

TOMÁS DE AQUINO E DESCARTES: APROXIMAÇÕES E DIFERENÇA RADICAL

*Juvenal Savian Filho**

Resumo: Entre os escolásticos parece possível encontrar um tipo de conhecimento da Natureza baseado apenas em seus aspectos quantitativos. O presente artigo visa demonstrar essa possibilidade, tratando do papel do lugar próprio das ciências intermediárias na classificação das ciências segundo Tomás de Aquino. Num segundo momento, tratar-se-á da consciência tomasiana com relação à impossibilidade de o intelecto humano extrair a essência de seus objetos. Tudo isso permite mostrar pontos de semelhança que aproximariam o pensamento de Tomás ao de Descartes, sem, entretanto, ocultar a diferença radical que também os distancia.

Palavras-chave: Conhecimento quantitativo da natureza, classificação das ciências, ciências intermediárias, intuição das essências, Tomás de Aquino, Descartes.

Abstract: Among scholastics, it seems possible to find a type of knowledge of Nature based on quantitative aspects only. The present article aims at demonstrating such possibility by discussing the role played by "intermediate sciences" in Thomas Aquinas's classification of Sciences. Furthermore, we will talk about the Thomasian awareness regarding the impossibility for the human intellect to directly extract the essence of objects. Both aspects show points of similarity that could link the thought of Thomas to that of Descartes without hiding the radical difference existing between both philosophies.

Key words: Quantitative knowledge of Nature, classification of Sciences, intermediate sciences, intuition of essences, Thomas Aquinas, Descartes.

Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo. Artigo submetido para avaliação no dia 29/09/2005 com parecer favorável para publicação o dia 04/07/2006.

Introdução

A outra face, de caráter positivo, da crítica cartesiana à tradição aristotélico-tomista, qual seja, a afirmação da separação entre a *res cogitans* e a *res extensa*, resulta, não há dúvida, de um aspecto preciso dessa crítica da tradição: a recusa da doutrina das formas substanciais, levada a cabo em obediência à primeira das quatro regras componentes do método concebido por Descartes como método de aquisição de certeza. Tal regra consistia

(...) em nunca aceitar como verdadeira alguma coisa sem a conhecer evidentemente como tal: isto é, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção; em não incluir nos nossos juízos senão o que se apresentasse tão clara e tão distintamente ao meu espírito que não tivesse nenhuma ocasião para o pôr em dúvida¹.

Vê-se que, ao preceito de evitar a prevenção, ou seja, de evitar a formulação de juízos fundados em preconceitos ou prejulgamentos ou mesmo em opiniões recebidas sem prévia investigação, Descartes alia, como meio de se chegar ao que é evidente – àquilo cuja verdade aparece ao nosso espírito de maneira imediata, sendo absurdo o seu contrário –, o preceito de evitar também a precipitação, que consistiria no defeito de formular um juízo sem que a ligação entre os termos representados aparecesse com clareza e distinção. Por sua vez, clareza e distinção são atributos de uma idéia cuja percepção, de um lado, é direta, estando ela imediatamente presente ao entendimento, enquanto revela, de outro, que ela contém todos os elementos que lhe pertencem, sem nenhum que não lhe pertença. Tais atributos, na busca de certeza, são a garantia de evidência de uma idéia, como se lê na primeira regra do método, e, como tal, eliminam do domínio da filosofia tudo o que é verossímil (com que se contentava mesmo a dialética de Aristóteles²) e conservam unicamente as verdades de tipo matemático, pois a elas a razão humana se sente sempre forçada a dar adesão.

Ora, ao tomar da tradição aristotélico-tomista a idéia de forma substancial como objeto de investigação, Descartes logo a rejeita, vendo nela uma idéia obscura e confusa, pois, além de não permitir sua intelecção imediata, mistura noções inconciliáveis entre si, como são as de materialidade e espiritualidade, uma vez que a identificação de qualidades e ações nos corpos haveria de impedir sua concepção enquanto físicos ou metafísicos, requecendo, dessa maneira, a separação entre o que é do domínio da matéria e o que é do domínio da forma. Como se sabe, essa separação não é efetuada assim diretamente pela física de Aristóteles e Tomás de Aquino.

¹ Descartes, R. *Discurso do método. Introdução e notas de Étienne Gilson*. Trad. port. de João Gama. Lisboa: Edições 70, s.d., 56s.

² Cf. a anotação de Étienne Gilson ao texto de Descartes, in: *idem*, 56, nota 51, *in fine*.

O alcance da crítica de Descartes à física da forma substancial pode ser ainda mais bem determinado se se busca conhecer, no interior da exigência cartesiana de sistematicidade, a relação que a física passa a ter com a metafísica. Tributário, sem dúvida, mas não dependente, do trabalho de Galileu, Descartes lança as bases do novo ideal de conhecimento, tomando o método matemático como método de busca de certeza e separando radicalmente as substâncias extensa e pensante, para distinguir, por conseguinte, física de metafísica, o que supõe um universo de objetos abordáveis matematicamente, sem que se considere qualquer essência ou princípio interno não acessível ao método matemático, que opera, por sua vez, em termos de figura, extensão e movimento³.

Vale ressaltar, porém, que a crítica cartesiana à noção de forma substancial (e, com ela, a toda a física clássica) decorre de uma exigência metódica que, entretanto, não parece respeitar o teor autêntico dessa noção tal como concebida pelos escolásticos, pois, para eles, a verdadeira realidade não é nem a forma nem a matéria, mas o composto físico, surgido da união de uma forma com a matéria, o único ao qual se pode chamar propriamente de substância⁴. No limite, movido pela sua própria noética e instado por uma exigência de ordem metodológico-sistemática, Descartes não concebe o conteúdo das definições no pensamento como extraídos das coisas na experiência, mas afirma que o conteúdo das definições do pensamento determina o conteúdo das coisas, de modo que a concepção escolástica de uma noção distinta à qual nenhuma realidade separável corresponda – sendo esse o verdadeiro estatuto da forma de um corpo para o aristotelismo escolástico, ou seja, o de abstração – não tem sentido para o cartesianismo, levando Descartes a sempre criticar as formas substanciais como se elas fossem substâncias.

Além disso, o projeto de fundar um tipo de conhecimento da natureza baseado apenas em seus aspectos quantitativos não é algo de todo sem precedentes na história pré-cartesiana do pensamento. Já entre os escolásticos, alguns autores reservaram lugar para esse tipo de conhecimento quando tratavam da classificação das ciências, como foi o caso de Roberto Grosseteste e do próprio Tomás de Aquino, embora, para eles, identificar a possibilidade dessa forma de saber não tivesse nenhuma relação com a nova física, fundada em termos matematizáveis, e sem a interferência de qualidades que poderiam introduzir conceitos metafísicos na física (prejudicando-lhe o desenvolvimento), nem com o projeto moderno de fundação de uma nova racionalidade.

³ Cf. Leopoldo e Silva, F. *Descartes – A metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 1996, 22-24; 45-50.

⁴ Cf., por exemplo, a investigação tomasiana dos parágrafos 10 a 16 (os sete primeiros do capítulo II) do *De ente et essentia* e as páginas sugestivas de Gilson, Étienne. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin, 1930, pp. 162s.

É a respeito desse último aspecto, porém restringido-o a Santo Tomás, ou seja, ao papel da determinação do lugar próprio das ciências intermediárias na classificação tomasiana das ciências, que esse trabalho procura tratar. Buscar-se-á, também, num segundo momento, elencar alguns dados úteis para a compreensão das possibilidades e limites do conhecimento humano segundo o mesmo Tomás de Aquino, como forma de apresentar uma face de sua obra que revela a consciência da impossibilidade de o intelecto humano extrair, pura e simplesmente, a essência de seus objetos, no que ele estaria, mais uma vez, menos distante de certa postura moderna, sem, entretanto, deixar de ser, para a modernidade, um autor fundamentalmente diferente.

Não se trata de exagerar, convém dizê-lo de saída, a importância das ciências intermediárias no pensamento tomasiano e medieval, pois o espaço reservado a essa questão pelos autores em sua obra não foi tão grande como se poderia imaginar, nem em ver nas ciências intermediárias precursoras diretas da ciência moderna, pois esta é, sem dúvida, algo inteiramente novo quando comparado ao saber antigo e medieval. Além disso, a discussão tanto do estatuto dessas ciências como das possibilidades e limites do conhecimento humano não deve ser vista, aqui, senão dentro do contexto maior da discussão epistemológica da classificação das ciências empreendida por Santo Tomás. Tal contexto supõe, está claro, algumas disciplinas constituídas, como era o caso, por exemplo, da astronomia (teoria dos modelos geométricos), a ótica geométrica (perspectiva), a harmônica (proporções entre os sons) e a ciência dos pesos (estática), mas não se trata de pensar que os medievais imaginassem que a física pudesse se tornar o que se tornou no século XVII, ou seja, que o domínio das ciências da natureza ia ser incluído pelas ciências intermediárias. Nosso intuito, aqui, é bem mais modesto, consiste apenas em buscar conhecer o modo como Tomás de Aquino as reconhecia e situava.

A concepção tomasiana de ciência

Possibilidade de um ser possuir em si a forma de outro ser⁵, a ciência, para Santo Tomás, define-se como conhecimento certo pelas causas. Leia-se:

Quando Aristóteles diz “Ao julgarmos conhecer a causa etc.”, dá a definição do saber em absoluto. A respeito disso, deve-se considerar que saber algo é conhecê-lo perfeitamente, isto é, apreender perfeitamente a sua verdade: os princípios do ser da coisa e da sua própria verdade. (...) Convém, pois,

⁵ Cf. Santo Tomás de Aquino. *Summa theologiae* I, q. 14, a. 1.

que aquele que sabe, se é que conhece perfeitamente, conheça a causa da coisa sabida. Se, porém, conhecesse apenas a causa, não conheceria o efeito em ato – e isso é saber em absoluto –, mas apenas potencialmente, o que significa saber segundo o quê e como por acidente. Convém, ainda, que aquele que sabe em absoluto conheça também a aplicação da causa ao efeito. Mas, porque a ciência é o conhecimento certo do verdadeiro, ninguém pode conhecer, obtendo certeza, aquilo que pode vir a ser outra coisa; por outro lado, aquilo que é sabido não convém que se torne outra coisa. É porque a ciência é conhecimento perfeito que o Filósofo diz “Ao julgarmos conhecer a causa”; ainda, porque se trata de um conhecimento atual pelo qual sabemos em absoluto, é que acrescenta “e porque é a causa daquilo”; e porque é um conhecimento certo diz também “e não pode chegar a ser outra coisa”⁶.

Stricto sensu, a ciência de algo, como se lê, dá-se pelo conhecimento das causas a partir das quais este algo procede infalivelmente. Tal conhecimento pode ser obtido ou por demonstração, como é o caso da ciência racional humana, ou por uma simples apreensão que conhece perfeitamente o efeito em sua causa, como seria o caso da ciência de Deus e dos anjos⁷.

O caráter de resultante da demonstração, discursivo e não-imediato, próprio da ciência humana, decorre da condição criatural do homem, pois, diferentemente do criador, ele não possui um ser idêntico ao existir⁸, nem, por conseguinte, um inteligir idêntico à sua substância, requisito para ver tudo em si mesmo, simultaneamente, por uma captação direta dos efeitos em sua causa⁹. A ciência, para o homem, é dita “imperfeita” no sentido de não atingir imediatamente a verdade das coisas, e de não ser, para ele, uma substância ou ato, mas uma qualidade ou hábito¹⁰. No caso de Deus, para quem a ciência se confunde com sua substância (dada a identidade, nele, entre ser e existir), assim como sua bondade, imutabilidade e todas as perfeições, ele tudo vê em si mesmo, direta e simultaneamente, nunca por sucessão, como será próprio da criatura humana, marcada pela composição radical de essência e existência¹¹, para quem se impõe a necessidade de passar de verdades conhecidas para verdades ainda não conhecidas, abstraindo da experiência sensível e elaborando conceitos, em primeiro lugar, para, em seguida, compô-los ou separá-los, formulando juízos, e, por fim, construir raciocínios por uma correlação de juízos.

⁶ Santo Tomás de Aquino. *In Anal. Post.*, lectio 4, n. 5. Apud: Gredt, J. *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*. Barcelona: Herder, 1961, vol. I, 205s, ad 223 (nossa tradução).

⁷ Cf. Santo Tomás de Aquino. *Summa theologiae* I, q. 14, a. 7.

⁸ Cf. *idem*, I, q. 3.

⁹ Cf. *idem*, I, q. 14, a. 4 e a. 7.

¹⁰ Cf. *idem*, I, q. 14, a. 1, ad 1m.

¹¹ Cf. *idem*, I, q. 14, a. 7.

A respeito dos anjos, que, embora sejam também compostos de essência e existência – não, porém, ao modo da criatura humana, mas ao modo próprio da criatura angélica, isto é, como inteligência pura, forma simples e livre de toda matéria¹² –, deve-se dizer que, exatamente por serem imateriais e intelectos puros, possuem de maneira perfeita o conhecimento da verdade inteligível, podendo captá-la de modo absoluto e não-discursivo¹³.

Nesse quadro de distinções, a ciência humana aparece concebida como hábito, que se pode entender como uma disposição produzida pela repetição de um ato em vista de determinado fim¹⁴: o hábito da ciência seria a qualidade da alma (não sua substância) adquirida pela demonstração e sempre inclinante para a demonstração, o que permite falar, consoante o pensamento de Tomás de Aquino, de ciência em dois sentidos: o ato do conhecimento, que pode resultar de intuição direta ou de discurso, e o hábito da inteligência, que opera demonstrando.

Haveria, ainda, um aspecto a acentuar na noção tomasiana de ciência, distinguindo-a da noção de sabedoria. Fundamentalmente, esse aspecto reside no modo de demonstrar, pois a sabedoria demonstra pelas causas primeiras, ao passo que a ciência o faz pela causa própria e imediata. No limite, três seriam os hábitos especulativos (ao lado dos dois práticos, que são a prudência e a arte, conforme a divisão aristotélica): a inteligência, a ciência e a sabedoria, sendo a primeira a percepção imediata dos princípios e encontrando-se, ela própria, no princípio das outras duas, ao passo que estas, a ciência e a sabedoria, seriam hábitos que inclinam ao conhecimento pela causa. Leia-se:

(...) a virtude¹⁵ intelectual especulativa é aquela pela qual o intelecto especulativo se perfaz ao atingir o verdadeiro: essa é a sua boa obra. O verdadeiro pode ser alcançado de duas maneiras: conhecido por si mesmo ou conhecido por meio de outro. O que é conhecido por si mesmo é um princípio e é percebido imediatamente pelo intelecto. Justamente por isso é que o hábito que leva o intelecto à perfeição¹⁶ dessa maneira, na consideração do verdadeiro, se chama intelecto, que é o hábito dos princípios.

Quanto ao verdadeiro que é conhecido por meio de outro, ele não é imediatamente percebido pelo intelecto, mas por uma investigação da razão e se dá como fim, o que pode ocorrer de duas maneiras: ou é o último num determinado gênero ou é o último com respeito a todo o conhecimento humano. Por isso é que se diz que aquelas coisas que são conhecidas por

¹² Cf. *idem*, I, q. 50, a. 2, ad 3m.

¹³ Cf. *idem*, I, q. 79, a. 8, resp.

¹⁴ Cf. *idem*, Ia. IIae. q. 49, a. 2.

¹⁵ Não se trata, aqui, como se pode notar, da *virtus* moral, mas da *virtus* entendida como capacidade, força.

¹⁶ “À perfeição” no sentido de ao seu exercício pleno, à sua atividade própria.

fim, com relação a nós, são anteriores e mais conhecidas segundo a sua natureza, como se lê no primeiro livro da *Física* (184a18). Assim, aquilo que é último com respeito a todo o conhecimento humano é o que é primeiro e maximamente cognoscível segundo a natureza. Disso é que trata a sabedoria, que considera as causas mais altas, como se diz no primeiro livro da *Metafísica* (981b28; 982b9). Daí que a sabedoria julga e ordena acerca de todas as coisas, pois um juízo perfeito e universal não pode ser feito senão por referência às primeiras causas. No que se refere ao que é último neste ou naquele gênero de coisas cognoscíveis, é a ciência que leva o intelecto à perfeição¹⁷. Por isso é que, de acordo com os diversos gêneros de cognoscíveis há diversos hábitos de ciências, ao passo que sabedoria não há senão uma¹⁸.

A sabedoria, entretanto, é também uma certa ciência, enquanto possui aquilo que é comum a todas as ciências, ou seja, o procedimento de demonstrar suas conclusões partindo de determinados princípios. Mas, porque tem algo de próprio que ultrapassa as outras ciências – o fato de emitir juízos sobre todas as coisas –, visa não apenas as conclusões, mas também os primeiros princípios¹⁹, o que lhe permite distinguir-se da própria ciência.

Como se observa no final do texto acima transcrito, as ciências, por sua vez, distinguem-se entre si de acordo com o que se pode conhecer (*scibilis*) das coisas, mas não se trata de uma distinção com base nos *subiecta*, os sujeitos²⁰, e, sim, nos aspectos visados nas coisas pelas ciências, isto é, os princípios a partir dos quais cada uma delas poderá extrair suas conclusões.

Baseados nessa afirmação, os tomistas²¹, posteriormente, esquematizaram uma série de especificações para explicar o fundamento da distinção das ciências. De acordo, pois, com eles, devem-se distinguir, no ato de conhecer:

(1) o objeto formal: aquilo que, formalmente, isto é, por si e imediatamente, é atingido pelo ato de conhecer e mediante o qual atinge-se

¹⁷ Cf. nota anterior.

¹⁸ Santo Tomás de Aquino. *Summa theologiae* IaIIae, q. 57, a. 2, resp. (nossa tradução).

¹⁹ Cf. *idem*, *ibidem*, ad 1m.

²⁰ Vale, aqui, notar a concepção bem particular dos medievais para os termos *subjectum*, sujeito, e *objectum*, objeto: em linhas gerais, pode-se dizer que o *subjectum*, “o que está sob”, é o sujeito de uma proposição ou o sujeito real, entendido como ente, sinônimo de substrato, supósito (*suppositum*), enquanto *objectum* é o aspecto preciso que especifica um determinado ato (conhecer ou desejar). Assim, por exemplo, o *objectum* do inteligir é a verdade, enquanto o do querer é o bem. Vê-se, pois, como a interpretação dessas noções requer cuidado para não fazer delas sinônimos diretos das noções modernas de sujeito e objeto.

²¹ Cf., por exemplo, a sistematização de Gredt e Gardeil: Gredt, J., *op. cit.*, 16, § 1, 7; 208-212, § 3, 230-233; Gardeil, H.D. *Iniciação à filosofia de Santo Tomás de Aquino*. Trad. bras. de Wanda Figueiredo. São Paulo: Duas Cidades, 1967, 160-161, § II, 2. Para o fundamento da distinção das ciências com base na sua diversidade formal, em textos do próprio Tomás de Aquino, cf. *In Anal. Post.*, I, l. 41, nn. 10-11, entre outros.

o objeto material (ver abaixo). No próprio objeto formal devem-se distinguir:

(1.1) **objeto formal *quod*** (razão formal *quae*), a própria coisa “que” (= *quae*) primeiro se atinge: é o aspecto próprio, no ser, que é atingido pelo ato de conhecer;

(1.2) **objeto formal *quo*** (razão formal *sub qua*), o que pode ser conhecido (*scibilis*) “mediante o qual” (= *sub quo*) se atinge a razão formal *quae*: é o princípio formal, vindo da inteligência, que dá a uma ciência a sua luz própria;

(2) **o objeto material**: aquilo que o ato de conhecer atinge por meio do objeto formal; portanto, mediatemente.

Grosso modo, o objeto material é aquilo que é atingido pela ciência, enquanto o objeto formal é o aspecto sob o qual essa realidade é atingida – o primeiro, no caso da visão, é o corpo; o segundo, a cor. Por sua vez, o objeto formal *quo* está para o intelecto que conhece como a luz está para a visão: como a luz manifesta a coisa para a visão, assim o objeto formal *quo* é um tipo de luz objetiva espiritual que manifesta o objeto formal *quod* para o intelecto cognoscente. O objeto formal do intelecto seria a coisa enquanto inteligida primariamente ou a coisa conforme aquela razão objetiva (conceito objetivo), segundo a qual ela é imediatamente apresentada ao intelecto: o objeto do intelecto ou a essência da coisa é simples em si, mas muitas são suas perfeições ou graus segundo os quais ele pode ser concebido ou considerado pelo intelecto. Assim, o homem pode ser visado enquanto substância, animal, racional, universal, enquanto “este homem”, singular etc. Todos esses graus são objetos formais, embora permaneça o objeto material.

Para empregar, então, a linguagem da tradição tomista, pode-se dizer que as ciências se distinguem pelo objeto formal *quo*, assim como uma luz diferente manifesta um objeto diferente, embora seja preciso lembrar que os textos de Santo Tomás vão adiante na busca do fundamento para essa distinção, e acabam por mostrar que há um fundamento noético último para distinguir as ciências: a imaterialidade, e não apenas os princípios. Em outros termos, Tomás de Aquino enfoca o *immaterialiale* em vez do *speculabile* e relaciona a diversidade das ciências com os graus de imaterialidade:

(...) quando os hábitos ou as potências são distinguidos pelos objetos, não são distinguidos de acordo com quaisquer diferenças dos objetos, mas de acordo com aquelas que competem, por si, aos objetos na medida em que são objetos. De fato, ser animal ou planta é acidental ao sensível na medida em que é sensível; assim, não é de acordo com isso que é estabelecida a distinção dos sentidos, mas, antes, de acordo com a diferença da cor e do som. Por isso, é preciso dividir as ciências especulativas pelas diferenças dos especuláveis na medida em que são especuláveis. Ora, ao especulável,

que é o objeto da potência especulativa, compete algo da parte da potência especulativa e algo da parte do hábito de ciência pelo qual o intelecto é aperfeiçoado. Com efeito, da parte do intelecto compete-lhe que seja imaterial, porque também o próprio intelecto é imaterial; da parte da ciência, compete-lhe, na verdade, que seja necessário, porque a ciência diz respeito ao necessário, como se prova no livro I dos *Segundos Analíticos*. Ora, todo necessário enquanto tal é imóvel; pois tudo o que se move, enquanto tal, é possível ser e não ser pura e simplesmente ou sob um certo aspecto, como se diz no livro IX da *Metafísica*. Assim, pois, ao especulável, que é o objeto da ciência especulativa, compete por si a separação da matéria e do movimento ou a aplicação a estes. Assim, as ciências especulativas se distinguem segundo a ordem de afastamento da matéria e do movimento²².

Observa-se que da própria tese do objeto formal *quo*, ou da razão formal *sub qua*, decorre a afirmação de que a distinção genérica das ciências especulativas provém da maneira diversa de abstrair da matéria ou potencialidade, pois o modo próprio de abstrair da matéria constitui a razão formal *sub qua* própria. Isso se aplica, entretanto, somente às ciências especulativas, que são as ciências propriamente ditas, pois se especificam puramente em virtude da razão de ciência, ao passo que as ciências práticas se estendem à ação, e é por essa extensão que se especificam.

Das formas possíveis de caracterizar a atividade de abstração realizada pelo intelecto, interessa-nos evocar, aqui, aquela exposta no comentário de Santo Tomás ao *De Trinitate* de Boécio, pois, com ela, Tomás de Aquino se refere à matéria incluída na definição do termo médio, o que será importante para a situação das ciências intermediárias na sua arquitetura de subalternação das ciências.

A subalternação das ciências e as ciências intermediárias em Tomás de Aquino

Aos graus possíveis de abstração correspondem três gêneros de ciência: o primeiro abstrai da matéria singular, das condições que individualizam, e versa sobre o corpo, o ente móvel, aquilo que não pode existir sem a matéria sensível, pois dela depende segundo o ser e a razão – trata-se da Física; o segundo gênero abstrai não apenas da matéria singular, mas também da matéria sensível e, portanto, do movimento, versando sobre o ente quantitativo – trata-se da Matemática; o terceiro gênero, abstraindo de

²² Tomás de Aquino. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio – Questões 5 e 6*. Trad. bras. de Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: Editora da UNESP, 1999, 101s.

toda matéria, separa o ente de toda imperfeição corporal e de toda potencialidade, e versa sobre o ente lógico, real, ou mesmo Deus, considerado sob a luz sobrenatural – trata-se da Metafísica. Leia-se:

Há, pois, entre os especuláveis alguns que dependem da matéria no que se refere ao ser porque não podem ser senão da matéria. Estes distinguem-se, porque alguns dependem da matéria no que se refere ao ser e ao inteligido, como aquilo em cuja definição é posta a matéria sensível; donde não poder ser inteligido sem a matéria sensível, como na definição do ente humano é preciso incluir a carne e os ossos. Destes se ocupa a física ou ciência natural. Há, ainda, alguns que, apesar de dependerem da matéria no que se refere ao ser, não dependem no que se refere ao inteligido porque a matéria sensível não é posta em suas definições, como a linha e o número. Destes trata a matemática. Há, até mesmo, certos especuláveis que não dependem da matéria no que se refere ao ser, pois podem ser sem a matéria, quer nunca sejam na matéria, como Deus e o anjo, quer sejam na matéria em alguns e em alguns não, como a substância, a qualidade, o ente, a potência, o ato, o uno e o múltiplo e semelhantes. De todos estes trata a teologia, isto é, a ciência divina, pois Deus é o principal do que nela é conhecido. A qual, com outro nome, é chamada de metafísica, isto é, além da física, porque ocorre a nós, que precisamos passar do sensível ao insensível, que devemos aprendê-la depois da física; é chamada também de filosofia primeira na medida em que todas as outras ciências, recebendo dela seus princípios, vêm depois dela. Não é possível que haja algumas coisas que, no que se refere ao inteligido, dependam da matéria e não no que se refere ao ser, pois o intelecto no que lhe cabe é imaterial; por isso, não há um quarto gênero de filosofia além dos precedentes²³.

Como se afirmou acima, o princípio de distinção e especificação das ciências é dado pela razão formal que permite alcançar, no ser, o aspecto próprio visado pelo ato de conhecer, ou seja, pelo objeto formal *quo*, como se pode observar:

(...) ainda que os sujeitos das outras ciências sejam partes do ente, que é o sujeito da metafísica, não é necessário que as outras ciências sejam partes dela. Pois, cada uma das ciências toma uma parte do ente, de acordo com um modo particular de considerar distinto do modo pelo qual o ente é considerado na metafísica. Donde, falando propriamente, o sujeito dela não é parte do sujeito da metafísica; pois, não é parte do ente, de acordo com a determinação pela qual o ente é sujeito da metafísica, mas considerando-se esta determinação, ela própria é uma ciência particular distinta das outras²⁴.

Tal distinção e especificação permitem, por fim, relacionar as ciências a partir de uma razão que as subalterna entre si ou inclui uma ciência como parte de outra. Com efeito, essa razão é dupla, a razão do sujeito (*ratione*

²³ *Idem*, 102s.

²⁴ *Idem*, ad 6m, 108.

subjecti) e a razão dos princípios (*ratione principiorum*). A subalternação *ratione subjecti* situa uma ciência no interior de outra quando aquela pode ser considerada parte desta, ou seja, quando seu sujeito é uma parte do sujeito da subalternante, pois neste se identifica uma diferença essencial que o especifica, sem, contudo, implicar em dependência de princípios, pois, ao que tudo indica, a subalternada tem, mediante a definição do seu sujeito, um princípio conhecido por si, do qual deduz o que é próprio de seu sujeito. Por exemplo, a planta é uma parte do corpo natural e a ciência das plantas compreende-se na ciência natural: ao sujeito “corpo físico” acrescenta-se a diferença “vivente de alma vegetativa” e obtém-se o sujeito da ciência das plantas, de forma que, embora situada abaixo da ciência subalternante num esquema que vai do mais específico ao menos específico quanto à ordem do ser, a ciência das plantas constitui parte da física, sem ser inteiramente distinta dela, pois a mesma ciência que trata do gênero trata da espécie. No entanto, caso se acrescente ao sujeito de uma ciência subalternante uma diferença meramente accidental, tem-se, igualmente, neste caso, uma subalternação *ratione principiorum*, pois o sujeito da ciência subalternada carece, neste caso, de princípios conhecidos por si mesmos, de modo que ela não pode demonstrar a respeito de seu sujeito a não ser recorrendo às conclusões da subalternante. Esta é, propriamente, uma subalternação e é o que ocorre com a Música (resultante da adição do som ao número), subalternada à Aritmética; e com a Perspectiva (resultante da adição da visão à linha), subalternada à Geometria, enquanto a relação da ciência como parte com sua subalternante não seria dita subalternação senão de maneira imprópria. Leia-se:

(...) é preciso dizer que uma ciência está compreendida sob uma outra de duas maneiras: de um modo, como sua parte, isto é, quando seu sujeito é uma parte do sujeito desta, como a planta é uma parte do corpo natural; daí, também a ciência das plantas ser compreendida, como uma parte, sob a ciência natural; de outro modo, uma ciência está compreendida sob uma outra como subalternada a ela, isto é, quando na ciência superior determina-se o porquê daquilo de que na ciência inferior só se conhece o quê, assim como a música está colocada sob a aritmética.²⁵

(...) duplo é o gênero das ciências. Algumas são tais que procedem de princípios conhecidos à luz natural do intelecto, como a aritmética, a geometria e congêneres. Outras há que procedem de princípios conhecidos à luz de uma ciência superior, como a perspectiva procede de princípios fornecidos pela geometria e a música de princípios conhecidos pela aritmética.²⁶

No limite, é o próprio ato de conhecer que, radicado na atividade da abstração, permite identificar graus intermediários de imaterialidade quando

²⁵ *Idem*, q. 5, a. 1, ad 5m, 106.

²⁶ *Summa theologiae* I, q. 1, a. 2, resp. (nossa tradução).

ilumina o sujeito de uma ciência inferior com princípios de uma ciência superior, chegando, assim, a níveis intermediários de inteligibilidade, as chamadas **ciências intermediárias**, *scientiae mediae* na linguagem de Santo Tomás de Aquino²⁷: por tomarem seus princípios de uma ciência superior, são mais inteligíveis do que aquelas que se mantêm no nível de seu sujeito próprio, embora, por aplicarem tais princípios ao sujeito de uma ciência inferior, comunguem com ela a inferioridade com relação àquela de que extraem seus princípios. Com efeito, o que permite a uma ciência fornecer princípios a outras ciências é o fato de ela situar-se num grau mais elevado de abstração e considerar o que é mais simples, pois o que é simples e suas propriedades se encontram nos compostos, de forma que, aumentando o grau de especificação, maior se torna a composição, e, por conseguinte, mais inferior na escala de subalternação das ciências:

Donde os princípios da matemática serem aplicáveis às coisas naturais, não porém o inverso; pelo que a física pressupõe a matemática, mas não o inverso (...). Daí que se encontrem três ordens de ciências acerca das coisas naturais e matemáticas. De fato, algumas, que consideram as propriedades das coisas naturais, enquanto tais, são puramente naturais, como a física, a agricultura e similares. Algumas, que determinam acerca das quantidades de modo absoluto, como a geometria acerca da magnitude e a aritmética acerca do número, são puramente matemáticas. Algumas, porém, que aplicam os princípios matemáticos às coisas naturais, são intermediárias, como a música, a astronomia e similares. Estas são mais afins às matemáticas, pois, na sua consideração, o que é físico é como que material e o que é matemático é como que formal, assim como a música considera os sons, não na medida em que são sons, mas na medida em que são proporcionáveis de acordo com os números, e de modo semelhante nas demais; é por isso que demonstram suas conclusões acerca das coisas naturais, mas através de meios matemáticos. Assim, nada impede se considerem a matéria sensível, na medida em que comunicam com a ciência natural. De fato, são abstratas, na medida em que comunicam com a matemática²⁸.

O presente itinerário alcança, aqui, um momento importante, previsto em seu plano inicial, pois, ao determinar a maneira como Tomás de Aquino situa as ciências intermediárias, e, principalmente, a maneira como ele define o modo de operação delas, qual seja, a consideração do aspecto quantificável de seu sujeito, e não mais a definição essencial dele, toca-se

²⁷ Como curiosidade, vale lembrar que a nomenclatura de *scientia media* pode permitir confusão com o que os molinistas, no debate com os tomistas, designavam por esse nome, ou seja, o tipo de ciência pelo qual Deus conhece os futuríveis, aquilo que fariam as vontades livres em todas as circunstâncias em que elas se pudessem encontrar. Diz-se “média” porque estaria situada entre a ciência natural (ciência simples da inteligência), pela qual Deus conhece os possíveis, e a ciência livre (ciência de visão), pela qual ele conhece o real. Cf. Gredt, J., *op. cit.*, vol. II, 329, § 874, n. 2; Lacoste, J.-Y. (org.). *Dictionnaire critique de théologie*. Paris: PUF, 1998, 135.

²⁸ *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, *op. cit.*, q. 5, a. 3, ad 6m, 126-127.

num aspecto em que o pensamento tomasiano revela uma semelhança visível com o novo ideal de ciência defendido por Descartes: tal semelhança decorre justamente da suposição tomasiana de um universo de objetos abordáveis apenas matematicamente, isto é, apenas em termos quantificáveis, seja no que diz respeito à figura, seja à extensão, seja ao movimento²⁹, sem recorrer a qualquer essência ou princípio interno que não seja acessível ao método matemático (o que prejudicaria a consideração racional, por lidar com idéias às quais falte clareza e distinção).

A ciência, para Tomás de Aquino, como se disse acima, é um hábito, e, como tal, consiste numa predisposição para agir sempre da mesma forma com relação a um fim. Nesse sentido, ela se determina, então, pela repetição de um ato, o qual se determina, por sua vez, por um objeto, ou seja, um aspecto preciso que, visado pelo ato, o especifica. Ora, o aspecto visado pelo ato de conhecer das ciências intermediárias não é outro senão o aspecto quantificável, de modo que sua demonstração opera tendo por termo médio um termo matemático, o que as torna mais próximas das matemáticas do que da física:

(...) a ciência natural demonstra que a Terra é redonda por um termo médio diferente daquele do astrônomo [*astrologus*]: o astrônomo, de fato, o demonstra por termos médios matemáticos, como, por exemplo, pelas figuras dos eclipses ou algo desse tipo, ao passo que a ciência natural demonstra-o por um termo médio natural, assim como pelo movimento dos graves para o meio ou algo semelhante. Ora, toda a força da demonstração, que é um “silogismo que faz saber”, como se diz nos *Segundos Analíticos*³⁰, depende do termo médio e, justamente, termos médios diversos são como diversos princípios ativos, segundo os quais se diversificam os hábitos das ciências³¹.

Em seu comentário aos *Segundos Analíticos*³², Tomás de Aquino caracteriza as ciências intermediárias como sendo aquelas que se subalternam a uma ciência superior, embora dela se distingam, de maneira que à superior cabe a **demonstração do porquê** (*propter quid*) do mesmo sujeito para o qual a ciência subalterna oferece uma **demonstração do quê** (*quia*). Essa diferença coincide com o mesmo princípio de subalternação das ciências exposto no *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio* e na *Suma de teologia*³³, segundo o qual uma ciência está sob outra quando seu sujeito

²⁹ Cf. Descartes, R. *Discurso do Método*, op. cit., partes I e II.

³⁰ Cf. Aristóteles. *Segundos Analíticos* II, 71b18.

³¹ *Summa theologiae* IaIIae, q. 54, a. 2, ad 2m (nossa tradução). Cf., também: *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, op. cit., q. 5, a. 3, ad 7m, 127.

³² Cf. Tomás de Aquino. *Exposição sobre os Segundos Analíticos de Aristóteles*, livro I, cap. 25. Trad. bras. de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. In: *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, op. cit., 79-84.

³³ Cf. citação acima (notas 25 e 26).

é uma espécie do sujeito da superior ou quando o seu sujeito se compara ao da superior como o material em relação ao formal, ou seja, quando recebe dela os princípios da demonstração. Tomás de Aquino, em suma, transpõe para duas ciências diferentes a distinção que normalmente ocorre dentro de uma mesma ciência, qual seja, a distinção entre a demonstração *quia* e *propter quid*, entre o “porquê” e sua “causa”³⁴, transposição essa já indicada por Aristóteles³⁵ mas não desenvolvida como foi por Tomás.

A demonstração pelo porquê prova apenas que a coisa é ou que a coisa é verdadeira (*quia*, τὸ ὄτι), ao passo que a demonstração pela causa manifesta a causa própria e próxima, seja física seja metafísica, pela qual algo é e é verdadeiro (*propter quid*, τὸ δι’ ὅτι). Num mesmo saber pode-se, então, demonstrar por essas duas vias. Por exemplo, segundo a demonstração *propter quid*, que prova uma propriedade de seu sujeito pela essência dele (que é causa das suas propriedades), pode-se provar que os planetas não cintilam em virtude de estarem próximos (segundo a física aristotélica), de forma que se poderia elaborar um silogismo como segue: “O que está próximo não cintila. Os planetas estão próximos. Logo, os planetas não cintilam”³⁶. Mas, pela demonstração *quia*, que, conforme um de seus tipos, funda-se na sensação e prova a causa a partir do efeito, a conclusão a respeito dos planetas é a contrária: “os planetas estão próximos porque não cintilam”, ou seja, “O que não cintila está próximo. Os planetas não cintilam. Logo, os planetas estão próximos”³⁷. Um outro tipo de demonstração *quia* é aquele que prova um efeito mas por uma causa remota e comum, incapaz de fornecer a sua razão explicativa própria. Assim, ao dizer que uma parede não respira porque não é um animal (“Tudo o que respira é um animal. Nenhuma parede é animal. Logo, nenhuma parede respira.”), não se fornece a razão própria da não-respiração, porque há animais que não respiram³⁸.

No que se refere, porém, a ciências distintas, essa diferença de demonstração impõe que a uma delas caiba demonstrar o que é assumido como causa pelas outras, reservando-se, assim, às matemáticas o saber os princípios aplicados por outras ciências ao sensível na busca do quê³⁹. Tais ciências distinguem-se, de fato, das matemáticas, e não são como que uma parte delas, porque aplicam seus princípios à matéria, o que prova a dife-

³⁴ Cf. Ribeiro do Nascimento. C. A. *O estatuto epistemológico das “ciências intermediárias” segundo São Tomás de Aquino*. In: _____. *De Tomás de Aquino a Galileu*. Campinas: IFCH-UNICAMP, Coleção Trajetória, vol. 2, 1995, 26.

³⁵ Cf. Aristóteles. *Segundos Analíticos* I, 13.

³⁶ Cf. *idem*, I, 13, 78b.

³⁷ Cf. *idem*, I, 13, 78a.

³⁸ Cf. *idem*, I, 13, 78b.

³⁹ Cf. Tomás de Aquino. *Exposição sobre os Segundos Analíticos de Aristóteles*, op. cit., 82-83.

rença mesma de sujeitos, de modo que às matemáticas aplica-se a afirmação aristotélica de que os que consideram o universal muitas vezes ignoram certos singulares, pelo fato de não se aplicarem a eles pela consideração, assim como o que sabe que toda mula é estéril ignora-o a respeito desta mula particular, uma vez que não a toma em consideração⁴⁰. A geometria, no mesmo sentido, abstrai da matéria segundo a consideração e considera a linha, a superfície e coisas semelhantes enquanto abstratas, não enquanto existem na matéria, ao passo que as ciências a ela subalternadas aplicam-nas exatamente à matéria. Por fim, esse esquema de subalternação reproduz-se entre as ciências subalternadas e aquelas que são subalternadas a elas, pois, assim como a perspectiva é subalternada à geometria, assim a ciência do arco-íris o é com relação à perspectiva: com efeito, o físico diz que a orientação da vista para uma nuvem disposta de certo modo em relação ao sol é a causa do arco-íris, mas o porquê ele o toma do perspectivo⁴¹.

Um último caso de subordinação explicativa reside na relação mantida entre ciências diversas mas não subalternadas, sendo que uma recebe de outra os princípios explicativos de seu quê, como é o caso da medicina e a geometria, pois o sujeito da medicina não se situa sob o sujeito da geometria e, no entanto, os princípios da geometria são aplicáveis a certas considerações da medicina, como quando se diz que as feridas circulares cicatrizam mais lentamente. Assim, o dado é exposto pelo médico, mas o porquê, ligado ao fato de o círculo ser uma figura sem ângulo, cabe ao geômetra: se as partes da ferida não podem aproximar-se, porque ela se configura em círculo, então também não podem unir-se mais facilmente.

Essa dependência explicativa caracteriza, justamente, um saber matematizado que aproxima Tomás de Aquino dos modernos. Não se trata, porém, de supervalorizar, aqui, como se disse acima, o papel das ciências intermediárias na concepção tomasiana das ciências, pois Santo Tomás dedicou bem pouco espaço em sua obra a tratar disso, mas apenas de ressaltar que, reorganizando a arquitetônica aristotélica de classificação dos saberes, o Aquinate prevê um lugar próprio para as ciências que não demonstram pelas essências, mas pelos aspectos quantificáveis dos sujeitos. Com isso, Tomás não se mostra totalmente estranho ao projeto moderno de constituição de uma nova ciência.

Vale lembrar, por outro lado, que era impossível aos medievais prever que as ciências intermediárias, a partir da revolução galileana⁴², fossem

⁴⁰ Cf. *idem*, *ibidem*.

⁴¹ Cf. *idem*, 83.

⁴² Cf. Ribeiro do Nascimento, C. A. *O descompromisso ontológico da ciência moderna e suas raízes medievais*. In: *Veritas*. Porto Alegre, v. 44, n. 3, set. de 1999, 652, § 4.

açambarcar praticamente todo o domínio da ciência da natureza (a física), o que torna um contra-senso pensar que a discussão epistemológica da classificação das ciências levasse a aumentar a matematização delas. O que é inegável é que esse tipo de abordagem do real não era de todo estranho aos medievais⁴³.

Conclusão: aproximações e diferença radical

A possibilidade de definição de um tipo de saber que demonstra a partir dos aspectos quantificáveis de seus objetos convive ao lado de sua congênere referente à demonstração a partir da definição essencial dos objetos. Entretanto, cabem aqui alguns apontamentos a respeito da concepção tomasiana das possibilidades e limites do conhecimento humano como forma de chegar a uma postura menos distante dos textos do próprio Tomás de Aquino, postura essa nem sempre representada por muitos que se puseram sob os seus auspícios⁴⁴.

⁴³ Para as relações entre Tomás de Aquino e Roberto Grosseteste, ver o artigo escrito pelo Prof. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, citado na nota anterior.

⁴⁴ Vale lembrar que foi somente nos séculos XVI e XVII que se criaram os “cursos” de filosofia, os quais constituíam “todos” completos, divididos em tratados, sendo os mais comuns o de João de Santo Tomás e o de Francisco de Suarez. João de Santo Tomás, no século XVII, escreveu um *cursus philosophicus* que, segundo consta, pretendia mostrar como a filosofia do jesuíta Francisco Suarez era incompatível com a de Santo Tomás e, a partir de então, a estrutura de “sistemas” passou a marcar não apenas os estudos filosóficos, mas tornou-se um gênero dos cursos universitários, de tal modo que, na Alemanha, Christian Wolff, discípulo de Leibniz, estruturou o estudo de filosofia dividindo-o nos cursos que, posteriormente, se haveriam de consagrar como uma certa concepção de estudo filosófico. Tal divisão fundamentava-se num esquema geral como o que segue: 1 – Lógica: 1.1. Lógica formal ou menor – trata da forma da razão em seus atos próprios; 1.2. Lógica material ou maior – trata da matéria contida na forma da razão; 2 – Filosofia da Natureza (que corresponde, no conjunto, à física de Aristóteles): 2.1. Cosmologia ou Filosofia geral da natureza – trata dos princípios da natureza não-vivente; 2.2. Psicologia – trata dos princípios da natureza vivente: 2.2.1. vegetativa; 2.2.2. sensitiva; 2.2.3. intelectual ou racional: 2.2.3.1. geral (trata dos atos humanos em geral); 2.2.3.2. especial (trata dos atos humanos radicados na vontade); 3 – Ética: 3.1. Ética geral – trata do ato humano enquanto ordenado a um fim; 3.2. Ética especial – trata do ato humano enquanto ordenado a um fim, mas mediante o ordenamento a outros homens; 4 – Metafísica: 4.1. Geral – corresponde ao estudo do ente enquanto ente; 4.2. Especial – estuda as divisões maiores do ente (ente criado e Incriado), também chamada Teodicéia, por inspiração leibniziana. Esse esquema predominou na organização dos estudos eclesiásticos até o século XX e está na raiz da concepção de uma *philosophia perennis*. De qualquer modo, para o tomismo (que não representa, necessariamente, as posições teóricas de Tomás), o estudo da filosofia é o estudo desses tratados. Os medievais, ao contrário, estudavam textos, notadamente os textos de Aristóteles traduzidos inicialmente por Boécio, além dos textos do próprio Boécio. No que se refere à “teologia”, chamada por eles de *sacra doctrina*,

É certo que, para Tomás de Aquino, o objeto próprio do intelecto humano é a quiddidade, a natureza das coisas sensíveis, pois, havendo proporcionalidade entre a potência cognoscitiva e o cognoscível, o objeto próprio do intelecto humano, que é unido ao corpo, deve ser a quiddidade ou natureza que é na matéria corporal, ao passo que, para o intelecto angélico, que é totalmente separado do corpo, o objeto próprio é a substância inteligível separada do corpo (por meio de inteligíveis desse tipo os anjos conhecem o que é material, enquanto os homens têm algum conhecimento do que é imaterial ascendendo pelas naturezas que existem na matéria corporal⁴⁵).

No entanto, chegar à quiddidade não significa apreender a determinação ontológica última da coisa⁴⁶, pois, com exceção do ente humano, o intelecto do homem só pode oferecer uma definição descritiva que não tem meios de chegar às determinações propriamente inteligíveis da coisa; apenas às manifestações perceptíveis aos sentidos. Assim, se conhecer, para Tomás de Aquino, significa, como foi dito acima, conhecer as causas do ser, conclui-se que, no mais das vezes, esse conhecimento consiste numa descrição e não na extração pura e simples das essências, o que supõe a impossibilidade de o intelecto humano chegar às diferenças essenciais tanto das substâncias espirituais como das materiais:

(...) visto que, nestas substâncias (as imateriais), quiddidade não é o mesmo que o ser, por isso são ordenáveis no predicamento; e, por isso, encontra-se nelas gênero, espécie e diferença, embora suas diferenças próprias nos sejam ocultas. De fato, também nas coisas sensíveis, as próprias diferenças essenciais nos são desconhecidas; donde serem significadas por diferenças accidentais que se originam das essenciais, assim como a causa é significada pelo seu efeito, assim como bípede é posto como diferença do homem⁴⁷.

São numerosos os textos⁴⁸ em que Tomás de Aquino apresenta continuidade com a tradição aristotélica que reconhece explicitamente a dificuldade da definição, chegando às diferenças essenciais das coisas, embora a essên-

lia-se, evidentemente, a Escritura, mas também os Padres, notadamente o Pseudo-Dionísio, Agostinho e Boécio. A metodologia, portanto, dos medievais, não consistia em discutir “teses”, mas em articular as questões presentes nos textos ou que vinham à tona por algum interesse do momento.

⁴⁵ Cf. *Summa theologiae* I, q. 84, a. 7, resp. (*in medio*).

⁴⁶ Cf. Ribeiro do Nascimento, C. A. *O caminho intermediário: alguns limites do conhecimento intelectual humano, segundo Tomás de Aquino*. In: *Trans/Form/Ação*. São Paulo, n. 19, 1996, 207.

⁴⁷ Tomás de Aquino. *O ente e a essência* V, § 67. Trad. bras. de Carlos Arthur R. do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1995, 46-47.

⁴⁸ Roland-Gosselin cita, pelo menos, dezesseis textos de Tomás de Aquino nos quais ele toca explicitamente nessa questão. Cf. Roland-Gosselin, M.-D. *Le “De ente et essentia” de Saint Thomas d’Aquin*. Texto latino, introdução, notas e estudos históricos de M.-D. Roland-Gosselin. Paris: Vrin, 1948, 40.

cia delas seja o objeto próprio de nosso intelecto. Com isso, revela-se um caráter eminentemente negativo, apofático, não apenas para a teologia, mas também para a metafísica tomasiana, pois, no limite, diz-se da coisa não o que ela é, mas, de certo modo, o que ela “não é”, suas diferenças acidentais enquanto efeitos das essenciais.

Recuperar esse espírito apofático do texto tomasiano parece interessante para observar uma distância não tão absoluta com o pensamento moderno no que se refere à consciência das possibilidades e limites do conhecimento humano. Por outro lado, não há que se pretender ver em Santo Tomás um moderno *avant la lettre* ou coisa que o valha, pois é inegável a diferença radical de sua filosofia com o projeto moderno, eminentemente cartesiano. Leia-se:

Mesmo sendo a verdade de nosso intelecto causada pela coisa, não é preciso que a razão da verdade se dê por primeiro na coisa, assim como a razão da saúde não se encontra antes no remédio do que no ser vivo. Com efeito, o poder do remédio, e não sua saúde, causa a saúde, pois ele não é um agente unívoco. E, de modo semelhante, o ser da coisa, e não sua verdade, causa a verdade do intelecto, donde dizer o Filósofo, nas *Categorias*⁴⁹, que a opinião e sua expressão são verdadeiras porque a coisa é, não porque a coisa é verdadeira⁵⁰.

Assim, voltando às possíveis aproximações que se poderiam estabelecer entre Tomás de Aquino e Descartes, é necessário dizer que parece impossível chegar a alguma unidade mais profunda no âmbito dos pressupostos, pois se, para Tomás de Aquino, ao conceber-se qualquer ente, concebe-se tal ente, antes de tudo, como algo existente, de modo que mesmo à anterioridade da sensação haveria algo anterior (como é o fato de que a coisa é), o que se observa, do lado do projeto cartesiano, é a afirmação de que todo conhecimento verdadeiro parte do pensamento, o que implica a necessidade estrita de uma dedução metafísica da existência do mundo exterior.

Em suma, pode se dizer que a diferença radical com o sistema cartesiano funda-se no fato de, na base mesma do pensamento de Tomás de Aquino estar o encontro com o existente o realismo do objeto, que, percebido pelo sujeito, determina o ato do conhecimento. Por repetir-se, esse ato acaba por determinar o hábito, uma disposição para agir sempre de maneira idêntica com referência a um certo objeto. Nessa dinâmica entra mesmo Deus, ou, mais exatamente, a realidade a que todos chamam Deus (*quod omnes dicunt Deum*⁵¹), pois, apresentando-se à criatura humana, ele lhe solicita

⁴⁹ Cf. Aristóteles. *Categorias*, V, 4b8.

⁵⁰ *Summa theologiae* I, q. 16, a. 1, ad 3m (tradução nossa).

⁵¹ Expressão recorrente no final de cada uma das cinco vias apresentadas como caminhos para provar que Deus existe, registradas no artigo 3 da segunda questão da primeira parte da *Suma de teologia*.

um ato de conhecimento (da inteligência), que pode vir a determinar também uma adesão existencial, um ato de amor (da vontade).

Assim, para Tomás de Aquino, o crer seria algo inerente à própria estrutura ontológica da pessoa humana, pois nessa estrutura haveria um ordenamento ao conhecimento de Deus, dado que, ao conceber o homem como um ser que deseja naturalmente conhecer, e ao supor que, para a realização e satisfação desse desejo faz-se necessário conhecer uma primeira causa que explique a própria estrutura do real (causa essa à qual todos chamam Deus), Tomás permite concluir que a impossibilidade de chegar a essa causa inviabilizaria não somente o pressuposto de um desejo natural de conhecer, mas também a própria maneira humana de pensar, a qual, para realizar-se, exige o conhecimento das causas.

Ora, chegando-se à afirmação racional de Deus, a fé cristã ensinaria que ele é Trindade, criador etc., de modo que, da perspectiva desse dinamismo, razão e fé poderiam ser vistas como possuidoras de certa autonomia. Porém, se a autonomia da razão parece manifesta, dado poder ela operar normalmente mesmo sem a fé (não sem prejuízo para a sua realização plena), à fé parece inconcebível existir sem a razão, sobretudo porque, em sua raiz, ela é um ato da inteligência (orientada pela vontade, mas não determinada por ela).

Adotando uma perspectiva inteiramente distinta da postura tomasiana, Descartes, nas *Regras para a direção do espírito*⁵², parece propor uma total autonomia entre fé e razão, pois, para ele, entendimento e vontade determinam o que é próprio de cada um, devendo, agora, a fé ser incluída no âmbito da vontade e não do entendimento, dado que são ordens distintas de saber, fundadas no dualismo que pretende estabelecer, no limite, a autonomia do sujeito.

Esse dualismo abrirá caminho para o criticismo de Kant, que, na *Crítica da razão pura*, ao recusar a primazia do objeto no ato do conhecimento e ao transferir o foco da questão para o sujeito e as condições de possibilidade do conhecimento intelectual, chega à tábua dos juízos e categorias e estabelece uma separação pretensamente insuperável entre razão e fé. Na verdade, Kant e Descartes parecem continuadores de um movimento anterior que, tomando corpo no Renascimento, parece ter raízes deitadas já no Medievo, com Guilherme de Ockham, por exemplo, e distingue duas realidades independentes a exigir conjunção da parte de quem, numa opção livre, ou seja, num ato exclusivo da vontade, decide ter fé.

A essas alturas, revela-se ainda mais claramente a distância entre Tomás de Aquino e os modernos, pois, pondo em discussão o realismo do objeto

⁵² Cf. *Regras para a direção do espírito*, especialmente as regras 2 e 3.

(seja no projeto cartesiano de fundação de uma nova racionalidade, seja na irrenunciável *Aufklärung* kantiana), a filosofia acaba por retirar seu centro do ponto em que coincidia com a fé, pois a fé centra-se em Deus, o transcendente pessoal, enquanto aquela se centra no homem, e, por isso, não tem interesse pelo transcendente da fé. Ora, o que se percebe é que Tomás de Aquino também não deixa de centrar sua filosofia no homem, como se observa pela própria crítica do conhecimento aventada acima, mas isso ele o faz ao mesmo tempo em que se recusa a conter seu pensamento nos limites de uma transcendência de ordem meramente lógica ou metodológica. É aí que o pensamento de Tomás revela toda a força da sua diferença.

Bibliografia

Alquié, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: PUF, 1950.

Aristóteles. *Física*. Trad. esp. de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.

_____. *Metafísica*. Trad. bras. de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.

_____. *Organon. I – Catégories. II – De l'interprétation*. Trad. fr.: J. Tricot. Paris: Vrin, 1946.

_____. *Organon. IV – Les Seconds Analytiques*. Trad. fr. de J. Tricot. Paris: Vrin, 1970.

Descartes, R. *Discurso do método. Introdução e notas de Étienne Gilson*. Trad. port. de João Gama. Lisboa: Edições 70, s.d.

_____. *Le Monde (Traité de la lumière & De l'homme)*. In: *Oeuvres de Descartes*. Vol. XI. Edição de Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Vrin, 1986.

_____. *Meditações & Objeções e respostas*. Trad. bras. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, Col. "Os Pensadores", 1988.

_____. *Regras para a direção do espírito*. Lisboa: Edições 70, 1985.

Gardeil, H.D. *Iniciação à filosofia de Santo Tomás de Aquino*. Trad. bras. de Wanda Figueiredo. São Paulo: Duas Cidades, 1967.

Gilson, É. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin, 1930.

- _____. *Index scolastico-cartésien*. Paris: Vrin, 1979.
- _____. *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*. Paris: Vrin, 1986.
- Gredt, J.** *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*. Barcelona: Herder, 1961, vols. I e II.
- Guérout, M.** *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2 vols. Paris: Aubier, 1953.
- Landim Filho, R.** *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo, Loyola.
- Lacoste, J.-Y.** (org.). *Dictionnaire critique de théologie*. Paris: PUF, 1998.
- Leopoldo e Silva, F.** *Descartes – A metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 1996.
- Lima Vaz, H. C.** *Ontologia e história (Escritos de Filosofia VI)*. São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. *Raízes da modernidade (Escritos de Filosofia VII)*. São Paulo: Loyola, 2002.
- Ribeiro do Nascimento, C. A.** *O caminho intermediário: alguns limites do conhecimento intelectual humano, segundo Tomás de Aquino*. In: *Trans/Form/Ação*. São Paulo, n. 19, 1996, pp. 205-210.
- _____. *O descompromisso ontológico da ciência moderna e suas raízes medievais*. In: *Veritas*. Porto Alegre, v. 44, n. 3, set. de 1999, pp. 649-658.
- _____. *De Tomás de Aquino a Galileu*. Campinas: IFCH-UNICAMP, Coleção Trajetória, vol. 2, 1995.
- Roland-Gosselin, M.-D.** *Le “De ente et essentia” de Saint Thomas d’Aquin*. Texto latino, introdução, notas e estudos históricos de M.-D. Roland-Gosselin. Paris: Vrin, 1948.
- Tomás de Aquino.** *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio – Questões 5 e 6*. Trad. bras. de Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: Editora da UNESP, 1999.
- _____. *O ente e a essência*. Trad. bras. de Carlos Arthur R. do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. *Summa theologiae*. Editio Leonina. 3ª ed. Torino: San Paolo, 1999.

Souza, M. G. *Ética e Filosofia Política – O engenheiro e o navegante: Bacon, Descartes e o projeto moderno de restauração das ciências*. Disciplina de Pós-Graduação. São Paulo: Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, 1º semestre de 2002 (anotações de aula).

Souza Neto, F.B. *Filosofia Geral (A “Metafísica” de Aristóteles e “O ente e a essência” de Tomás de Aquino)*. Disciplina de Graduação. São Paulo: Faculdade de Filosofia de São Bento, 2º semestre de 2001/2002/2003 (anotações de aula).

Endereço do Autor:
Rua Frei Caneca, 461, apto. 22 — Consolação
01307-001 São Paulo — SP
e-mail: juvenal.savian@unifesp.br