

Ideias: formas, *rationes* e
species. A *Quaestio de ideis*
de Tomás de Aquino

Carlos Eduardo de Oliveira

Professor do DFMC-CECH da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

discurso 40

A questão 15 da primeira parte da *Suma de teologia* de Tomás de Aquino, intitulada “Sobre as ideias”, pertence ao Tratado “*De Deo uno*”, ou de Deus considerado na sua essência (q. 1-26), e está inserida no conjunto de questões que tratam da atividade divina (q. 14-26; cf. *ST I*, q. 2; Grabmann 11, p. 132 e ss.). Tendo como ponto de partida a discussão apresentada na questão 46 do *Livro sobre oitenta e três questões diversas* de Agostinho de Hipona, igualmente intitulada “Sobre as ideias”, Tomás visa a mostrar de que modo é possível, afastado o platonismo (tal como acontece na questão 84; cf. Henle 12, p. 52-71), conciliar a tese “agostiniana” da existência (*esse*) de ideias na mente divina com a tese da unidade divina, bem como distinguir o que são de fato as ideias, tomadas, sempre no que diz respeito ao conhecimento divino, ora como um exemplar, ora como um princípio de cognição. Dividida em três artigos, a questão investigará, primeiro, se há ideias em Deus, depois, se há várias ideias em Deus e, por fim, se há em Deus ideias de tudo o que ele conhece.

O artigo 1º parte de uma distinção vocabular. De origem estrangeira, ao ser traduzida em latim por “forma”, a palavra “ideia” precisará passar por uma adequação de léxico: embora a palavra “forma” contemple significados diversos, ela será uma versão adequada de “ideia” apenas quando for tomada “segundo o ser inteligível”, isto é, na medida em que está no intelecto divino ou como um exemplar ou como um princípio de cognição. O artigo 2º parte da proposta de que uma característica própria das ideias é o fato de que elas estão ligadas a uma finalidade ditada pelo intelecto, isto é, à *intenção* (*intentio*) do agente inteligente, não a uma necessidade natural.

1 São textos paralelos dessa questão: *In Sent.* I, d. 36, q. 2, de redação anterior à da *ST*, e *DV* q. 3, de redação posterior à da *ST*.

Abreviações dos textos citados de Tomás de Aquino: *CG* – *Summa Contra Gentiles*; *DEE* – *De ente et essentia*; *DP* – *Quaestiones disputatae de potentia*; *DV* – *Quaestiones disputatae de veritate*; *In DA* – *In Aristotelis librum De anima Commentarium*; *In Post.* – *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*; *In Sent.* – *Scriptum Super Sententiis*; *ST* – *Summa Theologiae*.

Desdobrando a tese de que “o mundo não é feito por acaso, mas é feito por Deus, que age através do intelecto” (q. 15, a. 1), o artigo 2º é montado em torno de um raciocínio que revela os pressupostos contidos nos extremos de tal tese, resumidamente: se a ordem do universo é propriamente tencionada por Deus, é necessário que Deus tenha a ideia da ordem do universo. Para que tenha a ideia da ordem do universo, é preciso que tenha a ideia de cada uma de suas partes. A conclusão desse raciocínio, porém, leva-nos ao que parece ser, de fato, a tese central do artigo: as ideias estão na mente divina tal qual o que é inteligido, mas não tal qual a espécie pela qual algo é inteligido, mesmo que pelas ideias Deus entenda as coisas não apenas segundo o que elas são em si mesmas, mas também segundo o que são inteligidas. Em suma, a intenção de Tomás parece ser mostrar que, no que diz respeito a Deus, na medida em que as ideias são aquilo que é inteligido, há entre elas no máximo uma divisão entre ideias “de coisas”, isto é, o que, como se verá, depois será chamado de ideia-exemplar, e ideias “de ideias”, chamadas de ideias-noções.

Consideremos, então, a tese enunciada. Na medida em que afirma que Deus não conhece as ideias *tal qual as espécies pelas quais* algo é inteligido, Tomás evoca o conhecimento humano. Diferentemente do que acontece com o homem, em Deus não há diferença entre o intelecto e o inteligido. Para o homem, a espécie inteligível é algo diverso de seu intelecto porque, se não há a espécie, não há intelecção – por si, o intelecto humano é *sicut tabula in qua nihil est scriptum*². No entanto, porque é ato puro, não há em Deus nenhuma potencialidade: por isso ele não carece de uma espécie inteligível pela qual possa inteligir em ato, mas, nele, o intelecto divino e a espécie inteligível, o

2 Cf. *ST I*, q. 84, a. 3; especialmente *respondeo*: “[...] Por isso, Aristóteles sustentou que o intelecto, pelo qual a alma entende, não tem certas espécies naturalmente introduzidas, mas está de início em potência para todas essas espécies” (Aquino 6, p. 93).

intelecto (*intellectus*) e o inteligido (*intellectum*) são o mesmo³.

O artigo 3^o, por fim, aprofundará outra tese lançada no artigo 1^o, a saber, a de que as ideias podem ser tomadas ou como um exemplar (também chamado no artigo 3^o de “princípio da geração” ou “do fazer das coisas”) ou como um princípio de cognição das coisas. O primeiro passo de Tomás será o de esvaziar o significado de “princípio”, ao menos com referência ao modo pelo qual essa palavra era tomada segundo a proposta platônica. Logo no início do corpo da resposta do artigo 3^o, conforme Tomás expõe, está a afirmação de que as ideias, para Platão, são “princípios de cognição das coisas e de sua geração”. Ora, como explicará o próprio Tomás no artigo 4^o da questão 84, numa acepção platônica, as ideias podem ser consideradas princípios de cognição na medida em que se sustenta que “as espécies inteligíveis de nosso intelecto procedem de certas formas ou substâncias separadas”, e podem ser ditas tanto princípios de cognição como de geração das coisas, porque tais formas ou substâncias separadas, subsistentes por si, teriam “participação tanto de nossa alma como da matéria corporal; da alma, na verdade, para conhecer, da matéria corporal, no entanto, para ser” (cf. *ST I*, q. 84, a. 4, *respondeo*; Aquino 6, p. 97 e ss.).

Na questão 15, no entanto, a intenção de Tomás parece ser mostrar que qualquer divisão das ideias não reflete senão uma divisão própria do intelecto, entre a cognição prática e a ciência especulativa, segundo a qual as ideias poderão ser ditas, de acordo com a primeira, um exemplar, de acordo com a outra, um princípio gnoscitivo ou noção⁴.

3 Cf. *ST I*, q. 14, a. 2, *respondeo*; q. 15, a. 2, *ad 2m*; *In DA III*, c. 8, n. 718; *Liber 13*, p. 265 e ss. Sobre a diferença entre espécies inteligíveis e noções, escreve Tomás: “ora, essa intenção inteligida [*i.e.*, *intentio intellecta*, a qual, segundo *CG I*, 53, n. 3, é o mesmo que *noção/ratio*], dado que seja como que o termo da operação inteligível, é algo diverso da espécie inteligível que faz o intelecto em ato, a qual é preciso que seja considerada como o princípio da operação inteligível, ainda que cada uma delas seja uma similitude da coisa inteligida” (*CG I*, 53, n. 4). Veja-se também *DV* q. 3, a. 2, *resp.* Segundo C. Panaccio (16, p. 181), em Tomás, são palavras sinônimas: *idolum*, *verbum mentis*, *conceptus*, *conceptio*, *ratio* e *intentio intellecta*.

4 Como, porém, destaca *Liberatore 14*, p. 22, o único sentido que caberá de fato ao

Nossa tarefa aqui não será seguir passo a passo todos os problemas levantados por essa questão, mas nos dedicaremos à análise de três pontos que, nos parece, de algum modo fundamentam todos os debates que dela podem se seguir, a saber, a compreensão de ideia como forma, *ratio* e *species*.

I. As ideias como formas e a *ratio ideae*

Dado que mantenham o mesmo pano de fundo, parece interessante levantar as possíveis relações que a questão 15 mantém com a questão 84 da mesma primeira parte da *ST*, especialmente no artigo 5º, dedicado ele também a um debate com a questão “Sobre as ideias” de Agostinho, mas, desta vez, no que diz respeito ao conhecimento humano. Segundo R. J. Henle, a questão 84 trata do conhecimento intelectual humano das coisas materiais e dedica a Platão o papel de adversário primordial, propondo a resolução da questão nos moldes de uma escolha “entre o platonismo e a versão do aristotelismo própria de Tomás de Aquino” (Henle 12, p. 71). No que toca à posição de Agostinho, Henle defende o ponto de vista de que Tomás interpreta os textos agostinianos

à parte do platonismo e os subsume, através de várias técnicas, no seu próprio corpo de textos de apoio. [...] a estratégia dos artigos torna-se clara. Santo Tomás ataca seus adversários platonizantes destruindo suas razões através de uma crítica de Platão e os privando de suas autoridades por uma interpretação adaptativa, enquanto mantém completo respeito pelos Santos autores destas.

termo “ideia” é o que a toma como um exemplar: “Il résulte de ce passage que pour employer le mot idée dans les deux ordres de connaissance, spéculatif et pratique, il faut le prendre dans le sens de simple représentation ou raison des choses. Mais si l'on veut s'en tenir au sens propre du mot, on doit en restreindre exclusivement à l'ordre pratique, puisqu'alors il exprime exclusivement la forme idéale que l'artiste possède en lui-même, ou, en général, une forme que l'agent doit imiter dans la production de son effet”. Os grifos são nossos. Para o uso de “representação”, veja-se Panaccio 16, p. 182.

De fato, no que toca à crítica platônica, a mesma estratégia que será empregada por Tomás na questão 84 parece já ser tomada para a questão 15. Como vimos, na primeira, o principal ponto de Tomás contrário ao platonismo seria a tese platônica de que “toda a ciência deriva das ideias”, no sentido de que, para Platão, todo conhecimento se dá mediadamente pela participação nas ideias separadas⁵. Na questão 15, o artigo primeiro será dedicado precipuamente a combater essa mesma tese, apresentada por meio da seguinte formulação: “as ideias são sustentadas para que as coisas sejam conhecidas através delas”. Formulação que, em outras palavras, não é senão a tese de que as ideias são formas separadas e subsistentes por si.

Tomás começa com uma descrição do significado de “ideia”:

Com efeito, “ideia”, em grego, é chamada em latim de “forma”, donde, através das ideias, são inteligidas as formas de coisas diversas, que existem além das próprias coisas. Ora, a forma de alguma coisa além da própria coisa existente pode referir-se a dois: ou para que seja exemplar daquilo de que é dita forma, ou para que seja princípio de cognição daquilo, segundo o que se diz que as formas são cognoscíveis no cognoscente. E é necessário que se sustentem as ideias no que diz respeito a ambos⁶.

Como já apontamos, ignorando inicialmente as nuances apresentadas no texto de Agostinho⁷, para Tomás, ideia é, portanto, uma palavra grega que pode ser vertida por forma. Enquanto

5 “Ora, Platão sustentou, como foi dito acima [a. 4], que as formas das coisas subsistem por si separadas da matéria e chamava-as ‘ideias’, por cuja participação, dizia ele, o nosso intelecto conhece tudo, de tal modo que, assim como a matéria corporal, pela participação da ideia de pedra se torna pedra, igualmente o nosso intelecto, pela participação da mesma ideia, conheceria a pedra” (cf. *ST I*, q. 84, a. 5, arg. 3 e *respondeo*; Aquino 6, p. 105).

6 *ST I*, q. 15, a. 1, *respondeo*. Salvo quando indicado, as traduções são nossas.

7 “Ideias podem, então, ser expressas em latim como formas [*formae*] ou imagens [*species*], se quisermos verter literalmente. Se, porém, as chamarmos de razões [*rationes*], nos afastaremos da exatidão na tradução, pois razões, em grego, se chamam λογισμοι, não ideias; mas quem quiser se servir deste termo não se desviará da coisa mesma” (Agostinho 1, p. 9, n. 2).

uma tradução de ideia, forma pode ser tomada basicamente de dois modos: ou como um exemplar ou como um princípio de cognição. No entanto, segundo Tomás, esses não são os únicos significados possíveis para essa palavra. Na terceira questão do DV, Tomás explica que há pelo menos três acepções para “forma”, duas das quais não podem absolutamente ser vistas como sinônimas de ideia. A terceira, no entanto, guardaria ainda dois sentidos, e apenas um deles será identificado ao significado de ideia. Segundo a primeira acepção, ela é entendida como a forma “desde a qual a coisa é formada, tal como da forma do agente procede a formação do efeito”. Nesse caso, nem sempre o efeito precisará seguir exatamente o que é próprio à forma do agente, na medida em que pode haver para ele a concorrência de causas equívocas⁸. Pela segunda acepção, é tomada como “a forma de algo segundo a qual algo é formado, tal como a alma é a forma do homem e a forma da estátua é a forma do cobre”. Acrescenta Tomás:

e embora verdadeiramente se diga que a forma, que é parte do composto, é a forma daquilo, não é lícito, no entanto, que ela seja dita sua ideia, *porque se vê que este nome ideia signifique a forma separada daquilo de que é forma*⁹.

Finalmente, na terceira acepção, entende-se que signifique a forma segundo a qual algo é formado¹⁰, que é o exemplar que

8 “Forma autem alicuius rei potest dici tripliciter. Uno modo a qua formatur res, sicut a forma agentis procedit effectus formatio. Sed quia non est de necessitate actionis ut effectus pertingant ad completam rationem formae agentis, cum frequenter deficient, maxime in causis aequivocis; ideo forma a qua formatur aliquid, non dicitur esse idea vel forma” (DV q. 3, a. 1, *responsio*).

9 “Alio modo dicitur forma alicuius secundum quam aliquid formatur, sicut anima est forma hominis, et figura statuae est forma cupri; et quamvis forma, quae est pars compositae, vere dicatur esse illius forma, non tamen consuevit dici eius idea; quia videtur hoc nomen idea significare formam separatam ab eo cuius est forma” (*id.*, *ibid.*). O grifo na tradução é nosso.

10 “Tertio modo dicitur forma alicuius ad quam aliquid formatur; et haec est forma exemplaris, ad cuius imitationem aliquid constituitur; et in hac significatione consue-

pode ser corretamente chamado de ideia. Como exemplar, a forma é própria de “todos os que não são gerados por acaso”, uma vez que “é necessário que a forma seja o fim da geração do que quer que seja” (*ST I*, q. 15, a. 1, *respondeo*). Mas também quando tomada como exemplar, tanto na *ST*, ainda que apenas em indicação, como mais extensamente no *DV*, Tomás mostra que a forma pode ter dois significados: um que, como dito, pode ser corretamente aplicado ao nome “ideia” e outro que não. A forma que é o fim da geração segundo o qual o fogo gera o fogo e o homem gera o homem não pode ser dita ideia, na medida em que, neste caso, o agente não determina o fim para si, ou seja, na medida em que o agente age “por meio da natureza”, e não “por meio do intelecto”.

Há, porém, uma situação em que essas duas acepções, da forma exemplar “segundo o ser natural” e da forma exemplar “segundo o ser inteligível”, se interseccionam: uma “obra da natureza”, diz Tomás, poderá ser chamada de ideia quando for tomada como algo que, inteligido, institui previamente no intelecto aquele fim da natureza¹¹, caso que parece poder ser aplicado exclusivamente ao intelecto divino:

Portanto, uma vez que o mundo não é feito por acaso, mas é feito por Deus, que age por meio do intelecto, como será patente abaixo (q. 20, a. 4; q. 44, a. 3), é necessário que haja na mente divina a forma de cuja semelhança o mundo foi feito. Nisso consiste a noção de ideia [*ratio ideae*] (*ST I*, q. 15, a. 1, *respondeo*).

É também nesse trecho que aparece pela primeira vez na questão 15 a palavra “*ratio*”, geralmente apontada como de difi-

tum est nomen ideae accipi, ut idem sit idea quod forma quam aliquid imitatur” (*DV* q. 3, a. 1, *responsio*).

¹¹ “[...] et similiter operatio naturae, quae est a determinatum finem, praesupponit intellectum, praestituentem finem naturae, et ordinantem ad finem illum naturae, ratione cuius omne opus naturae dicitur esse opus intelligentiae” (*DV*, *loc. cit.*).

cil tradução¹². Seguindo o que Tomás faz notar no *Comentário às sentenças* com respeito à “*ratio qualitatis*”, a expressão “*ratio ideae*” deve querer dizer aquilo que é significado pelo nome de ideia, assim como “a *ratio* da qualidade é aquilo que é significado pelo nome de qualidade”. Neste sentido, “*ratio*” não tem uma acepção muito diversa da de “definição” ou do significado de algum nome (*i.e.*, sua enunciação)¹³ quando se trata daquilo que não tem definição¹⁴. Sua característica distintiva, no entanto, parece estar no fato de que “*ratio*” sempre designará tal definição ou significado na medida em que são algo concebido pelo intelecto¹⁵. Há, no entanto, que se destacar que, segundo Tomás, não pode-

12 Cf., por exemplo: “‘*Ratio*’ is a notorious problem. I have not tried to translate it consistently on all occurrences, and have used ‘reason’, ‘notion’, ‘aspect’, or other words as seemed best for the occasion” (Spade 17, p. xviii). Segundo A. de Libera, “*ratio*” tem dois significados concomitantes, derivados da palavra grega λογος~: ela tanto indicaria uma forma, no sentido de princípio ou de fundamento ontológico, como uma fórmula lógica, como em: “a intenção do homem é ‘animal-racional-mortal-bípede’” (Libera 13, p. 154, 178 e ss.). Em outro trabalho, Libera relata que B. Cassin acrescenta ainda a estes sentidos o de *logos*-forma e de *logos*-conceito. Sobre o sentido que a palavra ganharia ao ser traduzida no texto de Tomás, por fim, nessa mesma obra, escreve: “[...] ‘c’est une substance qui est selon la *ratio*’, mais il fault comprendre: c’est-à-dire selon la *notion* – autrement dit: qui est adéquate à la notion, au concept de la chose, qui est ce qu’enveloppe la notion et ce que développe la formule, ce qui en chaque chose est à la fois le dicible par excellence et l’étant par excellence, bref, ce qu’elle est, d’un mot: sa *forme*” (Aquino 3, p. 204, nota 11).

13 “[...] Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, sive illud sit definitio, sive enuntiatio, secundum quod ponuntur duae operationes intellectus, in III *De anima*” (DP, q. 9, a. 5, *respondeo*). As operações a que o texto se refere são a prática e a especulativa (cf. *In DA*, III, lect. 12).

14 Para Tomás, a definição é “a noção da coisa inteligida” e “significa a forma e a essência da coisa” (CG, I, c. 53, n. 3; *In Post.*, I, lect. 10, n. 3). Já as enunciações são “signos da composição e da divisão no intelecto” (ST I, q. 58, a. 4, arg. 3). Deus, porém, conhece os enunciáveis por conhecimento simples, isto é, sem composição e divisão (cf. ST I, q. 14, a. 14). Ainda sobre o significado de *ratio* em Tomás, veja-se, também, Maurer 15, p. 36.

15 No DEE, Tomás se pergunta como a essência ou natureza humana deveria ser tomada com relação à noção de espécie (*ratio speciei*). Sua resposta é que a noção de espécie deve advir à natureza humana de acordo com o ser que tal natureza tem no intelecto, abstraído de todas as características individuantes daquilo de que é noção: “e, assim, tem uma noção uniforme para com todos os indivíduos que há fora da alma, na medida em que é igualmente semelhança de todos e leva ao conhecimento de todos na medida em que são homens. E, por ter tal relação para com todos os indivíduos, o intelecto descobre a noção de espécie e lha atribui; [...]” (DEE, cap. 3, n. 39; Tomás 4, p. 33). No mesmo DEE, Tomás já havia explicado que as palavras “definição”, “quididade”, “forma” e certo sentido de “natureza” guardam todas o mesmo significado (cf. DEE, cap. 1, n. 5; *id.*, *ibid.*, p. 15).

ríamos dizer que a *ratio ideae* e a ideia são o mesmo: a *ratio ideae* não significa a própria concepção, que é significada pelo próprio nome de “ideia”, mas significa a intenção desta concepção, isto é, sua definição¹⁶. É exatamente isso que parece ser indicado no texto do *DT*: “Vê-se, portanto, que esta seja a noção de ideia [*ratio ideae*]: que a ideia seja a forma que algo imita desde a intenção do agente que predetermina o fim para si”¹⁷.

Portanto, tomada como um exemplar, a forma pode estar de dois modos: ou como preexistente no agente segundo o ser natural, ou como preexistente no agente segundo o ser inteligível, quando a forma exemplar que preexiste no homem que gera outro homem “segundo o ser natural” preexiste no intelecto divino “segundo o ser inteligível”, como ideia. Resta ver, no entanto, de que modo esta forma inteligida pode ser tomada num sentido que extrapola o de exemplar.

II. As ideias como noções e *species*

Ainda que, como vimos, o artigo 1º tenha falado da noção *de ideia*, ou melhor, daquilo que pode ser tomado como a definição de ideia, a saber, “a forma que algo imita desde a intenção do

16 “sciendum est, quod ratio, prout hic sumitur, nihil aliud est quam id quod apprehendit intellectus de significatione alicujus nominis: et hoc in his quae habent definitionem, est ipsa rei definitio, secundum quod philosophus dicit: *ratio quam significat nomen est definitio*. Sed quaedam dicuntur habere rationem sic dictam, quae non definiuntur, sicut quantitas et qualitas et hujusmodi, quae non definiuntur, quia sunt genera generalissima. Et tamen ratio qualitatis est id quod significatur nomine qualitatis; et hoc est illud ex quo qualitas habet quod sit qualitas. Unde non refert, utrum illa quae dicuntur habere rationem, habeant vel non habeant definitionem. Et sic patet quod ratio sapientiae quae de Deo dicitur, est id quod concipitur de significatione hujus nominis, quamvis ipsa sapientia divina definiri non possit. Nec tamen hoc nomen ratio significat ipsam conceptionem, quia hoc significatur per nomen sapientiae vel per aliud nomen rei; sed significat intentionem hujus conceptionis, sicut et hoc nomen definitio, et alia nomina secundae impositionis” (cf. *In Sent.* I, d. 2, q. 1, a. 3, *respondeo*).

17 “Haec ergo videtur esse ratio ideae, quod idea sit forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui praedeterminat sibi finem” (cf. *DV, loc. cit.*), fórmula equivalente à da *ST*. Com efeito, segundo o texto da *ST* I, q. 15, a. 2, poder-se-ia dizer que esta é a noção de ideia: a ideia é “a forma de cuja semelhança o mundo foi feito”, a qual tem ser na mente divina.

agente que predetermina o fim para si”¹⁸, o artigo 2º nos indicará que o próprio termo “ideia”, além do significado de exemplar, poderá ter o significado de “noção”, na medida em que as ideias podem também ser tomadas como as noções *das coisas que têm ser no Deus cognoscente*¹⁹. O mote para essa passagem será mais uma vez o texto de Agostinho: “as ideias são certas formas primeiras ou noções estáveis e inmutáveis das coisas [...]” (cf. *ST I*, q. 15, a. 2, *sed contra*; grifos nossos).

À pergunta “se há várias ideias em Deus”, Tomás responde que sim, na medida em que “não se pode ter a noção de algum todo sem que se tenham as noções próprias daqueles a partir dos quais o todo se constitui” (*id.*, *ibid.*). Como exemplo, aponta não ser possível que o construtor conceba a espécie – isto é, aquilo que para o construtor estaria no lugar da ideia-noção de espécie – da casa, sem ter com ele “a noção própria de cada uma de suas partes”. Para mostrar como essa variedade de ideias “não repugna à simplicidade divina”, Tomás propõe o seguinte ponto: “há na mente do operador a ideia do operado tal como o que é inteligido, mas não tal como a espécie pela qual é inteligido, que é a forma que faz o intelecto em ato” (*ST I*, q. 15, a. 2, *respondeo*). A comparação tem um papel definido: lembrar-nos a diferença existente entre o intelecto humano e o divino. Como vimos, o homem precisa das espécies como *aquilo pelo que* ele conhece as coisas. Em Deus, porém, a espécie inteligível não é senão a própria essência divina e, portanto, não é aquilo pelo que Deus conhece, mas, antes, *o que* Deus conhece²⁰. Tomás assim explica

18 Note-se que se trata da definição de ideia *exemplar*. Com efeito, de outro modo, não teríamos senão uma *ratio rationis ideae*, como se vê em seguida.

19 “quia omne cognitum in cognoscente est, rationes autem rerum secundum quod sunt in Deo cognoscente, ideae vocantur [...]” (cf. *id.*, *ibid.*, q. 14, proêmio).

20 Cf. *supra*, nota 3. “Il existe en effet deux sortes d’idées: les unes qui sont des copies, et les autres qui sont des modèles. Les idées que nous formons en nous à la ressemblance des objets rentrent dans la première catégorie; ce sont des idées *au moyen desquelles* nous comprenons des formes qui font passer notre intellect de la puissance à l’acte. Il est trop évident que, si l’intellect divin était composé d’une pluralité d’idées de ce genre, sa simplicité se trouverait, par là même, détruite. Mais la conséquence ne s’impose

a diferença entre a espécie inteligível que é própria ao homem e a espécie inteligível que é própria do intelecto divino:

o nosso intelecto abstrai a espécie inteligível dos princípios individuantes: donde a espécie inteligível de nosso intelecto não pode ser a semelhança dos princípios individuais. E, por isso, nosso intelecto não conhece os singulares. Ora, a espécie inteligível do intelecto divino, que é a essência de Deus, não é imaterial por abstração, mas por si mesma, princípio existente de todos os princípios que entram na composição da coisa, sejam princípios da espécie, sejam princípios dos indivíduos. Donde Deus conhece por ela não apenas os universais, mas também os singulares (ST I, q. 14, a. 11, *ad 1m*).

Portanto, por si mesma, a espécie contém todos os princípios que entram na composição da coisa de que é espécie. *Grosso modo*, a diferença entre o intelecto divino e o humano é que o homem, como conhece por abstração, abstrai os princípios individuais antes da espécie²¹ e, por isso, não é capaz de conhecer mediante a espécie de homem os indivíduos que dela participam. Como em Deus a espécie inteligível não é distinta de sua essência, então, ao conhecer a sua essência *perfeitamente*, acresce Tomás, isto é, de todos os modos pelos quais ela é cognoscível, conhece-a “não apenas segundo o que é em si, mas segundo o que é participável segundo algum modo de similitude pelas criaturas”:

nullement, si nous posons en Dieu toutes les idées sous la forme où l'idée de l'œuvre se trouve dans la pensée de l'ouvrier. L'idée n'est plus alors *ce par quoi* l'intellect connaît, mais *ce que* l'intellect connaît et ce par quoi l'être intelligent peut accomplir son œuvre. [...]” (Gilson 9, p. 147).

21 “[...] cumpre, portanto, dizer que ocorre abstrair de dois modos. De um modo, a modo de composição e divisão; assim como quando inteligimos que algo não está em outro ou é separado dele. De outro modo, a modo de consideração simples e absoluta; assim como quando inteligimos um, nada considerando sobre outro. [...] Digo semelhantemente que aquilo que pertence à noção da espécie de qualquer coisa material, por exemplo, da pedra ou do ente humano ou do cavalo, pode ser considerado sem os princípios individuais, que não pertencem à noção da espécie. Isto é abstrair o universal do particular, ou a espécie inteligível das fantasias [*sc. 'a phantasmatis'*], quer dizer, considerar a natureza da espécie sem consideração dos princípios individuais que são representados pelas fantasias [*sc. 'per phantasmata'*]” (cf. ST I, q. 85, a. 1, *ad 1m*; Aquino 6, p. 135).

Ora, toda criatura tem uma espécie própria, segundo o que de algum modo participa da similitude da essência divina. Assim, portanto, enquanto Deus conhece a sua essência como imitável desse modo por tal criatura, conhece-a como a noção própria e a ideia daquela criatura (ST I, q. 15, a. 2, *respondeo*).

No entanto, é preciso notar que, no artigo 2º da questão 15, com exceção da primeira e da última ocorrência – que é exatamente a do trecho supracitado –, Tomás entenderia por “espécie” exatamente a espécie inteligível própria do intelecto humano, indicando que o conhecimento do indivíduo não faz parte das preocupações deste artigo. Ao dizer que toda criatura tem uma espécie própria, Tomás refere-se a homem e a cavalo, mas não a Sócrates e a Brunello. Com efeito, tomando “espécie” de acordo com o significado que o termo ganha na passagem supracitada, um dos pontos do artigo 3º será justamente saber se Deus tem ou não conhecimento do singular. Noutras palavras, ainda que a espécie inteligível do intelecto divino sirva de fundamento para toda a discussão proposta nessa questão e, como veremos, seja ainda útil para que se entenda a extensão do próprio significado de ideia-exemplar, de fato, ela simplesmente não figura declaradamente em nenhum ponto da argumentação nela apresentada. É preciso, então, tentar compreender em que medida temos duas e não uma única acepção de “espécie” neste texto, para além daquela adequada à espécie inteligível própria do intelecto divino. Pelo que parece, se no artigo 2º, na segunda e na terceira vez em que o termo aparece, *species* equivale à espécie inteligível do homem, nas demais ocorrências, ela seria sinônimo de espécie “lógica”²².

No DV, Tomás descreve que a ideia pode ser tomada tanto

22 De fato, parecem propor algo nesse sentido algumas traduções da ST, por exemplo, a brasileira (Aquino 7), que traduz *species* por “representação” em todo o artigo 2º e por “espécie” no 3º; a francesa, que traz “*plan*”, duas vezes “*forme intelligible*” e “*nature*” no 2º, contra “*espèce*” em todo o 3º; e a inglesa, que traz “*idea*”, duas vezes “*image*” e “*species*” no artigo 2º, contra “*species*” em todo o 3º. Como se vê, apenas a última traz uma proposta de interpretação que, de fato, se assemelha à nossa.

de um modo próprio (*proprie*) quanto de um modo geral (*communiter*). De modo próprio, fala-se da ideia enquanto é a ideia da coisa, de modo que uma mesma ideia corresponde ao singular, à espécie e ao gênero, que estão individuados num mesmo singular, “visto que Sócrates, o homem e o animal não se distinguem segundo o ser”. Tomada desse modo, então, somente seria possível dizer que há uma única ideia em Deus. Por outro lado, pode-se dizer que há várias ideias em Deus na medida em que a ideia é tomada em sentido geral como uma similitude ou noção, na medida em que “é diversa a consideração de Sócrates enquanto é Sócrates e enquanto é homem e enquanto é animal”²³. No texto da *ST*, é à apresentação desse último significado de ideia-noção que se dedica a discussão apresentada. Há várias ideias em Deus na medida em que há várias noções das coisas.

O emprego do termo “espécie” na questão 15 teria então dois papéis, ambos relacionados a aspectos diferentes da crítica de Tomás à doutrina platônica. O primeiro, segundo o que a espécie é tomada como a espécie inteligível, serviria para mostrar que não há sentido em se pensar nem que as ideias possam ser separadas de Deus nem que as ideias façam o papel de algum intermediário para o conhecimento divino. A ideia exemplar, da qual Platão reclamava que tanto participavam as coisas como o intelecto, não é senão aquilo mesmo que Deus conhece, ou seja, sua essência. No entanto, avança Tomás, ao conhecer perfeitamente a sua essência, Deus a conhece como imitável pela criatura, conhecimento que equivale à noção de criatura. Aqui entra o segundo significado de espécie empregado no texto: na medida em que

23 “Ad secundum dicendum, quod si loquamur de idea proprie, secundum quod est rei, eo modo quo est in esse producibilis; sic una idea respondet singulari, speciei, et generi, individuatis in ipso singulari, eo quod Socrates, homo et animal non distinguuntur secundum esse. Si autem accipiamus ideam communiter pro similitudine vel ratione, sic, cum diversa sit consideratio Socratis ut Socrates est, et ut homo est, et ut est animal, respondebunt ei secundum hoc plures ideae vel similitudines” (cf. *DV* q. 3, a. 8, *ad 2m*). No mesmo texto, no a. 3, *respondeo*, vê-se que a ideia em sentido próprio não é senão o exemplar, enquanto, em sentido geral, ela pode ser tomada pela similitude ou noção.

é uma *noção* do todo que é a criação, a espécie não é senão a essência divina “conhecida segundo o que é participável segundo algum modo de similitude pelas criaturas”²⁴. Consequentemente, na medida em que é uma noção de determinada criatura, a espécie não é senão a essência divina “conhecida segundo o que é participável segundo algum modo de similitude por tal criatura”. Desse modo, o que há pouco chamamos de espécie “lógica”, não é senão a própria *noção de espécie*. Com efeito, com esse jogo de palavras, ou melhor, de significados, a intenção de Tomás parece ser justamente mostrar que, considerada com base em seu aspecto “lógico”, a espécie não está submetida a nenhuma limitação que seja proveniente da natureza, tal como o sugere a tese platônica e se verá mais adiante. Consequentemente, no artigo 3º, a preocupação será saber em que sentidos a ideia pode ser tomada como um exemplar ou, mais geralmente, como uma similitude ou noção, tendo como referencial o intelecto divino: dizer que Deus conhece tudo implica que Deus não conheça apenas o que de fato foi criado, mas que conheça também o mal, “aquilo que nem é nem será nem foi”, os gêneros, as espécies, os indivíduos e os acidentes. Na resposta, os conceitos de exemplar e de noção entrarão em cena atados à distinção entre a cognição prática e a ciência especulativa.

O artigo começa com a apresentação de quatro argumentos que indicam o universo do problema a ser examinado na questão: *se as ideias são exemplares*, Deus não pode ter ideia daquilo que não pode ter ser, por exemplo, do mal, que, tal qual a cegueira, não indica senão uma privação do ente²⁵. Do mesmo modo, não

24 Cf. citação acima, à p. 11 (*ST I*, q. 15, a. 2, *respondeo*). O cuidado de Tomás com a palavra “similitude” nas expressões “segundo algum modo de similitude”, “de algum modo participa da similitude” parece refletir sua própria reformulação do princípio de semelhança, base de sua crítica às teses materialistas e platônica do conhecimento – veja-se a introdução em Aquino 6, especialmente as p. 24 e ss.

25 Sobre o mal como uma privação do ente, cf. *DV* q. 3, a. 4, *sed contra* e *ad 6m*; *In Sent.* I, d. 36, q. 2, a. 3, *ad 1m*.

poderia ter ideias do que nem é, nem será, nem foi. O terceiro argumento estende o raciocínio para a matéria: Deus não pode ter ideia da matéria porque não há forma da matéria. Ora, a ideia-exemplar é uma forma. Por fim, o quarto argumento, que dirige a resposta de toda a questão, propõe que seria uma decorrência da teoria platônica das ideias que Deus não pudesse ter ideias nem dos gêneros nem dos singulares nem dos acidentes.

Para resolver essas dificuldades, Tomás lança mão da tese apresentada logo no início do artigo primeiro, a qual dizia que as ideias dividem-se entre a ideia exemplar e a ideia que é princípio de cognição das coisas, tirando agora suas consequências: uma ideia, esclarece Tomás, na medida em que é um princípio do fazer das coisas, “pode ser dita um exemplar” e “pertence à cognição prática” (*ST I*, q. 15, a. 3, *respondeo*). Por outro lado, na medida em que é um “princípio cognitivo”, a ideia é propriamente chamada de *noção* e pode tanto ser referente à cognição prática como à ciência especulativa, uma vez que extrapola o sentido de ideia-forma-exemplar:

Portanto, segundo o que é exemplar, se dá para tudo o que é feito por Deus segundo algum tempo. Segundo o que é princípio cognoscitivo, se dá para tudo o que é conhecido por Deus, ainda que não seja feito em nenhum tempo, e para tudo o que é conhecido por Deus segundo uma noção própria e segundo o que é conhecido por ele de modo especulativo (*ST I*, q. 15, a. 3, *respondeo*).

Mas a proposta de divisão em Deus entre a ciência especulativa e a prática como distintiva do que são ideias e noções não é tão clara quanto pode parecer à primeira vista. Com efeito, de acordo com o proposto, uma vez que Deus tem ciência (exclusivamente) especulativa de si mesmo, não tem, propriamente falando, ideia de si, visto que o próprio Deus não pode ser tomado como um exemplar de nada²⁶. Ora, uma vez que também daquilo que não

²⁶ “Porque Deus existe por si; ele não foi feito, logo não tem arquetipo, como dirá mais

é, não foi, nem será, Deus tem unicamente ciência especulativa, também destes tem apenas noções, não ideias. Mas o conhecimento especulativo que tem destes últimos pode ser, no entanto, diverso daquele que tem de si mesmo: em certo sentido, esse conhecimento poderá ser considerado um conhecimento prático. O que nos permitirá dizer, portanto, que, em certo sentido, de tudo o que não for ele mesmo, Deus terá ciência tanto especulativa quanto prática (cf. *ST I*, q. 14, a. 16, *respondeo*).

No *DV*, vemos que a ciência prática tem dois sentidos básicos, pois pode tanto referir-se ao que está em ato quanto ao que pode ser, ou seja, há uma ciência prática em ato e há uma ciência prática “unicamente quanto ao poder ser” (*virtualiter tantum*). Nesse último caso, a ciência prática pode até mesmo confundir-se com a ciência especulativa²⁷.

Ora, a característica distintiva do exemplar é que, além de conhecê-lo, é preciso também que Deus queira que aquilo que conhece venha a ser²⁸. Nisto está o ponto principal da exposição de Tomás: ao tomarmos algo não segundo o que é feito por Deus em algum tempo, mas apenas na medida em que é conhecido, passamos a considerá-lo propriamente como uma noção (cf. *ST I*, q. 15, a. 3, *ad 2m*). Portanto, ainda que as ideias pareçam ter um

tarde Malebranche. Portanto, não se poderia dizer que, enquanto ele se conhece em si e em relação a si, Deus se conhece como uma coisa a fazer. Sua essência é o princípio da produção de tudo, menos dele, e, como a ideia é o modelo de uma coisa a fazer, Deus não se conhece por modo de ideia. A ideia aparece onde Deus conhece sua essência como princípio das criaturas que seriam suas participações possíveis, e, nesse sentido, embora a essência de Deus seja uma e por ele conhecida como tal, há nele tantas ideias quantas criaturas” (cf. Gilson 10, p. 215).

²⁷ “Si ergo loquamur de idea secundum propriam nominis rationem, sic non se extendit nisi ad illam scientiam secundum quam aliquid formari potest; et haec est cognitio actu practica, vel virtute tantum, quae etiam quodammodo speculativa est. Sed tamen si ideam communiter appellemus similitudinem vel rationem, sic idea etiam ad speculativam cognitionem pure pertinere potest. Vel magis proprie dicamus, quod idea respicit cognitionem practicam actu vel virtute; similitudo autem et ratio tam practicam quam speculativam” (cf. *DV* q. 3, a. 3, *ad 2m*; *ibidem*, *responsio*).

²⁸ “Ad tertium dicendum quod Dei scientia est causa rerum, voluntate adiuncta. Unde non oportet quod quaecumque scit Deus, sint vel fuerint vel futura sint: sed solum ea quae vult esse, vel permittit esse. Et iterum, non est in scientia Dei ut illa sint, sed quod esse possint” (*ST I*, q. 14, a. 9, *ad 3m*).

significado mais extenso que o das noções, uma vez que tanto as ideias exemplares quanto tais noções possam ser igualmente chamadas de ideias, parece que, na verdade, o que se dá é o inverso. As noções têm um significado mais extenso do que as ideias, na medida em que, em sentido próprio, pode haver noções tanto das coisas que são conhecidas por meio de uma ideia-exemplar, isto é, noções daquilo que é (foi, será) em ato, quanto pode haver noções de coisas que nem são, nem serão nem foram, noções que somente poderão ser chamadas de ideias em sentido impróprio²⁹. Além disso, neste segundo sentido, as noções não se restringem apenas à ciência especulativa que equivale à ciência prática “quanto ao poder ser”:

Deus sabe tudo, seja o que for e seja como for. Ora, nada proíbe que aqueles que não são absolutamente, sejam de algum modo. Com efeito, são absolutamente os que são em ato. Ora, aqueles que não são em ato são na potência do próprio Deus ou das criaturas, *seja na potência ativa, seja na passiva, seja na potência de opinar ou de imaginar ou de qualquer modo de significar*. Portanto, o que quer que possa ser feito ou cogitado ou dito pela criatura, e, também, o que quer que ele mesmo possa fazer, Deus conhece tudo, ainda que não seja em ato. E por isso se pode dizer que tem também ciência dos não entes (*ST I, q. 14, a. 9, respondeo*; o grifo é nosso).

Desse modo, a diferenciação entre ideias-exemplares e ideias-noções será suficiente para explicar tanto o modo pelo qual Deus conhece o mal, como o modo em que conhece aquilo que nem

²⁹ Em *In Sent. I, d. 36, a. 2, respondeo*, tem-se mais uma vez reforçado que as ideias podem designar tanto os exemplares como as noções em virtude de que ambos, na medida em que são inteligidos, não são mais do que aquilo que é o significado primeiro do termo “ideia”, a saber, uma forma: “Idea enim dicitur ab eidos, quod est forma; unde nomen ideae, quantum ad proprietatem nominis, aequaliter se habet ad practicam et speculativam cognitionem; forma enim rei in intellectu existens, utriusque cognitionis principium est. Quamvis enim secundum usum loquentium idea sumatur pro forma quae est principium practicae cognitionis, secundum quod ideas exemplares rerum formas nominamus; tamen etiam principium speculativae cognitionis est, secundum quod ideas contemplantes formas rerum nominamus”.

é, nem foi, nem será e, por fim, a matéria. Para o que nem é, nem foi, nem será, basta que Deus não os conheça como exemplares, mas apenas como noções. Quanto ao mal, no texto da questão 15, Tomás limita-se a relatar que ele não pode ser conhecido nem segundo o que a ideia é um exemplar, nem segundo uma noção própria. O mal pode ser conhecido unicamente por meio da noção de bem. No entanto, no próprio texto da *ST*, como também no *DV* e no *In Sent.*, Tomás já havia dado a razão disso: o mal é a privação do bem. Deus o conhece tal como “pela luz são conhecidas as trevas”. Em suma, Deus conhece o mal ao conhecer aquilo de que a coisa que é boa está desprovida (cf. *ST* I, q. 14, a. 10; *DV*, q. 3, a. 4; *In Sent.* I, d. 36, q. 2, a. 3, *ad 1m*).

Quanto ao conhecimento da matéria, o mesmo mote que servirá para responder à dificuldade proposta por Tomás a seu respeito será retomado para introduzir a discussão sobre as espécies, a saber, a limitação da interpretação platônica. Segundo Tomás, ainda que a matéria, segundo ela mesma, nem tenha ser, nem seja cognoscível, na medida em que é criada por Deus, tem certa ideia nele, “ainda que não diversa da ideia do composto” (cf. *ST* I, q. 15, a. 3, *ad 3m*). Ora, a tese de que não é possível ter de nenhum modo ideia da matéria, visto que a matéria não tenha forma, diz Tomás, está baseada na opinião platônica de que a matéria é não criada e uma cocausa com a ideia:

Platão, que se vê ter sido o primeiro a ter falado sobre as ideias, não sustentou alguma ideia para a matéria prima, uma vez que sustentava as ideias como causas dos ideados. Ora, a matéria prima não era um causado da ideia, mas era com ela uma cocausa. Com efeito, sustentou dois princípios por parte da matéria, a saber, o grande e o pequeno, mas um por parte da forma, a saber, a ideia (*DV*, q. 3, a. 5, *responsio*; cf. *ST* I, q. 15, a. 3, *ad 3m*).

No entanto, a noção de matéria não é conhecida tal como a noção de mal: ainda que tenha uma ideia imperfeita em Deus, a matéria é conhecida segundo está no composto, não tal qual

uma privação (cf. *In Sent.* I, d. 36, q. 2, a. 3, *ad 2m*). Falta, agora, falar do modo pelo qual Deus pode ter ideias dos gêneros, dos singulares, bem como dos acidentes. Tomás apresenta estes pontos resumidamente na resposta ao quarto argumento, o que pode fazer com que a apresentação gere certa confusão. Melhor, então, será acompanhá-la passo a passo. Escreve Tomás:

Quanto ao quarto, cumpre dizer que os gêneros não podem ter uma ideia diversa da ideia de espécie, segundo o que a ideia significa um exemplar, uma vez que o gênero nunca se faz senão em alguma espécie.

Antes de tudo, é preciso lembrar que, pelo que vimos até aqui, só há um sentido em que esta afirmação pode ser correta. Afinal, recapitulando o que vimos, dado que é um exemplar, a ideia de espécie não pode ser uma ideia que prescindia dos princípios dos indivíduos. Assim, a ideia de espécie é uma única e a mesma ideia que corresponde ao singular, à espécie e ao gênero, individualizadas no próprio singular, “visto que Sócrates, homem e animal não se distinguem segundo o ser”. Ora, a ideia de espécie apenas poderá ser tomada como algo apartado do singular quando for considerada como uma noção, pois, assim, “dado que seja diversa a consideração de Sócrates enquanto é Sócrates e enquanto é homem e enquanto é animal, corresponderão a ela, segundo isto, várias ideias ou similitudes”³⁰. Portanto, proporcionalmente, o que Tomás indica aqui é que a noção de gênero e a noção de espécie, se tomadas como exemplares, isto é, como a ideia de gênero e a ideia de espécie, não podem ser senão uma única e a mesma ideia-exemplar. Vê-se, desse modo, em que medida Tomás joga com a ambiguidade do termo “ideia”: só é possível pensar na *ideia* de espécie com base na definição dada pela *noção* de espécie. O gênero não pode ter uma ideia diferente da espécie, na medida em que aquilo que é significado pela noção de gênero pode ser

30 Cf. *supra*, nota 23.

subsumido pela noção de espécie, “uma vez que o gênero nunca se faz senão em alguma espécie”.

Algo semelhante se dá no que diz respeito aos acidentes. Também de acordo com o que a ideia significa um exemplar, a ideia dos acidentes não tem uma consideração diversa da ideia do sujeito no qual os acidentes se realizam, ou seja, a ideia de espécie, ao menos no que diz respeito aos acidentes que são “inseparavelmente concomitantes ao sujeito, uma vez que estes são feitos simultaneamente com o sujeito” (*ST I*, q. 15, a. 3, *ad 4m*). Há, porém, outro tipo de acidentes que necessita, segundo Tomás, de uma “ideia especial”, os acidentes que são supervenientes ao sujeito (de inerência):

No entanto, os acidentes que são supervenientes ao sujeito têm uma ideia especial. O artífice, com efeito, por meio da forma da casa faz todos os acidentes que desde o princípio são concomitantes à casa, mas aqueles que são supervenientes à casa já feita, como as pinturas ou algo outro, faz por alguma outra forma.

Aqui, mais uma vez, é preciso redobrar a atenção: não pode haver uma ideia exemplar dos acidentes supervenientes diversa da ideia exemplar de seu sujeito de inerência, tal como quando falamos sobre o gênero ou os acidentes concomitantes. Assim, o único modo em que o acidente que é superveniente ao sujeito pode ter uma ideia especial é se essa ideia for tomada como uma nova noção: a noção de acidente superveniente. O ponto para Tomás nesse caso é que a ideia-noção de acidente superveniente não pode ser subsumida pela ideia-noção de espécie, tal como se deu com a ideia-noção de gênero ou com a ideia-noção dos acidentes inseparavelmente concomitantes ao sujeito. No entanto, ainda que não possa ser reduzida à ideia de espécie, nem como noção e, portanto, nem como exemplar, a ideia exemplar do acidente superveniente não é senão a mesma ideia exemplar da espécie, do gênero e do acidente concomitante, tomada como se delas fosse

distinta *secundum rationem*, isto é, *segundo a noção*. Com efeito, se a ideia exemplar dos acidentes supervenientes fosse tomada como distinta da ideia exemplar da espécie com base em uma separação real, isto é, *secundum rem* (*segundo a coisa*), teríamos um problema teórico: na medida em que é homem, Sócrates teria sido feito de acordo com o exemplar que lhe é próprio, mas, na medida em que é gramático, haveria para ele um segundo exemplar sobre o qual caberia perguntar se seria exclusivo de Sócrates ou comum a todos os gramáticos. Ora, isso arruinaria a simplicidade divina.

No que diz respeito aos indivíduos, Tomás aponta o fato de que Platão teria pelo menos dois argumentos para negar que pudesse haver alguma ideia deles. O primeiro é que os singulares seriam individuados segundo a matéria, da qual, como vimos, Platão sustentava que não havia ideia. O segundo, “que a intenção da natureza consiste nas espécies e não produz os particulares senão para que neles sejam salvas as espécies”:

Ora, a intenção da natureza está principalmente quanto à conservação da espécie, donde, embora a geração tenha como termo este homem, a intenção da natureza, entretanto, é gerar o homem (*ST I*, q. 15, a. 3, *ad 4m*; *DV* q. 3, a. 8, *responsio*).

A resposta de ambos os argumentos gira, porém, em torno de uma tese já apresentada: Deus é o criador da matéria, e, conseqüentemente, o criador dos indivíduos³¹. Portanto, a intenção da natureza não é senão a intenção divina. Como se lê na continuação do texto supracitado do *DV*:

Nós, entretanto, sustentamos que Deus seja a causa do singular tanto

31 “Sed quia nos ponimus Deum immediate operantem in rebus omnibus, et ab ipso esse non solum principia formalia, sed etiam materiam rei; ideo per essentiam suam, sicut per causam, totum quod est in re cognoscit, et formalia et materialia; unde non tantum cognoscit res secundum naturas universales, sed secundum quod sunt individuatae per materiam; [...]” (cf. *In Sent.* I, d. 36, q. 1, a. 1, *respondeo*).

quanto à forma como quanto à matéria. Sustentamos, ainda, que através da providência divina são definidos todos os singulares, e, por isso, é preciso que sustentemos também as ideias dos singulares.

Em suma, porque cria os indivíduos, Deus deles tem ideias, e o alcance dessa constatação é capaz até mesmo de modificar o que, segundo Platão, seria a intenção da natureza. Afinal, se, para Platão, a intenção da natureza não poderia estender-se aos indivíduos por causa da matéria, com a criação, tanto esse empecilho pode ser eliminado como deve ainda ser acrescentada à consideração da natureza a própria providência divina. Portanto, para Tomás de Aquino, na medida em que as ideias estão na mente divina, também há ideia dos indivíduos, segundo o que a ideia significa um exemplar, ainda que a noção de indivíduo não possa ser subsumida pela noção de espécie, tal como acontece com a noção de acidente superveniente.

* * *

Crítica à teoria platônica das ideias, a *Quaestio de ideis* de Tomás de Aquino propõe uma releitura da questão agostiniana reduzindo-a a um novo prisma, o do conhecimento divino. Com efeito, a preocupação de Tomás com a questão agostiniana não parece ser tanto a de que Agostinho tenha posto as ideias na mente divina³², mas, antes, a de considerar os modos pelos quais Agostinho ali as pôs, ou seja, como *formae, rationes e species*. Para

32 Veja-se, por exemplo, uma passagem paralela de um texto anterior, em que a tese de que as ideias estão na mente divina foi posta como uma consequência da apropriação da própria teoria aristotélica: “sicut formae artificiales habent duplex esse, unum in actu secundum quod sunt in materia, aliud in potentia secundum quod sunt in mente artificis, non quidem in potentia passiva, sed activa; ita etiam formae materiales habent duplex esse, ut dicit Commentator in 11 *Metaph.*: unum in actu secundum quod in rebus sunt; et aliud in potentia activa secundum quod sunt in motoribus orbium, ut ipse ponit, et praecipue in primo motore, loco cuius nos in Deo dicimus. Unde apud omnes philosophos communiter dicitur quod omnia sunt in mente Dei, sicut artificia in mente artificis; [...]” (cf. *In Sent.* 1, d. 36, q. 2, a. 1, *respondeo*).

além do nome, sobra, de fato, muito pouco na exposição de Tomás daquilo que ele acreditava ser a posição platônica sobre as ideias, a saber, o entendimento de que as ideias eram as formas exemplares das coisas. Surpreendentemente, será justamente para invalidar as teses nas quais se apoia a formulação platônica das ideias como exemplares que Tomás se valerá do vocabulário agostiniano, mostrando quão bem ele se ajusta a uma proposta de interpretação “aristotélica” do conhecimento divino. Como consequência, temos a formulação de um conjunto teórico que servirá também tanto para esclarecer o que é próprio do conhecimento humano como para apontar o que, de fato, é o conteúdo desse conhecimento. Ao conhecer a espécie inteligível, o homem terá um conhecimento universal que não é o simples resultado de uma consideração que prescinde arbitrariamente das características individuais, mas terá um conhecimento de algo real, na medida em que por meio do conhecimento das espécies inteligíveis de certa forma ele não tem senão o conhecimento da própria essência divina, ou melhor, da intenção divina segundo o que é participável de acordo com algum modo de similitude pelas criaturas³³. Ora, o que assegura a realidade de tal conhecimento, entende Tomás, é o fato de que “a luz intelectual que há em nós”, isto é, a potência intelectual do homem, “nada é além de uma certa semelhança participada da luz incriada na qual estão contidas as razões eternas”. E o principal motivo dessa diferença não é senão, como já se mostrou, o modo pelo qual o homem é capaz de conhecer:

como, além da luz intelectual em nós, são exigidas as espécies inteligíveis recebidas das coisas, para se ter ciência das coisas materiais, não temos

33 A esse respeito, A. de Libera nos lembra, porém, que “[...] L’originalité de Thomas n’est ainsi ni dans la thèse de l’indifférence de l’essence ni dans la distinction de ses états. Elle ne réside pas non plus dans la torsion qu’il impose à l’universel *ante rem* en l’assimilant aux Idées divines, mais <A> dans la manière dont il reformule la doctrine avicennienne de l’essence et dans l’articulation de l’essence e des prédicables porphyriens [...]” (Libera 13, p. 277), levantando um tema que vai bem além do que foi aqui proposto.

notícia das coisas apenas pela participação das razões eternas, como os platônicos sustentaram que apenas a participação das ideias basta para ter ciência (cf. ST I, q. 84, a. 5, *respondeo*; Aquino 6, p. 107).

Bibliografia

1. AGOSTINHO. “Sobre as ideias”. In: *Questão 46 do Livro sobre oitenta e três questões diversas*. Trad. de M. Novaes. In: *CADERNOS de Trabalho Cepame*, II (1), 1993, p. 5-11.
2. AQUINO, T. de. *Corpus Thomisticum Opera Omnia S. Thomae de Aquino*. Recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electrónico. Pamplona: Universidade de Navarra, 2000. Disponível em <<http://www.corpusthomisticum.org/>>. Acessado em 03 de dezembro de 2007.
3. _____. *L'unité de l'intellect contre les averroïstes. Suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270*. Trad., intr., bibliografia, cronologia, notas e índice por A. de Libera. 2ª ed. corrigida. Paris: Flammarion, 1997.
4. _____. *O ente e a essência (De ente et essentia)*. Ed. bilíngue. Trad. de C. A. R. do Nascimento. Apres. de F. B. de Souza Neto. Petrópolis (RJ): Vozes, 1995.
5. _____. *Somme Théologique*. Tomo 1. Trad. de A.-M. Roguet. Paris: Cerf, 1984.
6. _____. *Suma de Teologia*. Primeira Parte, Questões 84-89. Trad. e intr. de C. A. R. do Nascimento. Uberlândia (MG): Edufu, 2004, p. 52-71.
7. _____. *Suma Teológica*. Vol. I, Parte I. Questões 1-43. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2003.
8. _____. *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*. Vol. 1. Trad. literal dos Fathers of the English Dominican Province. Christian Classics, 1981.

9. GILSON, E. *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. 6ª ed. Paris: Vrin, 1965.
10. _____. *O espírito da filosofia medieval*. Trad. de E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
11. GRABMANN, M. *Introdução à Suma teológica de Santo Tomás de Aquino*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1944.
12. HENLE, R. J. "Santo Tomás e o platonismo". In: AQUINO, T. de. *Suma de teologia*. Primeira Parte, Questões 84-89. Trad. e intr. de C. A. R. do Nascimento. Uberlândia (MG): Edufu, 2004, p. 52-71.
13. LIBERA, A. de. *La querelle des universaux – De Platon à la fin du Moyen Âge*. Paris: Seuil, 1996.
14. LIBERATORE, P. *Traité de la connaissance intellectuelle d'après saint Thomas d'Aquin*. Trad. da 3ª ed. italiana pelo abade F. Deshayes. Paris: Lethielleux, 1884.
15. MAURER, A. *Being and Knowing. Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*. Toronto (Can): Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.
16. PANACCIO, C. *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*. Paris: Seuil, 1999.
17. SPADE, P. V. *Five Texts on the Medieval Problem of Universals*. Indianapolis (In)/Cambridge (GB): Hackett, 1994.

