. E é nesse contexto que a concepção apresentada por Tomás de *habitus* enquanto ciência nos ajuda a entender como essa espécie de arranjo mental é capaz de possibilitar a intelecção em ato. Além disso, facilita a conservação dessas espécies inteligíveis na memória, mantendo-as distantes da atualização. Entender o *habitus* enquanto nossa capacidade de entendimento dos primeiros princípios lógicos nos oferece um aspecto fundamental do

conhecimento humano, ou seja, sua possibilidade. Pode-se afirmar que a ciência pode ser entendida como certa inclinação intelectual própria da natureza humana. Sua possibilidade se garante na capacidade de abstrair e atualizar os primeiros princípios lógicos mediante toda experiência possível.

Contudo, o *habitus* em Tomás de Aquino não pode ser identificado como a apreensão dos primeiros princípios lógicos. A apreensão dos primeiros princípios lógicos expressa o *habitus* enquanto capacidade e disposição para essa apreensão, não enquanto o próprio conhecimento desses princípios. Em outras palavras, o *habitus* possibilita o conhecimento, mas não podemos afirmar que ele se identifica com o conhecimento. Essa abordagem requer cuidado e paciência, na medida em que nosso trabalho pretende justamente abordar essa problemática. Afinal, podemos conceber *habitus* enquanto ciência?

Esse enfrentamento também implicará na defesa de que os elementos que compõem o processo de aquisição de conhecimento intelectual não são potências distintas da alma, mas sim funções diferentes que formam esse grande arcabouço intelectual.

Mas pode suceder que o meio e aquilo a que, pelo meio, chegamos, pertençam a hábitos diversos. Assim, os primeiros princípios indemonstráveis pertencem ao hábito do intelecto; porém, as conclusões desses deduzidas, ao hábito da ciência. E, por isso, dos princípios da geometria é que se devem tirar as conclusões, noutra ciência, p. ex., na perspectiva. Mas a potência da razão, que atinge o termo médio e o último, é a mesma. Pois, o ato da razão é um como movimento, que passa daquele para este; e também é o móvel que, passando pelo meio, chega ao fim. Por onde, a razão superior e a inferior são uma só e mesma potência; distinguindo-se, porém, pela função dos atos e pelos diversos hábitos; assim, à razão superior se atribui a sapiência e, à inferior, a ciência (ST, 1a., Q.79, a.9, resp).<sup>29</sup>

Na citação acima, Tomás de Aquino aborda a distinção e a relação existente entre os diferentes hábitos intelectuais, bem como a própria operação racional. Para Tomás, os primeiros princípios lógicos e as conclusões deles derivadas fazem parte de hábitos distintos;

---

<sup>29</sup> Isso também pode ser lido na seguinte passagem: E como o movimento sempre procede do imóvel e termina no repouso, daí vem que o raciocínio humano, por via de inquisição ou de invenção, procede de certos princípios absolutamente inteligidos, que são os primeiros princípios; e, de novo, por via do juízo, volta, decompondo, aos primeiros princípios, à luz dos quais examina o que descobriu. Ora, é manifesto, que o ser movido e o repousar, mesmo nas coisas naturais, não se reduzem a potências diversas, mas a uma só e mesma; pois, é pela mesma natureza que uma coisa se move e repousa localmente. Cf. AQUINO, 2009, pg.452-453. (ST, 1a., Q.79, a.8, respondeo.)

contudo, esses hábitos se relacionam com a mesma potência racional. Essa perspectiva é fundamental para uma interpretação mais precisa da teoria do conhecimento dentro da filosofia de Tomás.

O argumento de Tomás procura enfrentar, entre outras, as objeções de João Damasceno que distinguem a imaginação, mente e o intelecto, apresentando uma espécie de hierarquia. Na distinção de Damasceno, citada por Tomás (ST, 1a., Q.79, a.9, praeterea), a imaginação produz a opinião, a mente julga essa opinião como verdadeira ou falsa, enquanto o intelecto lida com as opiniões já julgadas pela mente. Porém, Tomás argumenta que a distinção entre razão superior e razão inferior ocorre devido a funções distintas que podem ser realizadas pela razão, mas não porque se tratem de potências distintas. É nesse sentido que Tomás nos diz que o intelecto retira os princípios indemonstráveis das noções eternas, que pertencem ao *habitus* do intelecto, enquanto a ciência é o *habitus* obtido nas conclusões desses princípios. O *habitus* do intelecto é a sapiência<sup>30</sup> e o *habitus* das conclusões lógicas é a ciência. “Assim, os primeiros princípios indemonstráveis pertencem ao *habitus* do intelecto; porém, as conclusões desses, deduzidas, ao *habitus* da ciência” (ST, 1a., Q.79, a.9, resp). Temos aqui, portanto, dois momentos distintos para o *habitus*. Num primeiro sentido, o *habitus* enquanto reconhecimento dos primeiros princípios racionais; num segundo sentido, é a capacidade de conservar e derivar conclusões em vista da construção de uma *scientia*.

Tomás apresenta a razão como parte constituinte da natureza humana, sendo também expressada na ciência e na lógica. Enquanto, na ciência, trata-se da explicação necessária e certa de um objeto diretamente por suas causas, por sua vez, a lógica assume a reflexão sobre os atos da alma, na medida em que aponta para a melhor maneira de fazer racionalmente os

---

<sup>30</sup> A questão 79 aqui tão mencionada termina com uma reflexão de Tomás acerca da *sindérese* e da *consciência*. Em relação à primeira, Tomás argumenta que a *sindérese* não é uma potência distinta das outras potências da alma. O Aquinate afirma que a *sindérese* não é uma potência, mas sim um hábito que sempre inclina os homens ao bem. Nesse sentido, a *sindérese* é um hábito natural de apreensão dos primeiros princípios das coisas operáveis, sendo que nossa capacidade de julgar ocorre devido a natureza da potência da razão e do hábito da *sindérese*. Já em relação à *consciência*, Tomás afirma que ela não é uma potência na medida em que se esvai, o que não ocorre com as potências. A *consciência* é, portanto, o ato da ciência ordenada por alguma coisa, sendo seus atributos necessariamente aplicados a algum conhecimento e ciência. A *consciência* possui, segundo Tomás, os atributos que testificam, os que instigam e os que acusam. Esses atributos expressam a *consciência* enquanto o hábito natural da *sindérese*. Os hábitos são extensões do hábito dos primeiros princípios que também é a *sindérese*.

próprios atos da razão. A aproximação entre o *habitus* e a lógica em Tomás não nos parece algo impossível. A dependência formal dentro de sua metodologia, salienta Beuchot, nos possibilita afirmar a existência de certos conhecimentos verdadeiros e precisos. Certos objetos formais podem ser demonstrados por suas causas e princípios, e, nesse sentido, seu conhecimento é evidente e certo. O *habitus* da ciência é as conclusões lógicas, e é nessa perspectiva que ele se manifesta como o conhecimento de certos objetos formais, entes da razão.

Vale ainda ressaltar que, para o Aquinate, a inteligência é o ato do intelecto<sup>31</sup>. A intelecção, portanto, se refere ao ato de inteligir os indivisíveis, nos quais não há falsidade (ST, 1a., Q.79, a.10, *sed contra*). Enquanto ato do intelecto, a inteligência transcende o ato da razão, alcançando a verdade oriunda dos princípios indemonstráveis.

O caminho que nos leva ao conhecimento se inicia na experiência sensível e se desdobra por meio de nossas capacidades intelectuais, como a memória, a imaginação, o raciocínio e a intelecção. Desse modo, o processo de aquisição do conhecimento intelectual humano constitui o nosso contexto de discussão, mas não se esgota nele. É preciso investigar o fundamento que garante a possibilidade da intelecção. Todas as coisas buscam o seu fim; nesse sentido, buscam algo intrínseco por sua natureza ou por força de um agente inteligente. Esse modelo teleológico legado por Aristóteles nos indica que a alma racional possui uma finalidade a saber: inteligir a verdade.

Ora, o ser humano, composto por corpo e alma, possui a capacidade de entendimento, chamado intelecto. Assumindo, portanto, que o humano é um ser dotado de capacidade intelectual, podemos questionar acerca da origem dessa capacidade, sua operação e seu fim. Barnett indica que o apetite natural é o desejo de todo ser se tornar pleno, enriquecendo-se ontologicamente (BARNETT, 1935, p. 11). Se possuímos o conhecimento dos primeiros princípios, haverá em nós, conseqüentemente, a busca por todo o conhecimento. Em outras palavras, se há em nós a capacidade de sermos inteligentes, haverá também o objeto do ser

---

<sup>31</sup> Entre as potências do intelecto também se discute sobre a distinção entre o intelecto prático e o intelecto especulativo. Para Tomás, o que diferencia esses dois aspectos do intelecto são os fins referentes a cada um deles, enquanto o intelecto prático se dirige ao bem, o intelecto especulativo se dirige à verdade. Contudo, a verdade e o bem não são objetos distintos, segundo Tomás “o bem é uma certa verdade e a verdade é um certo bem”. Cf. AQUINO, 2009, pg.558-560. (ST, 1a., Q.79, a.11, respondeo.)

inteligente, o alvo que norteia toda a operação intelectual.

Para Barnett (Cf. 1935, p. 15), a inclinação humana para o conhecimento intelectual é uma disposição causada pelo apetite racional. O apetite racional é um dos três apetites existentes no ente humano: o apetite natural, o apetite animal e o apetite racional. Em resumo, o apetite natural inclina o ser em busca de sua finalidade por meio de sua própria natureza e é inerente a todos os seres, sendo causa intrínseca da harmonia e regularidade do universo. Por sua vez, o apetite animal inclina o ser a repetir aquilo que aprendeu em prol do que lhe for mais agradável. Alguns autores argumentam, nesse contexto, a respeito de uma faculdade estimativa. Já o apetite racional vai além, desejando o mais elevado dentro das hierarquias das formas que são as formas inteligentes.

Percebe-se nas ideias de Barnett que o *habitus* não é mobilizado como elemento central da argumentação proposta pelo autor. Vale ainda ressaltar que o aspecto do desejo incluído na ideia de apetite racional nos remete a essa concepção de *habitus* relacionada com à moralidade e à vontade. Se acompanharmos Barnett, percebemos que o conhecimento intelectual é despertado pelo desejo do intelecto de atingir as espécies inteligíveis, uma espécie de amor racional pelas formas superiores. Contudo, uma questão ainda se segue: como se inicia esse mover para a operação intelectual? Para Barnett, primeiramente, a razão deve aprender o Bem, sendo movida pelo Bem universal e, simultaneamente, através de um ato da vontade capaz de impulsionar o intelecto.

A operação intelectual capaz de produzir o conhecimento verdadeiro origina-se no *habitus*, que é a disposição mental adequada para o conhecimento dos primeiros princípios indemonstráveis. Segundo Pasnau (Cf. 2002, p. 150), o *habitus* está entre a pura potencialidade e a pura realidade, sendo um princípio interno da ação humana e uma capacidade adquirida. Os primeiros princípios são conhecidos por uma simples *intus legere* (*intuição*): nas palavras de Tomás, são a herança da luz divina infundida na alma dos humanos.

Pasnau indica para uma distinção bastante importante nessa reflexão: enquanto as potencialidades expressam capacidades inatas na alma, as disposições ou *habitus* são aprendidas a posteriori. Tal demarcação é fundamental para entendermos o terreno que nossa dissertação pretende abordar, ou seja, procurar entender como a ciência pode ser concebida enquanto uma disposição aprendida. Tomás objeta a tese de que a alma humana é

suficientemente capaz de alcançar a virtude apenas com suas potencialidades inatas. Tomás de Aquino defende a ideia de que, para além de nossas potencialidades inatas enquanto humanos, necessitamos de disposições capazes de catalisar e desenvolver as capacidades próprias da natureza humana. Apenas com essas disposições é possível alcançar a virtude. Assim como esses são os pilares da teoria ética de Tomás, a ideia de relação entre potências inatas e disposições adquiridas também nos ajuda a entender melhor a operação intelectual.

A constatação de uma disposição intelectual à medida que se percebe o intelecto agindo, assim como percebemos que estamos vivos pelo simples fato de viver. Nesse sentido, Pasnau também assume uma espécie de autoconhecimento em Tomás. Contudo, esse autoconhecimento se dirige, no caso, a uma investigação detalhada sobre a natureza humana, e não apenas a experiência individual de cada ser humano. O intelecto humano se atualiza na medida em que possui a forma inteligível do objeto conhecido e se conhece na medida em que essa forma corresponde também à própria forma do intelecto. Esse movimento é complexo, pois não conhecemos nosso intelecto apenas pela forma inteligível em ato, mas sobretudo pela própria percepção do ato de entender.

O *habitus*, em Tomás, segundo Pasnau, se refere a uma segunda potência da alma. Nesse sentido, a primeira potência da alma é a capacidade de se envolver numa operação (PASNAU, 2002, p. 440), enquanto o *habitus* expressa uma disposição adquirida que permite realizar a operação sob o comando da alma. Percebemos, portanto, que o trabalho de Pasnau sobre o Tratado sobre a natureza humana na Suma de Teologia, nos oferece alguns pontos importantes para compreendermos melhor a concepção de ciência enquanto *habitus* na obra de Tomás de Aquino.

Podemos destacar que o *habitus* não é um conceito fechado ou um momento do processo de conhecimento, mas sim uma qualificação que possibilita que o processo ocorra em seus vários níveis (Cf. INAGAKI, 1981, p. 275-276). Ou seja, para compreendermos corretamente ciência enquanto *habitus*, ou pelo menos o *habitus* da *scientia*, em Tomás, é necessário percorrer e acompanhar os diversos aspectos do processo de conhecimento. Primeiramente, a experiência sensível que nos fornece as razões formais do objeto a ser conhecido. Em seguida, a conservação dessas razões formais no intelecto possível através dos sentidos internos (memória, imaginação), formando assim os fantasmas. Finalmente, a

atualização da ciência pelo intelecto em ato, que se volta aos fantasmas enquanto recebe outra experiência sensível que oferece as mesmas razões formais da primeira. Segundo Inagaki (1987, p. 159; 1981, p. 270), é preciso compreender como Tomás possibilita uma compreensão metafísica da natureza humana e também a transcendência de uma natureza humana que, em suma, seria meramente empírica. Na interpretação de Inagaki, em *Habitus and Natura in Aquinas*, o ponto de partida para a concepção de natureza humana, ainda que em sentido empírico, é apresentado como a primeira categoria qualitativa enquanto *habitus*. Nesse sentido, Inagaki (1987, p. 165) nega que o *habitus* possa ser identificado como uma substância metafísica, sendo, antes, a categoria necessária para o fundamento da possibilidade de atingir níveis cada vez mais elevados de conhecimento.

A possibilidade de conhecimento intelectual humano, ou seja, nossa capacidade de lidar com espécies inteligíveis pressupõe certa qualidade para que a operação se realize. Essa qualidade é a ciência enquanto *habitus*, ou, ainda, nossa capacidade de reconhecer os primeiros princípios lógicos. Mediante essa qualificação, somos capazes de lidar categoricamente com as formas superiores. Ainda acompanhando Inagaki, temos o *habitus* enquanto uma qualidade da natureza humana num sentido empírico. Já no sentido metafísico, o que nos resta são as origens e a causa do *habitus*. Vale lembrar que Tomás estabelece esse elo entre o *habitus* e o sentido metafísico da natureza humana, afirmando que o *habitus* dos primeiros princípios expressa a herança da luz divina na criação. O aspecto teológico da reflexão de Tomás jamais pode ser menosprezado; contudo, nosso objeto de pesquisa consiste em apresentar certas demarcações entre uma possível epistemologia e a clara e distinta teologia do Aquinate. Tal empreitada não só implica num grande arcabouço teórico, mas também numa análise minuciosa dos aspectos envolvidos na operação intelectual.

Pode-se afirmar que a qualidade de lidar com espécies intelectivas abre as perspectivas de um conhecimento mais elevado, sendo o *habitus* uma condição necessária para se acessar os diversos níveis de intelecção. Isso evidencia, entre outras coisas, que o conhecimento derivado da empiria pode ser desenvolvido em conclusões cada vez mais gerais e sistêmicas. A valorização da ciência não é o único aspecto relevante no pensamento de Tomás; também é essencial o desenvolvimento intelectual em busca de uma expressão virtuosa do *habitus* científico. Seguindo a proposta de Tomás, podemos entender a formação do Eu, enquanto

agente livre, como a formação de um *habitus* através do exercício da causalidade da liberdade. Essa passagem é importante, pois ressalta o aspecto moral envolvido na concepção de *habitus*, não apenas em Tomás de Aquino, mas em toda tradição filosófica. Contudo, o exemplo do Eu não expressa o *habitus* em si, o que nos leva a considerar a possibilidade de um princípio fundamental para todas as nossas ações, o que pode nos conduzir a um campo metafísico.

Desse modo, o *habitus* não pode ser confundido com uma mera disposição, mas como uma fundamental alteração na substância, que passa a possuir a forma e o ato do intelecto. Segundo Deferrari (1960, p. 453), o *habitus* é uma modificação na natureza, assim como o é a saúde e a capacidade de agir bem ou mal. Nesse sentido, arrisco afirmar que o *habitus* enquanto *scientia* expressa a posse da inteligência, que por sua vez, é o ato do intelecto. Essa posse se manifesta como uma modificação na natureza daqueles que a possuem, implicando na capacidade de produção de conhecimento intelectual, ou seja, ciência.

Essa alteração substancial causada pela *habitus* pode ser entendida na oposição entre a posse e a não posse. O *habitus* se manifesta como a posse de algo, em ato, já a ausência de *habitus* se refere a não posse<sup>32</sup>. Contudo, o *habitus* deve ser anterior a sua ausência, na medida em que só se ausenta da posse aquilo que previamente esteve em posse. Em outras palavras, o *habitus* intelectual expressa a posse da capacidade de realizar o ato do intelecto, ou seja, a inteligência. A não posse dessa capacidade expressa, na verdade, a diminuição ou não desenvolvimento desse *habitus*. Portanto, o *habitus* se manifesta como uma qualidade substancial, sujeita ao aprimoramento e aperfeiçoamento quanto a sua privação.

A descrição conceitual do *habitus* oferecida por Deferrari (Cf. 1960, p. 453) está, em certa medida, em consonância com a tese central de Inagaki de que o *habitus* é certa qualidade necessária para se atingir os diferentes níveis do conhecimento. Para Inagaki, nosso conhecimento se inicia na grosseira compreensão da realidade captada pelos sentidos. Essa compreensão é, por sua vez, possibilitada pela imaginação, que nos permite alcançar o nível de conhecimento da forma substancial das coisas, até atingirmos o nível ontológico. Essa busca pelo conhecimento se manifesta por meio de diferentes graus de perfeição do

---

<sup>32</sup> Nesse caso a posse se refere ao *habitus* intelectual.

conhecimento. Esses diferentes graus do conhecimento culminam no último nível: o conhecimento da certeza. Além disso, a perfeição do conhecimento está relacionada à perfeição do objeto desse conhecimento. Sob essa perspectiva, o conhecimento perfeito é o conhecimento de Deus, visto que Deus é considerado o objeto supremo do conhecimento, como defende Tomás de Aquino.

Inagaki (1981, p. 273) afirma, com base em Tomás, que não podemos conhecer sem os sentidos; no entanto, é a partir deles que começamos a alcançar níveis superiores de conhecimento. Primeiramente, o conhecimento é atualizado por meio de atividades cognitivas que visam o aperfeiçoamento dessas cognições. Esse é o salto necessário para se alcançar o registro imaterial do conhecimento, que não é apenas sua possibilidade, mas uma condição necessária. Não há como desenvolver essa discussão sem abordar os dois princípios intelectuais presentes na epistemologia de Tomás: a relação entre o Intelecto Possível e o Intelecto Agente. Essa relação se manifesta no desenvolvimento e aperfeiçoamento do intelecto por meio de exercícios cognitivos. Esse desenvolvimento intelectual ocorre no salto entre a materialidade e a imaterialidade, que também se reflete nos conceitos de potência e de ato. A potência manifesta a materialidade, pois é a matéria que pode ser determinada por uma forma. Por sua vez, a forma ocupa o registro do ato, pois determina aquilo que estava potência. A atualização, portanto, é o fortalecimento e aperfeiçoamento do intelecto. O *habitus*, portanto, segundo Inagaki, não é adquirido pela simples repetição de atos, mas sim pelos princípios de intelecto possível e intelecto agente presentes no sujeito capaz de conhecer. A causa da aquisição do *habitus* reside nessa estrutura.

O princípio ativo, como afirma Inagaki, atualiza e determina a potencialidade por meio do exercício do ato iniciado nesse processo. Esse processo, por sua vez, gera uma nova qualidade adquirida por meio da atualização e determinação do princípio potencial, e essa qualidade permanente é o que o comentador chama de *habitus*. A imaterialização, portanto, do intelecto humano ocorre pelo fortalecimento e desenvolvimento do próprio intelecto que se coloca como a possibilidade do saber. É dessa forma que o hábito adquirido fortalece e aprimora o intelecto humano, aumentando sua capacidade de saber.

Apesar da extensa digressão feita em busca de uma compreensão, ainda que parcial, da

interpretação de Inagaki para o conceito de *habitus* em Tomás de Aquino, não nos parece seguro afirmar que adotamos tal abordagem, embora a tenhamos assimilado em grande medida. Nosso objetivo inicial foi trazer à discussão uma interpretação que vê o *habitus* enquanto um mediador nos diferentes graus de conhecimento. Além disso, as perspectivas Barnett e Pasnau também devem ser amplamente consideradas, e é nesse sentido que pretendemos continuar nossa investigação. Ainda que reconheçamos que o *habitus*, enquanto ciência, implica uma mudança substancial no sujeito, orientando-o em direção ao bem, ao verdadeiro, à capacidade das conclusões lógicas, à moralidade, à aprendizagem e à perfeição. É necessário depurar essas ideias, sem perder de vista a essência das teses e soluções propostas ao longo da tradição de comentários.

### **3.2 O Habitus da Ciência: o conhecer a partir dos princípios lógicos**

Até este ponto, é evidente que o questionamento inicial suscita inúmeros problemas e possibilidades interpretativas, tanto acerca do conceito de ciência quanto sobre o conceito de *habitus* em Tomás de Aquino, especialmente em sua Suma de Teologia. Nosso trabalho, por meio de uma revisão bibliográfica, buscou oferecer uma argumentação plausível sobre como a ciência pode ser entendida enquanto *habitus* dentro do pensamento de Tomás de Aquino. Partindo da ideia de que podemos entender a ciência não apenas como um corpo de silogismos organizados em torno de um tema central, mas também como *habitus*, a sugestão do professor Carlos Arthur se revelou frutífera ao nos depararmos com diversas tentativas de interpretação do problema.

É importante ainda que atentemos para alguns detalhes do tema em questão. Em seu artigo *As duas faces da ciência*, Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento aponta para a ciência enquanto *habitus*, o que à primeira vista, pode levar a interpretação de que trata-se da ciência identificada com o *habitus*. Contudo, é possível percebermos que Tomás se refere ao *habitus* da ciência. Isso implica que, entre nossos hábitos, há aquele que se refere à disposição necessária para a aquisição e realização da ciência.

Vale ressaltar que o itinerário aqui apresentado buscou investigar de que maneira podemos compreender a ciência enquanto *habitus* ou ainda o *habitus* da ciência. Tal investigação pressupõe não apenas uma extensa carga bibliográfica, mas também a vastidão

da obra de Tomás de Aquino. O estudo das atividades intelectuais em Tomás de Aquino, portanto, revelou-se o terreno mais fértil para acompanharmos de que forma ele apresenta a possibilidade, a ordem e o modo do conhecimento.

Foi possível perceber a importância de se aprofundar em mais elementos do texto de Tomás de Aquino a fim de atender o objetivo central do trabalho aqui proposto. Por isso, passarei a explorar, além do Tratado sobre o homem, que abrange as questões 75-109 da primeira parte, também o Tratado dos hábitos, que contempla as questões 49 -54 da segunda parte da Suma de Teologia. Além da necessidade óbvia do estudo do Tratado dos hábitos para cumprir o objetivo proposto, seu conteúdo é fundamental, pois é nele que Tomás expõe sua concepção acerca do *habitus*.

O Tratado dos Hábitos inicia-se com a investigação sobre a substância do *habitus*, e nesse sentido com a pergunta se o *habitus* é uma qualidade. Tomás de Aquino começa sua argumentação apresentando a tese de Aristóteles de que o hábito se refere a uma qualidade que dificilmente se altera. Em sua solução, Tomás de Aquino busca desvelar as raízes do termo *habitus* a partir de dois sentidos possíveis para o verbo latino *habere*<sup>33</sup>. No primeiro sentido, o verbo se refere ao fato de ter o homem, ou qualquer outro ser, alguma coisa. Nesse contexto o *habitus* é entendido como a posse de algo, e, entre as coisas que podem ser possuídas, existem aquelas que não exigem um meio termo entre o sujeito que possui e a coisa possuída, e, existem também, aquelas que não exigem um termo médio, mas sim uma relação. Nesse sentido, o *habitus* seria uma posse ou o predicamento do *habitus* enquanto meio termo entre o sujeito e a roupa que possui. Essa posse ou predicamento do *habitus*, por sua vez, constitui um gênero especial (ST, 2a., Q.49, a.1, sed contra).

No segundo sentido, o verbo *habere* refere-se ao fato de um ser ter, em si mesmo ou em relação a outro, uma qualidade que define sua natureza. Tomás afirma, ainda no sed contra da questão mencionada, que enquanto qualidade, o *habitus* é uma disposição pela qual um ser é bem ou mal disposto, ou seja, o *habitus*, enquanto qualidade, não é o meio termo entre o ser que possui e a coisa possuída, mas sim a posse de uma qualidade que possibilita determinadas disposições, como ocorre com a saúde e a ciência.

---

<sup>33</sup> Termo latino referente ao verbo de origem do vocábulo *habitus*.

Contudo, o *habitus* ou a disposição não são qualidades em si, mas espécies de qualidade. Segundo Tomás, Aristóteles elenca entre as qualidades o *habitus* e a disposição como a primeira espécie de qualidade. Após apresentar a tese inadmissível, onde, segundo Tomás, Simplício diferencia as espécies de qualidades entre as naturais e adventícias, o Aquinate inicia sua argumentação. Tomás procura evidenciar não apenas a distinção entre as espécies de qualidade, mas, especialmente, a distinção entre o *habitus* e a disposição.

A qualidade implica um determinado modo da substância (ST, 2a., Q.49, a.2, sed contra), e tanto o *habitus* quanto a disposição, enquanto primeira espécie de qualidade, possuem o modo e a determinação do sujeito em relação à causa. Os hábitos da alma e do corpo, salienta Tomás, são concebidos por Aristóteles como certas disposições para o que é perfeito, entendendo a perfeição como aquilo que está disposto de acordo com a natureza. Na primeira espécie de qualidade está incluído o bem e o mal e também o que é mutável de maneira mais fácil ou difícil. O próprio Tomás destaca a dificuldade e complexidade na compreensão da primeira espécie de qualidade. Primeiramente ele nos orienta inicialmente para uma interpretação que distingue os hábitos e as disposições, sendo que a principal diferença entre eles reside no fato de que os hábitos são dificilmente mutáveis, enquanto as disposições podem ser facilmente perdidas. Vale notar que essa distinção não implica a separação entre hábitos e as outras espécies de qualidades, mas a constatação de uma diferença entre os hábitos e as disposições.

Essa distinção pode ser encarada de duas maneiras. As disposições podem ser entendidas como gêneros dos hábitos ou como seu contraposto. Contudo, Tomás afirma que a disposição propriamente dita se coloca como oposta ao *habitus*, e isso ocorre de dois modos. Num primeiro modo, análogo ao que é perfeito e ao que é imperfeito, a disposição é aquilo que pode ser facilmente perdido ou alterado, apresentando-se, de forma imperfeito, enquanto o hábito se revela como uma qualidade que dificilmente será alterada ou perdida, assim como uma criança possui a qualidade de se tornar um adulto (ST, 2a., Q.49, a.2, sed contra). No segundo modo, podemos distinguir a disposição do *habitus* enquanto espécies de gêneros subalternos, ou seja, enquanto a disposição se refere às qualidades da primeira espécie que podem ser facilmente alteradas ou perdidas pela sua própria natureza por possuírem causa

mutáveis, o *habitus* se refere às qualidades da primeira espécie que dificilmente, por natureza, podem ser perdidas ou alteradas por possuírem causas imutáveis. A disposição está para a doença e a saúde assim como o *habitus* está para a ciência e as virtudes.

Segundo Tomás, essa interpretação da distinção entre as disposições e os hábitos pode ser considerada mais alinhada com as teses de Aristóteles, mas não se limita a isso. Ela implica na impossibilidade de uma disposição vir a se tornar um hábito, por exemplo, alguém que imperfeitamente possui uma ciência pode ser considerado alguém disposto para aquela ciência, e não como alguém com o hábito da ciência. Portanto, em vista do objetivo central desta dissertação, o breve percurso feito até aqui, acompanhando o Tratado dos hábitos presente na Suma de Teologia, se mostra pertinente e agrega informações fundamentais que nos ajudam a compreender melhor de que maneira podemos conceber a ciência enquanto *habitus*. Ou seja, se no início de nosso trabalho percebemos indícios de uma interpretação do *habitus* enquanto a posse de espécies inteligíveis que por sua vez garantiriam a possibilidade do conhecimento, ao longo da pesquisa ficou claro que o *habitus* da ciência pode ser interpretado como a posse perfeita de uma ciência ou virtude. Esse raciocínio nos alerta para a complexidade do tema proposto e nos motiva a procurar com mais cuidado as especificidades e detalhes que o próprio Tratado dos hábitos nos oferece.

O *habitus* é o princípio da operação e, por se tratar de uma qualidade, é, também, um ato. Ele se refere não à potência, mas à natureza do ser, e tem prioridade em relação à potência, pois é uma espécie de qualidade. Sobre a necessidade de existir o *habitus*, Tomás afirma que, por se tratar de certas perfeições, a existência dos hábitos se mostra necessária, pois a perfeição possui a natureza de fim. O corpo pode ser suscetível a certos *habitus*, como a saúde e a doença incurável. Contudo, os hábitos não estão no corpo, mas na alma, cujo princípio é a vontade (ST, 2a., Q.50, a.1, sed contra). A vontade, por sua vez, é uma potência fundamental da alma humana. Para Tomás, o que direciona as ações e escolhas humanas é a vontade.

Considerando a natureza humana, o *habitus* não pode existir na alma, pois a alma é, em si mesma, forma completa dessa natureza. No entanto, se considerarmos que o ser humano possui a capacidade de participar em uma natureza superior, a saber, a natureza divina,

poderia ser admitido um *habitus* que exista pela essência da alma. Entretanto, se tomarmos o *habitus* em relação à operação, ele não apenas existe na alma, mas também nas potências da alma, pois são estas que a alma tornam o princípio das operações.

Na parte intelectual da alma, existe o *habitus* dos princípios, que corresponde à ciência, sapiência e intelecto. Para Tomás, o *habitus*, enquanto potência, está relacionado ao ser que realiza a operação correspondente. A capacidade reflexiva da pessoa humana, para ele, é algo intrínseco ao ser racional. Enquanto a potência diz respeito a capacidade de realizar uma ação, o *habitus* refere-se à habilidade de realizar essa ação de maneira consistente e habitual. Assim, tanto a potência quanto o *habitus* necessários para realizar uma determinada ação pertencem à essência do ser que realiza a ação.

Em relação ao intelecto, sua potência reside na capacidade de pensar e refletir racionalmente. Pode-se afirmar que essa capacidade existe mesmo quando não estamos de fato pensando ou refletindo, ou seja, mesmo na ausência dessas ações, ainda mantemos em potência a capacidade de realizar essas ações em nosso intelecto. Por outro lado, o *habitus* pode ser desenvolvido por meio da realização de nossa capacidade de refletir e pensar, tornando o ente humano cada vez mais qualificado e eficiente na realização pensamento. Para Tomás, portanto, o que permite ao intelecto refletir e pensar habitualmente é o *habitus* da ciência, que é tão fundamental para o intelecto racional quanto a própria capacidade de pensar e refletir.

Por onde, é no intelecto possível que está o hábito da ciência, pelo qual ele pode refletir, embora não esteja refletindo. — Em segundo lugar, a opinião de que se trata vai também contra a verdade das coisas. Pois, assim como a potência também o hábito é próprio do ser ao qual é própria a operação. Ora, entender e refletir é ato próprio do intelecto. Logo, também o hábito, pelo qual refletimos, está propriamente no intelecto (ST, 2a., Q.50, a.4, sed contra)

A citação refere-se ao tratamento que Tomás faz das interlocuções contrárias à tese de que o intelecto pode ser suscetível ao *habitus*. A resposta esclarece que o *habitus* da ciência perseguido por essa pesquisa e também destaca o *habitus* presente no intelecto é aquele pelo qual refletimos. o Sujeito do *habitus* é o intelecto possível, sendo que o *habitus* não é a disposição do objeto para a potência, mas sim uma qualidade que reside na potência, a qual é o princípio do ato. Isso implica que é o intelecto possível que adquire e mantém os hábitos

intelectuais. O movimento argumentativo aqui busca destacar que o *habitus* da ciência, assim como todos os hábitos intelectuais, está presente no intelecto possível e não nos objetos de conhecimento. Nesse sentido, o que é desenvolvido e aperfeiçoado pelo *habitus* da ciência é a própria capacidade de conhecer e compreender, e não os objetos externos que são conhecidos pelo ele. Assim, o *habitus* representa uma alteração interna no sujeito que conhece, e não nos objetos a serem conhecidos.

Conclui-se, portanto, que o *habitus* reside no intelecto, e não nos fantasmas, que são comuns tanto à alma quanto ao corpo. Segundo Tomás, nada impede que exista no intelecto o meio-termo entre a potência pura e o ato perfeito, ao qual chamamos de *habitus*. Assim, os hábitos podem estar presentes nas potências intelectivas que cooperam com a boa disposição do corpo, facilitando o processo de entender. No entanto, o *habitus* reside principalmente no intelecto possível. Os fantasmas, por sua vez, podem ser compreendidos como imagens sensíveis que a mente utiliza para realizar a cognição. Eles são comuns ao corpo e à alma, pois derivam da experiência sensorial e são processados pela imaginação e pela memória. Já o *habitus* não se encontra nessas imagens sensíveis ou fantasmas, mas na própria faculdade racional da alma, que é o intelecto.

O *habitus* é uma disposição intermediária entre a pura potência e o ato perfeito, não sendo uma mera potencialidade nem uma atualização perfeita, mas sim uma inclinação que desenvolve e torna o intelecto mais apto a realizar suas operações. Essa disposição facilita a passagem da potência para o ato, na medida em que torna as operações da alma mais habituais e eficazes. Vale ressaltar ainda que, para Tomás de Aquino, o intelecto, sendo imaterial, não fica impedido de cooperar com o corpo, especialmente pelas faculdades sensoriais. Essa cooperação beneficia tanto os hábitos intelectuais quanto as potências intelectivas.

O *habitus* pode ser natural em relação às potências apreensivas, e nelas o intelecto dos primeiros princípios manifesta-se como o *habitus* natural. No intelecto dos primeiros princípios o ser humano torna-se capaz de compreender, por exemplo, que o todo é maior que a parte. Contudo, tal conhecimento é apenas em parte natural em relação à natureza do composto, ou seja, o conhecimento de que o todo é maior que a parte requer, além disso, o entendimento do que é o todo e o que é a parte. Esse conhecimento, por sua vez, exige que o

intelecto se volte aos fantasmas, os quais possibilitam a apreensão das espécies inteligíveis a partir deles. Portanto, o intelecto dos primeiros princípios é considerado natural tanto em relação a natureza do inteligível quanto a do sensível, potências que pertencentes à natureza do composto humano.

O intelecto dos primeiros princípios refere-se à capacidade humana de apreender princípios fundamentais, evidentes por si mesmos. Esses princípios evidentes não demandam demonstração ou dedução, são as verdades mais elementares e anteriores a todo fundamento do conhecimento intelectual subsequente. Para Tomás, o composto humano possui a capacidade natural de compreender determinadas verdades, tanto em relação ao que percebe do mundo por meio dos sentidos quanto à habilidade de entender e abstrair conceitos.

O *habitus* da ciência ou os hábitos das ciências, como Tomás nos diz, são causados no intelecto por meio da alteração proveniente dos primeiros princípios ou proposições primeiras. Quando o agente age movido por outra causa, ele recebe do motor a origem do *habitus*. Assim, o ato que origina um *habitus* é mais nobre que a ação que dele decorre. Nesse sentido, Tomás sustenta que o intelecto dos primeiros princípios é um princípio mais nobre que a ciência das conclusões.

Tomás ainda aponta para os hábitos infundidos no ser humano por Deus, ressaltando que esses hábitos não criam novos atos no ser em que são infundidos. Pelo contrário, eles apenas confirmam e fortalecem um *habitus* já preexistente. Como exemplo, o Aquinate menciona a sabedoria e a inteligência como hábitos infundidos por Deus, que, de modo análogo à saúde, não são causados diretamente pelo remédio ministrado, mas antes, são fortalecidos por sua ação. Os hábitos infundidos por Deus atuam para robustecer um hábito previamente existente.

Foi dito anteriormente que o *habitus* pertence a uma espécie de qualidade que dificilmente se altera ou se perde. Tomás, como é habitual em sua metodologia, antecipa-se às possíveis objeções de seus interlocutores e demonstra como o *habitus* pode ser alterado, perdido, e, em última instância, extinto. O próprio Aristóteles, conforme destacado por Tomás, afirma que o esquecimento e o engano configuram alterações no *habitus* da ciência. Contudo, a perda do *habitus* da ciência ocorre exclusivamente na relação entre o intelecto

possível e as potências apreensivas sensitivas, sendo causada não de forma accidental, mas em razão das potências apreensivas sensitivas inferiores.

O *habitus* dos primeiros princípios, tanto especulativos quanto práticos, não pode ser perdido de nenhuma maneira, nem mesmo pelo esquecimento ou engano. Já o hábito que se encontra no intelecto possível, que é causado pela razão e denominado *habitus* das conclusões ou ciência, pode ser perdido devido às contradições internas das proposições no processo racional bem como alterado pela influência de uma razão falsa, e é nesse sentido que Tomás afirma que o engano é a corrupção da ciência. O *habitus* da ciência não pode ser alterado ou corrompido, em relação aos fundamentos que o sustentam, pelos movimentos corporais, exceto no caso de uma transmutação corpórea que interrompa as potências intelectivas, impedindo assim o ato do intelecto. Contudo, o *habitus* pode ser alterado e se corromper, mesmo que em relação aos seus fundamentos, devido ao movimento inteligível próprio da razão. Os hábitos intelectuais podem diminuir ou serem destruídos devido ao cessar do ato intelectual, ou seja, quando deixamos de julgar retamente sobre aquilo que imaginamos, abrindo espaço para imaginações distorcidas ou equivocadas. Essas imaginações podem conduzir ao oposto do *habitus* da ciência, bem como a degradação de outros hábitos intelectuais.

Ora, os hábitos são qualidades ou formas inerentes à potência, pelos quais esta se inclina a atos especificamente determinados. Por onde, a uma mesma potência podem pertencer vários hábitos, assim como vários atos especificamente diferentes (ST, 2a., Q.54, a.1, sed contra).

Dito isso, torna-se evidente que existem diversos hábitos, uma vez que estes se configuram como disposições para atos distintos, os quais, por sua vez, se distinguem em relação a diversidade de seus respectivos objetos. Desse modo, os hábitos distinguem-se especificamente pelos princípios ativos que fundamentam essas disposições, pela sua natureza e pelos objetos que são essencialmente diferentes, conforme assinala Tomás na última parte do Tratado dos hábitos.

Que a terra é redonda, o físico o demonstra por um meio e o astrólogo por outro. Este o faz por meios matemáticos, como, pelas figuras dos eclipses ou outro meio semelhante. O físico, por seu lado, o demonstra por meios naturais, como o movimento dos graves para o centro ou meios semelhantes. Ora, todo o valor da demonstração, que é o silogismo que nos leva ao conhecimento, como se disse, depende do termo médio. Por onde, meios

diversos são como diversos princípios ativos, pelos quais os hábitos das ciências se diversificam (ST, 2a., Q.54, a.2, sed contra).

O exemplo acima, exposto por Tomás, contribui para uma melhor compreensão de como os hábitos podem ser diversos de acordo com a diversidade de princípios ativos, os quais também podem ser compreendidos como meios distintos para se alcançar determinado conhecimento. Um exemplo disso é a maneira como o físico e o astrólogo buscam demonstrar a esfericidade do planeta Terra a partir de caminhos distintos, como fica evidente na citação acima.

Dessa forma os hábitos também se diferenciam por serem bons ou maus, sendo o *habitus* bom o oposto do *habitus* mau. Inicialmente, pode-se denominar *habitus* bom aquele que é conveniente a natureza do agente, já o *habitus* mau seria justamente aquilo que é inconveniente em relação a natureza do agente. É importante ressaltar, seguindo Tomás, que a distinção entre o *habitus* bom e mau não está diretamente relacionada ao que é considerado bem e ao que é mal. Ademais, é possível que determinado *habitus* seja conveniente a determinada natureza inferior, mas inconveniente a certa natureza superior.

Portanto, o estudo do Tratado dos hábitos, presente na segunda parte da Suma de Teologia, revela-se pertinente e acrescenta informações relevantes e que contribuem para uma melhor compreensão do objetivo dessa dissertação, ou seja, com a ciência pode ser entendida enquanto *habitus*. A partir do intelecto dos primeiros princípios, o ser humano torna-se capaz de adquirir o *habitus* da ciência, que, por sua vez, se manifesta nas conclusões lógicas derivadas dos primeiros princípios e do processo intelectual envolvido na aquisição do conhecimento.

Tomás de Aquino, sob a influência do cristianismo e de Aristóteles, desenvolve uma compreensão particular da ciência que vai além do mero acúmulo de conhecimento oriundo da experiência sensível. Para Tomás, a ciência é um *habitus* intelectual que capacita o ser humano a conhecer a verdade de forma sistemática e racional, considerando tanto a ordem natural quanto a ordem divina da realidade. A ciência, enquanto um *habitus* intelectual, ocupa-se do conhecimento das causas e dos princípios que fundamentam a realidade. Enquanto a opinião se baseia na experiência sensível e na autoridade de outrem, a ciência, por sua vez, visa um conhecimento verdadeiro e não contingente, que pode ser alcançado através

da razão e da demonstração.

A ciência, para Tomás de Aquino, é caracterizada pela universalidade de seus princípios e pela sua certeza. Ela se fundamenta em princípios evidentes, que são conhecidos de maneira clara e distinta pela razão do intelecto, possibilitando assim a construção de conclusões lógicas que se apresentam como verdadeiras em todos os casos particulares. A ciência não se detém apenas no conhecimento das coisas existentes, mas também busca o conhecimento das causas e relações, evidenciando a ordem e harmonia presentes no cosmos.

O *habitus* da ciência em Tomás possui algumas características que o distinguem de outros hábitos intelectuais. A universalidade é uma característica fundamental do *habitus* da ciência para o escolástico. Para Tomás, a ciência é capaz de abranger os conhecimentos universais não se limitando a casos particulares. A ciência, portanto, busca instituir princípios gerais que se aplicam a todos os níveis dentro de um determinado campo de estudo. É nesse sentido que dizemos que as leis da física não se limitam a abranger os movimentos particulares dos corpos físicos, mas sim buscam conhecer a explicação do movimento de todos os corpos em geral.

Outra característica distintiva da ciência diz respeito à sua certeza e necessidade. Isso significa que dadas premissas verdadeiras e por meio de um raciocínio válido, a ciência é capaz de formular conclusões necessárias e evidentemente verdadeiras. Essa característica é responsável pela confiabilidade e robustez do conhecimento científico.

A ciência ainda se ocupa de um aspecto fundamental na busca pelas causas primeiras da realidade. Ela visa não apenas o fenômeno, mas acima de tudo se preocupa com as causas que promovem e explicam tal ocorrência. Em Tomás, portanto, temos a proposta de uma ciência que não se limita a descrever os eventos e busca compreender as relações subjacentes entre os eventos, possibilitando, assim, a construção de uma ordem e harmonização racional de tudo o que existe na realidade.

O avanço progressivo da ciência, em Tomás, é fundamentado na conciliação entre a observação da experiência sensível, a análise racional e a demonstração lógica. Essa conciliação cria um sistema robusto e suficientemente capaz de conduzir um avanço paulatino

e seguro do conhecimento demonstrado.

O *habitus* da ciência é caracterizado, portanto, por sua universalidade, certeza, coerência lógica e sua busca pelas causas primeiras. Essas características fazem do *habitus* da ciência fundamental na busca pela verdade e compreensão da realidade, permitindo que o ser humano adquirira um conhecimento seguro, sistemático tanto sobre o mundo natural como sobre o imaterial. Para Tomás, o *habitus* da ciência é uma disposição estável e interior que orienta o pensamento e ação, sendo um poderoso meio para o alcance da verdade. A ciência não é apenas um conjunto de conhecimentos, mas uma forma de orientar a pessoa humana no caminho para o conhecimento da realidade. Esse *habitus* é capaz de permitir que o ser humano construa um conhecimento seguro e sistemático, oferecendo uma perspectiva da realidade fundamentada, abrangente e profunda.

Até aqui foi apresentada a profunda relação entre o intelecto dos primeiros princípios, a abstração e o *habitus* da ciência dentro do pensamento de Tomás de Aquino conforme exposto na Suma de Teologia. Foi investigado como o processo de divisão e composição racional depende da herança da luz divina em cada pessoa humana, e de que maneira a partir do desenvolvimento dessas operações intelectuais o *habitus* da ciência passa a existir na alma. Os pilares fundamentais do conhecimento humano são os primeiros princípios lógicos indemonstráveis. São esses princípios que fundamentam o *habitus* da ciência e possibilitam os processos de abstração. Sob essa perspectiva, a estrutura lógica e os hábitos intelectuais formam o cerne do processo de aquisição e aplicação do conhecimento intelectual humano.

#### **4 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Percebemos ao longo dessa dissertação que Tomás de Aquino, especialmente na Suma de Teologia e mais especificamente nos Tratados sobre o homem e dos hábitos, não possui uma reflexão exclusiva em torno do *habitus* da ciência. Por sua vez, o *habitus* da ciência aparece em diferentes regiões e argumentos do texto de Tomás. Isso significa que nosso esforço se concentra em reunir aspectos e argumentações que contribuem para a construção de um quadro conceitual a partir da ideia de um *habitus* da ciência. Essa instigante empreitada ganha ainda mais nuances quando nos deparamos com uma tradição de comentadores, que, exceto alguns autores, mencionam o *habitus* da ciência como objeto central de suas

argumentações.

Passarei, portanto, a mobilizar o saldo crítico obtido a partir dos recortes da obra tomasiana e procurar construir relações de aproximação e afastamento entre o texto de Tomás e a revisão bibliográfica aqui mobilizada. Primeiro, podemos nos lembrar da motivação desse estudo, ou seja, o artigo do professor Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento intitulado *As duas faces da ciência*. Neste artigo, o autor nos afirma que podemos conceber ciência de duas maneiras distintas, sendo uma dessas maneiras a ciência enquanto *habitus*. Vale ainda ressaltar que o próprio artigo não oferece mais detalhes ou possibilidade de interpretação para essa concepção de ciência, dando ênfase apenas na ciência enquanto corpo de silogismos organizados em torno de um tema. Disso resulta o salto para o texto do próprio Tomás na tentativa de achar pistas que nos encaminhem para essa compreensão da ciência.

No recorte do Tratado sobre o homem, fica evidente que para compreender a ciência enquanto *habitus* era necessário antes entender o próprio ente humano e suas potências intelectuais, pois são nessas potências que podemos encontrar o papel fundamental desempenhado pelo *habitus* no processo de aquisição do conhecimento intelectual humano. A importância dada ao *habitus* da ciência neste trabalho acarreta uma dificuldade ainda maior para se compreender esse papel fundamental, essa dificuldade fica demonstrada na quase impossível tentativa de conceituar o *habitus* da ciência em Tomás de forma cabal. Antes disso, é importante salientar que o *habitus* da ciência não nos parece um conceito fechado, mas sim um aspecto forte presente dentro da concepção de Tomás a respeito da possibilidade do conhecimento intelectual humano. Esse aspecto evidencia a capacidade humana de sair da pura potência e se encaminhar para o ato puro. Em outras palavras, o *habitus* da ciência parece ser a qualidade necessária, acumulada e desenvolvida de a partir de princípios e proposições lógicas, que permitem alcançar ao conhecimento da verdade e do ser, essa capacidade também evidencia a especificação humana que garante a possibilidade de acesso ao conhecimento da verdade e do ser que é Deus.

Para Tomás de Aquino, os hábitos intelectuais são disposições que possibilitam o aperfeiçoamento do intelecto, capacitando a alma humana para conhecer a verdade de maneira mais profunda e eficaz. Esses hábitos são fundamentais para o desenvolvimento intelectual e

moral, pois permitem que a pessoa compreenda melhor o mundo ao seu redor e aja de maneira mais racional e ética. Enquanto o *habitus* da ciência se refere ao conhecimento sistemático e demonstrativo, o hábito do entendimento lida com princípios básicos e verdades evidentes por si mesmas. Outros hábitos intelectuais destacados por Tomás são os hábitos da Arte e da Sabedoria.

Tomás de Aquino acredita que o intelecto possui uma capacidade natural para a verdade, mas essa capacidade precisa ser desenvolvida e aperfeiçoada através do estudo e da reflexão. A educação, a leitura, a discussão e a aplicação prática do conhecimento são essenciais para o desenvolvimento desse *habitus*.

Nesse sentido, o *habitus* da ciência contribui diretamente para a ideia de que o ser humano é capaz de buscar Deus e o reconhecer. Não sendo a única garantia para tal, mas sendo um atributo necessário e constituinte da busca intelectual para todo aquele que visa o conhecimento de Deus e das razões eternas. Portanto, para que o conhecimento intelectual humano seja possível, é necessário que a alma humana possua o *habitus* da ciência, assim como possui o *habitus* da fome, da sede e do sono. O conhecimento intelectual humano procura pela ciência das coisas visíveis ou não. Em Tomás de Aquino, temos as ciências filosóficas e a ciência divina revelada. Sobre as ciências filosóficas, Tomás afirma a impossibilidade do ser humano conhecer de forma racional o que extrapola a ciência humana, sendo apenas conhecida por meio da fé revelada. Deste ponto de vista, parece possível afirmar que o *habitus* da ciência que é a capacidade intelectual de lidar com proposições e conclusões lógicas, não é o meio adequado para se aproximar do conhecimento de Deus.

Para a salvação do homem, é necessária uma doutrina conforme à revelação divina, além das filosóficas, pesquisadas pela razão humana. Porque, primeiramente, o homem é por Deus ordenado a um fim que lhe excede a compreensão racional, segundo a Escritura (Is 64, 4): O olho não viu, exceto tu, ó Deus, o que tens preparado para os que te esperam (ST, 1a., Q.01, a.1, sed contra).

Portanto, não é plausível se afastar da teologia do Aquinate. Nesse sentido, o *habitus* da ciência parece não ser suficiente na aquisição do conhecimento intelectual humano daquilo que excede a compreensão racional. Contudo, Tomás afirma que a doutrina sagrada é uma ciência e que possui por objeto Deus e sua criação. Sendo uma ciência, é necessário que exista

também o *habitus* capaz de lidar com tal objeto e mover o ente humano a agir em direção a ele. Isso indica que, além de ser uma ciência, a doutrina sagrada demanda uma compreensão racional do objeto teológico por meio do conhecimento revelado. Tomás ainda destaca que a teologia baseada nas sagradas escrituras não deve ser confundida com a teologia dos filósofos, pois a teologia filosófica tem como fonte de conhecimento as próprias incursões racionais e que se desdobram por meio das capacidades intelectivas das almas humanas, enquanto a teologia baseada nas sagradas escrituras vai além do método racional e pressupõe a capacidade humana de acreditar mediante a fé nas revelações divinas relatadas nos textos sagrados do cristianismo.

As ciências filosóficas são adquiridas racionalmente. A doutrina sagrada extrapola o conhecimento intelectual humano, mas, de certo modo, ainda resguarda certa possibilidade de acesso que ocorre mediante a revelação divina. É na fé na doutrina sagrada que está submetido o conhecimento por Deus revelado das coisas que fogem da compreensão humana, mas que foram apresentadas ao crente.

Cumpra saber que há dois gêneros de ciências. Um parte de princípios conhecidos à luz natural do intelecto, como a aritmética, a geometria e semelhantes. Outras provêm de princípios conhecidos por ciência superior; como a perspectiva, de princípios explicados na geometria, e a música, de princípios aritméticos. E deste modo é ciência a doutrina sagrada, pois deriva de princípios conhecidos à luz duma ciência superior, a saber: a de Deus e dos santos. Portanto, como aceita a música os princípios que lhe fornece o aritmético, assim a doutrina sagrada tem fé nos princípios que lhe são por Deus revelados (ST, 1a., Q.01, a.2, sed contra).

Na citação acima, Tomás indica que o *habitus* dos primeiros princípios é capaz de infundir na alma humana algum conhecimento dos princípios lógicos, e que esse conhecimento naturalmente iluminado é a causa primeira de ciências como a aritmética e geometria. Já o *habitus* da ciência é responsável pela construção de conclusões lógicas a partir das proposições oferecidas por essas ciências superiores. Desse mesmo modo, a música trabalha a partir dos princípios e proposições legados pela aritmética, e da mesma forma a perspectiva herda os princípios demonstrados pela geometria. Essa é a situação da doutrina sagrada: ela é uma ciência que lida com os princípios revelados pelo próprio Deus. Deste ponto de vista, o *habitus* da ciência também deve ser desenvolvido dentro da compreensão da doutrina sagrada, o que se evidencia no fato da doutrina sagrada lidar com os princípios

vindos de uma ciência superior, que é a revelação divina. No caso da revelação divina, a qualidade intelectual necessária é o hábito dos primeiros princípios por Deus revelados, pois a revelação divina opera de maneira semelhante ao conhecimento aritmético.

Os princípios revelados por Deus não são os mesmos que os princípios lógicos. Enquanto os princípios revelados por Deus são apresentados nas sagradas escrituras e nas tradições, os primeiros princípios lógicos aparecem enquanto os princípios de identidade, não contradição e terceiro excluído. Os princípios lógicos são fundamentais para o raciocínio humano; eles são considerados universais e necessários, formando a base para toda a argumentação e pensamento crítico. Os princípios revelados, por sua vez, são verdades teológicas e metafísicas que transcendem a razão humana e envolvem a crença na Trindade, na Encarnação e na Redenção. Ou seja, não são os mesmos princípios que regem a fé e a razão. Esse aparente conflito entre fé e razão reflete a tensão existente entre a inteligibilidade divina e a racionalidade humana. Embora a revelação divina tenha a capacidade de transcender a razão humana, ela não contradiz a racionalidade. O conhecimento de Deus excede a capacidade racional humana. Para Tomás, a razão humana pode alcançar certas verdades sobre Deus por meio da filosofia natural, como a existência de Deus e alguns de seus atributos. No entanto, as verdades mais profundas sobre Deus e sua natureza são conhecidas pela revelação.

Tomás aponta que os princípios revelados por Deus e os primeiros princípios lógicos não são contraditórios, mas sim complementares. A razão humana, iluminada pela fé, pode alcançar uma compreensão mais profunda da verdade. A resposta de Tomás enfrenta a tensão entre a fé e a razão, apresentando que a verdade divina não é só acessível como também transcendental.

Como um ser é conhecível enquanto atual, Deus, ato puro, sem nenhuma potência, é, em si mesmo, soberanamente conhecível. Mas, o que é, em si mesmo, soberanamente conhecível pode não o ser a um determinado intelecto, pelo próprio excesso de sua inteligibilidade; assim, o sol, soberanamente visível, não pode ser visto pelo morcego, por causa do excesso da sua luz. — levando isto em consideração, certos disseram que nenhum intelecto criado pode ver a Deus, em essência. — Mas, esta opinião é errônea. Pois, consistindo a felicidade última do homem, na sua altíssima operação, que é a do intelecto, se o intelecto criado não pudesse nunca ver a essência de Deus, ou não alcançaria nunca a beatitude, ou esta haveria de consistir em outro ser que não Deus, o que é contrário à fé. Pois, a perfeição

última da criatura racional está no que é o princípio da sua existência, e um ser é perfeito na medida em que atinge o seu princípio. Além disso, tal opinião é também contrária à razão, pois é insito no homem o desejo natural de conhecer a causa, depois de conhecido o efeito, nascendo daqui a admiração. Se, portanto, a inteligência da criatura racional não pudesse atingir a causa primeira das coisas, seria vão o desejo da natureza. — Por onde, devemos admitir, pura e simplesmente, que os bem aventurados vêem a essência de Deus (ST, 1a., Q.12, a.1, sed contra).

Para Tomás, Deus é ato puro, isso significa dizer que Ele é plenamente atual e não possui nenhum aspecto em potencialidade. A atualidade total de Deus implica que ele é plenamente perfeito e, portanto, soberanamente conhecível. Deus é a pura realização de sua essência real e perfeita, sendo totalmente atual e perfeitamente inteligível em si mesmo. Tomás, entretanto, reconhece que, embora Deus seja em si mesmo plenamente cognoscível, essa cognoscibilidade pode exceder a capacidade de um intelecto criado. Assim como a luz do sol é tão intensa que cega o morcego, o conhecimento perfeito da revelação divina e da inteligibilidade de Deus pode ser excessivo para o intelecto humano. Sem a ajuda da graça divina, o intelecto humano fica incapacitado de acessar e apreender diretamente a essência divina, pois é criado e finito.

Tomás argumenta que a felicidade última do homem ou beatitude reside na operação mais elevada da pessoa humana, que é a operação do intelecto. Se o intelecto criado nunca pudesse ver a essência de Deus, o ser humano jamais poderia alcançar a felicidade última do homem. Essa posição seria contrária à fé cristã, que afirma que a visão direta de Deus é o fim último da vida humana. A visão direta de Deus é a realização do fim último do intelecto que se efetiva a partir do desejo natural de conhecer. A perfeição última de um ser está em atingir seu princípio. Para a criatura racional, a causa primeira de todas as coisas e princípio é Deus; portanto, para que a criatura racional possa atingir seu princípio e realizar a ordem de sua natureza, é necessário que conheça a essência de Deus. Vale ainda ressaltar que esse desejo pelo conhecimento das causas das coisas que o ser humano observa é inato e faz parte da natureza humana.

Por fim, o argumento de Tomás aponta para uma harmonia entre fé e razão capaz de conceber que os bem-aventurados são capazes de acessar a Deus. Embora a capacidade do intelecto humano seja limitada, a graça divina possibilita que esse intelecto se eleve e tenha

uma participação na visão beatífica, cumprindo o desejo natural de conhecer a causa primeira e alcançando a felicidade última. Tomás, portanto, sintetiza a harmonia e integração entre a fé, a razão e o destino último da pessoa humana. Ao argumentar que a visão da essência de Deus é não apenas possível, mas necessária para a beatitude, Tomás reafirma a harmonia entre a ordem natural e a revelação divina. Para ele, a capacidade do intelecto humano, assistido pela graça divina, pode alcançar a verdade superior.

## REFERÊNCIAS

- AQUINO, T. (2009) *Suma Teológica*. 3. ed. São Paulo. Loyola.
- AQUINO, T. (2016) *Suma de Teologia: Primeira parte - questões 84-89*. Trad. Carlos Arthur R. do Nascimento. Uberlândia. Edufu.
- AQUINO, T. (2002) *Suma de Teologia: Primeira parte - questões 75-89*. Trad. Robert Pasnau. Indianapolis. Hackett Publishing Company, Inc.
- AQUINO, T. (2012) *Questões disputadas sobre a alma*. Trad. Luiz Astorga. São Paulo. É Realizações (Medievalia).
- AQUINO, T. (2005) Commentaries on Aristotle's "On sense and what is sensed" and "On memory and recollection" / translated with an introduction and notes by Kevin White and Edward M. Macierowski.—1st ed. The Catholic University of America Press. Washington, D.C.
- AQUINO, T. (1987) *De Veritate*. Tradução de Francisco N. Cardoso. São Paulo. Editora Loyola.
- AGOSTINHO, Santo. (2005) *De Civitate Dei*. Livro XI. Tradução de Maria da Conceição S. de Oliveira. São Paulo: Editora Paulus.
- ARISTÓTELES. (2006) *De Anima. Livros I, II e III*. 1 ed. São Paulo. Ed. 34.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Mário A. S. C. de Almeida. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- AERTSEN, Jan. (2008) *What is First and Most Fundamental?* Leuven. Peeters.
- AERTSEN, Jan. (2012) *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*. Leiden. Brill.
- BARNETT, D. (1935) *The Appetitus Naturalis in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Chicago. Loyola University Chicago.

- BAZAN, C. (1997) The human soul: form and substance? Thomas Aquinas' critique of eclectic aristotelianism. Ottawa. AHDLMA, p. 95-126.
- DEFERRARI, R. J.(1960) Dictionary of St. Thomas Aquinas based on The Summa Theologica and selected passages of his other works. Washington, D.C. St Paul Editions.
- FAUCHER, N. ROQUES, M. (2018) *The Ontology, Psychology and Axiology of Habits (Habitus) in Medieval Philosophy*. Cham. Springer Nature Switzerland AG.
- INAGAKI, B. R. (1981) *The degrees of knowledge and habitus according to Thomas Aquinas*. Berlim. Miscelânea Medieval
- INAGAKI, B. R. (1987) *Habitus and Natura in Aquinas*. In *Studies in Medieval Philosophy*, edited by Wippel John F., 159-76. Washington, D.C.: Catholic University of America Press. [www.jstor.org/stable/j.ctv176b6.10](http://www.jstor.org/stable/j.ctv176b6.10)
- GILSON, Étienne. (2010) *Por que São Tomás criticou Santo Agostinho. Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto*. São Paulo. Paulus.
- GILSON, Étienne. (2002) *São Tomás de Aquino*. Trad. de José Maria de Almeida. São Paulo. Martins Fontes.
- GILSON, Étienne. (2003) *O Espírito da Filosofia Medieval*. Trad. de Mário A. S. C. de Almeida. São Paulo. Martins Fontes.
- KRETZMANN, N. STUMP E. (1993) *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge. Cambridge University Press.
- LANDIM, F. R (2008) *A questão dos universais segundo a teoria tomista da abstração*. Rio de Janeiro. Analytica, vol 12 no 2, p. 11-33.
- LOUGHLIN, S. (2020) *A Key to Understanding the Summa Theologiae*. Oxford. Oxford University Press.
- LIMA VAZ, H. C. (1979) *Teologia Medieval e Cultura Moderna*. Belo Horizonte. FAFICH-UFMG.

NASCIMENTO, C. A. R. (1999) *As duas faces da ciência de acordo com Tomás de Aquino*. Campinas. Boletim do CPA, nº 7, jan./jun. p. 73-90.

NASCIMENTO, C. A. R. (1995) *De Tomás de Aquino a Galileu*. Campinas. Trajetória, IFCH/UNICAMP.

PAINE, S. R. (2007). *Apetição intelectual em Tomás de Aquino e seu intelectualismo*. Aquinate, nº 4, p. 66-78.

PASNAU, R. (2002) *Tomas Aquinas on Human Nature*. Cambridge. Cambridge University Press.

PAZOS, Matheus. (2022) *A definição de verdade em Tomás de Aquino: notas sobre De Veritate, I, 1 e Summa Theologiae, I, 16*. *Philosophos*, v. 27, n. 1, p. 1-27.

SPRUT, L. (1994) *Species Intelligibilis from perception to knowledge*. New York. Ej. Brill.

SOLER, A. M. (2015) *Agostinho e Aristóteles na teoria do conhecimento de Tomás de Aquino*. Fonte Editorial. São Paulo.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE LAVRAS. Biblioteca Universitária. Manual de normalização e estrutura de trabalhos acadêmicos: TCCs, monografias, dissertações e teses. 3. ed. rev., atual. e ampl. Lavras, 2020. Disponível em: <http://repositorio.ufla.br/jspui/handle/1/11017>. Acesso em: 11/11/2024.