

A perfeição das espécies na hierarquia das substâncias separadas: Tomás de Aquino, ST I q. 55 art. 3

Gabriel Pedreira de Freitas Catapano

Mestrando em Filosofia [USP]

Bolsista CNPQ

gabriel.catapano@usp.br

Resumo: Nesta exposição, busca-se mostrar, através da leitura do artigo 3 da questão 55 da Primeira Parte da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino, que no autor a hierarquia dos graus de perfeição entre as diversas substâncias separadas finitas, cuja natureza é a sua intelectualidade, dá-se pela perfeição do seu ato de conhecer. Esta perfeição, sustentamos, dá-se não principalmente na extensão daquilo que cada inteligência conhece, como se o superior conhecesse mais itens do que o inferior, mas sobretudo na quantidade de espécies inteligíveis conaturais que servem de ponto de partida ao conhecimento angélico que estão presentes em tal ou qual anjo. Quanto mais superior é o anjo, há neles um menor número de espécies pelos quais ele vai conhecer tudo aquilo que poderá conhecer; e quanto mais se desce na hierarquia, maior é a pluralidade dessas mesmas espécies que servem de meio. Assim, neste ponto, a hierarquia procede de acordo com uma certa axiologia neoplatônica, em que a perfeição se equipara com a unidade e afastando-se dela há a multiplicidade — de modo que acima da cadeia temos Deus, que conhece tudo na máxima unidade da sua própria essência, e na base temos o intelecto humano, que conhece pela maior pluralidade de espécies possíveis. Como consequência, de cada espécie inteligível do anjo superior surgirá um maior número de intelecções que corresponde a um maior número de coisas conhecidas; portanto, Tomás de Aquino sustenta que há uma maior universalidade nas espécies dos anjos superiores sem consequente perda de especificidade no produto de seu conhecimento.

Palavras-chave: Tomás de Aquino; Suma de Teologia; Substância Separada; Intelecção; Cadeia dos Entes.

Gostaríamos de falar algumas palavras acerca do que acreditamos ser o paralelismo da ordem do ser e a do conhecer em um dos aspectos da metafísica de Tomás de Aquino, a saber, a ciência possuída pelas substâncias separadas finitas. Sabemos que as substâncias separadas no filósofo não diferem numericamente, privadas que são da matéria assinalada que individua dentro da mesma espécie e, portanto, só podem diferenciar-se especificamente, ou seja, multiplicam-se os anjos consoante multiplicam-se as espécies, e as espécies multiplicam-se conforme as essências são diferentes umas das outras. Cada forma diferente possui um único indivíduo, mas quantas forem as formas diferentes, assim serão multiplicados os indivíduos¹. E como pode a forma de um imaterial diferenciar-se das outras, explica Tomás de Aquino na q. 50, art. 4, *ad* 1 da Primeira

¹ A questão 50, mencionada logo a seguir, é o ponto textual em que Tomás de Aquino mais claramente elabora essas posições na sua *Suma*. O ponto foi tratado anteriormente e posteriormente em diversas outras ocasiões, às quais a edição apontada na bibliografia fornece referências. Para uma bibliografia secundária sobre o assunto, indicamos, e tivemos principalmente como norte, GILSON, 1989 (esp. II, c. 2), SUÁREZ-NANI, 2002a (esp. I, c. 1) e WIPPEL, 2021 (c. 9).

Parte da sua *Suma*: “De modo similar, todos os anjos diferem na espécie segundo os diversos graus da natureza intelectual” (TOMÁS DE AQUINO, 2002, p. 123)². O que pretendemos mostrar, nessa curta exposição, é, a partir da exploração deste *ad 1* da supracitada questão e de trechos selecionados da q. 55, art. 3, uma interpretação de como se dá esta diferenciação segundo graus da natureza intelectual. A hipótese, em poucas palavras, é a seguinte: a partir da afirmação de Tomás de Aquino de que os anjos superiores conhecem por espécies mais universais do que os inferiores, mostraremos que há uma progressão da “quantidade” de espécies, por assim dizer, em que nós progredimos de Deus, que conhece tudo o que é através de um único, a saber, a sua própria essência, e progredimos até chegar nos homens, que conhecem de acordo com a máxima plurificação das espécies inteligíveis possíveis³. Dentro dessa ordenação do uno ao múltiplo, os entes intermediários, as inteligências, conhecem em graus diferentes de perfeição, de modo que aquele que conhece através de menos espécies e mais universais mais se assemelha à unidade do conhecimento divino e, portanto, é superior, assim como aquele que conhece mais imperfeitamente conhece por mais espécies com menor universalidade e, portanto, se aproxima dessa plurificação máxima que marca o modo de conhecer dos homens.

Primeiro, leiamos na íntegra o *ad 1* da q. 50, art. 4, na qual Tomás de Aquino se pergunta se os anjos diferem segundo pela espécie:

Quanto ao 1º, portanto, cumpre dizer que a diferença é mais nobre do que o gênero, como o determinado em relação ao indeterminado e o próprio em relação ao comum; e não segundo uma e outra natureza. De outro modo, ou conviria que todos os animais irracionais fossem de uma única espécie; ou que houvesse neles alguma outra forma mais perfeita do que a alma sensível. Diferem, pois, os animais irracionais segundo os diversos graus determinados da natureza sensitiva. E, de modo similar, todos os anjos diferem na espécie segundo os diversos graus da natureza intelectual. (TOMÁS DE AQUINO, 2002, p. 123)⁴

A dificuldade que este trecho suscita é a passagem da diferença específica para uma questão de gradação. Acompanhamos facilmente a primeira parte da explicação: de fato, a relação entre diferença e gênero na espécie tem que ser como aquela do determinado em relação ao indeterminado, e não como uma e outra natureza adicionadas; tanto a teoria aristotélica da definição quanto a crença de que ela reflete a estrutura metafísica do mundo pressupõem que os elementos últimos da categorização venham a ser não pela adição de propriedades distintas p e p' , mas pela especificação por uma propriedade p de um subconjunto dentro de conjuntos crescentemente vastos; esse p tem que ser tal que constitua o subconjunto que se quer definir e de modo a excluir todos os outros que compartilham todas as propriedades anteriores. As refutações por absurdo que se seguem explicam ainda mais claramente porque outros modelos de definição seriam inconvenientes para a classificação. Porém, Tomás de Aquino introduz um elemento a mais: não apenas há uma hierarquização entre os dois termos do *definiens*, de modo que a diferença seja mais nobre do que o gênero que ela especifica, mas há uma hierarquização de atualidade dentre os diversos subconjuntos que em disjunção compõem o conjunto genérico: é isto que o filósofo dá a entender com o emprego de “*secundum diversos gradus determinatos naturae sensitivae*” (grifo nosso). De modo que a diferenciação entre os animais irracionais particulares não é apenas uma

2 A tradução das citações de Tomás de Aquino tem por base a edição da Loyola apontada na bibliografia e da qual fornecemos a referência, mas que foi revisada e alterada por nós conforme julgamos necessário. Cotejamos, sobretudo, com a versão disponível on-line (cf. Bibliografia abaixo).

3 Falamos aqui do intelecto humano enquanto possibilidade, independentemente da diversidade que cada homem encontra em sua vida e, portanto, das espécies que chegarão ao ato em seu intelecto particular.

4 “*Ad primum ergo dicendum quod differentia est nobilior genere, sicut determinatum indeterminato et proprium communi; non autem sicut alia et alia natura. Alioquin oporteret quod omnia animalia irrationalia essent unius speciei; vel quod esset in eis aliqua alia perfectior forma quam anima sensibilis. Differunt ergo specie animalia irrationalia secundum diversos gradus determinatos naturae sensitivae. Et similiter omnes angeli differunt specie secundum diversos gradus naturae intellectivae*” (ST I, q. 50, art. 4, resp., ad 1).

qualitativa, porque tal espécie tem exclusivamente uma característica indiferente aos graus de perfeição da cadeia dos entes, tal como, por exemplo, o dromedário tem uma corcova e o camelo tem duas e os outros animais não a têm por natureza e isso é indiferente à sua hierarquização; sendo a hierarquização apenas um fenômeno genérico entre as almas vegetativas, sensitivas e a racional; mas a diferença específica é tal que constitui uma gradação quantitativa natural conectada com a escala de perfeição, de modo que todas as almas sensitivas podem ser ordenadas daquela da sensibilidade mais fraca, próxima a um vegetal, até aquela cuja sensibilidade é tal que como que se aproxima da racionalidade. Este esquema dá a entender que a serialização das espécies dentro de um gênero, para Tomás de Aquino, segue uma generalização tal como a dos graus de perfeição das almas da psicologia aristotélica. A letra do texto também induz o leitor a considerar que, pela ausência de um segundo passo argumentativo que vá do estabelecimento da tese de que “a diferença se relaciona com o gênero na espécie como o determinado para o indeterminado” para “as diferenças determinantes de um dado gênero se ordenam de acordo com uma hierarquia de gradação” que Tomás de Aquino considera que o primeiro decorra necessariamente do outro ou seja mesmo uma formulação equivalente. Não temos condição ou necessidade de argumentar isso no escopo desta apresentação, então apenas retenhamos a posição do filósofo. Munidos dela, podemos supor como as formas específicas das substâncias separadas se diferenciam umas das outras *a priori* a partir deste princípio geral, procedimento inferencial necessário para qualquer conhecimento possível destas substâncias com as quais não temos contato indutor do conhecimento. Assim como os animais irracionais se diferenciam uns dos outros por uma gradação da perfeição de sua natureza sensível, de mesmo modo, ordenar-se-ão as inteligências de acordo com uma gradação unívoca da sua natureza intelectual. Temos, também, o elemento mais baixo e mais alto dessa série de antemão, a partir de múltiplos textos de Tomás do Aquino, como por exemplo os capítulos 4 e 5 do *De Ente et Essentia*: respectivamente, a alma humana e Deus. Como, então, se diferenciam entre si, de acordo com o grau de perfeição de sua natureza, os membros intermediários desta cadeia? É a isso que responderemos agora, a partir da análise de alguns trechos do art. 3 da q. 55, que se pergunta se os anjos superiores conhecem por espécies mais universais do que os inferiores.

Consideremos, brevemente, as três objeções com que Tomás de Aquino abre o texto, dando voz a posições dialeticamente antagônicas à sua nesta disputa. A primeira objeção concerne à aceção de universal com a qual se está trabalhando nessa discussão, porque afirma o filósofo: *uidetur*, ou seja, parece, que o universal é o produto da abstração dos particulares. Se tomarmos esta aceção do termo, advinda da discussão do modo de conhecer humano, não faz sentido falar em universalidade para o conhecimento angélico, e muito menos de se distinguir entre graus de universalidade. A segunda objeção questiona a associação entre a perfeição do conhecimento e o seu grau de universalidade. Se sobrepusermos a relação entre universalidade e determinação no esquema categorial de espécies e gêneros, veremos que quanto mais universal, mais genérico é o conhecido, no sentido de que o gênero animal é mais universal do que a espécie do homem. Assim, se fosse dito que x conhece Sócrates mais universalmente do que y o conhece, poder-se-ia compreender essa frase do seguinte modo: x conhece de Sócrates que ele é animal, o mais universal, e que y conhece de Sócrates que ele é homem, o mais próprio. É nesse sentido que Tomás de Aquino coloca na posição do objetor que o universal é *quodammodo medium inter potentiam et actum*, como que um meio entre a potência e o ato, no sentido de que o gênero tomado em si é, apesar de já alguma determinação, ainda disposto a uma maior determinação. E, nesse sentido ainda, aquele y que conhece Sócrates como homem conhece Sócrates mais perfeitamente do que aquele que conhece Sócrates meramente como animal. Ora, conclui-se disso que aquele que conhece por espécies mais universais conheceria mais imperfeitamente, o que seria inconveniente com a tese metafísica, presente inclusive na *Metafísica* de Aristóteles, de que o superior não apenas conhece tudo o que o inferior conhece, mas conhece-o mais perfeitamente. Assim, de aparência

esta segunda objeção é uma refutação por absurdo, mas atentemos quais são os dois pontos que ela mobiliza: <i> ainda uma discussão semântica quanto à qual acepção particular de universal estamos sustentando neste debate, e <ii> a vinculação entre a hierarquia dos entes e o maior grau de perfeição da natureza inteligível, o que nos vincula convenientemente ao art. 4 da q. 50 que examinamos acima, o que cremos justificar a vinculação dos dois textos. A terceira objeção é próxima da segunda, ao afirmar que, agora utilizando o vocabulário da universalidade da forma, aquele que conhece o diverso pelo uno não pode ter um conhecimento apropriado de cada um dos diversos conhecidos, e seria mais apropriado o conhecimento do diverso que tem aquele que conhece por um meio mais pluralizado, na medida em que mais intelecções poderiam corresponder a um maior número de itens conhecidos. Isso é fundamentado na seguinte fórmula: *idem non potest esse propria ratio multorum*, o mesmo não pode ser a razão própria de muitos. Esse terceiro argumento parece se apoiar sobre a inconveniência de conhecer muitas coisas por uma única intelecção numa teoria correspondencialista da verdade, novamente questionando a vinculação entre a posição na hierarquia das coisas de acordo com o grau de perfeição do conhecimento. Em um mundo de multiplicidade, a perfeição epistêmica só pode estar associada a uma multiplicidade que lhe corresponda; de modo que de algum jeito o que está em jogo é a estrutura neoplatônica da hierarquização a partir do uno.

Assim sendo, não é de surpreender que o *Sed contra* mobilizará, contra essa crítica a uma metafísica neoplatonizante, duas autoridades que podemos associar a essa corrente: de um lado, temos o Pseudo-Dionísio, afirmando que os anjos superiores participam de uma ciência mais universal que os inferiores — *superiores angeli participant scientiam magis in universali quam inferiores*. De outro lado, temos o *Livro das Causas*, que diz, na prop. 10, que as inteligências superiores possuem formas mais universais (*angeli superiores habent formas magis universales*). Do modo como Tomás de Aquino arranjou as autoridades, podemos inferir que a leitura dele une a universalidade da ciência à universalidade da forma, o que reciprocamente determina que a leitura dele vê no *Livro das Causas* não uma fala sobre a forma dos entes inteligentes, mas sobre a forma através das quais as inteligências conhecem o que conhecem.

Leiamos agora, com mais cuidado, os dois parágrafos do corpo da resposta:

Respondo. [<i>] Cumpre dizer que, se há entre as coisas algumas superiores, é porque elas são mais próximas e mais semelhantes ao único primeiro, que é Deus. [<ii>] Em Deus, toda plenitude do conhecimento intelectual é, com efeito, contida em um único, a saber, na essência divina, pela qual Deus conhece tudo. [<iii>] De fato, essa plenitude inteligível nos intelectos criados é encontrada de modo inferior e menos simples. Donde convém que aqueles que Deus conhece por um, os intelectos inferiores conheçam por muitos: [<iv>] e por tanta maior pluralidade, quanto mais inferior for o intelecto. (TOMÁS DE AQUINO, 2002, p. 161)⁵

Este primeiro parágrafo nos parece divisível em quatro etapas argumentativas. Primeiro, em <i>, Tomás de Aquino estabelece o critério a partir do qual se dá a hierarquização do diverso: o superior é determinado em relação ao inferior em função de sua proximidade ao ente determinado como o primeiro elemento da cadeia, e padrão de determinação dos demais. Ademais, essa proximidade, esclarece-se na sequência imediata, dá-se em função da similitude. Ou seja, é-se superior em função de uma maior similitude daquilo que é determinado como o mais perfeito, ou seja, Deus. Ora, estamos, no momento, hierarquizando as inteligências outras que não Deus. Então, a similitude que buscamos é aquela do inteligir, do conhecer. Por isso, o passo <ii> estabelece em que medida Deus é a perfeição no que toca ao modo de conhecer, onde Tomás de Aquino

⁵ “*Respondeo dicendum quod ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quod sunt uni primo, quod est Deus, propinquora et similia. In Deo autem tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in uno scilicet in essentia divina, per quam Deus omnia cognoscit. Quae quidem intelligibilis plenitudo in intellectibus creatis inferior modo et minus simpliciter invenitur. Unde oportet quod ea quae Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per multa: et tanto amplius per plura, quanto amplius intellectus inferior fuerit*” (ST I, q. 55, art. 3, resp. [corpo]).

retoma a discussão das ideias em Deus da q. 15, art. 3: se fora provado nas questões iniciais da *Suma* que Deus é maximamente uno e simples, então é necessário que Ele conheça tudo o que conhece (a plenitude de seu conhecimento, como diz o filósofo) através de um único, porque, se conhecesse através de muitos, isso violaria a sua máxima simplicidade e unidade. Este único só pode ser a própria essência de Deus, então é inteligendo a si mesmo infinitamente que Deus conhece todas as coisas que conhece (que são todas, porque afinal Aristóteles determinou que Deus conhece tudo, inclusive a discórdia no coração dos homens). Como exatamente isso se dá, escapa ao escopo desta exposição e deste artigo da *Suma* o qual estamos analisando. Mas o que obtemos desta remissão ao trecho pretérito da *Suma* é simples: Deus conhece o múltiplo pelo uno. O passo <iii>, a partir de <ii>, estabelece o padrão da comparação que funda a hierarquia. Se Deus foi determinado como o ponto superior da hierarquia, então o outro em relação a Deus é o inferior. Esta alteridade é marcada pelo traço da negação da simplicidade divina, o que antes fora obtido no modo de conhecer humano pela inversa, pois conhecemos a simplicidade divina a partir da negação do dado da experiência de que o não-Deus é múltiplo ou composto. Ou seja, no campo epistemológico, a negação da simplicidade de conhecer muitos por um é conhecer muitos por muitos. Se juntarmos <iii> com <i>, temos a conclusão <iv>, que nos dá a base da hierarquia: se a perfeição é conhecer a máxima pluralidade pela máxima unidade, e a alteridade da perfeição é a multiplicidade ou a composição, então a gradação do Si ao Outro dá-se pela multiplicação do meio do conhecimento, de modo que, se há várias inteligências criadas, tem superioridade aquela que, mais semelhante a Deus, conhece por menos, e é inferior aquela que, mais dessemelhante a Deus, conhece por mais (SUÁREZ-NANI, 2002b, p. 35). E aqui temos a base da solução de como é a gradação da natureza intelectual, que estávamos buscando a partir do texto inicial desta exposição. Prossigamos para o segundo parágrafo do corpo:

Assim, portanto, quanto mais superior for o anjo, tanto pelo mínimo de espécies poderá apreender a totalidade dos inteligíveis. E por isso convém que suas formas sejam mais universais, como se estendendo a muitos cada uma delas. — Pode-se observar de algum modo um exemplo disso em nós. Com efeito, há alguns que não podem alcançar a verdade inteligível a não ser que lhes seja explicada pouco a pouco por partes: e isso, com efeito, acontece a partir da debilidade de seu intelecto. E há, de fato, outros, os quais são de intelecto mais forte, que a partir de pouco conseguem alcançar muitos. (TOMÁS DE AQUINO, 2002, p. 161, grifo nosso)⁶

Este segundo parágrafo se divide em dois trechos, um no qual conclui-se o pensamento iniciado no parágrafo anterior, aplicando-o à pergunta inicial, e o seguinte no qual esse critério de hierarquização, aplicado, na resposta principal, às coisas da qual não temos nenhum conhecimento direto, é esclarecido por compararmos sua aplicação em um outro âmbito, um mais próximo àquele adequado ao conhecimento humano: a diferença de força e perfeição das faculdades cognitivas de diferentes homens.

A conclusão do pensamento que inicia o parágrafo, por tudo que expusemos há pouco, decorre bem facilmente: se os anjos superiores conhecem por menos espécies e, no entanto, conhecem pelo menos o mesmo, senão mais, do que os anjos inferiores, é necessário que cada uma dessas espécies, ou formas, abarque em si uma maior multiplicidade de inteligíveis. Ora, se muitos se referem a um, há uma relação que, de algum modo, é dita uma de universalidade. Pode aqui legitimamente Tomás de Aquino introduzir o conceito que elidiu na explicação do critério acima, mas que estivera presente na formulação da pergunta e nas autoridades movidas nas objeções e no *sed contra*: a universalidade e, mais especificamente, a diferença de gradação desta universalidade entre

6 “*Sic igitur quanto angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universitatem intelligibilium apprehendere poterit. Et ideo oportet quod eius formae sint universaliores, quae ad plura se extendentes unaquaeque earum. — Et de hoc exemplum aequaliter in nobis perspicere potest. Sunt enim quidam, qui veritatem intelligibilem capere non possunt, nisi eis particulatim per singula explicetur: et hoc quidem ex debilitate intellectus eorum contingit. Alii vero, qui sunt fortioris intellectus, ex paucis multa capere possunt*” (ST I, q. 55, art. 3, resp. [corpo]).

entes de perfeições diferentes. Esse emprego de gradação também facilmente se compreende: se a mesma diversidade é referida a conjuntos de cada vez menos elementos, os elementos têm que ser cada vez mais universais nas suas remissões; cada *uno* do anjo superior refere-se, ou abarca, uma multiplicidade maior do que cada *uno* de um anjo inferior. Isto, evidentemente, culmina em Deus, que abarca e entende toda a diversidade a partir de um único um, que, por isso, é o mais universal, entendendo universalidade como esse processo de abarcamento⁷. Tomás de Aquino precisou construir previamente esta acepção de universalidade antes de empregar o termo; e, compreendido assim, dissipam-se as objeções (como mostraremos abaixo nessa exposição), que entendiam sobre outra acepção o universal, como o seu ser, no modo de conhecimento humano, abstraído do particular. Aqui, portanto, está concluída a argumentação principal: as substâncias separadas superiores se diferenciam por seu conhecimento mais perfeito, o que envolve conhecer tudo por espécies mais universais do que os inferiores, maior universalidade se entendendo como abarcar uma maior pluralidade em cada uma espécie.

A segunda parte deste segundo parágrafo apresenta uma ilustração, adicional, deste critério operando nas inteligências humanas. Notemos, de partida, a modalização da resposta com o *aliqua* — esta modalização abarca a principal dificuldade relacionada a esta comparação particular entre as inteligências separadas e as humanas, a saber, que a diferença da multiplicação dos meios do conhecer leva a uma hierarquização dos homens que não implica (ou não constitui ou decorre de) uma diferenciação entre diferentes espécies, como é o caso nos anjos. Colocando de lado as dificuldades suscitadas por essa comparação quanto a constituição ou não de espécies distintas a diferença de penetrabilidade entre diferentes intelectos, porque o próprio Tomás de Aquino não tematiza isso aqui, vejamos o que o filósofo extrai da comparação. Ela em si mostra que podemos ter uma ostentação na experiência deste princípio que derivamos acima intelectualmente, de que uma diferença entre os homens que têm o intelecto mais perfeito e aqueles que o têm menos perfeito é a quantidade de partes a partir das quais ambos chegam a conhecer o mesmo inteligível. O todo de verdade acessível ao grau de perfeição do intelecto humano, que se constitui como o mesmo para a espécie inteira, precisa ser constituído em um maior ou menor número de partes para que seja constituído por cada intelecto, gerando um espelho da hierarquia intelectual, ao qual leva uma ordenação entre aqueles de intelecto mais forte e aqueles de intelecto mais fraco. Compreendido o corpo da resposta e como as noções de universalidade e grau de universalidade foram construídas nele, podemos voltar nossas atenções para os erros que Tomás de Aquino vê nas objeções, que são engendrados, justamente, devido a uma má compreensão, seja do termo universalidade, seja da adequação dos diversos graus de universalidade ao conhecido concreto. Leiamos a primeira resposta:

À primeira, pois, cumpre dizer que acontece ao universal ser abstraído do singular enquanto o intelecto que o conhece recebe este conhecimento a partir das coisas. Se, de fato, há um intelecto que não recebe o conhecimento das coisas, o universal conhecido por ele não foi abstraído das coisas, mas de algum modo preexiste à coisa: ou segundo a ordem das causas, e assim as razões universais das coisas são no

7 Em termos gerais, nossa leitura aqui concorda com SUÁREZ-NANI, 2002b, pp. 33-35, quanto ao significado de universalidade proposto neste artigo da *Suma*. No entanto, do modo que ela lê este trecho, ela vê ser mobilizada, ao pautar o conhecimento divino, tanto a universalidade da causa quanto a universalidade de uma totalidade (“*cette forme de connaissances est évidemment aussi la plus universelle, dans le double sens de l’universel-cause [ante rem] et de l’universel comme totalité*”) como fundante da hierarquia, essencial para diferenciar o conhecimento divino e angélico. Embora concordemos que haja essa dupla acepção de universalidade em jogo na ciência divina, acreditamos que nem Tomás de Aquino mobiliza, nem precisa ser mobilizado, a noção de Deus como causa universal para se dar sentido à hierarquia proposta neste trecho que ambos analisamos. Ele apenas a mobiliza já nas respostas às objeções, de modo que apostamos que o corpo da resposta pode ser compreendido sem referência a isso. Basta apenas considerar a unidade de Deus conhecer tudo por sua própria essência única.

Verbo de Deus; ou, ao menos, na ordem da natureza, e assim as razões universais das coisas são no intelecto angélico. (TOMÁS DE AQUINO, 2002, p. 161)⁸

Nesta objeção, vemos que as acepções de universal começam a ser postas em claro. A universalidade em relação aos singulares é dita de três modos, de acordo com os três âmbitos onde há inteligência na metafísica tomasiana: o humano, o divino e o angélico (embora o universal que há nos anjos, como argumentamos acima, também se aplica a Deus). A confusão daqueles que sustentam a primeira objeção consiste em tomar o modo da universalidade tal qual ele existe no âmbito humano e generalizá-lo indevidamente como o único modo possível de universalidade noética. Ora, o universal compreendido enquanto abstração do singular só faz sentido no modo humano de conhecer, em que, sem nenhuma intelecção inata, o homem precisa receber as espécies das coisas. Não obstante, o corpo da resposta acima nos esclareceu que, enquanto possuindo uma espécie que se refere a vários, há universalidade também nos outros tipos de intelecto. Portanto, é necessário admitir que há outros modos de um universal estar presente no intelecto que não através da recepção. A divisão entre o tipo divino e o tipo angélico parece se fundar na distinção entre as ideias exemplares e ideias enquanto princípios cognoscitivos da questão 15. Enquanto as espécies em Deus são o princípio de criação das coisas, Tomás de Aquino pode dizer que elas são anteriores às coisas na ordem da causalidade, e neste sentido não é possível que na substância criada as espécies que inerem nela sejam causas do criado anteriores a ele; porém, em ambos são anteriores de acordo com a natureza, porque, sendo a intelecção de cavalo presente na mente angélica iluminada diretamente por Deus e constituída de pura inteligibilidade, ela é mais perfeita e anterior a essência da coisa realizada na matéria, e que portanto há essa mistura com componentes posteriores e mais imperfeitos. Assim sendo, compreendemos que há três modos da universalidade das espécies nos intelectos se relacionarem com as coisas singulares e que muitas das propriedades que erroneamente os filósofos e teólogos associariam à universalidade em si são, na verdade, características do modo de se ter a universalidade do intelecto humano. Leiamos a segunda resposta:

À segunda, cumpre dizer que conhecer algo no universal é dito de modo dúplice. Do primeiro modo, a partir da parte da coisa conhecida, a saber, como quando é conhecida somente pela natureza universal da coisa. E conhecer algo no universal assim é mais imperfeito: imperfeitamente, com efeito, conhece o homem, aquele que conhece dele apenas que é animal. Do outro modo, a partir da parte do meio do conhecimento. E conhecer algo no universal assim é mais perfeito: de fato, o intelecto o qual consegue conhecer os singulares próprios por um único meio universal é mais perfeito do que aquele que não consegue. (TOMÁS DE AQUINO, 2002, pp. 161-162)⁹

A resposta à segunda objeção decorre diretamente do corpo da resposta. Tomás de Aquino novamente esclarece múltiplas acepções nas quais podemos falar da universalidade; desta vez, porém, o âmbito que cumpre esclarecer não é o modo da universalidade em relação ao tipo de intelecto no qual inere a intelecção, mas a contraposição entre o universal enquanto é dito em relação a coisa conhecida e o universal enquanto é dito em relação as espécies através das quais o intelecto conhece aquilo que conhece, material a partir do qual se trabalha e se produzem as intelecções através das quais é inteligido aquilo que cada um entende. Se universal é compreendido

8 “*Ad primum ergo dicendum quod accidit universali ut a singularibus abstrahatur, inquantum intellectus illud cognoscens a rebus cognitionem accipit. Si vero sit aliquis intellectus a rebus cognitionem non accipiens, universale ab eo cognitum non erit abstractum a rebus, sed quodammodo ante res praeexistens: vel secundum ordinem causae, sicut universales rerum rationes sunt in Verbo Dei; vel saltem ordine naturae, sicut universales rerum rationes sunt in intellectu angelico*” (ST I, q. 55, art. 3, resp., ad 1).

9 “*Ad secundum dicendum quod cognoscere aliquid in universali, dicitur dupliciter. Uno modo, ex parte rei cogitae, ut scilicet cognoscatur solum universalis natura rei. Et sic cognoscere aliquid in universali est imperfectius: imperfecte enim cognosceret hominem, qui cognosceret de eo solum quod est animal. Alio modo, ex parte medii cognoscendi. Et sic perfectius est cognoscere aliquid in universali: perfectior enim est intellectus qui per unum universal medium potest singular propria cognoscere, quam qui non potest*” (ST I, q. 55, art. 3, resp., ad 2).

na primeira acepção, a segunda objeção valeria: porque neste sentido, o gênero é mais universal em relação às suas espécies, e, como Tomás de Aquino aponta, aquele que conhecesse com maior universalidade conheceria apenas o mais genérico. Conhecer da coisa apenas o que tem de genérico, com suas potencialidades ainda por determinar, é evidentemente mais imperfeito do que conhecer da essência todas as determinações que a caracterizam, o exemplo, em que se compara conhecer do homem que é simplesmente animal ou que é animal racional apenas põe isso em claro. Ora, se se compreende a universalidade a partir do meio da intelecção e não dos predicados lógicos do conhecido, fica patente pelo corpo da resposta que conhecer mais universalmente é conhecer mais perfeitamente, porque é se assimilar mais ao modo de conhecer de Deus, que conhece tudo através de um único, como vimos. Portanto, não há nenhum constrangimento de se afirmar que o superior conheça por maior universalidade do que o inferior, e a objeção não vale. Porém, esse trecho apresenta ainda uma dificuldade em relação a esta posição do autor: como uma intelecção mais universal consegue ser a razão própria de vários? Como ela consegue se adequar corretamente a diversas determinações diferentes? — Acaso a condição de adequação a diversos não implicaria que esses diversos têm que estar apenas potencialmente determináveis nesse uno, de modo que a universalidade no meio de conhecer não redundaria na universalidade do conhecido, o que faria a objeção passar novamente? Para compreender por que há uma adequação própria de um a muitos, precisamos ler, finalmente, a resposta à terceira objeção:

À terceira, cumpre dizer que o mesmo não pode ser a razão própria adequada de muitos. Mas se for excelente, o mesmo pode ser tomado como razão própria e similitude de diversos. Assim, no homem, é a prudência universal em relação a todos os atos das virtudes; e pode ser tomada como razão própria e similitude da prudência particular que no leão é para o ato da magnanimidade, e daquela que é na raposa para o ato da cautela, e assim nos outros. Similarmente, a essência divina é tomada, por causa de sua excelência, como razão própria dos singulares: porque é ela a partir de onde são assemelhados os singulares mesmo segundo as razões próprias. E, deste mesmo modo, cumpre dizer sobre as razões universais que são na mente dos anjos que por elas, por causa de sua excelência, muitos podem ser conhecidos através da cognição própria. (TOMÁS DE AQUINO, 2002, p. 162)¹⁰

A argumentação final, conquanto sutil, retoma os temas metafísicos que temos explorado até agora. Começamos com uma aparente concessão à objeção inicial: “o mesmo não pode ser a razão própria adequada de muitos”, o que é uma alteração sutil da formulação inicial, de acordo com a qual “o mesmo não pode ser a razão própria de muitos”. Com exceção de uma alteração de *multorum* para *plurium* que nos parece globalmente insignificante, a principal diferença é a adição do adequada, *adaequata*. Esta adição terminológica parece marcar o cerne daquilo no qual a posição de Tomás de Aquino resolve o impasse de como o uno pode ser um conhecimento mais perfeito da pluralidade do que o múltiplo. Evidentemente, o adversário dialético tem correção de dizer que só uma multiplicação das intelecções que se equipare à pluralidade dos inteligíveis pode levar a um conhecimento verdadeiro no qual haja uma plena adequação entre o intelecto e a coisa; donde a especificação tomasiana do vocábulo “adequação”. O que essa especificação dá a entrever é o fato de que há uma apropriação da verdade noética adicional e superior em relação a apropriação da verdade noética compreendida enquanto *adaequatio intellectus et rei* que vale no conhecimento humano e de onde parte a objeção. Assim, tal como nas respostas às duas objeções anteriores nós vimos uma gradual diversificação das acepções de universalidade, cremos que aqui ocorre o mesmo com “razão própria”; e tal como a universalidade por abstração é particular ao

10 “*Ad tertium dicendum quod idem non potest esse plurimum propria ratio adaequata. Sed si sit excellens, potest idem accipi ut propria ratio et similitudo diversorum. Sicut in homine est universalis prudentia quantum ad omnes actus virtutum; et potest accipi ut propria ratio et similitudo particularis prudentiae quae est in leone ad actus magnanimitatis, et eius quae est in vulpe ad actus cautela, et sic de aliis. Similiter essential divina accipitur, propter sui excellentiam, ut propria ratio singulorum: quia est in ea unde sibi singula simulentur secundum proprias rationes. Et eodem modo dicendum est de ratione universalis quae est in mente angeli, quod per eam, propter eius excellentiam, multa cognosci possunt propria cognitione*” (ST I, q. 55, art. 3, resp., ad 3).

modo humano de conhecer, parece-nos igualmente que a apropriação entendida por adequação parece ser correspondente ao modo humano, e que equacionar “próprio” a “adequado” como uma perfeita sinonímia incorre no mesmo erro de uma generalização indevida do tipo humano de conhecer para todos os intelectos. Tomás de Aquino começa a construir essa compreensão expandida de razão própria no período seguinte: a propriedade não é apenas a adequação, mas pode ser a similitude; e, quando há graus maiores de perfeição (o que o filósofo indica textualmente pelo emprego de *excellens*) essa similitude dá-se por outros modos que não o da adequação. Tal como no corpo da resposta, isso é esclarecido com uma referência ao âmbito que conhecemos na nossa vida sensível. Nos animais inferiores, está multiplicado aquilo que nos superiores está mais perfeito e mais unificado, como diz o lema medieval. Assim, nos animais sensíveis há prudências correspondentes às constituições motoras puramente sensíveis/materiais da sua alma, ou seja, como todo material, particularizada. A prudência humana, que reside na vontade, compartilha dos elementos que constituem o âmbito inteligível desta parte da alma, ou seja, a universalidade. Esse par das prudências particulares dos animais e a prudência universal do homem será, nos períodos subsequentes, equacionada, respectivamente, às intelecções particularizadas humanas (que são elididas da explicação textual porque foram trabalhadas na objeção que corresponde a essa resposta) e a essência única de Deus. Analisemos o caso das prudências e transponhamos para o campo das intelecções simultaneamente, pois: a prudência enquanto potência motora nos animais só pode ser a prudência própria a um ato virtuoso correspondente. Tomás de Aquino o ilustra com a prudência particular do leão, que é própria ao ato magnânimo, ou a prudência particular da raposa, que é própria ao ato cauteloso. Ora, nesse caso vemos que a propriedade se dá justamente no modelo da adequação, ou seja, da particularização e especificação máxima, em que há uma correspondência um-a-um entre referente e referido que só pode se dar se em ambos os âmbitos há a mesma multiplicação correspondente ao mesmo “espaço metafísico” e ao mesmo grau de perfeição. No caso das prudências, essa multiplicação equivalente se dá porque a prudência, estando na alma sensível, tem o mesmo grau de perfeição que os atos, que ocorrem na mesma materialidade sensível e que, estando no mesmo espaço, correspondem ao mesmo grau de plurificação em relação ao uno. No caso das intelecções, essa multiplicação equivalente ocorre porque as essências no mundo material conhecido e as espécies inteligíveis na alma humana ocupam o espaço mais imperfeito das duas hierarquias da perfeição: respectivamente, a hierarquia da perfeição do ser e da perfeição do conhecer. Em suma, a apropriação se dá no modelo da adequação nos casos em que há uma correspondente multiplicação entre referente e referido, o que ocorre se ambas estiverem no mesmo âmbito hierárquico de perfeição. Voltemos ao exemplo: no polo oposto, temos a máxima unidade na prudência universal volitiva. Esta prudência, estando, como dito, no intelecto, é universal, mas como age, através do corpo que está conjugada, em um mundo material, ela atualizada vira algo constituído dos mesmos elementos metafísicos do espaço que ocorre, ou seja, da particularidade plurificada material. Ou seja, não pode ser o ato de uma virtude universal, mas é um ato virtuoso particular, tal como um ato magnânimo, um ato cauteloso, etc. Uma prudência que, enquanto potencialidade inteligível, é universal, quando ato vira qualquer um dos possíveis do conjunto de atos particulares. Em outras palavras, a potência única pode-se atualizar neste ou naquele ato particular e, enquanto o ato daquela potência, é apropriado a ela. Ora, mas esta é uma apropriação na qual não há a adequação perfeita que vimos acima, porque a mesma potência que se atualiza agora neste ato pode-se atualizar naquele outro depois, como o homem que na batalha age corajoso, mas depois entre seus concidadãos é, pela mesma prudência universal, magnânimo; enquanto uma raposa jamais será magnânima e um leão, jamais astuto — suas prudências são adequadas aos seus atos porque cada prudência só pode se atualizar no seu respectivo ato. Assim, o uno mais perfeito corresponde a uma diversidade apropriadamente, porque tem em si tudo aquilo que precisa para se referir a cada uma delas. No caso da prudência humana, a mesma prudência, compreendida enquanto potencialidade para a ação virtuosa, sendo

inteligível, pode-se tornar este ou aquele ato virtuoso particular material, e é justamente porque o grau de perfeição do local metafísico em que está excede aquele dos atos que lhe correspondem que ela pode se particularizar em cada um deles, e, na medida em que pode se particularizar em cada um deles, é própria de todos e de cada um. Mas, na medida em que pode também se atualizar apropriadamente em outro inferior, não é uma correspondente adequada de paridade perfeita com nenhum deles — e, no entanto, é justamente por não haver essa paridade perfeita que o mesmo pode se atualizar nos diversos, e é a adequação que indica a limitação, a imperfeição. No caso do intelecto divino, Tomás de Aquino segue no texto, é a essência divina constituída de tudo que cada um dos entes particulares precisa para se constituir, de modo que há tudo nela para que se possa dizer que há uma similitude entre sua essência e este ou aquele ente, por mais que obviamente não haja uma adequação entre a essência de Deus e cada coisa particularmente, porque ambos são tão distintos quanto podem ser. Mas, nesse caso, a similitude não-adequada é mais perfeita do que a adequada, porque o excelente não apenas contém aquilo que precisa para se assemelhar perfeitamente àquele particular em relação ao qual ele excede, mas ainda inere em sua perfeição poder se assemelhar a outros. E, assim, Deus conhece apropriadamente tudo que conhece, que é tudo em toda a sua diversidade, por um único (sua essência), e este conhecimento do diverso por um mesmo, além de próprio, é mais perfeito do que o conhecimento adequado em que há uma multiplicação correspondente entre razões e conhecidos. Tomás de Aquino conclui a resposta desta objeção com uma aplicação disso que vimos ao intermediário, os anjos: neles, como inferiores em relação a Deus, não há essa máxima unidade, mas, como não pertencentes ao ponto mínimo de sua gradação, há uma diferença de perfeição entre o local em que estão da cadeia e aquele em que está parte dos diversos que conhecem, de modo que há a supracitada excelência do cognoscente em relação ao conhecido que funda uma apropriação não-adequacional entre uma razão que conhece, mais perfeita, e algo que ela conhece menos. E, assim, algo único pode ser a razão apropriada de muitos e o anjo superior conhecer mais perfeitamente o inferior, ainda que suas espécies sejam mais universais e, portanto, menos adequada aos particulares que conhecem.

Concluimos retomando: se o que diferencia uma e outra substância separada, enquanto inteligência, é o seu grau de natureza inteligível, o art. 3 da q. 55 nos esclarece que para Tomás de Aquino o critério hierarquizante dessa gradação é a similitude com Deus, o que quer dizer: se Ele conhece tudo que é inteligível por um único, sua própria essência, então ser semelhante a Deus é conhecer tudo pelo menor número de espécies possíveis. O superior, pois, conhece por menos espécies e mais universais e o inferior, por mais espécies de menor universalidade. Esse esquema de interpretar a hierarquia de perfeição dos entes na chave de uma subida da máxima plurificação para a máxima unidade é neoplatônico, o que Tomás de Aquino mostra ter consciência ao mobilizar explicitamente, e exclusivamente, autoridades neoplatônicas no texto analisado. Se podemos concluir com algo generalizante, defendemos que, para entender as inteligências e tudo que delas decorre, na filosofia tomasiana, é necessário se virar para o neoplatonismo, sobretudo aquele do *Livro das Causas*.

Referências:

GILSON, É. *Le Thomisme : Introduction à la Philosophie de saint Thomas d'Aquin*. 6^{ème} ed. Paris : Vrin, 1989.

SUÁREZ-NANI, T. *Les anges et la philosophie : subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIIIe siècle*. Paris : Vrin, 2002a.

_____. *Connaissance et langage des anges : selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*. Paris: Vrin, 2002b.

TOMÁS DE AQUINO. *Opera Omnia. Corpus Thomisticum*. 2000. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/>. Acesso em: 23/10/2022.

_____. *Suma Teológica II: I Parte Questões 44-119*. Tradução de Gabriel C. Galache. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

WIPPEL, J. F. *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas III*. Washington: Catholic University of America Press, 2021.